

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

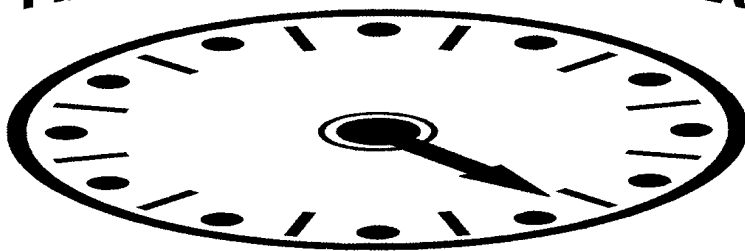
Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 5–6(143–144)

КИЇВ - 2015

**Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 5–6 (143–144). – К., 2015. – 206 с.**

Головний редактор
В.В.Лях – доктор філософських наук, професор

Заступник головного редактора
А.В.Усик – кандидат філософських наук

Відповідальний секретар
С.Л.Шевченко – кандидат філософських наук

Редакційна колегія:

<i>В.О.Ананьїн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.І.Вишняк</i>	доктор соціологічних наук
<i>М.М.Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С.Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>І.О.Мартинюк</i>	доктор соціологічних наук
<i>О.В.Нельга</i>	доктор соціологічних наук, професор
<i>В.С.Пазенок</i>	доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України
<i>К.Ю.Райда</i>	доктор філософських наук
<i>А.О.Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.В.Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>П.Л.Яроцький</i>	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол №5 від 23 червня 2015 р.)

Свідоцтво про державну рестрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р.

Адреса редакції:
01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: mv@multiversum.com.ua
web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В.В.Лях, 2015

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2015

*Ю.А.Шевчук,
аспірантка кафедри філософії НТУУ «КПІ»*

ФЕНОМЕН ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В КОНЦЕПЦІЯХ М.МАКЛЮЕНА ТА М.КАСТЕЛЬСА

Процеси культуротворення, інтенції сучасних культурних практик щодо створення відкритих інформаційних структур, нових форм естетичної комунікації, що актуалізує інтерактивну діяльність людини, різною мірою пов'язані із застосуванням технологій віртуальної реальності. У контексті інформаційної специфіки сучасної культури особливого значення набуває застосування методологічних стратегій, які б дозволяли репрезентувати феномен віртуальної реальності, дослідити взаємодію реального і віртуального в сприйнятті людини, висвітлити особливості комунікативної ситуації сучасності. Зазначимо, що у сучасному науковому дискурсі проблема віртуальної реальності розглядається з точки зору міждисциплінарності, що актуалізується через використання методологічних стратегій різних галузей гуманітарного знання і дозволяє виявити філософські, соціокультурні, естетичні аспекти даного феномену, розглянути комунікативні стратегії сучасної культури, формування рівнів взаємодії реального та віртуального. За таких умов перспективним, на наш погляд, є розгляд концептуальних стратегій М.Маклюена та М.Кастельса, присвячених дослідженню інформаційної специфіки сучасної культури та особливостей впливу віртуальної реальності на свідомість сучасної людини.

Дослідження феномену віртуальної реальності має безпосередній зв'язок з розвитком інформаційних технологій, філософське осмислення яких здійснюється в працях Д.Белла, М.Кастельса, Н.Кирилової, М.Маклюена, Е.Тоффлера та ін. Багатоаспектність цього феномену розглядається в концепціях зарубіжних учених, зокрема В.Афанасьєва, М.Вейнштейна, А.Воронова, І.Корсунцева, А.Крокера, Дж.Ланье, Н.Маньковської, М.Носова та ін. В українській науці дослідженням соціально-філософських аспектів віртуальності та інформатизації суспільства займалися В.Ємелін, Д.Іванов, І.Девтеров, О.Каріна, Я.Любимий, В.Лях, О.Рубанець, О.Одаренко, О.Оленіна, Б.Сівіринов та ін. Проте слід зазначити, що проблема

віртуальної реальності як феномену сучасної культури потребує подальшої наукової розробки. За таких умов метою статті є розгляд концептуальних стратегій М.Маклюена та М.Кастельса, виявлення їх методологічного потенціалу в розкритті інформаційної специфіки сучасної культури. Щоб досягти поставленої мети, потрібно: охарактеризувати інформаційну специфіку сучасної культури за концепціями М.Маклюена та М.Кастельса; за допомогою компаративного методу проаналізувати значення концептів М.Кастельса «інформаційне суспільство» та «інформаціональне суспільство»; розглянути концепцію М.Маклюена щодо впливу засобів медіа на формування сучасної культури.

У науковому дискурсі специфіка сучасної культури досліджується в контексті становлення інформаційно-комунікаційної парадигми з домінуванням різних засобів комунікації, різних видів передавання й тиражування інтелектуального продукту. Сучасний соціолог, філософ М.Кастельс, визначаючи специфіку інформаційної стадії розвитку культури, у праці «Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура» (2000) підкреслює сутнісне значення Інтернету та віртуальної реальності у формуванні нового типу культури та людини [2]. На його думку, виникнення нової комунікаційної системи радикально перетворює простір і час, спричиняє інституціональні зміни в суспільстві та фундаментальні зміни в бутті сучасної людини. У цьому контексті зазначимо, що вчений порівнює реальне та віртуальне, констатує, що поширення електронної культури, яку він називає «культурою реальної віртуальності», трансформуює різні сфери буття сучасного суспільства. За визначенням Кастельса, така культура є «культурою реальної віртуальності», оскільки «...це наша фундаментальна дійсність, фізична основа, з опорою на яку ми плануємо своє життя..., беремо участь у трудовому процесі, зв'язуємося з іншими людьми, відшукуємо потрібну інформацію, формуємо свою думку, займаємося політичною діяльністю та плекаємо свої мрії. Ця віртуальність і є наша реальність» [1, 237].

Іншими словами, можна стверджувати, що «культура реальної віртуальності» починає домінувати в житті сучасного суспільства. Крім того, за концепцією Кастельса, поява глобальної економіки та інформаціонального суспільства спричиняють виникнення нової організації простору – мегаполісу, який стає базовим елементом для зв'язку глобальної економіки та глобального менеджменту. Окрім просторових змін, сучасні тенденції розвитку суспільства,

розвиток віртуалістики зумовлюють зміни відчуття часу, оскільки час втрачає свою лінійність та циклічність, поділяється на частини, змішується, а один і той самий момент проживається людиною начебто декілька разів. Кастельс пояснює це тим, що «місцевості побудовуються свого культурного, історичного, географічного значення та реінтегруються у функціональні мережі чи в образні колажі, викликаючи до життя простір потоків, які замінюють простір місць. Час стирається у новій комунікаційній системі: минуле, теперішнє і майбутнє можна програмувати так, щоб вони взаємодіяли один з одним в одному й тому самому повідомленні...» [2, 353]. Отже, трансформаційні зміни простору та часу безпосереднім чином пов'язані з виникненням нового типу реальності – віртуальної, в якій одночасно переплітаються різні епохи, події, явища тощо. Такий тип реальності формує новий підхід до сприйняття навколишнього середовища та новий тип людської свідомості, в якій співіснують реальне та віртуальне.

Досліджуючи трансформаційні зміни в сучасному суспільстві, Кастельс надає особливого концептуального значення поняттям «інформаційне суспільство» та «інформаціональне суспільство». У цьому контексті науковець констатує, що в терміні «інформаційне суспільство» підкреслюється визначальна роль інформації в суспільстві, оскільки інформація як процес передання знання та обміну нею супроводжувала розвиток цивілізації протягом всієї історії людства і мала надзвичайну важливість у всіх суспільствах. Водночас концепт «інформаціональне суспільство» звертає увагу на специфічну форму організації сучасного суспільства, в якій завдяки інноваційним технологічним можливостям «...генерування, оброблювання та передавання інформації стали фундаментальними джерелами продуктивності і влади» [2, 608]. Сутнісними характеристиками інформаціонального суспільства Кастельс вважає всеосяжність впровадження та використання новітніх технологій, виникнення мережевої логіки та екстраполяція її принципів на соціальні процеси, гнучкість системи та «зростаюча конвергенція конкретних технологій у високоінтегрованій системі» [2, 78]. Саме ці характеристики відображають трансформаційні зміни в усіх сферах людської діяльності та специфіку формування нового типу суспільства – інформаціонального. Кастельс пояснює, що соціальна структура інформаційної епохи – це мережеве суспільство, оскільки «...воно утворене мережами виробництва, влади і досвіду, які утворюють культуру

віртуальності в глобальних потоках, що перетинають час і простір...» [2, 81]. Таким чином, інформаціональний вектор розвитку суспільства актуалізується у формах соціальної взаємодії та зумовлює трансформацію політичної, економічної та освітньої систем, впливає на перерозподіл праці, взаємовідносини між людьми, між-державні відносини тощо.

Формування нового, інформаціонального суспільства сприяє виникненню нової культури, а відтак спричиняє зміни в свідомості людей, їхній повсякденній культурі та способі життєдіяльності, змінює соціально-економічну та соціально-політичну сфери суспільства тощо. У цьому контексті інформаційні технології визначають сучасну картину світу і ще більшою мірою будуть визначати її в майбутньому. У зв'язку з цим Кастельс надає особливого значення дослідженню новітніх інформаційно-комунікаційних та телекомунікаційних технологій, зокрема комп'ютерних, які повною мірою формують вектор соціокультурного розвитку суспільства. Іншими словами, зі стрімким розвитком мережі Інтернет та інтернет-технологій пов'язане поступове перетворення мережі в соціальний і комунікативний простір, де створюються та використовуються різноманітні комунікаційні стратегії, методи і тактики. Цей простір формує специфічну медіативну реальність, яка об'єднує користувачів мережі й через яку здійснюються особливі механізми віртуалізації соціальності як невід'ємного соціального ефекту нових комунікаційних медійних технологій. Відтак, сучасне суспільство, що переживає глобалізаційні процеси соціокультурного розвитку, актуалізується як відкрите інформаційне суспільство, в якому важливу роль в економічному, політичному та культурному розвитку відіграє інформація.

У роботі «Галактика Інтернет: Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства» (2004) Кастельс докладніше досліджує розвиток та впровадження інформаційних технологій як технологій віртуальної реальності, що спричинили низку трансформаційних процесів у суспільстві, а саме – інституціональні зміни, зміни у свідомості, проблему збереження культурної ідентичності, виникнення онлайн-товариств, формування «електронного бізнесу» та виникнення «електронної економіки», вплив мережі Інтернет на соціальну комунікацію тощо [1]. За таких умов віртуалістика сприяє створенню інноваційних технологій міжособистісної та культурної комунікації, інтерактивна специфіка яких пропонує реципієнту нову форму взаємодії з артефактами, що репрезентуються віртуально.

Отже, впровадження технології віртуальної реальності ініціює відродження інтересу суспільства до різноманітних артефактів в умовах урбанізованого суспільства.

У контексті проблематики цієї статті важливо розглянути концепцію канадського філософа, філолога та літературного критика М.Маклюена, репрезентовану у працях «Галактика Гутенберга. Становлення людини друкованої книги» (2013) та «Розуміння медіа: Зовнішні розширення людини» (2003) [4; 5]. Аналізуючи вплив електронних засобів комунікації на людину та суспільство та характеризуючи культуру сучасного суспільства, Маклюен застосовує термін «медіа», яким позначається «система масових комунікацій, що постійно поширюється, в системі «інформаційного вибуху»...» і головними ознаками якої є хаотичність, безкінечність та надмірність [5]. Науковець розглядає медіа як посередника, засіб зв'язку між індивідами, людиною та суспільством, культурою, ідеологією. Досліджуючи специфіку медіа, він розглядає стадії еволюції форм зв'язку та комунікації, розрізняючи типи усного мовлення, писемності, види комунікації, пов'язані з новими технологіями електричного зв'язку тощо [5]. Принципово важливим для Маклюена є розгляд трансформацій різних засобів комунікації у векторі розширення властивостей чуттєвої структури людини.

У книжці «Розуміння медіа: Зовнішні розширення людини» Маклюен досліджує ступінь кореляції між формами медіа та розвитком європейських цивілізацій, виводить їх природу з особливостей людської комунікації, зауважуючи, що «насправді, і з операційного, і з практичного погляду, засобом комунікації є повідомлення. Це означає, що особистісні та соціальні наслідки будь-якого засобу комунікації – тобто кожного нашого поширення назовні – впливають із нового масштабу, який є результатом впливу такого поширення чи нової технології на наші справи» [5, 10]. Зокрема, науковець зазначає, що головним чинником зміни культурно-історичних періодів є медіа, та виокремлює чотири головні епохи в історії людства: дописемного варварства, фонетичного письма, «галактику Гутенберга», «галактику Марконі», кожна з яких, згідно з Маклюеном, має свої особливості [4]. Якщо епоха варварства характеризується домінуванням усних засобів комунікації, які пов'язують людей міцними зв'язками суспільної та колективної культури, то з появою писемності, перевага надається візуальним засобам комунікації. Тому характерним для епохи фонетичного письма стало те,

що знання та досвід почали передаватися письмовими чи іншими візуальними способами, а люди почали дистанціюватися один від одного і від суспільства.

Створення в XV ст. Й. Гутенбергом друкарського верстата спричинило інформаційний вибух у суспільстві, що зрештою сприяв розвитку індивідуалізму і становленню національно-культурної ідентичності в європейських культурах. «Галактика Марконі» як аудіо-візуальна епоха, на думку Маклюєна, відновлює сенсорний баланс між аудіальним та візуальним типами культури, а також рівномірно розподіляє навантаження між зором і слухом, даючи людині змогу перебувати в центрі подій і, природно, емоційно реагувати на події в світі. У дослідженні специфіки «галактики Марконі» методологічно важливим є класифікація Маклюєна засобів медіа на «гарячі» і «холодні». «Гарячі» засоби комунікації, це «...такий засіб, який розширює одне із чуттів до ступеня «високої визначеності», тобто це засоби, які через інформаційну насиченість для сприйняття інформації потребують «підключення» одного органу чуття людини. Натомість «холодні» засоби через їх інформаційну недостатність змушують людину залучати до обробки інформації можливості інших органів чуттів одночасно [5, 27]. Телебачення, яке дослідник залічує до «холодних» засобів комунікації, характеризується ним як оптимальний засіб для контакту людини зі світом інформації, оскільки воно не дозволяє здійснювати цю взаємодію як фонову, а це змушує концентруватися в момент не тільки передання, але і прийняття інформації. Крім того, науковець зауважує, що сучасні засоби комунікації – наприклад, радіо, телефон, телевізор, комп'ютер тощо – все більше розширюють сферу суспільного життя індивіда, «скасовують» просторові та часові межі на планеті, залучаючи людину в усі події і повертаючи її в світ цілісного сприйняття. За таких умов інформаційна галактика сприяє об'єднанню людства і перетворює Землю в «глобальне село», в якому ні відстань, ні відмінності в засобах повідомлення не мають значення. Таке розуміння сучасної культури корелює з поняттям інформаціонального суспільства (Кастельс). Додамо, що окрім понять «інформаційна культура», «культура інформаційного суспільства», «інформаціональне суспільство», у науковій літературі вживається споріднене поняття – «медіакультура», яке більшою мірою пов'язується з концепцією Маклюєна. У цьому контексті, розглядаючи концептуальну стратегію Маклюєна, сучасна дослідниця Н. Кирилова визначає медіакультуру

через сукупність інформаційно-комунікативних посередників, матеріальних та інтелектуальних цінностей, які людство виробило в процесі свого онтогенезу і які характерні для відповідної епохи та спільноти [3, 7]. Медіа як система масових комунікацій охоплюють культуру передавання та сприйняття інформації, індивідуальну культуру особистості, яка здатна сприймати, аналізувати, оцінювати медіатекст, вдаватися до медіаторчості, засвоювати нові знання через медіа тощо.

Використовуючи термінологію Маклюена, Кастельс у праці «Галактика Інтернет: Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства» продовжує, певною мірою, досліджувати вплив інформаційно-комунікаційних технологій на вектор розвитку сучасної культури [1]. Вплив інтернет-технологій на всі аспекти функціонування суспільства, процеси інформатизації надали можливість Кастельсу виокремити сучасний період розвитку культури з точки зору особливої стадії, яка дістала назву «галактики Інтернет». Учений констатує, що інформаційні комп'ютерні технології вплинули на виникнення нових типів культури – електронної культури, кіберкультури, інтернет-культури – та пов'язані з розвитком науково-технічних знань і символізують рівень розвитку сучасного суспільства. Отже, інформаційна культура – це інформаційна складова людської культури, що об'єктивно характеризує рівень усіх інформаційних процесів у суспільстві та наявних інформаційних стосунків. Саме створення та розповсюдження різних форм функціонування віртуальної реальності дозволяють Кастельсу стверджувати про виникнення особливої культури, в якій взаємодіють реальне й віртуальне як «культура реальної віртуальності».

Таким чином, аналіз концептуальних стратегій М.Маклюена та М.Кастельса дозволяє розглянути інформаційну специфіку сучасної культури, висвітлити вплив засобів медіа на формування нового типу соціальної взаємодії – інформаціонального суспільства, а також порушити проблему взаємодії реального й віртуального у свідомості сучасної людини. Розгляд цих концепцій показує багатоаспектність феномену віртуальної реальності, його вплив на зміни суспільства, що перебуває на етапі розвитку культури реальної віртуальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кастельс М.* Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. – Екатеринбург, 2004. – 328 с.
2. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
3. *Кириллова Н.Б.* Медиакultura: от модерна к постмодерну. 2-е изд.; перераб. и доп. – М., 2006. – 448 с. – («Технологии»).
4. *Маклюэн Г.М.* Галактика Гутенберга: Становление человека печатающего. – Изд. 2-е. – М., 2013. – 496 с.
5. *Маклюэн Г.М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. – М., 2003. – 464 с.

Шевчук Ю.А. Феномен віртуальної реальності в концепціях М. Маклюєна та М. Кастельса.

Статтю присвячено дослідженню інформаційної специфіки сучасного суспільства, особливостей феномену віртуальної реальності, взаємодії реального і віртуального в сприйнятті людини, особливостей комунікативної ситуації сучасності. Актуальність дослідження зумовлена процесами віртуалізації сучасного культурного простору, що потребують застосування адекватних методологічних стратегій. Аналізується інформаційна специфіка сучасної культури за концепціями М.Маклюєна та М.Кастельса, із застосуванням компаративного методу розглядаються концепти «інформаційне суспільство» та «інформаціональне суспільство» за концепцією М.Кастельса, досліджується методологічна стратегія М.Маклюєна щодо впливу засобів медіа на формування сучасної культури.

Ключові слова: інформаційне суспільство, інформаціональне суспільство, медіакultura, реальне і віртуальне, віртуальна реальність, культура реальної віртуальності, засоби комунікації.

Шевчук Ю.А. Феномен виртуальной реальности в концепциях М. Маклюэна и М. Кастельса.

Статья посвящена исследованию информационной специфики современного общества, особенностей феномена виртуальной реальности, взаимодействия реального и виртуального в восприятии человека, особенностей коммуникативной ситуации современности. Актуальность исследования обусловлена процессами виртуализации современного культурного пространства, требующих применения адекватных методологических стратегий. Анализируется информационная специфика современной культуры по концепциям М.Маклюэна и М. Кастельса, с помощью компаративного метода рассматриваются концепты «информационное общество» и «информациональное общество» по концепции М. Кастельса, исследуется

методологическая стратегия М.Маклюэна, посвященная изучению влияния средств медиа на формирование современной культуры.

Ключевые слова: информационное общество, информациональное общество, медиакультура, реальное и виртуальное, виртуальная реальность, культура реальной виртуальности, средства коммуникации.

Shevchuk Y. The phenomenon of virtual reality in the concepts of M. McLuhan and M. Castells.

The article examines informational specific of modern society, the characteristics of the phenomenon of virtual reality, the interaction real and virtual in human perception, the characteristics of communicative situation of modern society. The relevance of the study conditioned by process of virtualization of contemporary cultural space that requires application of adequate methodological strategies. The article author analyzes the specificity of modern information culture in the concepts of M. McLuhan and M. Castells, researches the concepts of «information society» and «informational society» in the concept of M. Castells via using comparative method, examines the methodological strategy of M. McLuhan about the influence of media in shaping modern culture.

Keywords: information society, informational society, media culture, real and virtual, virtual reality, the culture of real virtuality, means of communication.

*С.П.Балінченко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри документознавства,
філософії та філологічних дисциплін БДФЕУ*

МОДЕЛІ КОНТРОЛЮВАННЯ СИТУАЦІЇ ТА ОСОБИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ

Перетворення суспільного простору під тиском зовнішніх та внутрішніх чинників актуалізує проблеми змінювання ціннісних орієнтирів і виникнення розбіжностей між універсалізованими зразками норм і цінностей, запропонованими адміністративно, і оцінювання і реагування окремих осіб на доречність цих норм у сучасному соціокультурному просторі, що зазнав змін. За таких умов надзвичайної гостроти набуває проблематика контролювання статичних та динамічних аспектів ситуації, а також контролювання особи, здатне виконувати роль маркера зміни відповідальності у синхронічному і діахронічному вимірах.

Метою даної статі є аналіз моделей контролювання ситуації та особи з колективним індивідом, в умовах трансформації інформаційного і ціннісного просторів.

Формування і реорганізація суспільних цінностей особистістю, а також зіткнення індивідуального та колективного в умовах ціннісної кризи – в центрі уваги багатьох досліджень. Зокрема, Ю.Габермас розглядає цю проблематику в контексті потенціалу виправдання непримусової згоди і примусу, а також через аналіз побудови еквівалента традиції і порівняння імпліцитної та обов'язкової норм під час врегулювання конфліктів, що є морально релевантними. Окремі аспекти зазначених проблем висвітлено в працях В.Декомба на основі дослідження очевидного і абсурдного у зв'язку між концептами і порядком речей для колективного індивіда. Слід визначити також концепцію Р.Рорті щодо зіставлення соціальної та приватної мети в межах застосування сили чи переконання в політичних рішеннях. Е.Левінас і Р.Дарендорф запропонували дослідження конфліктних станів, у яких відверто чи приховано міститься механізм протистояння індивідуального та колективного за умов тотальності. Ж.Ліповецькі та З.Бауман висвітлили потенціал і небезпеку персоналізації через особистісну інтерпретацію цінностей та проблематичність

узгоджених дій. Важливі дослідження впливу комунікативних та ціннісних змін на суспільство містяться і в працях Я.Любимого, В.Ляха, О.Соболь, В.Пазенка, В.Малахова та ін.

Втім, нагальним лишається розгляд індивідуального спротиву під тиском колективного примусу в умовах дискурсивних ігор, що мають на меті контролювання ситуації чи особи.

Ю.Габермас, проводячи паралелі між ідентичністю суспільства і індивіда, наголошує, що за умови несподіваного доступу до нових сфер життя, що обтяжують символічну систему, можлива продуктивна переорієнтація або сегментація у просторі й часі, відповідно до вимог узгодженості. А ігнорування останніх спричиняє дифузцію і руйнування примусово інтегрованої чи розколотої ідентичності [3, 80]. Втім, кристалізація нової колективної ідентичності, на його думку, спирається на поняття мотиву, оскільки адміністративне втручання в традицію і структури комунікацій спричиняє пригнічення одних мотивів і генерацію інших у контексті зміни традиції [3, 105]. Отже, спроби перетворення суспільства адміністративним втручанням призводять до створення традиції без мотивів, де реакція на реалії випливає з норм і цінностей не укорінених, а штучно створених адміністративними засобами заохочення і покарання.

Залишаючи осторонь превентивний і виховний потенціали покарання у суспільстві, що є дискурсивними і ситуативно залежними, можна спинитись на такому аспекті покарання, як встановлення контролю в межах норм (законів, традицій, правил функціонування системи).

Оскільки сучасна людина отримує чи ігнорує не цілісні сегменти, а уривки інформації з інтенсивного потоку, зміна чи обмеження потоку неминує змінює весь екран знань. «Мозаїчна культура» (А.Моль), не маючи стабільності структурованої культури минулого, зазнає змін у всьому полі, а не лише в останньому фрагменті інформації, як цього можна очікувати від організованого послідовно ланцюжка причин-наслідків в упорядкованій структурі.

Неминуча зміна структури екрану знань від упорядкованої, з послідовними зв'язками, до «повсті» з фрагментів інформації, уривків і елементів досвіду впливає на можливості та сфери застосування контролю. Зокрема, за системного екрану, контроль був би можливим на рівні окремого вузла структури, оскільки взаємозалежність елементів призводить до блокування цілого через конфлікт елемента ланцюжка соціокультурних кодів. Наприклад, виключення індивіда

з професійної спілки, партійної організації чи релігійної групи спричиняє в суспільстві, представники якого формують послідовний екран знань, маргіналізацію і блокування з низки соціальних сфер. Відповідно до цього, така форма «контролю вузла» екрану знань застосовувалась і застосовується як засіб покарання і маніпуляції у тоталітарних і тих системах, які орієнтовані на пріоритет групової приналежності особистості як фактора ідентифікації.

З ущільненням інформаційного простору і унеможливленням структурування потоку уривків інформації та оцінювань, у другій половині XX століття «контроль вузла» поступово перетворюється на «контроль фрагмента» екрану знань. Телевізійна пропаганда, дискурси реклами і новин набирають форми дискурсивної гри: дискурс експлікує інтенцію об'єктивного і достовірного інформування; втім, реципієнт, включений до цієї гри, здатен обирати між зовнішнім «фактичним» шаром інформації та імплікованим оціночним шаром повідомлення для запозичення чи відторгнення патернів діяльності та для організації відповідного фрагмента екрану знань. Подальший розвиток комунікативного простору зміщує рольове навантаження індивіда від реципієнта до учасника дискурсу, а далі – до діяча, здатного проектувати власний нормативний дискурс в інформаційному полі. Відтак на зміну «контролю вузла» і «контролю фрагмента» приходять «контроль напрямку», за якого доступ до комунікації регламентує наповнення екрану знань, а відповідальність і самоконтроль реалізуються з боку самого діяча, який проектує власний досвід і прагне уникнути комунікативних обмежень.

Отже, адміністративний, нормативний чи інтрасуб'єктний контроль у сучасних суспільствах охоплює статичну і динамічну форми обмеження ситуації зміни. Своєю чергою, контролювання особи в сучасних умовах може мати на меті форматування екрану знань через «контроль вузла», «контроль фрагмента» чи «контроль напрямку», які, відповідно, реалізуються в комплементарній, стратегічній та елімінуючій моделях, що їх ми розглянемо далі.

Символічний простір інтеракцій між індивідуальним і колективним дають змогу виокремити три моделі такої взаємодії в умовах політичної кризи: комплементарну, стратегічну та елімінуючу. З їх допомогою можна визначити основу і призначення здійснення контролю особи.

Комплементарна модель полягає у визначенні фрагментарної системи ідентичностей, за якої особа може бути прийнятою у

термінології Жилия Ліповецькі – як *personne*, тобто одночасно – як особистість і ніщо [5]. Формулювання цінностей і їх паралельне спустошення у світосприйнятті особистості можна візуалізувати через метафору головоломки «puzzle», де метафора особистості – унікальний і яскравий елемент – діяч, який набуває сенсу і буттєвості тільки через сприйняття цілої картини. Необхідним для моделі є також усвідомлення власної фрагментарності поза контекстом колективної ідентичності. Покарання у такій моделі вибудовується конструктивним шляхом (через переконання припинити протест і зайняти «своє місце» в суспільному цілому), або деструктивним – через ізоляцію і доведення до «фрагментарного ніщо» без підтримки колективної ідентичності. Формування цієї моделі можливе не тільки в закладах освіти та виховання, а й через поширення регламентованої оцінки історичних подій і не менш регламентовані інтенції та реакції. За таких умов пригнічення мотивів, що не відповідають загальній моделі, відбувається як адміністративним шляхом, так і через відповідні оцінювальні судження в засобах масової інформації, що спричиняє ситуацію, в якій адміністративне переслідування набирає ознак помсти, замість покарання.

Стратегічна модель контролювання особистості є бінарною і спирається на створення «чорно-білого» простору, в якому опозиція Свій – Чужий є панівною. Проводячи аналогію з шахами, можна уявити особу, що не має фактичного впливу на систему, як постать, яка може бути нейтралізованою і усуненою, якщо виникає загроза для центральної постаті «короля» – особи чи структури, що має можливості для такого впливу. Покарання в цій моделі має дисциплінарний характер, оскільки тотальний контроль виконання правил і очікування на пожертву заради збереження цієї тотальності не тільки ставить особу в умови контролю і самоконтролю, а й, фактично, зводить нанівець можливість динаміки системи без впливу зовнішніх чинників. Стратегічна модель фіксується на нормі, навіть опозиція передбачається як така, що діє в заданій системі адміністративно створених норм: звідси, наприклад, може випливати вимога на узгодження протестних акцій з системою. Конфлікт також вимагає контролю за цією моделлю в полі спільних правил, перетворюючи будь-який протест у процедурну варіацію заданої суспільної схеми.

Елімінуюча модель контролю, якщо продовжувати перенесення ігрових схем на дискурсивні ігри, реалізується за принципом

врахування потреб і можливостей протестної особистості задля того, щоб перевести спільну відповідальність у поле монологічної одноосібної відповідальності. Так само деякі дискурсивні ігри (можемо застосувати метафору гри Uno) через пошук спільних рис з супротивником призводять до виграшу того, хто першим позбавиться усіх своїх символічних «карт»-концептів. Елімінуюча модель передбачає інформаційне протистояння не в бінарному ключі стратегічної моделі, а в контексті «повсті» екрану знань сучасної людини. Ігнорування одних проблем і масовий потік інформації та оцінок щодо інших подій впливають на екран знань реципієнта таким чином, що суспільство здійснює перенесення відповідальності у сферу індивідуальної ідентичності кожної особи, яка сприймає утворений з заданих фрагментів інформації екран як власний досвід.

Символічний контроль особи в цій моделі забезпечується підтриманням вимог і потреб останньої, але завдяки ізоляції у дискурсі: покарання може виступати певна роль у символічному просторі. Маргіналізація діяча-аутсайдера через поширення в інформаційному просторі її вимог, що суперечать загальноприйнятним зразкам оцінювання, набуває форми самопокарання через неминуче обмеження діапазону спілкування і доступу до інформаційного простору (наприклад, ланцюжок «висловлювання вимог, що не відповідають системі», – «перетворення в структурі соціальних мереж» (зміна складу «друзів» та «груп» чи ізоляція – заборона на коментарі чи надсилання повідомлень, актуалізована з боку осіб, що підтримують систему)» – «дискурсивна гра у «відповідальність за свободу думки», за якої покарання з боку системи зображується, як самопокарання внаслідок інтенції цієї особи»). Тож елімінуюча модель, на відміну від стратегічної та комплементарної, переводить зовнішній конфлікт особистості і колективного індивіда в площину внутрішнього конфлікту дискурсивних потреб і дискурсивних вимог.

Прикладом простору, в якому відбуваються зіткнення та трансформації моделей контролю, може бути Норвегія. У країні високого рівня достатку і соціального захисту, в якій з 1981 року не відбувалось подій, пов'язаних з політичними вбивствами, в липні 2011 року Андерс Брейвік [2] спочатку підриває вантажівку з власноруч виготовленою бомбою біля адміністративної будівлі, а потім особисто розстрілює молодь у таборі провідної політичної партії країни, відтак убиваючи 77 осіб під гаслом боротьби з політикою мультикультурності та ісламізацією країни. У 2012 його було засуджено на

максимальний для Норвегії термін – 21 рік ув'язнення, оскільки він не мав психічних відхилень у контексті широкої норми. Карл Ове Кнаусгаард, аналізуючи ситуацію і реакцію в суспільстві, у статті «Невимовне (The Inexplicable)» зауважує, що протягом суду, що відбувся через рік після події, мірою стає сам Брейвік, а не його злочин [1] – як виклик системі покарання через невимовність скоєного і пафос діяча на межі банальності (він показує, як бодібїлдер перед камерами поліції під час арешту, вимагає пластиру, бо в нього, мовляв, є поріз на пальці від скалки черепа жертви; у в'язниці він пише відкритого листа про те, що гумова ручка, якою він вимушений користуватись, може призвести до ревматизму, і називає це маніфестацією садизму). Насправді він кидає виклик системі захисту громадян у суспільстві навіть не через потребу в додаткових зусиллях правоохоронних органів, а через зрушення в механізмах ставлення до насильства і вбивства, від відрази до прийнятного. Відразу до вбивства, яку системно мусять пригнічувати під час підготовки військових (наприклад, тренінги для абстрагування людини до мішені), за нових умов заміщується тенденцією байдужості до життя і безжалісності. Відповідаючи на виклик, система контролю адаптується до змін у реальності. В основі загрози, що підлягає контролю, – нова ситуація контексту, за якої не бути побаченим, залишитись поза інформаційним полем постає чинником покарання. Ізоляція фізична втрачає сенс як покарання і має лише превентивне значення, з огляду на існуючу міжособистісну дистанцію, анонімність та нарцисизм сучасної пересічної людини.

Проте, анулюючи норми і поводячись з іншим безособово, як із зображенням комп'ютерної гри, Брейвік зважає на правила системи, вимагаючи створення для себе відповідних умов і відтак стверджуючи власну реальність. Кнаусаард так коментує його виступ на суді: «Він наче уособив якийсь імідж і довів його до того, що межує з абсолютом, має кров і плоть; але дійсний абсолюти, тіла тих молодих людей він звів до зображень, пікселів, цифрових кодів» [1]. Абстрагуючи конкретних жертв до ніщо і конкретизуючи себе до героя неіснуючої організації, Брейвік визнає своє прагнення до інтеграції в інформаційне поле (розсилає на 1000 адрес свій маніфест на 1500 сторінок і відео; повідомляє, що батько може ним пишатися; пише відкриті листи). І система продукує новий вид покарання: невимовність, інформаційну блокаду мотивації злочинця. Спочатку зникають згадування про нього у пресі, згодом Асне Сейерстад

видає книгу «Один із нас», в якій зображує жертви, злочинця і автора як продукти однієї культури, позбавляючи дії Брейвіка унікальності і пафосу через символічний контроль.

Сучасні пострадянські суспільства, що прагнуть сакралізації радянського минулого, своєю чергою, балансують на межі стратегічної моделі контролювання, ознаки якої є рудиментальними від радянського дисциплінарного суспільства у зв'язку з адміністративною інерцією, за якої відбувається монолог схвалення порядку, та елімінуючої моделі контролювання, притаманної суспільству спектаклю, де індивіди отримують роль глядачів або учасників у чітко заданому обмеженому сегменті символічної реальності, вихід за межі якого загрожує внутрішнім конфліктом. Втім, коли відбувається поширення адміністративного впливу від інформаційного простору до сфери традицій, мотиви яких трансформуються зі збереженням ціннісної оболонки, може йтися про зміни у колективному цілому як про підставу для примусу, спрямованого на індивідів. За таких умов штучна сакралізація символічної оболонки трансформованої за змістом традиції повертає гібрид дисциплінарного суспільства із суспільством спектаклю до модернізованої версії абсолютизованого протиставлення всезагального окремому через плементарну модель контролю.

Зокрема, ілюстрацією такого зсуву до відновлення фізичного контролю над тілами індивідів [6] і символічного контролю над їх оцінками є сакралізація радянського минулого в сучасній Російській Федерації, а також в окремих регіонах України (АР Крим, Донецька, Луганська області). Подібний шлях оформлення нової ідентичності супроводжується негативними концептами «спаплюження почуттів», «наруги над символами», а також позитивних концептів «історичної пам'яті», «гордості за славетне минуле», які застосовуються через інформаційний простір разом із паралельно запропонованими ілюстраціями заходів, вжитих до осіб, що порушують патерн адміністративно заданої колективної ідентичності.

Моделі контролю можна також розглядати в контексті пошуку життєвих шансів у ситуації, коли «спроби пройти повз долину сліз виявляються марними (пер. – С.Б.) [4, 10]» після того, як внаслідок перетворення суспільства, на думку Р. Дарендорфа, «знищуються не тільки зловживання старого режиму, а й вузькі окови самого суспільства [4, 10]». Запропонована ним опозиція опцій вибору життєвих шансів і лігатур як глибинних культурних зв'язків, що

орієнтують людей у здійсненні цього вибору, передбачає залежність цінностей особи від приналежності до певної спільноти чи традиційної групи [4, 35]. Втім, у ситуації перетворень розрив з лігатурами, який здійснюють протестні особи – це не тільки «героїчний реалізм тих, хто здатний дивитись у вічі хиткій дійсності [4, 37]», а й трансформація цінностей, окремі з яких змінюють зміст чи формулювання під час уточнення параметрів дійсності і принципів її хиткої рівноваги.

Тож як висновок хотілося б здійснити спробу формулювання актуальних питань, навіюваних зрушеннями в сучасному суспільному контексті, зокрема українському.

По-перше, з'ясуємо: наскільки продуктивним є процес порушення норм з метою їх вдосконалення в умовах конфлікту? Йдеться про те, що контролювання ситуації та особи на різних рівнях і в різних контекстах спирається не лише на глибинно укорінені в культурі лігатури, а й на адміністративно створені штучні еквіваленти традицій, що мають на меті постійне повернення до «ключових моментів» героїчного минулого і фіксування норми без врахування динаміки соціокультурного простору.

По-друге: чи існує довіра суспільства до власних норм? Надмірний контроль і загострення питань інакшості і самопокарання означають прагнення до нормативного «консервування» синхронічного суспільного стану, а також готовність до застосування сили і адміністративного ресурсу для збереження штучно фіксованого хронологічного зрізу норми.

По-третє: чи призводить індивідуальний протест проти маніпулятивних дублікатів лігатури, висловлених під час контролювання ситуації та особи, до перетворення прагнень і потреб в ефективні механізми самоконтролю? Наприклад, індивідуально висловлений протест проти адміністративного рішення є багатовекторним, оскільки відбиває відповідальність перед собою і відповідальність за суспільство в цілому. Однак такий протест проти норми, за яким слідує передбачене нормою покарання, опиняється все ще в полі індивідуального поняття свободи совісті, але, через відсутність механізмів впливу на систему, водночас перебуває поза полем колективно визнаного легітимного алгоритму взаємодії між індивідом та колективним індивідом.

Отже, адекватні соціокультурним викликам відповіді на ці питання зменшують ризик ситуації втрати суспільством довіри до

власних правил. Також важливим є усвідомлення небезпеки адміністративного контролю за статикою і динамікою ситуації соціального перетворення, контролю за особистістю через намагання повернутись до героїчних зразків минулого чи їх буквальну реставрацію у соціокультурно зміненому середовищі. Для сучасного українського суспільства ця проблематика є нагальною, оскільки вектор шляху через надії і ілюзії суспільного і політичного перетворень визначається рушійною синхронічно-діахронічною суперечністю між конфліктним і нестабільним спрямуванням до відкритості та збереженням ознак стагнаційного минулого, штучно створені норми якого за інерцією вплетено у перетворену сучасність (на кшталт ностальгії за стабільністю несвободи).

ЛІТЕРАТУРА

1. *Knausgaard K.O.* The Inexplicable. Inside the mind of a mass killer : Letter from Norway May 25, 2015 Issue. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.newyorker.com/magazine/2015/05/25/the-inexplicable>
2. Profile: Anders Behring Breivik. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bbc.com/news/world-europe-14259989>
3. *Габермас Ю.* До реконструкції історичного матеріалізму : Пер з нім. В.Купліна. – К., 2014. – 320 с.
4. *Дарендорф Р.* Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. – М., 2002. – 288 с.
5. *Липовецки Ж.* Эра пустоты [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://bookmate.com/reader/E9Jfodp8>
6. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://royallib.com/read/fuko_mishel/nadzirat_i_nakazivat_rogdenie_tyrmi.html#0

Балінченко С.П. Моделі контролювання ситуації та особи в контексті сучасних суспільних перетворень.

У статті проаналізовано шляхи порівняння та реорганізації індивідуального і колективного просторів у процесі їх зіткнення і взаємного перетворення на синхронічному і діахронічному рівнях. Статичний і динамічний фокуси контролювання ситуації та особи з боку держави розглянуто через комплементарну, стратегічну та елімінуючі моделі, метою яких, відповідно, є контролювання простору і приналежності, дотримання універсалізованої норми і самопокарання через перетворення у векторі відповідальності. Сформульовано також нагальні для українського суспільства

питання-виклики, що лежать на шляху до зняття суперечностей між конфліктним і нестабільним спрямуванням до відкритості та збереженням ознак стагнаційного минулого.

Ключові слова: контроль, покарання, норма, особистість, конфлікт.

Балинченко С.П. Модели контролирования ситуации и личности в контексте современных общественных преобразований.

В статье проанализированы пути сопоставления и реорганизации индивидуального и коллективного пространств в процессе их столкновения и взаимного преобразования на синхроническом и диахроническом уровнях. Статический и динамический фокусы контролирования ситуации и личности со стороны государства рассмотрены через призму комплементарной, стратегической и элиминирующей моделей, которые направлены, соответственно, на контроль пространства и принадлежности, соблюдения универсализированной нормы и на самоограничение вследствие преобразований вектора ответственности. Сформулированы также актуальные для украинского общества вопросы-вызовы, сопутствующие снятию противоречия между конфликтной и нестабильной ориентацией на открытость и сохранением признаков стагнационного прошлого.

Ключевые слова: контроль, наказание, норма, личность, конфликт.

Balinchenko S. Models for Situation/Person Monitoring in the Context of Contemporary Social Changes.

In the article there have been analyzed the ways for comparison and reorganizing of individual and common spaces during their collision and mutual synchronic and diachronic transformation. Rooted in «mosaic culture» (A. Moles) peculiarities and limitations, administrative, normative and intersubjective forms of control are actualized in state-individual interaction. Static and dynamic monitoring of situation and personality by a state is viewed through complementary, strategic and eliminating models. They are aimed at, accordingly, space and control, keeping to the universalized norm control and self-punishment through responsibility vector change. There have also been formulated the questions that challenge Ukrainian society on its way towards solving the contradiction between conflict-loaded and unstable achievement of openness and keeping to the features of the stagnated past.

Key words: control, punishment, norm, personality, conflict.

*В.Б. Фадєєв,
кандидат філософських наук,
завідувач відділу філософських проблем
етносу та нації Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

НАЦІОНАЛЬНИЙ ІНТЕРЕС І МЕТОДОЛОГІЧНИЙ КОСМОПОЛІТИЗМ

Планетарні перетворення останнього півстоліття спонукали до перегляду і навіть до переформулювання принципових питань, пов'язаних з природою, цілями існування та напрямками діяльності національних держав. Процеси деколонізації і розпаду соціалістичного блоку спричинили після II світової війни кілька хвиль державотворення, але самі ці процеси (точніше, те як відбувалося державотворення в різних регіонах світу та в різних соціокультурних укладах) змусили дослідників проблематизувати усталені погляди на природу держави і окреслити нову, вже глобальну конфігурацію відносин між різними за походженням, проте єдиними за формою політичними утвореннями.

Зникнення великих колоніальних імперій та біполярного ідеологічного протистояння між блоками держав спричинили повернення до класичних політичних питань, на які, втім, вже неможливо дати класичні відповіді. Хай там як, незворотність соціально-історичного процесу та кардинальність змін, що супроводжують його, поставили під сумнів зразкові для попередніх часів способи концептуалізації та унормування відносин як всередині держави, так і у взаєминах між різними державами. Безпосереднім чином це позначилося і на способах осмислення і виявлення національних інтересів, адже пришвидшення глобалізаційних трансформацій викликало появу нових соціокультурних реалій, виникнення та/чи загострення проблем, вирішити які самотужки неспроможна жодна держава.

Названі зміни рамкових умов існування національних держав не могли не позначитися на характері відносин всередині цих держав. Сьогодні громадяни вже значно скептичніше сприймають будь-які проекти національного будівництва, якщо останні в класичний модерний спосіб вимагають від них високого ступеня самопожертви,

позаяк не лише дедалі менш зрозумілими постають кінцеві цілі суб'єктів, котрі висувають такі проекти, а й виникають цілком виправдані сумніви щодо адекватності як з нормативного, так і з погляду ефективності заходів, спрямованих на їх реалізацію.

«Короткий оксфордський політичний словник» [1, 436–437] виокремлює два основні значення терміна «національний інтерес», зазначаючи, що загалом національним інтересом називають той інтерес держави, який зазвичай визначає уряд. *Перше значення* національного інтересу пов'язане з поточною політичною практикою, тобто зі способом, який застосовують політики для того, щоб заручитися підтримкою для реалізації власного політичного курсу. В такому разі цей термін застосовують для визначення здебільшого заходів у зовнішній політиці. Нація як носій специфічного інтересу постає суб'єктом у відносинах з іншими націями, що віддзеркалює класичний модерний образ суверенного діяча, спроможного визначити власні пріоритетні завдання та віднайти способи для їх реалізації. Відтак перше, практичне значення національного інтересу апелює до уявлень про світ, у якому діють різні нації і в якому завжди не бракує викликів і небезпек, що загрожують благоустрою окремих національних держав.

Друге, аналітичне значення національного інтересу використовують в дослідженнях, присвячених вивченню зовнішньополітичного курсу окремих держав. Цей термін поширений передусім серед представників реалістичного підходу в дослідженні переважно міжнародних відносин (Дж.Кеннан, К.Томпсон, Дж.Болл, С.Браун, З.Бжезінський, У.Ростоу, Ю.Ростоу, С.Гантінгтон та ін.). В підсумку національний інтерес виявляється зовнішньополітичним варіантом інтересу суспільного. Особливістю такого бачення національного інтересу є те, що представники реалістичного підходу звертають увагу на множинність чинників різного ґатунку (домовленості між державами, ієрархія міжнародних відносин, світовий поділ праці, географічні та соціокультурні обмеження). Попри те, що дане розуміння національного інтересу більшою мірою відповідає вимогам соціально-політичного аналізу, йому властиве наголошування на визначальній, якщо не єдиній, ролі держави в процесі формулювання і обстоювання національних інтересів. При цьому увага дослідників концентрується переважно навколо питань зовнішньої політики, а в останні десятиліття – на питаннях національної безпеки. В цьому разі термін «національний інтерес» майже повністю ототожнюється

з інтересом держави у сфері міжнародних відносин.

Безперечно, окреслені два підходи не вичерпують всієї множини тлумачень національного інтересу, але вже вони дозволяють визначити коло проблемних питань, що постають перед дослідниками, які намагаються віднайти адекватні способи виявлення та реалізації національних інтересів у сучасну добу. Порівняно нещодавня, впродовж кількох останніх століть, поява цього поняття спонукає припустити наявність тісного взаємозв'язку між розуміннями національного інтересу і модерної держави, тобто пов'язати тривалий історичний тренд становлення, розвитку, посилення і актуальної проблематизації політичного утворення під назвою «національна держава» з наявними в ньому розуміннями мети свого існування та способів урядування в межах певної територіальної юрисдикції. У цьому разі зміни в розумінні ролі і функцій держави та державної влади загалом, спостережувані останнім часом, безпосередньо мають позначатися і на розумінні національних інтересів держави. Таке припущення уможливує розгляд змісту поняття «національний інтерес» як залежної змінної від поняття «національна держава».

Традиційні підходи в дослідженні соціальних процесів на планетарному рівні зосереджуються передусім на процесах, пов'язаних з поточними змінами в системі міжнародних відносин. Безперечно, тут присутня певна історична тяглість – становлення міжнародної системи впродовж останніх сторіч задавало рамки розуміння і дії провідних політичних гравців. Посилення національної держави як головного суб'єкта світової політики та домінування європейських країн, які сформували «старий центр» світової політичної системи, спричинило появу і подальше поширення геополітичного підходу, який, власне, й наголошував на визначальній ролі держави. Могутність цього політичного гравця на світовій арені була безпосередньо пов'язана з військово-політичним потенціалом та зі спроможністю застосувати силу під час розв'язання власних проблем.

Згідно з цим, на перший план висувається питання переосмислення ключового для державних політики і управління поняття «національний інтерес», тобто необхідним постає його перегляд через наявність поточних трансформацій глобального і локального гатунків.

Інтеграція різних регіонів світу до глобальної мережі обмінів інформацією, фінансами і товарами, пожвавлення міграційних процесів сприяли становленню єдиного світового ринку, що позначилося

на суб'єктній позиції держави як провідного економічного гравця. Виникнення багатонаціональних і транснаціональних корпорацій, які перетворилися на потужних економічних суб'єктів, не залежних від національних держав, істотно обмежило суверенітет останніх. Внаслідок цього перед урядами постала проблема винайдення шляхів оптимізації свого економічного становища за умов браку традиційних важелів впливу. Нещодавно розроблений *геоекономічний* підхід, власне кажучи, і розраховано на дослідження і розробку заходів, сприятливих для забезпечення тієї чи іншої держави найкращими умовами підтримки конкурентоспроможності на міжнародній арені. Його можна вважати спадкоємцем геополітичного підходу. Адже, на думку К. Жана, «геоекономіка ґрунтована не лише на логіці, а й на синтаксисі геополітики і геостратегії, а в ширшому сенсі – і на всій практикології конфліктних ситуацій. Відмінності полягають в специфічній «граматиці» кожного засобу» [2, 42].

Втім, на відміну від геополітики геоекономіка має цілі, ближчі до типових, публічно визначених цілей держави, – накопичення багатства, добробуту громадян та ін. До того ж геоекономічні конфлікти не призводять до знищення опонента. Власне висування економічної конкуренції на перший план зумовлене відходом від «граматики» знищення, властивої двом світовим війнам. До того ж подальше посилення військового потенціалу країн-супротивників загалом унеможливило застосування військової сили як засобу боротьби між головними конкурентами. Щоправда, військове протистояння не зникає, а набуває вигляду «оркестрованих війн», коли зіткнення між супротивниками здійснюється на території третьої держави, що стає місцем для з'ясування стосунків між більш потужними гравцями (приклад – поточні конфлікти в Сирії). З іншого боку, економічний простір і ринок вже не збігаються з територією окремої держави. Як зазначають прихильники геоекономічного підходу, «відбувся перехід від системи «ринок – держава» до системи «багато держав – один ринок» [2, 19]. Держави змушені адаптуватися до нових вимог свого існування, коли зникнення прямого контролю над економічною ситуацією в країні має компенсуватися винаходом і запровадженням непрямих регуляторних механізмів впливу.

Разом з тим становлення системи «багато держав – один ринок» своїми наслідками мало трансформацію відносин влади і проблематизацію колишніх способів її легітимації. У.Бек пропонує означувати цей режим влади як *метавладу*, котра на відміну

від влади звичайної, не потребує публічного схвалення з боку громадськості [3, 91–92]. Принципово важливим у цьому зв'язку є те, що метавлада уникає застосування традиційних заходів примусу, властивих владі державній. Тому поширені в публічному вжитку вислови про «примус» світового ринку чи транснаціональних економічних гравців є неточним, позаяк останні загалом уникають прямого примусу – це, радше, не примус, а *відмова*. Можливість у будь-який момент вивести свої капітали за межі національної держави або перенести виробництво у більш привабливу місцевість створює для великих економічних гравців простір для маневру. Тепер вже самі національні уряди змушені створювати привабливі умови для світового капіталу, тобто запроваджувати заходи для залучення іноземних інвестицій. Тож транснаціональна метавлада являє собою *політику побічних наслідків* [3, 171]: а) вона не має необхідності організовуватися і легітимуватися як традиційний політичний гравець; б) їй загалом не властиві бажання провадити якусь політику, адже метавлада є результатом сумарного впливу різнорідних економічних акторів, центрів прийняття рішень, локальних і глобальних ринків, які мають свої власні цілі відповідно до поточної кон'юнктури; в) існування економічного гравця, навіть найпотужнішого, саме пов'язане з великими ризиками, що спонукає, незважаючи на всі можливі патріотичні та альтруїстичні почуття, до таких стратегічних кроків, які сприяють підвищенню конкурентноздатності на глобальному ринку.

Отже, просторове охоплення, густота глобальних і міжнаціональних взаємодій створюють складне павутиння і структури відносин між спільнотами, державами, міжнародними установами, неурядовими організаціями і багатонаціональними корпораціями, що формують глобальний лад. Оскільки глобалізація долає територіальні обмеження і проблематизує державний суверенітет над певною територією, складається враження про переважно руйнівний її вплив. Проте таке бачення хибне, тому що глобалізація спричиняє, радше, кардинальну перебудову, внаслідок чого усталені поняття «локальне», «національне», «територіальне» втрачають колишній зміст. Її вплив спонукає до активності, не пов'язаної безпосередньо з певною територією, – створення субнаціональних, регіональних та поза- чи транснаціональних зон взаємодії і механізмів урядування, які можуть посилювати дію локальностей, не тотожних усталеним державним територіям.

Зазначене має неабияке значення для функціонування національних урядів та механізмів виявлення і репрезентування національних інтересів. Передусім мова має йти про подрібнення та/або поділ влади між різними силами і акторами, що діють на різних рівнях. Глобальна реструктуризація призводить до зникнення або принаймні трансформації усталених уявлень про політичну спільноту і спільну долю мешканців локальних спільнот. Це породжує нові конфлікти, пов'язані з питаннями лояльності, уявленнями про права і обов'язки, провокуючи в межах локальностей до іноді силового і навіть військового протистояння, де стають відчутними інтереси транслокальних гравців. Проблеми так званих «гарячих точок» є прикладом цього – до процесу врегулювання конфліктів на Балканах, Кавказі чи Сході України дедалі частіше залучаються державні і недержавні актори, які, втім, мають також і свої власні інтереси. Дедалі частіше ми матимемо справу з конфліктами або з війнами низької інтенсивності [4; 5], що призводитимуть до виникнення *фактичних режимів*, офіційно не визнаних іншими країнами або визнаних лише деякими зацікавленими в цих режимах країнами. Безперечно, поява фактичних режимів є проявом трансформації національного суверенітету в добу глобалізації.

Глобалізаційні процеси спонукають до перегляду і удосконалення наявного інструментарію аналізу економічних, соціально-політичних і культурних процесів. На думку У. Бека, виникає потреба у зміні парадигми дослідження – переході від *методологічного націоналізму* до *методологічного космополітизму*. Він наводить кілька систематичних помилок, властивих традиційному аналізу. Наведемо їх.

1. До аналізу актуальних соціальних процесів залучаються категорії та уявлення про суспільний устрій, властиві націоцентричному баченню. Справді, якщо межі між внутрішньою і зовнішньою політиками зникають, то порушується питання щодо адекватності застосування цих категорій в аналізі поточної ситуації.

2. Методологічний націоналізм ґрунтується на національно-державному центрізмі. Інакше кажучи, явна чи прихована оцінка тих чи інших процесів відповідає логіці функціонування національної держави. Внаслідок цього те, що в національній перспективі може сприйматися як загроза і загибель, в космополітичній перспективі, навпаки, може сприйматися як внесок у новий порядок. Методологічний націоналізм ігнорує або негативно оцінює ті процеси,

які можуть стати початком трансформації та становлення чогось нового. В цьому разі взаємодія та/або почерговий розгляд означених процесів з національної та космополітичної перспектив стає умовою адекватного аналізу.

3. Методологічний націоналізм виходить з абстрактного і позаісторичного розуміння держави і поняття держави. Космополітичний підхід, навпаки, потребує бачення держави як однієї з мінливих історичних форм політичної організації; він контингентизує національну політику, змушуючи не стільки заперечувати роль держави, скільки в кожному конкретному випадку розробляти окрему модель держави, прояснюючи в такий спосіб умови та інструменти аналізу.

4. Традиційний підхід нехтує розрізненням між національно-державною і державною орієнтаціями. Методологічний космополітизм намагається визначити умови і можливості для переходу держави від націоцентричного бачення до бачення з позицій космополітичної держави.

5. Націоцентричний підхід перешкоджає відповісти на питання: які засади легітимації, необхідні для переходу до нового світового ладу? Він просто переносить своє розуміння легітимності на транснаціональний рівень, роблячи визначальною модель суспільної угоди. Проте поза увагою лишаються всі складності, пов'язані з використанням цієї моделі на транснаціональному рівні [3, 78–81].

Таким чином, методологічний космополітизм передбачає розгляд поточних соціокультурних процесів з позиції світового суспільства. Проте, якщо світове суспільство, за визначенням, охоплює всі відомі суспільства та всю сукупність соціальних відносин і зв'язків, якщо насправді зникають можливості для розрізнення між внутрішнім і зовнішнім щодо нього, тоді виникає потреба принаймні в переінтерпретації традиційних категорій політичних аналізу і дії. Зокрема, це спонукає до погляду на внутрішню політику сучасних держав як на дуже обмежену форму впливу в рамках певної політичної організації, не спроможну охопити всі аспекти соціальності. Тоді *державна влада*, відповідальна за проведення внутрішньої політики, має розглядатися лише як *один із багатьох суб'єктів, які діють у рамках локального суспільно-політичного поля у взаємодії та/або протистоянні з іншими суб'єктами*. Проблемою в цьому разі є відмінності в повноваженнях, напрямках діяльності та ступенях відповідальності різних суб'єктів за пропоновану ними політику. Адже традиційні способи легітимації політичних рішень при

цьому мають дуже обмежене застосування.

Методологічний космополітизм, проблематизуючи «канонічне» розуміння держави, яке ґрунтується переважно на нормативних засадах міжнародного права, спонукає до більшої деталізації минулих і актуальних форм політичного укладу, які зазвичай означають одним єдиним терміном «держава». Інституціалізація локальності у вигляді національної держави як домінантної форми представництва на світовій арені мала принципові наслідки для розвитку локальних політичних утворень, оскільки спричинила процеси *re-ідентифікації*, приховуючи разом з тим розмаїття соціокультурних форм, які перебувають у стані суперництва та боротьби за домінування однієї над одною. Замкненість боротьби і суперництва в межах локальності не лише не дозволяє їм вийти на міжнародний рівень обговорення, а й зрештою прирікає до підпорядкування місцевим ієрархічним відносинам. Можливо, усталена вертикаль міжнародного представництва (локальність – держава – наддержавні інституції) сьогодні просто не спроможна репрезентувати наявне соціокультурне розмаїття. Натомість вона постає трансформаційним механізмом, що виокремлює з усієї сукупності наявних лише окремі соціокультурні форми, закріплюючи їх як визначальні особливості місцевої культури, покликані репрезентувати локальну своєрідність.

* * *

Поточна політична і загалом соціокультурна ситуація характеризується проблематизацією не тільки певних, недемократичних за своєю природою, форм державного устрою, вже не спроможних адекватно виявити, сформулювати та обстоювати специфічні інтереси локальності, а й національної держави загалом, навіть якщо політичний устрій останньої загалом відповідає загальновизнаним демократичним нормам. У політико-філософських дискусіях дана проблема обговорюється у зв'язку з кризою нормативних засад демократії, передусім з тією її формою, яка дістала назву «*агрегативна демократія*» [6]. Як ця проблематизація позначається на проблемі винайдення адекватного механізму виявлення і формулювання національних інтересів? Адже старомодерний спосіб їх репрезентування, що покладає ці функції на уряд та/або органи державної влади, вже не визнається ані адекватним, ані нормативно виправданим. Перевинахід локальності, спричинений принциповим взаємовпливом між локальним і глобальним вимірами вже не дозволяє

реалізовувати національні інтереси, спираючись на націоцентричне бачення міжнародної політики. На порядку денному – проблема перегляду наявних механізмів формулювання національного інтересу з огляду на процеси глобальної рестратифікації локальностей, що употрібнює, щонайменше для соціально-політичного аналізу, врахування двох дослідницьких перспектив (націоцентричної та космополітичної). Водночас, вже в межах локальності виявляється можливим окреслити перспективу, згідно з якою має здійснюватися удосконалення механізму виявлення національних інтересів: це – розширення кола учасників обговорення суспільних проблем і розробка заходів, спрямованих на їх розв'язання. Саме це дасть змогу подолати пізньомодерну соціокультурну та політичну фрагментацію, яка загрожує національній державі остаточною втратою спільних ціннісно-сміслових орієнтирів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Короткий оксфордський політичний словник* / Пер. з англ. – К., 2005. – 789 с.
2. *Жан К., Савона П.* Геоэкономика. Господство экономического пространства / Пер. с итал. – М., 1997. – 207 с.
3. *Бек У.* Власть и оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / Пер. с нем. – М., 2007. – 464 с.
4. *Кревельд М. ван.* Трансформация войны / Пер. с англ. – М., 2005. – 344 с.
5. *Калдор М.* Новые и старые войны. Организованное насилие в глобальную эпоху / Пер. с англ. – М., 2015. – 416 с.
6. *Фадеев В.Б.* Суспільно-політичне життя в Україні в умовах трансформації моделі представницької демократії // Український соціум. – К., 2005. – С.683–707.

Фадеев В. Національний інтерес і методологічний космополітизм.

Поточні трансформації на глобальному рівні порушують питання, пов'язані з ключовими категоріями модерного політичного життя. Це стосується, зокрема, поняття «національний інтерес», що виникає разом з модерною національною державою і відображає характерні особливості її функціонування. Проте глобалізаційні зміни істотно підважують суверенітет національних держав, формуючи новий режим влади (*метавлади* – за У.Беком), дії якої вже не потребують публічного схвалення з боку громадян. Водночас глобалізація спричиняє появу світового суспільства, уможливаючи розуміння та інтерпретації подій і процесів з позицій методологічного космополітизму. Ця нова перспектива бачення має врахову-

ватися у визначенні національних інтересів, доповнюючи націоцентричне тлумачення останніх.

Ключові слова: національний інтерес, національна держава, глобалізація, методологічний націоналізм, методологічний космополітизм.

Фадеев В. Национальный интерес и методологический космополитизм.

Текущие трансформации на глобальном уровне поднимают вопросы, связанные с ключевыми категориями современной политической жизни. Это, касается, в частности, понятия «национальный интерес», которое возникает вместе с современным национальным государством и отражает характерные особенности его функционирования. Однако глобализационные изменения проблематизируют суверенитет национальных государств, формируя новый режим власти (метавласти – по У.Беку), действия которой уже не нуждаются в публичном одобрении со стороны граждан. В то же время глобализация приводит к появлению мирового сообщества, делая возможным понимание и интерпретацию событий и процессов с позиций методологического космополитизма. Эта новая перспектива видения должна учитываться при определении национальных интересов, дополняя нациоцентрические толкования последних.

Ключевые слова: национальный интерес, национальное государство, глобализация, методологический национализм, методологический космополитизм.

Fadieiev V. National interest and methodological cosmopolitanism.

Current transformations at the global level raise issues related to key categories of modern political life. This particularly concerns the concept of «national interest» that occurs with the modern national state and reflects the characteristics of its operation. But globalization substantially changes attack the sovereignty of nation states, creating a new mode of power (metapower for U. Bek). The actions of metapower do not require public approval of the citizens. At the same time, globalization leads to the world community that enables understand and interpret events and processes from the standpoint of methodological cosmopolitanism. This new perspective of vision must be considered in determining the national interest, adding to the nation-centered interpretation.

Key words: national interest, national state, globalization, methodological nationalism, methodological cosmopolitanism.

О.А.Ярош,

*кандидат філософських наук,
зав. сектором історії східної філософії
відділу історії зарубіжної філософії Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

КОСМОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В СУФІЗМІ: СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Дослідники інтелектуальної спадщини ісламської цивілізації показали, що доктринальні постулати і теологічні інтерпретації справляли значний вплив на різні галузі знання, в тому числі натурфілософію і космологію. Як писав Сейїд Хоссейн Наср, «у традиційних цивілізаціях, таких як ісламська, космологія тісно співвідноситься з Одкровенням, оскільки в таких цивілізаціях незмінною є Першозасада, або «Ідея, що передує всьому», проявляє себе всюди, як у суспільному житті, так і у всесвіті, в якому ці цивілізації живуть і дихають» [13, 1].

Характерною рисою домодерних інтелектуальних традицій також є антропокозмзм, тобто ідея ізоморфності між Всесвітом та природою людини. Нас, у даному контексті, цікавить, насамперед, власне теологічна і антропологічна складові космологічних доктрин.

Інтелектуальна традиція суфізму поєднала, з одного боку, неоплатонічне ієрархічне бачення Світобудови, притаманне класичній арабо-мусульманській філософії (фальсафа), а з іншого – релігійні постулати, переосмислені крізь призму духовної традиції та індивідуального містичного досвіду. Тому в рамках суфійської концепції космології з'являється ідея аналогії між Кораном, Всесвітом та Людиною, автором-творцем яких є Аллах: «Аналогії між світом і Кораном в ісламі, прочитування багатоманітності світу як книги і передавання смислу прочитаного в розвинених поетами символах Корану притаманні думці мусульманських теологів, суфіїв, особливо перських поетів. Символи, вживані ними, – не суто мовні прийоми, оскільки вони пов'язані з духовним, релігійним, містичним досвідом, переживанням» [1, 340].

Суфії також називали Всесвіт «Коран буття» (аль-Куран аль-таквіні). Все це відкривало багато можливостей для символічних і

містичних інтерпретацій Корану у суфійських колах. Приміром, ця ідея дістала вираз у Азіз ад-Діна аль-Насафі (14 ст., Центральна Азія), який у книзі «Кашф аль-хакаїк» (Розкриття істин) писав, що кожний рід у природі співвідноситься із Коранічною сурою, кожний вид із аятм, кожен індивідуум із літерою. Сучасний автор Азіз Есмаїл висловився про це так: «Всесвіт вагітний значеннями» [8].

Суфійські автори спираються, зокрема, на хадіси «Істинно Аллах створив Адама за Його образом», переданий аль-Бухарі, Муслімом та іншими мухаддісами, та «Я був прихованим скарбом і не був відомим і мені любо бути відомим, тому Я створив творіння, познайомився з ними і вони знали Мене», який вважається хадісом кудсі, тобто переданим від Аллаха у першій особі. Важливим джерелом інспірації для суфійських космологій також була «аль-Ісра валь-Мірадж», нічна подорож та вознесення Пророка Мухаммада (аль-Ісра 17:1; ан-Наджм 53:6–18; «ас-Сіра ан-набавія» Ібн Хішама), де описується його шлях через сфери Світобудови до Лотосу Крайньої Межі (Сідрат аль-Мунтаха) і, зрештою, до Божественної присутності [5, 239–270].

Серед прихильників суфізму набрала поширення концепція «п'яти Божественних присутностей» (аль-хадарат аль-Ілахіййат аль-хамс) Абу Таліба аль-Маккі (пом. 996), представлена у вигляді концентричних кіл, яка включала у себе такі сфери: Божественну самість (Хахут), Лахут (Божественні імена і якості), аль-Джабарут (Світ чистих духів), аль-Малакут (Світ образів і душ), ан-Насут (Світ тілесного). Кожний нижчий рівень є маніфестацією попереднього.

Ідеї суфійської космології дістали подальший розвиток у працях Мухіддіна Ібн аль-Арабі (1165–1240), зокрема в його *opus magnum* «Мекканські одкровення» (Футухат аль-Маккія), «Кітаб інша' ад-дава'ір аль-іхатіййа» (Книга зіставлення всеохоплюючих кіл); «Кітаб аль-ісра іля аль-макам аль-ісра» (Книга нічної подорожі до найшляхетнішого місця) та в інших його трактатах, у працях учнів і послідовників.

Ібн аль-Арабі відходить від традиційного креаціонізму і розуміє процес творіння як теофанію (таджаллін). Ключова ідея ісламської доктрини «танзіх» (очищення від подібного) інтерпретується ним таким чином, що буття (вуджуд) належить лише Богові і все інше не існує саме по собі. Водночас «ташбіх» (уподоблення) означає, що все, що ми пізнаємо як існуюче, є маніфестацією божественних атрибутів, яка є шляхом сходження Абсолюту «униз» від стану трансцендентності і невизначеності (хмара – амма) або аль-ахадіййа

(недетермінованість, буття Бога-в-собі) до розгортання у буттєвих планах (танназуллат аль-ситта – шестиступеневе сходження), що охоплюють божественні щаблі (маратіб аль-ілахі):

- аль-вахда – Божественна одиничність, перша детермінованість через пізнання Богом своєї сутності та атрибутів як недиференційованих модусів Свого буття;

- аль-вахданійя – Божественна унікальність, друга детермінованість через пізнання Богом своєї сутності та атрибутів як диференційованих модусів Свого Буття. Тут виникають аль-а'йан ат-табіта (незмінні сутності, ідеальні прототипи речей, що мисляться Богом) і буттєві-тварні щаблі (маратіб аль-кавні):

- алям аль-арвах – духовний світ, чистих інтелектів, ідеальних прототипів речей;

- алям аль-місаль: світ образів, аль-Курсі (Престол), аль-Арш (Трон);

- алям аль-аджсам – тілесний світ, сфери елементів, планет, нерухомих зірок, сузір'їв;

- аль-інсан – людина.

Процес теофанії вінчає собою «Досконала Людина» (аль-Інсан аль-Каміл). Людина у цьому значенні виступає метою всього процесу творіння. У ній відбиваються всі божественні атрибути. Вона є немовби дзеркалом, в якому Бог пізнає себе у створеному бутті: «Бог як володар славних імен Своїх, які перевищують усіляку кількість, захотів побачити їх втілені сутності (айан), або – можеш сказати: побачити Свою втілену сутність (айн) в окремій соборній істоті, яка б охоплювала світобудову (амр), маючи атрибут буття, і через нього відкрити для Себе Свою таємницю. ...Отже, знадобилася ясність дзеркала всесвіту; і саме Адам є та ясність цього дзеркала..., яку дехто називає «Велика Людина» [2, 148–149].

Розглядаючи розуміння співвідношення внутрішніх і зовнішніх аспектів людського буття в містичній філософії Ібн аль-Арабі, слід зазначити, що мислителю не було притаманне приниження значення матеріальних та тілесних аспектів людської природи, як це часто-густо буває в різних аскетичних і містичних течіях. Навпаки, Ібн аль-Арабі вважав, що тіло є місцем, де душа може вдосконалюватися. Загалом, щодо вдосконалення людської природи потрібно зазначити, що цей процес охоплював не тільки духовні, але й тілесні аспекти. Зокрема, Садр ад-Дін Ширазі (1571–1636) вважав, що чим більш досконалою стає душа, тим субтильнішим (у духовному сенсі) стає тіло.

Один із послідовників Ібн аль-Арабі, абд аль-Карім аль-Джилі

(1336–1424), у своїй книзі «Маратіб аль-вуджуд уа хакіка куль ма-вджуд» (Ступені буття та істина усього суцього) перелічує сорок ступенів буття, починаючи від Божественної сутності (аль-Дхат аль-Иллахійя) і закінчуючи людиною (інсан).

Окрім маніфестації та сходження униз, суфії приділяли велику увагу також зворотному процесу – «сходженню угору» (‘урудж). Тут космологічні концепти набувають практичного змісту і стають своєрідним дороговказом для того, хто подорожує (ас-салік) містичним шляхом (ас-сулук), водночас символізуючи його стани. Це знання зазвичай передавалося усним шляхом, на відміну від «теоретичних» суфійських трактатів і дійшло до нас завдяки «малфузат» – записам духовних повчань шайхів [11, 305]. Зокрема, Азіз ад-Дін Насафі, описуючи сходження у вищезгаданій праці, зазначає, що перед звичайною людиною Книга Всесвіту відкриває «суру за сурою, аят за аятом, літеру за літерою». Проте для того, хто перевищує світ Божественного повеління, або духовний світ (алям аль-амр), він здобуває «моментальне знання усієї Книги» і «залишає її осторонь». При цьому він посиляється на Коранічні аяти, де йдеться про «згортання небес наче свитка» (аль-Анбійя, 21:104; аз-Зумар, 39:67).

Як було зазначено, антропологічна і космологічна традиція, започаткована Ібн аль-Арабі та його послідовниками, дістала продовження в численних теоретичних трактатах та поетичних творах, що належать авторам, які походять із різних куточків ісламського світу. Пізня суфійська традиція характеризується значним посиленням зацікавленості проблемами духовної топології. Згідно із цими концепціями, основними елементами людської природи є матеріальна природа (таб), самість (нафс), серце (кальб), дух (рух), глибинна свідомість (сірр) і, нарешті, сокровенна свідомість (ахфа) [4, 4]. Своєю чергою, суфії вирізняють чотири стадії нафс, який загалом можна ототожнити з его-свідомістю: наказове «я» (нафс аль-аммара), звинувачувальне «я» (нафс аль-лавамма), натхненне «я» (нафс аль-мулхама), заспокоєне «я» (нафс мутма’інна).

Проходження цих етапів відкриває шлях до вищих стадій розвитку людини. На першому етапі самість людини підпорядковується природним імпульсам, що не завжди нею усвідомлюються. Духовний прогрес означає зростання рівня свідомості і контроль над психічними процесами. Наступний етап духовного розвитку – серце (кальб), що є посередником між індивідуальною людською психікою і духом. Як зазначав Джамі у коментарях на «Гемі мудрості»

Ібн аль-Арабі, «серце – це реальність, що вміщує в себе реалії матеріального світу, органи фізичного сприйняття, з одного боку, а з іншого – духовну реальність і властивості нафсу» [2, 91]. У свою чергу, стадія духу – рух – це місце теофаній, коли людина осягає Божественне світло. Стадія глибинної свідомості (сірр) означає єдність з Богом у пізнанні, а сокровенна свідомість (ахфа) – це абсолютна єдність з Богом через Бога в його винятковості.

Найвищими стадіями-макамами розвитку людини в ісламському містицизмі вважалися єдність (тавхід), єднання (іттіхад), абсолютна єдність (вахдат), знищення (фана), перебування (бака).

Згідно із визначенням відомого середньовічного мусульманського вченого Насір ад-Діна Тусі (1201–1274), близького до кіл ісмаїлітів та суфіїв, ці стадії характеризуються ось чим:

Тавхід: На цій стадії все інше, крім Бога стає зависою;

Іттіхад: На цій стадії відсутня подвійність;

Вахдат: На цій стадії зникають рух і нерухомість, споглядання і богомислення, пошук і подорож, недосконалість і досконалість, відмінність між тим, хто шукає, і пошуком.

Фана: Зникає все, крім Його обличчя. Людина повертається до первинного стану не-існування ('адам) [10, 3–4].

Найбільш загадковою категорією суфійської антропології є «бака» – перебування в Богові. Стан бака іноді характеризують як повернення зі стану абсолютної одиничності до множинності як осягнення одиничності через множинність. Загалом бака слід розуміти як етап, коли людська природа повністю трансформується в дзеркало, яке відбиває Божественні атрибути, тобто етап Досконалої Людини.

У пізній суфійській традиції класифікація стадій розвитку людської особистості доволі ускладнюється. Так, зокрема, сучасний суфійський шейх північно-африканського тарикату ріфаййа-шазілійя Сіді Мухаммад Саїд аль-Джамал вирізняє загалом чотири етапи вдосконалення людини, кожен із яких, своєю чергою, поділяється на сім стоянок. Загалом Сіді Мухаммад Саїд аль-Джамал подає традиційну суфійську схему: самість, серце, дух, тайна. Остання стоянка духу – фана, тобто втрата самості, є своєрідними «дверцями», що відкривають шлях до «подорожі в Богові» – найвищого етапу духовного розвитку, який також складається зі семи етапів.

Наступним важливим елементом духовної топології є лата'іф (одн. лагіфа) «тонкощі». Це, згідно із суфійською антропологією, елементи духовної природи людини – своєрідні «духовні органи»,

засоби містичного сприйняття і реалізації. Американська дослідниця Марсія Хермансен вважає, що лата'іф слід розуміти як органи «духовного тіла» (джісм латіф) , яке є посередньою ланкою між світом тілесного та трансцендентного [9, 1–2]. Дослідниця відносить появу цього терміна до III століття Хіджри (X ст. н.е.).

Ця тема є однією з найбільш цікавих для дослідника суфізму, адже концепція «лата'іф» відігравала визначну роль як у теоретичному, так і практичному суфізмі. Вчення про лата'іф тісно пов'язане з космологією і метафізикою, профетологією і антропологією, духовними практиками, зокрема такими, як зікр (теомнемія) і муракаба (споглядання).

Подальший розвиток вчення про лата'іф на індійському субконтиненті пов'язаний головним чином із ім'ям Ахмада Фарукі Сірхінді (Імама Раббані) (971/1564–1034/1624), який завдяки своїй винятковій вченості і духовним якостям здобув почесний титул «Муджаддід другого тисячоліття» (Муджаддід-і алф-і сані), тобто того, хто оновлює віровчення в другому тисячолітті хіджри. Він дав початок новій гілці тарікату накшбандія – «муджаддідія», яка набрала поширення не тільки в Індостані, але і в інших частинах ісламського світу. Відгалудження «муджаддідія» – «халідія» і «хусейнія» – згодом поширилися у Центральній Азії, Османській Імперії і Поволжжі.

Згідно зі вченням Ахмада Сірхінді, людина складається з десяти латіфа, перші п'ять з яких належать до світу творіння (алям аль-хальк) – вогонь, повітря, вода, земля, які формують тіло, та нижча душа (нафс). Ці лата'іф співвідносяться із латіфа калабія у системі Семнані. Решта шість – кальб, рух, серр, хафі, акфа, нафс – належать до світу повеління (алям аль-амр) і є духовними органами. У своєму трактаті «Мабда ва маад» (Початок і повернення) Ахмад Сірхінді розглядає зв'язок між лата'іф, а також станами (халь), в яких перебував, і стоянками (макам), що їх осягає адепт. Коли містичний стан охоплює одну з лата'іф, буття дєрвіша забарвлюється в колір цієї латіфа. Після цього цей містичний стан може охопити іншу латіфа. «Після того як містичний стан охопить всі лата'іф, дєрвіш переходить від містичного стану (хал) до стоянки (макаму)», – писав Ахмад Сірхінді [14, 40–41].

Ідеї Ахмада Сірхінді було покладено в основу теорії та практики тарікату накшбандія-муджаддідія, хоча вони й зазнали певної модифікації. Серед накшбандійських авторів існують різні схеми

розташування лата'іф: кальб під лівим соском, рух під правим, нафс над пупком, серр в середині груді, хафі посередині лоба, ахфа на тім'ї [7, 17]. Інші змальовують лінійну схему розташування лата'іф: нафс міститься під пупком, а кальб, серр, ахфа, хафі – рух зліва праворуч [6, 46–47].

Відомий індійській суфій та релігійний реформатор Шах Валіуллах Дехлеві (пом. 1762), спираючись на доробок попередників, зокрема Ахмада Сірхінді, і сучасні йому медичні (тібб) та космологічні теорії, розробив вельми оригінальну систему лата'іф.

Для Шаха Валіуллаха дух (рух) має три сфери. Це пневма (насама), який оживляє тіло; раціональна душа (нафс аль-натіка) та небесний (ас-самаві) дух [9, 7–10]. Ці сфери ранжуються за рівнем універсальності, вони становлять духовний універсум мікрокосму, який у порядку сходження перетікає у макрокосм. При цьому перші два рівні відносяться до світу створіння (алям аль-хальк), а останній – до алям аль-місаль, світу перманентних праобразів, або ідей. Відповідно до цього, лата'іф, що належить до цього останнього рівня, Шах Валіуллах називає «прихованими» (аль-лата'іф аль-каміна).

У сьогоднішні часи завдяки праці дослідників і перекладачів, теорії і практики, що були раніше доступні лише адептам суфізму, стали відкритими широкому колу зацікавлених читачів. Серед сучасних суфійських авторів до цієї проблематики звертаються, зокрема, Тітус Буркхард, Сейїд Хоссейн Наср, Уільям Чіттік.

Суфійські автори і академічні дослідники поділяють спекулятивний містицизм, або аль-тасаввуф аль-ільмі (теоретичний суфізм), або ірфан аль-назарі (споглядальне знання, гнозис) та аль-тасаввуф аль-амалі (практичний суфізм).

Водночас деякі сучасні вчені вважають, що дослідники зосереджуються в основному на вивченні теоретичних текстів, не приділяючи належної уваги практичним. Так, американський учений Олександр Книш заявляє, що «відмежування суфійської моністично-еманаційної метафізики і містичної гносеології від теорії і практики суфізму зумовлено ідеологічними установками ірано-іракської шиїтської традиції ... З метою виправдати і полегшити розмежування суфізму і «'ірфану/хікма(ту)» останній оголошується частиною шийтської інтелектуальної та духовної традиції, тоді як перший нарочито вульгаризується і відкидається ... Поволі, непомітно дихотомія суфізм-'ірфан/хікма(т) проникає і в академічну літературу, насамперед завдяки французькому сходознавцю А. Корбену (1903–1978), який

мав схильність відокремлювати суфійський «езотеризм» від суфійської практики, інститутів і способу життя в цілому» [3, 159–160].

Книш зазначає також, що донедавна суфізм досліджували виключно з погляду його доктринальних і філософських аспектів, при цьому великий пласт ритуальних практик, наративів, соціальних аспектів «часто залишався поза увагою академічних учених, захоплених збиранням, перекладом і дослідженням нормативних, теоретичних і метафізичних суфійських текстів» [3, 161]. Завдяки цьому на Заході сформувався імідж суфізму як високоінтелектуальної та споглядальної традиції.

На думку Джеймса Морріса, теоретичні трактати займали відносно незначне місце в сфері суфійських текстів. Їх часто адресували релігійно-інтелектуальним елітам, не обов'язково пов'язаним з суфійськими спільнотами, або мусульманам, котрі цікавилися суфізмом на початковому рівні [11, 312]. Морріс стверджує, що, на відміну від індуїзму чи буддизму, в ісламі немає окремої «містичної філософії», відірваної від практики [11, 308]. Ці теоретичні суфійські тексти слід розглядати у контексті поширених у середовищі adeptів релігійно-містичних практик [11, 312].

Разом із тим у суфізмі та гнозисі (ірфан) продовжує відігравати значну роль наставництво та передання знання безпосередньо від учителя до учня, що певною мірою робить проблематичною реконструкцію теоретичних постулатів даної традиції. Зокрема, С.Х.Наср, висловлюючи подяку різним вченим, що тою чи іншою мірою спричинилися до написання його книги, присвяченої мусульманській космології, писав, що він дякує усім своїм вчителям традиційних наук, які навчили його багатьом речам, що не містяться у книгах.

Водночас у середовищі сучасних суфіїв набрали поширення тексти практичного і дидактичного змісту, у яких описуються духовні практики і етапи вдосконалення. Інший жанр – це духовні біографії суфіїв. Прикладом такого тексту є «Хаятан Таййїба» (Чисте життя) шайха тарикату накшбандіййа-увайсіййа з Пакистану Мухаммада Акрама Аквана, присвячене його власному вчителю Алла Яр Хану (1904–1984) [12]. Цей текст є свого роду посланням шайха своїм послідовникам, після того, як його попередник пішов з життя. Він містить духовну топологію, яка відрізняється від класичних схем і описує подорож духу (рух) після досягнення макаму-ступеня (аль-бака' – перебування у Богові), яка часто розглядається як фінальна стадія суфійського шляху. Цей макам трактується тут як

початок містичної подорожі духу у власному розумінні. При цьому, залежно від того, яку кількість ступенів здолав дух, зростають його швидкість та сила.

Шайх пише про 9 небес, які він називає престолами (арш). Між ними існує незліченна кількість проміжних етапів і «Завіс світла», яка зростає від ступеня до ступеня.

Далі йдуть 36 кіл (даваір), перша з яких – стадія близькості (макам е-такарраб), потім – кола святості, пророцтва, посланництва. Найвищими з цих кіл є стадії наближення до Бога: Рада-е Ілахі (Вдоволення), Курб-е Ілахі (Близкість), Вісал-е Ілахі (Союз), Курб-е Рехмат (Близкість Милосердя), Казана-е Рехмат (Скраб Милосердя), Мамба-е Рехмат (Фонтан Милосердя).

Найвищими етапами містичного шляху є Хіджабат-е Ілахійят (Божественні завіси), які не можна ані полічити, ані описати.

Як бачимо, деякі суфійські тексти, зокрема ті, котрі можна вважати практичними, побудовано на переказі та інтерпретації індивідуального містичного досвіду автора за допомогою традиційних суфійських термінів та понять. Оскільки вони мають переважно дидактичний характер, для їх розуміння важливою є роль шайха, наставника. Водночас ці тексти являють собою цінне джерело для історико-філософського реконструювання суфійських доктрин. Тому, вивчаючи доктринальні аспекти суфізму та їх практичне застосування у суфійському середовищі, треба зважати на авторитет шайха серед його послідовників. Адже один із адабів тарикату (правил поведінки адептів) проголошує, що питання, які стосуються суфізму, учень має адресувати виключно шайху. Тому, досліджуючи суфійські тексти, особливо практичні, треба брати до уваги конкретну суфійську традицією, до якої вони належать. Лише на цій основі, на нашу думку, можна робити коректні узагальнення.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. – М., 1997. – С.340.
2. *Ібн аль-Араби.* Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М., 1993. – С.148–149.
3. *Кныш А.Д.* «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / ред. А.Д.Кныш, Д.В.Брилев, О.А.Ярош. – СПб., 2015. – С.159–160.

4. *Нурбаки Дж.* Психология суфизма : пер. с англ. – М., 1996. – С. 4.
5. *Паласиос М.А.* Мусульманская эсхатология в «Божественной комедии» // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. – XI. – М., 2005. – С.239–270.
6. *Субхан Дж.А.* Суфизм. Его святые и святыни : пер. с англ. – СПб., 2005. – С. 46–47.
7. *Ernst Carl W.* Situating Sufism and Yoga // Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series. – Vol. 15, No. 1, 2005. – 17.
8. *Esmail A.* Poetics of Religious Experience: The Islamic Context. – L. : Tauris, 1998.
9. *Hermansen M.K.* Shah Wali Allah's theory of the subtle centres (lata'if): a Sufi model of personhood and self-transformation // Journal of Near Eastern Studies. – Vol. 47, No. 1, 1988. – P. 1–2.
10. *Khawajah Nasir al Din al Tusi.* The Attributes of the Noble (Awsaf al Ashraf) // al Tawhid Islamic Journal. Vol. XI. No.3–4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/vol11-no3-no4/awsaf-al-ashraf-attributes-noble-shaykh-khwaja-nasir-al-din-al-tusi>. – Перевилено: 21.09.15
11. *Morris J.W.* Situating Islamic «mysticism»: Between written traditions and popular spirituality // Mystics of the book / Robert A. Herrera (ed.) – P. Lang, 1993. – P.312.
12. *Muhammad Akram Awan.* Hayatan Tayyibah. – Dar ul Irfan, Idarah Naqshbandiah Owaisiah, 1984.
13. *Nasr S.H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. – Thames and Hudson Ltd, 1978. – P.1.
14. *Sirhindi Ahmad Mabda wa ma'ad.* – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ia802607.us.archive.org/35/items/MabdaWaMaad-PersianAndUrduTranslation/Mubda-Zawwar-fa-ur.pdf>. – Перевилено: 21.09.15.

Ярош О.А. Космологічні ідеї в суфізмі: сучасні інтерпретації.

Досліджуються основні положення суфійської космології у їх зв'язку з антропологічними ідеями. Особлива увага приділяється відображенню і інтерпретації цих концепцій у дидактичних текстах і сучасній суфійській традиції. Інтелектуальна традиція суфізму поєднала, з одного боку, неоплатонічне ієрархічне бачення Світобудови, притаманне класичній арабомусульманській філософії (фальсафа), а з іншого – релігійні постулати, переосмислені крізь призму духовної традиції та індивідуального містичного досвіду. Суфійські автори і академічні дослідники розрізняють спекулятивний містицизм, або аль-гасаввуф аль-ільмі (теоретичний суфізм), або ірфан аль-назарі (споглядальне знання, гнозис) та аль-гасаввуф аль-амалі (практичний суфізм). Водночас деякі сучасні вчені вважають, що дослідники, зосереджуючись в основному на вивченні теоретичних текстів, не приділяють належної уваги практичним.

Ключові слова: антропологія, буття, досконала людина, космологія, теофанія.

Ярош О.А. Космологические идеи в суфизме: современные интерпретации.

Исследуются основные положения суфийской космологии в их связи с антропологическими идеями. Особое внимание уделяется отражению и интерпретации этих концепций в дидактических текстах и современной суфийской традиции. Интеллектуальная традиция суфизма соединила, с одной стороны, неоплатоническое иерархическое видение мироздания, присущее классической арабо-мусульманской философии (фальсафа), а с другой – религиозные постулаты, переосмысленные через призму духовной традиции и индивидуального мистического опыта. Суфийские авторы и академические исследователи разделяют спекулятивный мистицизм, или аль-тасаввуф аль-ильми (теоретический суфизм), или ирфан аль-назари (созерцательное знание, гнозис) и аль-тасаввуф аль-амали (практический суфизм). В то же время некоторые современные ученые считают, что исследователи, сосредоточившись в основном на изучении теоретических текстов, не уделяют должного внимания практическим.

Ключевые слова: антропология, бытие, совершенный человек, космология, теофания.

Yarosh O. Sufi cosmological concepts: modern interpretations.

Present article examines the key concepts of Sufi cosmology in their connection with anthropological ideas. Particular attention is paid to the presentation and interpretation of these concepts in the didactic texts and contemporary Sufi tradition. The intellectual tradition of Sufism combined on the one hand Neoplatonic hierarchical vision of the universe inherent in the classic Arab-Muslim philosophy (falsafa), on the other – religious postulates, reinterpreted through the prism of spiritual tradition and individual mystical experience. Sufi authors and academic researchers make a distinction between the speculative mysticism, or al-tasawwuf al-ilmi (theoretical Sufism) or irfan al-nazari (contemplative knowledge, gnosis) and al-tasawwuf al-amali (practical Sufism). However, some modern scholars believe that researchers are mainly focused on the study of theoretical texts, without paying due attention to practical. However, these texts are a valuable source for historical-philosophical reconstruction of the Sufi doctrines. Therefore, studying the doctrinal aspects of Sufism and their practical application in the Sufi environment should take into account the authority of Shaykh for his followers. For that reason, exploring Sufi texts, especially practical, we must take into account the specific Sufi tradition to which they belong, and only on this basis, in our opinion, we can make justified generalizations.

Key words: anthropology, being, a perfect man, cosmology, theophany.

АНАЛІЗ ПОСТАТІ БЛАГОДІЙНИКА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КІНЦЯ XVIII – ПОЧАТКУ XXI СТ.

Благодійна діяльність як філософський феномен має глибокі корені в історії філософії, проте її особливостями на сучасному етапі є зміна соціальної ролі. Сьогодні її можна розглядати як абсолютно нове явище, становлення якого відбувається на наших очах.

Дослідження філософсько-методологічних основ благодійності зумовлене необхідністю осмислення відповідальності за новочасний шлях її становлення, тим більше, що ставлення до неї та до практик її реалізації в сучасному суспільстві є неоднозначним. З одного боку, благодійна діяльність сприяє вирішенню суспільних проблем та поліпшенню якості життя громад, а з іншого – за благодійними програмами та акціями можуть бути завуальовані власні інтереси їх організаторів, що також може призводити до певних зловживань. В даній ситуації особливого значення набуває історико-філософський аналіз тлумачень благодійності, що дало б можливість визначити реальні тенденції розвитку суспільства, враховуючи потенціал соціальних ролей благодійності.

До аналізу проблем благодійної діяльності зверталось багато відомих західних мислителів. Це – Сенека, Б.МанDEVІЛЬ, Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс, Ф.Енгельс, П.Лафарг, Дж.Міллер, А.Карнегі, Г.Форд, В.Франклін. Вони аналізували різні аспекти благодійності, в тому числі пов'язані з її реалізацією, соціальними впливами. Втім, нам важливо поглянути на феномен благодійності, її певні мотиваційні аспекти під кутом зору нетрадиційних філософських висловлювань А.Маслоу, теорії соціального інтересу А.Адлера, прихильників альтруїстичних теорій, що розкривають персоніфікований смисл благодійності. Ми ставимо собі за мету – проаналізувати основні філософські погляди на благодійність крізь призму самоактуалізації благодійника.

У сучасному українському суспільстві вважається, що ідеї добра і справедливості, на яких ґрунтується благодійність, існували завжди, хоча насправді моральні ціннісні орієнтації, в переважній

своїй більшості, були запозичені з праць філософів епох Відродження та Просвітництва й проаналізовані та інтерпретовані провідними політичними, громадськими, культурними діячами.

Аналіз філософських тлумачень мотиваційних квінтесенцій благодійності знаходимо ще у працях Сенеки. Розмірковуючи про мудреця, Сенека стверджував: «Багатство аніскільки не принижує мудреця, якщо воно нажите чесним шляхом і якщо воно не принижує когось, в тому числі його самого. Багатство саме по собі не є цінним для мудреця, тому він з радістю буде його роздаровувати, але в душі здорового раціоналізму, оскільки в протилежному випадку нівелюється його соціальна успішність» [7, 377, 382].

Мислитель вважає, що щедрість благодійника універсальна: для нього неважливо, кому надавати благодіяння – він просто творить благо людям. Але його щедрість обачна, він вибирає найбільш гідних для цього, маючи на увазі, що благодіяти слід добрим людям або таким, які можуть стати хорошими завдяки цій допомозі, й це свідчить про дві рівнобічні сторони одного й того самого пошуку істини. Щедрість повинна бути доречною і доцільною, «тому що невдалий дар належить до числа ганебних втрат» [7, 377, 382].

Сформульовані Сенекою положення цілком актуальні як найбільш загальні критерії благодійної діяльності. У свою чергу, їх розвивають і уточнюють сформульоване Дж. Міллем прагматичне правило, суть якого полягає в тому, що благодійність повинна рятувати від голоду і злиднів, але благодійність втрачає всякий смисл, якщо нівелює індивідуальну працьовитість і здатність людини до самозабезпечення [8, 25].

На думку Сенеки, благодійність – це діяння, що виключає будь-який корисливий розрахунок (в тому числі і розрахунок на подяку або публічну вдячність), а тому її моральний смисл – не тільки в готовності допомогти, а й у готовності подолати власний егоїзм. Отже, в світлі такого тлумачення, благодіяння – це благо для обох сторін.

Стрімке зростання так званої колективної філантропії та благодійності спостерігалось у XVII ст. На початку XVIII ст. Б.Мандевіль, аналізуючи буржуазну культуру, звернувся до теми благодійності, яка до того часу була вже не тільки поширена, а й набула вигляду публічної діяльності [5]. Визнаючи милосердя як існуючу, але рідкісну чесноту, Б.Мандевіль розрізняє добродіє милосердя і ті діяння, які в сучасному йому суспільстві позначалися як благодійна діяльність. Так, аналізуючи мотиви, якими керується благодійник,

Б.Мандевіль дійшов висновку, що в основі благодійної діяльності лежить не милосердя, а людські слабкості і пороки: святенництво, гординя, марнославство. Таким чином, благодійність, за Б.Мандевілем, – не більше, ніж ширма, яка є «безпомилковим засобом забезпечення постійної поваги до себе...» при більш ніж скромних особистих якостях [5, 123]. До того ж, на його думку, благодійність є інструментом отримати схвалення: «Гордість і пиha побудували більше лікарень, ніж усі добродієвці разом узяті» [5, 56].

В такому випадку благодійність розглядається як фактор та емпіричний індикатор соціального інтересу, підтвердження чого знаходимо у А.Адлера, згідно з твердженням якого, у людей є зацікавленість в суспільстві для задоволення своїх потреб. На нашу думку, слід не тільки відновити інтерес до напрацювань А.Адлера (це дуже характерно зараз для американських учених-гуманітаріїв), але також і доповнити розроблені методики реєстрації соціального інтересу і вивчення соціального інтересу концептом благодійності [2, 85].

У контексті статті нам здається доцільним визначити поняття соціального інтересу як феномену, що охоплює почуття людини щодо інших людей, які мають бажання співпрацювати, цікавитися іншими людьми, «брати в них участь» [6], робити свій внесок у суспільну сферу заради її процвітання. Ця якість, хоча й вроджена, розвивається тільки в соціальному контексті. Саме бажання «робити свій внесок», а не «брати, щоб задовольняти», є основою соціального інтересу [2, 39].

В тлумаченні А.Адлера соціальний інтерес визначається як здатність цікавитися іншими людьми і брати участь у їхньому житті, що є продовженням концепції прагнення до саморозвитку. Дуже змінившись (судячи з відгуків друзів) після Першої світової війни, А.Адлер став стверджувати, що прагнення до досягнень має бути боротьбою за розвиток усього людського суспільства, а не просто конкретного індивіда. На цьому етапі головний акцент в індивідуальній психології переноситься на поліпшення умов людського існування та підвищення добробуту групи, а не на подолання індивідуальних труднощів.

У зв'язку з цим у психотерапевтичній практиці, що ґрунтується на теорії індивідуальної психології, психотерапевт дає інструкції такого формату: «...щоб бути щасливим і успішним у житті, ти повинен бути хорошим в соціальному розумінні» [2, 67].

Розвиваючи ідеї соціального інтересу, Х.Ансбачер запропонував

розглядати соціальний інтерес у двох аспектах – як процес і як спрямованість на об’єкт. В нашому випадку варто звернути увагу на соціальний інтерес як процес, що є ціннісним ставленням до життя взагалі і до того, що є поза індивідом. Це здатність «бачити очима іншого, чути вухами іншого, відчувати серцем іншого». Як зазначає Дж. Крендел, «якщо я ціную інших людей, я краще зможу помітити, що вони засмучені, засмучуся через це, краще зможу придумати, що можна зробити, щоб допомогти їм, а потім зробити те, що я придумав»[1].

Таке визначення соціального інтересу знімає необхідність обґрунтування можливості індикації соціального інтересу через призму благодійності. Але в повному розумінні цього слова благодійність виникає в суспільстві, в якому ієрархія потреб суспільства стає більш схожою на завершену піраміду А. Маслоу, коли духовні цінності мають справжнє значення, забезпечуючи самоактуалізацію на більш високому рівні. На нашу думку, доцільною є спроба розглянути благодійність з позиції теорії самоактуалізації А. Маслоу, адже, починаючи з третього рівня потреб в славнозвісній піраміді, їх орієнтація із суто егоїстичних настроїв трансформується в соціально-орієнтований вектор і набуває альтруїстичних ознак. Так, третій ряд в піраміді А. Маслоу становлять потреби приналежності і любові [3, 56]. Ці потреби починають діяти, коли фізіологічні потреби і потреби безпеки та захисту задоволені. На цьому рівні люди прагнуть встановлювати відносини прихильності з іншими, у своїй родині або в групі. Групова приналежність стає домінуючою метою для людини [3, 76].

Однією з потреб четвертого рівня піраміди є піклування про інших та відчуття власної «соціальної важливості», що настає після задоволення базових фізіологічних потреб. Милосердя перебуває на одному щаблі з іншими соціальними потребами, які іноді називають потребами в причетності, що включають почуття належності до когось або чогось, відчуття, що тебе сприймають інші, почуття соціальної взаємодії, прихильності і підтримки.

Це дає можливість нам вважати, що благодійність є доволі реальною формою задоволення базових потреб особистості у наданні взаємодопомоги, підтримки, захисту слабким і нужденним, що, в свою чергу, є базовими для гармонійного розвитку самодостатньої особистості благодійника, але розкриває вже персоніфікований смисл благодійності, орієнтований на самого благодійника, а не на благо нужденного.

Наступним, четвертим, рівнем піраміди є потреби поваги, що також заслуговують на розгляд з позиції мотиваційного аспекту благодійності та філантропії. А. Маслоу розділив повагу на два основних типи: самоповага і повага іншими. Перший включає такі поняття, як компетентність, впевненість, досягнення, незалежність і свобода. Людині потрібно знати, що вона гідна людина, може справлятися із завданнями та вимогами, які пред'являє життя. Повага іншими включає в себе такі поняття, як престиж, визнання, репутація, статус, оцінка і прийняття. У цьому випадку людині потрібно знати, що те, що вона робить, визнається й оцінюється іншими.

Відповідно, розглядаючи філософську концепцію благодійності, за теорією самоактуалізації А. Маслоу, відмітимо, що зв'язок між егоїстичними проявами благодійності постійно межує з альтруїстичними, певною мірою набуваючи суспільно-значущого характеру, що дає можливість здійснювати аналіз благодіяння з позицій деїзму індивідуального та суспільно-цінного орієнтирів, що балансує між поняттями егоїзму та альтруїзму, крізь призму яких і спробуємо дослідити погляди філософів на благодійність.

Так, на думку Т. Веблена, під час реалізації доброчинної діяльності поєднуються як гуманістичні, так і егоїстичні мотиви. «Це будь-якою мірою правильно, що багато суспільних діянь, які офіційно є безкорисливими, за духом починаються та виконуються, безумовно, насамперед, з метою піднесення репутації чи грошової винагороди тих патронів, які опікуються цими діями... Це особливо справедливо... стосовно таких справ, як... наприклад, заснування університету чи публічної бібліотеки, або музею... Коли жертвуються гроші на школи, бібліотеки, притулки, то будуються будівлі, що покриті коштовним матеріалом, із вікнами та баштами, які навіюють пересічному глядачеві думку про високу грошову престижність, а не про зручність» [4, 291].

Т. Веблен, аналізуючи мотиви доброчинної діяльності, говорить про необхідність спрямування зусиль на безкорисливі цілі, що становило ознаку бездоганного способу життя в умовах грошової культури. [4, 377, 382]. Мислитель вважав, що для людської поваги недостатньо мати лише владу та багатство, потрібно зробити їх очевидними й одним із шляхів самореклами стає надання доброчинної допомоги.

Тим часом найяскравіший приклад критики благодійності та її форми – філантропії – знаходимо в праці П. Лафарга «Про благо-

дійництво»: «Християнська діяльна любов, яка в глибокому смиренні вимагає від багатія лише крихту від надлишків його, є, однак, чесною, яка приносить вельми відносну вигоду. Не порушуючи звичок багатія, не обмежуючи його в задоволенні порочних потреб, не обмежуючи його в насолодах, не вимагаючи від нього ні найменшого фізичного чи розумового напруження і не вартуючи йому великих грошей, християнська діяльнісна любов водночас служить для нього джерелом суспільної пошани, пов'язаної з кожним актом благодіяння [14, 272].

В цих словах ми бачимо відверто негативне ставлення до благодійності, що зустрічаємо і в новочасних філософських поглядах на феномен благодіяння. Всі вони зводяться до положень сучасної теорії корпоративного егоїзму, оскільки основні мотиви благодіяння здійснюються на принципах своєкорисливості, егоїстичності благодійника. Проте це суперечить самій суті благодійності – служінню добру.

Всебічний філософський аналіз благодійності потребує осмислити природу її моральної константи під протилежним кутом зору – з позицій альтруїзму, що віднаходимо у деяких релігійних філософів кінця XIX – початку XX ст.

Початок осмислення теоретичного статусу понять «миłosердя» і «благодійність» пов'язане з ім'ям релігійного мислителя В. Соловйова. В своїй фундаментальній праці «Виправдання добра. Моральна філософія» мислитель оцінює суть благодійності: «...моральний смисл життя людини полягає в служінні добру, звертаємо увагу на те, що це служіння має бути добровільним, тобто пройти через людську свідомість...» [9, 139]. Благодійність, він пропонує розрізнати як духовну і матеріальну складові життя, показуючи їх співвідношення та даючи моральну оцінку цим діям. Як релігійний мислитель, В. Соловйов вважав добро Божим даром людям, а миłosердя – Богоугодною, священною справою. «...Перешкоди руйнуються, кайдани розплавляються Божественним вогнем... Скоєне добро стає носієм дійсного морального порядку...» [9, 140–141].

Певний інтерес у тлумаченні моральної основи благодійності становлять судження В. Ключевського: «Благодійність не так є засобом громадського благоустрою, скільки є необхідною умовою особистого морального здоров'я. Вона була більше потрібна жебракові. Жебрак є для благодійника кращим прочанином, молитовним посередником, душевним благодійником» [14, 82]. Жебрацтво

не було на Русі ні економічним тягарем для народу, ні «виразкою» громадського порядку, насамперед, воно відігравало роль головного засобу морального виховання народу.

Поняття «благодійність» піддається ґрунтовному теоретичному осмисленню в працях В. Розанова, С. Булгакова, П. Флоренського.

В. Розанов досить обережно висловлювався про благодійність і про прагнення безкорисливо робити добро оточуючим, зробивши наголос на ціннісному і духовному боці благодійності, відрізняючи діяння за покликом обов'язку від діянь за покликом серця. При цьому він звертає увагу на те, що лише останнє – вищий прояв милосердя, оскільки воно трансформується у задоволення внутрішньої потреби, коли «мені самому було солодко робити солодке» [11].

С. Булгаков і П. Флоренський милосердя та благодійність розглядали як єдині смислові поняття, вбачаючи в благодійності узагальнення окремих милосердних ознак. Благодійність, на думку С. Булгакова, має «тільки паліативний характер» [10], а П. Флоренський висловлюється ще рішучіше: «...Моральна діяльність, взята сама по собі, – абсолютне ніщо» [12]. Останній висновок вимагає пояснень, оскільки тут йдеться не про моральність у автентичному своєму розумінні, а про здійснення богоугодних вчинків, які людина робить за покликом серця, як «благодать життя», а не з почуття обов'язку.

М. Бердяєв дійшов до виокремлення першопричин благодійності: філософського осмислення страждання. Він надає страждання статус сутності життя: «Я страждаю, значить, я існую» [13, 183]. Він поділяє страждання на два види: одні пов'язані з трагічною основою життя і тому непереборні. Інші ж зумовлені соціальними причинами й для їх подолання необхідно налагодження соціального ладу. М. Бердяєв вважає найважливішими питаннями людського існування питання про зменшення страждання та перемогу над ним. І відповідь на ці питання він знаходить у співчутті до ближнього – як моральної основи благодійності.

Співчуття, за М. Бердяєвим, – це «з'єднання зі страждаючою твариною в її забутті Богом», тобто в її стражданні [13, 103]. Співчуття, як і страждання, може бути двох видів. У першому випадку – це страждання, пов'язане з трагічністю життя, співчуття полягає в тому, щоб допомагати людині пережити страждання. У другому випадку страждання зумовлене соціальними причинами, а співчуття набуває практичної форми благодійності, що призводить до

звільнення людини від нього.

Таким чином, історія етичної думки демонструє перехід від негативної оцінки благодійності до дуалістичного ставлення до неї.

Ще починаючи з Нової та Новітньої епох, вбачаємо вражаюче різноманіття точок зору й суперечливостей щодо суджень про егоїстичну та альтруїстичну основи благодійності. Одні вважають, що альтруїзм виникає тільки як ідея, як розумовий інструмент для розумного обмеження природного егоїзму (М.Монтень, Б.Спіноза, Ф.Ларошфуко, І.Кант). Інші думають, що альтруїзм (як і егоїзм) – самостійна природна властивість людини; різниця лише в тому, що перший ґрунтується на почуттях, пов'язаних із задоволенням власних потреб, а другий – на почуттях, пов'язаних із задоволенням потреб інших людей, таких, як почуття симпатії, солідарності, співчуття (англійські сенсуалісти, Ж.-Ж.Руссо, О.Конт, В.Соловйов та ін.). Дійсна ж сутність альтруїзму була розкрита із заснуванням почуття жалю (Ж.-Ж.Руссо, В.Соловйов), що згодом, уже в наш час, було підтверджене результатами природничо-наукових досліджень (Е.Вілсон, У.Гамільтон, Ч.Ламсден, К.Лоренц, Р.Докінс, В.П.Ефроїмсон, Е.Турк-Хаймер, П.В.Симонов, М.Томазелло, А.Кнафо, М.Л.Бутовська та ін.).

Отже, благодіяння як соціальний інститут, що постає в умовах сучасного українського суспільства, має власні специфічні мотиваційні чинники. Мотиви доброчинної діяльності належать до соціальних, реалізуються у межах християнської та гуманістичної моделей діяльності, але нерідко виходять з власних інтересів, у задоволенні базових потреб поваги, любові, престижу. Це добре простежується у різні історичні періоди філософствування. Дослідження мотиваційних чинників доброчинності свідчить про те, що в сучасному суспільстві ці мотиви досить різноманітні (від співчуття до певної корисливості) й усі вони спрямовані на спонукання займатися доброчинною діяльністю. Це дає можливість сформулювати соціологічний погляд на мотиви благодійності, мотиви прагнення до суспільного визнання та поліпшення іміджевої самооцінки.

Однак, незважаючи на мотиви соціально позитивної дії, соціальна цінність власне дії та значущість доброчинності загалом не знижується, а це спонукає до подальших наукових розвідок та філософського аналізу благодіяння.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Crandall J.E.* A Scale of social interest // *Journal of individual psychology*. – 1975. – № 31. – P.187–195.
2. *Adler A.* The individual psychology of Alfred Adler. A systematic presentation in selection of his writings. – New York, «Basic Books», 1956. – 503 p.
3. *Маслоу А.* Мотивация и личность. – СПб., 2008. – 352 с.
4. *Веблен Торстейн / Добронравов И.С.* // *Брасос –Веш.* – М., 1971. – (Большая советская энциклопедия : в 30 т. – Т.4. – М., 1976.
5. *Мандевиль Б.* Опыт о благотворительности и благотворительных школах. – М., 1974. – 236 с.
6. *Филантропия: милостыня или социальная инженерия? [Электронный ресурс] / Р.Г.Апресян // Общественные науки и современность.* – 1998. – №5. – С.51–60.
7. *Трактат «О счастливой жизни».* – СПб., 1913. – 35 с.
8. *Блауг М.* Джон Стюарт Милль // *Экономическая мысль в ретроспективе = Economic Theory in Retrospect.* – М., 1994. – С.164–206.
9. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия. – М., 1991. – С.125–182.
10. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С.34.
11. *Розанов В.В.* Русская церковь и другие статьи // *Розанов В.В.* Собрание сочинений. – М., 1990. – Т.1. – С.432.
12. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А.* Собрание сочинений. – М., 1990. – Т.1. – Ч. 1. – С.395.
13. *Бердяев Н.А.* О назначении человека (опыт парадоксальной этики). – М., 1993. – 382 с.
14. *Ключевский В.О.* Добрые люди Древней Руси // *Исторические портреты. Деятели исторической мысли.* – М., 1991. – С.77–94.

Ляднева А.В. Аналіз постаті благодійника у філософській думці кінця XVIII – початку XXI ст.

Дослідження філософсько-методологічних основ благодійності зумовлене необхідністю осмислення новочасного шляху її становлення, розвитку, набуття нових форм і, найголовніше, – її впливу, який вона здійснює у сферах соціального буття людини. Здійснено спробу проаналізувати феномен благодійності та основні мотиваційні аспекти благодійної та філантропічної діяльності XVIII – початку XXI ст. Розглянуто постать благодійника з позиції його персоніфікованих факторів благодіяння. Охарактеризовано різні аспекти реалізації та соціального впливу благодійності під кутом зору нетрадиційних філософських поглядів А.Маслоу, теорії соціального інтересу А.Адлера, прихильників альтруїстичних теорій, що дало можливість сформулювати світогляд благодійника у світлі самоорієнтованого блага. Автором зроблена спроба з'ясувати співвідношення раціонального та ірраціонального у моральній складовій благодіяння. Ана-

лізується природа моральної константи благодійності з позицій альтруїзму та егоїзму.

Ключові слова: благодійність, соціальний інтерес, альтруїзм, егоїзм, теорія самоактуалізації.

Ляднева А.В. Анализ личности благотворителя в философской мысли конца XVIII – начала XXI века.

Исследование философско-методологических основ благотворительности обусловлено необходимостью осмысления новейшего пути ее становления, развития, приобретения новых форм и, самое главное, – ее влияния, которое она оказывает в сферах социального бытия человека. Осуществлена попытка анализа феномена благотворительности и основных мотивационных аспектов благотворительной и филантропической деятельности XVIII – начала XXI в. Охарактеризованы различные аспекты реализации и социального воздействия благотворительности с точки зрения нетрадиционных философских взглядов А. Маслоу, теории социального интереса А. Адлера, сторонников альтруистических теорий, что позволило сформулировать мировоззрение благодетеля в свете самоориентированного блага. Автором предпринята попытка выяснить соотношение рационального и иррационального в моральной составляющей благодетельности. Отдельно анализируется природа моральной константы благотворительности с позиций альтруизма и эгоизма.

Ключевые слова: благотворительность, социальный интерес, альтруизм, эгоизм, теория самоактуализации.

Lyadneva A.V. Analysis of the individual philanthropist in the philosophical thought of the end XVIII – the beginnings of the XXI century.

Relevance of the study of philosophical and methodological foundations of charity driven need to understand the spiritual and moral responsibility for the way the new times of its formation and development, acquisition of new forms and most importantly – for its impact that it has on social human existence. Within issues an attempt fragmentary to analyze the phenomenon of charity and basic motivational aspects of charity and philanthropic activity from XVIII – up to the beginning of XXI of century was done. The figure of philanthropist is considered from position of his personalized factors of benefaction. Benefaction is described from positions of self-oriented blessing.

Characterize different aspects of charity and social impacts from the perspective of non-traditional philosophical thoughts A. Maslow theory of social interest A. Adler, supporters of altruistic theories that reveal the personalized sense of charity. The author attempts to find out the rational and irrational component in moral goodness. A separate analysis focuses on the nature of moral constants charity from positions of altruism and selfishness.

Key words: charity, social interest, altruism, selfishness, self-actualization theory.

*О.Ю.Шеремета,
молодший науковий співробітник відділу історії
філософії України Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України.*

ВІД НЕОТОМІЗМУ ДО МОДЕРНІЗМУ: ТВОРЧІСТЬ Г.КОСТЕЛЬНИКА У СВІТЛІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Творча спадщина отця Гавриїла Костельника (1886–1948) досить велика за обсягом і пронизана філософськими ідеями. Та філософські погляди мислителя викликають суперечливі оцінки дослідників. Так, М.Олексюк та І.Мірчук зараховують Костельника до неотомістів з елементами позитивізму. Дослідження філософських поглядів представників неотомізму у Галичині в кінці ХІХ – першій половині ХХ ст. є цікаві та малодосліджені. Так, зарахування до неотомістів Андрея Шептицького та Йосифа Сліпого не залишає сумнівів. Та чи належав Гавриїл Костельник до цього напрямку? С.Іваник бачить його серед кола учнів К.Твардовського. Отець Олег Гірник вважає його модерністом. У чому ж причина такого різноманіття висновків? Щоб відповісти на ці питання, слід звернути увагу на історію дослідження творчості Г.Костельника.

Перша спроба вивчення філософських поглядів мислителя була зроблена у 60-х рр. ХХ ст. доктором філософських наук, директором Інституту суспільних наук АН УРСР у Львові Мирославом Олексюком та пов'язана із дослідженням неотомізму. У цей період відбулося послаблення ідеологічного тиску в країні, що суттєво вплинуло на хід історико-філософських досліджень. В історії філософії України започатковуються дослідження ідеалізму. Вивчення томізму стало поштовхом для дослідження філософських поглядів Костельника. Цій спробі, фактично єдиній на теренах України аж до 90-х років ХХ ст. та обставинам, у яких вона була здійснена, приділимо особливу увагу.

Радянська система накладала ідеологічні заборони на теми філософських досліджень. Вона значно звузила предмет історії філософії України, обмеживши його історією марксизму. Тому до 60-х років ідеалізм становив зовнішнє явище для радянської філософії. «Хрущовська відлига» співпала із необхідністю розширення предмета історії філософії України та дала змогу пом'якшити ідеологічні

обмеження сталінської доби. Ці обставини середини 60-х років минулого століття спровокували поворот у тематиці наукових досліджень від вивчення філософської думки революціонерів-демократів та вчених-природознавців у контексті поширення марксизму, матеріалізму, атеїзму до ідеалістичних філософських вчень. Уможливили такі дослідження Павло Копнін та Володимир Шинкарук, розробивши у своїх працях теоретичні засади для легітимації вивчення до- та не-марксистської філософії. У результаті радянські дослідники отримали змогу розпочати новаторські філософські тематики, які сформували дослідницьке поле сучасної історії філософії України [1,6–19].

Тоді ж була здійснена спроба М.Олексюка ввести у наукове поле історії філософії України дослідження неотомізму в Галичині 20–30 рр. XX ст. У виданні Інституту філософії АН УРСР «Нарис історії філософії на Україні» (Київ, 1966 р.) був надрукований параграф Олексюка, в якому він визнає неотомізм однією з найвиразніших течій, користуючись термінами тієї доби, «реакційної буржуазної філософії» на Західній Україні, а «найбільш плодотворим» представником неотомістської думки – Гавриїла Костельника. Автор подає його як противника атеїзму, який намагався обґрунтувати думку, згідно з якою теологія, християнська віра не суперечать науці та надихають її новими ідеями, тоді як атеїзм призводить до заперечення людськості та абсолютного нігілізму [2, 564–565]. Олексюк не наводить праць Костельника та не розглядає детально його поглядів. Критикує філософську та світоглядну позицію як меншовартісну порівняно із філософськими поглядами матеріалістів. Однак це лише на перший погляд. Щоб зрозуміти такий підхід, слід мати на увазі, що справа із дослідженням релігійної філософії у Західній Україні другої половини XIX – першої половини XX ст. була значно складнішою, ніж, наприклад, із релігійною філософією у Києво-Могилянській Академії. Оскільки йшлося не про православну, лояльну до радянської влади, церкву, а католицьку церкву, взагалі ворожу комуністичній системі.

У пошуках теоретичних засад для дослідження неотомізму не можна було апелювати до боротьби з католицизмом, як це мало місце у перших дослідженнях філософської думки у Києво-Могилянській Академії. Навіть заслуга Львівсько-Варшавської школи, у розділі Олексюка, полягала у спрямуванні філософії у бік «боротьби проти католицької філософії і об'єктивного ідеалізму» [2, 563]. Вихід із ситуації було знайдено у руслі тогочасних методологічних

розробок для вивчення історії філософії, головним чином сформованих в Інституті філософії АН УРСР. Згідно з запропонованими науковцями підходами предмет історії філософії зазнав певних трансформацій. Ідея про вивчення лише матеріалістичної традиції, яка сповідувала фактичну заборону дослідження ідеалізму, поступово поступалася ідеї якомога повнішого вивчення історії матеріалізму та національних філософій. Вона й уможливила не лише критику, а й вивчення ідеалізму. Він все частіше почав розглядатися як рівне матеріалізму філософське явище [1, 10–12].

За визначенням Олексюка, предметом історії філософії є історія зародження, виникнення та розвитку двох основних філософських напрямків – матеріалізму та ідеалізму, а також двох методів – діалектичного та метафізичного та їх взаємної боротьби. Однак «наукова марксистська» історія філософії не може не вивчати історії ідеалістичних учень і метафізичного методу, бо це дає можливість «розкрити процес підготовки, виникнення й розвитку діалектичного й історичного матеріалізму» [3, 3]. Тому теоретичними засадами звернення Олексюка до неотомістської проблематики виступає не лише критика неотомізму як течії буржуазної філософії, а й прагнення повнішого висвітлення історії матеріалізму в Україні та історії національної філософії в цілому. Неотомізм, як і філософія Г.Костельника, виступає противником у боротьбі за поширення марксизму-ленінізму в Західній Україні. Такий методологічний хід дав можливість досліджувати раніше заборонені теми. Однак ні перелічені, ні подальші труднощі не сприяли ґрунтовному вивченню неотомізму в цілому та філософських поглядів Г.Костельника зокрема.

Після завершення хрущовської «відлиги» цензура в УРСР стала жорсткішою, але не тотальною. У 1970 р. Олексюк видає присвячену філософії у Західній Україні монографію «Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20–30-х роках ХХ ст.» (Львів, 1970). У ній значне місце належить неотомізму. Однак автор не ставить за мету дослідити філософські погляди його представників чи дати їм належну історико-філософську оцінку. Він подає їх як такі, що мало розрізняються між собою. Така обережність цілком зрозуміла з огляду на ідеологічні перепони у дослідженні тематики. Тому такі твердження не слід розуміти буквально. Як і в попередній публікації, він спирається на філософських поглядах Г.Костельника, у філософії якого були втілені, на його думку, майже всі тогочасні досягнення західноукраїнського неотомізму [4, 222].

Все, що пов'язане з Ватиканом, Олексюк подає як вороже і не дошукується якихось прийнятних тем. Олексюк з ідеологічних міркувань зосереджується на боротьбі Української греко-католицької церкви (далі УГКЦ. – *О.Ш.*) проти атеїзму, матеріалізму та сучасної науки. За обставин розвитку історії філософії в УРСР це цілком зрозуміла позиція. Тому глибокого дослідження філософських поглядів Г.Костельника годі було очікувати. Їх Олексюк розглядає також у площині боротьби з матеріалізмом та атеїзмом. На його думку, Костельник стояв на позиціях неотомізму, але дуже багато брав з різноманітних течій західної філософії. [4, 217]. Він, на думку Олексюка, перебував під впливом енергетизму Освальда, філософських учень Маха та Авенаріуса. У боротьбі проти матеріалізму він спирався на тогочасні досягнення природничих наук.

Костельник дотримувався думки про те, що субстанцією всього сущого є не матерія, а енергія [4, 218]. У площині боротьби з матеріалізмом свідчення приналежності Костельника до неатомістичного напрямку Олексюк вбачає у спробі «обґрунтувати вихідне положення неотомізму про створення світу богом» [4, 222]. Вчений доводить, що Костельник поділяв як раціональний, так і інтуїтивний спосіб визнання існування Бога людиною [4, 224]. Та навіть говорячи про Бога як творця органічного світу, Костельник, за думкою Олексюка, звертається до поняття енергії. Олексюк зауважує, що Костельник вважає життя проявом енергії, яку у світ вдихнув Бог. Душа теж є енергією. У висвітленні боротьби Костельника проти атеїзму Олексюк вже не наголошує на неотомістичних рисах філософії останнього. До певної міри він повертається до цього питання, коли пише про співвідношення віри та науки у творчості мислителя. Оскільки Костельник вважав, що наука не суперечить вірі, то це, очевидно, було теж доказом розвитку ним неотомістських ідей [4, 227, 234]. Цікаво, що Олексюк поряд з неотомізмом вбачає у творчості Костельника риси енергетизму, емпіріокритицизму. Причому його докази на користь неотомістських поглядів мислителя не є переконливими. Однак Олексюк не помічає у цьому суперечності. Ймовірно, він вважав звернення Костельника до поглядів представників інших філософських напрямків свідченням слабкості положень неотомізму в обґрунтуванні релігійно-ідеалістичного світогляду.

Свідченням наявності у Г.Костельника та інших західноукраїнських релігійних мислителів неотомістських поглядів для Олексюка була вже сама належність до УГКЦ. А відтак активна участь

у діяльності Львівського Богословського товариства, католицьких політичних партіях та організаціях, викладання у Львівській Богословській Академії та Духовній семінарії, редагування греко-католицьких часописів. Олексюк відштовхується від тези про те, що неотомізм – панівна філософська течія у католицизмі [4, 114]. Тож католицький світогляд, який обстоювали західноукраїнські клерикали 20–30 рр. XX ст., визначався як неотомістський [4, 118]. Як, наприклад, у випадку оцінки філософських поглядів Т.Галущинського, О.Назарука, С.Томашівського. Про них Олексюк пише як у розділі, так і в пізнішій монографії. Хоча докладно самих поглядів не висвітлює, але вважає неотомістськими.

Трьох мислителів поєднувала участь у діяльності Української католицької народної партії, а також співпраця у часописі «Нова Зоря». Тит Галущинський у 1920–1927 роках був ректором Львівської духовної семінарії, а у 1923 р. – одним із засновників Богословського наукового товариства у Львові, яке видавало журнал «Богословія». О.Назарук та С.Томашівський належали до кола українських консерваторів, які були прихильниками клерикально-монархічних ідей державного устрою в Україні. Віросповідання, діяльність у часописах, товариствах та організаціях Греко-католицької церкви, наявність клерикально-монархічних поглядів доводили наявність неотомістських поглядів мислителів. Однак автору статті невідомі праці перелічених особистостей з неотомістської філософії. Можливо, при більш детальному розгляді творчості Галущинського, Назарука та Томашівського вдалося б реконструювати чи знайти натяк на такі. Та для цього тема потребує подальшого дослідження. З огляду на наведений приклад не дивно, що, на думку Олексюка, і греко-католицький священник Г.Костельник однозначно мав бути неотомістом.

Слід взяти до уваги і той факт, що Олексюк не згадує про католицький модернізм. Хоча цей напрямок заслуговував на особливу увагу та міг допомогти переоцінити філософські погляди Костельника. Враховуючи вороже ставлення до Ватикану у радянський період, важко говорити про об'єктивні та ґрунтовні дослідження з історії неотомізму та модернізму на радянських теренах. Тому для Олексюка не існувало іншого контексту для визначення філософських поглядів Костельника, крім неотомізму.

На жаль, після репресій 1972 р. дослідження неотомізму припиняються. Новий виток дослідження стосується вже сучасної історії філософії України. Це було пов'язано із посиленням репресій

серед наукової спільноти вже у другій половині шістдесятих, які прямо стосувалися Інституту філософії у 1972 р. [5]. Здійснена Копніним та Шинкаруком легітимація досліджень ідеалізму дала можливість продовжити роботу, почату Києво-Могилянською Академією. Однак ситуація з неотомізмом, як і з філософією в Західній Україні 20–30 рр. XX ст., виявилася значно складнішою. Після репресій в Інституті під критику потрапляють дослідження філософських поглядів соціалістів та Антіна Крушельницького й Володимира Левинського, про яких пише Олексюк у своєму розділі [6, 232–234]. Тому про неотомізм годі й говорити.

У світлі найновіших досліджень по-різному оцінюються філософські погляди Г. Костельника: від доведення наявності в його творах орієнтації на філософію неотомізму з відчутним позитивістським контекстом до використання ним методу аналізу понять К. Твардовського, на підставі чого його зараховують до української гілки Львівсько-Варшавської школи. Ірина Мірчук у своїй дисертації «Філософські погляди Гаврила Костельника» (Львів, 2002 р.) доходить висновку, що філософські праці мислителя засвідчують ґрунтовне знання античної філософії, філософії Нового часу. А також наукових досягнень людства, знайомство з новітньою філософією позитивізму, соціалістичною доктриною, процесами у світовій, насамперед європейській, духовній культурі. Костельник є прихильником поєднання знання і віри, що, на його думку, вкрай необхідно для докладнішого розуміння й осмислення світу людиною. З цього дослідника робить висновок, що Гавриїл Костельник належить до філософського напрямку XX ст., який розвиває вчення Томи Аквінського про поєднання віри і знання і має назву неотомізм. Його онтологічна доктрина, тобто пояснення навколишнього світу, першооснови й закономірностей його виникнення та існування спирається на наукові знання – досягнення фізики та інших природничих наук [7]. Однак доведення приналежності Костельника до неотомізму лише на основі його прихильності до єдності віри та розуму має вигляд непереконливий. А інші впливи філософії Томи Аквінського на філософські погляди Костельника дослідницею не наводяться.

Твердження Степана Іваника про належність Костельника до української гілки Львівсько-Варшавської школи суголосне традиції, описаній Б.Т. Домбровським у праці «Львовско-варшавская философская школа (1895–1939)» (Львів, 1989). На думку цього науковця, «інколи до школи відносять і тих філософів, які не є

прямими учнями Твардовського, але які колись слухали його лекції, користувались його порадами, були університетськими колегами або ж пересвідчувалися у ідейній спорідненості з культивованими в школі методами дослідження» [8]. Аналітичний метод, що полягає у детальному аналізі понять і значень, – це риса філософії К.Твардовського, яка є помітною в усіх його творах, твердить Іваник. Цей метод він виявляє у праці Г.Костельника «Про поняття неогоці і нічого в людськiм пізнанні» (1914). В ній Костельник аналізує роль, яку в людському пізнанні відіграють поняття неогоці та нічого. На відміну від розгляду цих понять переважно з онтологічної перспективи, як елементів реального світу (так було прийнято), Костельник аналізує їх з логічно-психологічної перспективи як категорії пізнання. У своїй праці він піддає поняття неогоці й нічого детальному аналізу, по черзі розглядаючи їх конструкцію, пізнавальну функцію, класифікацію та генезу. Тим самим демонструє застосування аналітичного методу К.Твардовського [9, 114]. Під час навчання у Львівському університеті Г.Костельник слухав лекції К.Твардовського. Під впливом його лекцій у Костельника сформувалося шанобливе ставлення до логіки як граматики мислення. Пошуки відповідної аргументації у боротьбі з ірраціональною плутаниною тверджень діалектичного матеріалізму також спонукали до використання цієї дисципліни. Звернення Костельника до методу К.Твардовського засвідчує його повагу до цієї галузі знань, як і до науки в цілому.

Вагомий внесок у дослідження філософської спадщини Г.Костельника зробив о.Олег Гірник. Він вважає Костельника модерністом. Особливо багато модерністських ідей Гірник вбачає у його працях «Зародкова душа. Генеза людської душі та її природи на підставі біологічних фактів», «Границі демократизму» (1919), «Три розправи про пізнання» (1925). На думку Гірника, ідеалом Костельника була фізика. Філософії релігії він поділяє на фізикальні (атеїстичні) та надфізикальні (теїстичні). З фізики Костельник бере поняття енергії, яке у нього не має нічого спільного з патристичним вченням. Життя – це окремий рід енергії, а душа – її найвища форма. Тому на зміну панспіритуалізму прийшов паненергетизм. Бог створив лише перші душі людей. Душа народженням може повторити свою природу, регенеруватися, і не один раз. Жодна з церков, на думку Костельника, не пристосована до рівня природничих наук, які Костельник мав ідеалом. Він вважав, на думку Гірника, що ні Св.Письмо, ні апостоли, ні церква, ні Вселенські собори не є непомильними. Непомильною

є тільки машина, а людина не машина [10].

Гірник вважає, що Костельник не був неотомістом. У праці «Три розправи про пізнання. Стан квестії в середньовічній та новочасній філософії» Костельник про Тому взагалі не згадує. Про схоластиків пише, що вони узгоджували філософію Арістотеля з Об'явленням, добре розвинули теологію та етику, що було їх метою та призначенням. Однак у філософії не пішли далі від Платона та Арістотеля [10].

Дійсно, Г.Костельник у своїй творчості відводив значне місце критиці матеріалізму, особливо у сорокові роки. Вона залишалася актуальною темою до кінця життя мислителя. Контекстом для неї, як і філософських пошуків Костельника, стала боротьба консерваторів з явними та прихованими модерністами. Вона мала місце в історії розвитку католицької філософської й теологічної думки на початку ХХ ст. Очевидно, саме католицький модернізм видавався для Костельника більш ефективним у боротьбі із пропагованим комуністичною системою діалектичним матеріалізмом. Особливо вчення А.Бергсона (вчення про творчу еволюцію, інтуїтивізм та віталізм), яке вплинуло на формування філософських ідей мислителя. Оскільки праці Бергсона потрапили в індекс заборонених католицькою церквою книг, то це пояснює відсутність посилання на них у творах Костельника. Елементи позитивізму, які простежуються у творчості Костельника, були опосередковані впливом бергсоніанства. Однак Костельник не в усьому наслідує Бергсона. На думку Бергсона, його філософія долає як матеріалізм, так і ідеалізм. А для Костельника бергсоніанство – це перемога ідеалізму над матеріалізмом. Для мислителя наука відкривала загальноідеалістичний фундамент дійсності. Його звернення до наукових відкриттів було продиктоване також прагненням знайти наукові аргументи на користь релігії та розгромити матеріалізм у полі природничих наук. Такий підхід представляє Костельника як ліберального католика. Його релігійна філософія розвивалася під впливом філософії Анрі Бергсона та була апологією досвіду, ідеалізму, віталізму, інтуїтивізму, критикою матеріалізму на основі досягнень сучасної фізики і біології [11].

Отже, в історії вивчення творчої спадщини Г.Костельника традиційно склалися кілька найбільш яскравих позицій у визначенні його філософських поглядів. Згідно з першою, його вважають неотомістом (М.Олексюк, І.Мірчук), який звертається до досягнень позитивізму (І.Мірчук), згідно з другою – представником української

гілки Львівсько-Варшавської школи (С.Іваник), згідно з третьою – модерністом (о. О.Гірник). У першому випадку для Олексюка визначальним була теза про те, що неотомізм вважався офіційною філософією католицької церкви. Спільним для Олексюка та Мірчука було визнання прагнення Костельника у своїй творчості поєднати віру та науку. Однак пристосування католицького вчення до сучасного рівня науки було характерне і для представників католицького модернізму, а тому не є переконливим доказом визнання філософських ідей мислителя як неотомістських. У другому випадку – застосування методу К.Твардовського в одній із праць Костельника свідчить про його наукове зацікавлення логікою як граматикою мислення, необхідною для ведення наукових дискусій. Найбільш аргументованою є позиція о. О.Гірника. Він визначає погляди Костельника як модерністські. Однак не робить висновків про те, під впливом чиїх філософських ідей формувалася думка мислителя. Попередній аналіз творчості Г.Костельника дає можливість припустити, що його погляди формувалися під впливом ідей А.Бергсона. Оскільки праці Бергсона, як католицького модерніста, були внесені в індекс заборонених праць, Костельник не міг прямо посилатися на погляди філософа. Та Костельник не в усьому наслідує Бергсона. Для українського мислителя бергсоніанство – це перемога ідеалізму над матеріалізмом, тоді як сам Бергсон вважав, що його філософія долає як ідеалізм, так і матеріалізм. Зацікавлення Костельника науковими відкриттями свідчить про прагнення знайти аргументи на користь релігії. Елементи позитивізму, які можна знайти у творчості мислителя, належать до опосередкованих бергсоніанством першої та другої його формацій. В цілому Г. Костельник був ліберальним католиком. Його релігійна філософія була апологією досвіду, інтуїтивізму, віталізму, ідеалізму, критикою матеріалізму на основі сучасних йому фізики та біології.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Йосипенко С.* Розширення дослідницького поля історії філософії України у 1960-х роках // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі.* – 2014. – Вип. 6. – 117 с.
2. *Нарис історії філософії на Україні.* – К., 1966. – 654 с.
3. *Олексюк М.М.* Боротьба матеріалізму проти ідеалізму в домарксистській філософії. Історико-філософський вступ до курсу «Діалектичний та

- історичний матеріалізм» (Лекції для студентів університету). – Львів, 1966. – 208 с.
4. Олексюк М.М. Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20–30-х роках ХХ ст. – Львів, 1970. – 299 с.
 5. Радянські дослідження філософської думки України: ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій // Філософська думка. – 2013. – №1. – С.90–102.
 6. Архів Інституту філософії імені Г.С.Сковороди. «Протоколи №1–23 засіданий Ученого совета и документы к ним. Начато 18 января – окончено 26 декабря 1972 года». – Опис 1, Справа 1008. – 253 арк.
 7. Мірчук І.Л. Філософські погляди Гавриїла Костельника. – Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / І.Л. Мірчук; Львів. нац. ун-т ім. І.Ф.Франка – Львів, 2002. – 20 с.
 8. Домбровский Б.Т. Львовско-варшавская философская школа (1895–1939) – Львов : ИППММ, 1989. – 68 с. [Електронний документ]. – Режим доступу : <http://www.philosophy2.ru/library/dombrovski/index.html> – Перевірено 03.07.2015.
 9. Іваник С. Аналіз понять у філософській спадщині українських учнів К.Твардовського (С.Балея, Г.Костельника, С.Олексюка, М.Рудницької, О.Кульчицького) / Польські студії. – 2012. – №5. – С.112–128.
 10. о. Гірник Олег. Семінар «Міфи й контрверсії о. Гавриїла Костельника...». 13.02.2013. [Електронний документ]. – <http://www.youtube.com/watch?v=coUS-w3JPI0>
 11. Методологія вивчення теоретичної спадщини отця Гавриїла Костельника // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П.Драгомановва. Серія №7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К., 2014. – №32 (45). – С.77–85.

Шеремета О.Ю. Від неотомізму до модернізму: творчість Г.Костельника у світлі сучасних досліджень.

У статті здійснено спробу відповісти на питання, у чому причина суперечливих оцінок філософських ідей о. Гаврила Костельника дослідниками, та з'ясувати філософський контекст його творчості. З'ясовано, що в історії вивчення творчої спадщини Г. Костельника традиційно склалися кілька позицій у визначенні його філософських поглядів. Згідно з першою, Костельника вважають неотомістом (М.Олексюк, І.Мірчук), який звертається до досягнень позитивізму (І.Мірчук); згідно з другою, – представником української гілки Львівсько-Варшавської школи (С. Іваник); згідно з третьою – модерністом (о. О.Гірник). У першому випадку для Олексюка визначальним була теза про те, що неотомізм вважався офіційною філософією католицької церкви. Спільним для Олексюка та Мірчука було визнання прагнення Костельника у своїй творчості поєднати віру та науку. Однак пристосування католицького вчення до сучасного

рівня науки було характерне і для представників католицького модернізму, а тому не є переконливим доказом визнання філософських ідей мислителя як неотомістських. У другому випадку застосування методу К.Твардовського в одній із праць Костельника свідчить про його наукове зацікавлення логікою як граматикою мислення, необхідною для ведення наукових дискусій. Найбільш аргументованою є позиція о. О.Гірника. Він визначає погляди Костельника як модерністські, однак, не робить висновків про те, під впливом чиїх філософських ідей формувалася думка мислителя. Аналіз творчості Г.Костельника дає змогу припустити, що його погляди формувалися під впливом ідей А.Бергсона. Оскільки праці Бергсона, як католицького модерніста, вносилися в індекс заборонених праць, то Костельник не міг прямо посилаватися на погляди філософа. Та Костельник не в усьому наслідує Бергсона. Для українського мислителя бергсоніанство – це перемога ідеалізму над матеріалізмом, тоді як сам Бергсон вважав, що його філософія долає як ідеалізм, так і матеріалізм. Зацікавлення Костельника науковими відкриттями свідчить про прагнення знайти аргументи на користь релігії. Елементи позитивізму, які можна знайти у творчості мислителя, належать до опосередкованих бергсоніанством першої та другої його позицій. В цілому Г.Костельник був ліберальним католиком. Його релігійна філософія була апологією досвіду, інтуїтивізму, віталізму, ідеалізму, критикою матеріалізму на основі сучасних йому фізики та біології.

Ключові слова: Г.Костельник, неотомізм, модернізм, філософія А.Бергсона, ідеалізм.

Шеремета О. От неотомизма к модернизму: творчество Г.Костельника в свете современных исследований.

В статье предпринята попытка ответить на вопрос, в чем причина противоречивых оценок философских идей отца Гавриила Костельника исследователями, и выяснить философский контекст его творчества. Установлено, что в истории изучения творческого наследия Г.Костельника традиционно сложились несколько позиций в определении его философских взглядов. Согласно первой, Костельника считают неотомистом (М.Олексюк, И.Мирчук), который обращается к достижениям позитивизма (И.Мирчук); согласно второй – представителем украинской ветви Львовско-Варшавской школы (С.Иванык); согласно третьей – модернистом (о. А.Горняк). В первом случае для Олексюка определяющим был тезис о том, что неотомизм считался официальной философией католической церкви. Общим для Олексюка и Мирчука было признание стремления Костельника в своем творчестве соединить веру и науку. Однако приспособление католического учения к современному уровню науки было характерно и для представителей католического модернизма, а потому не является убедительным доказательством признания философских идей мыслителя как неотомистских. Во втором случае применение метода

К.Твардовского в одной из работ Костельника свидетельствует о его научном интересе к логике как грамматике мышления, необходимой для ведения научных дискуссий. Наиболее аргументированной является позиция О.А.Гирныка. Он определяет взгляды Костельника как модернистские. Однако не делает выводов о том, под влиянием чьих философских идей формировалось мировоззрение мыслителя. Анализ творчества Г.Костельника позволяет предположить, что его взгляды формировались под влиянием идей А.Бергсона. Поскольку труды Бергсона, как католического модерниста, вносились в индекс запрещенных работ, то Костельник не мог прямо ссылаться на взгляды философа. И Костельник не во всем наследует Бергсона. Для украинского мыслителя бергсонизм – это победа идеализма над материализмом, тогда как сам Бергсон считал, что его философия преодолевает как идеализм, так и материализм. Интерес Костельника к научным открытиям свидетельствует о стремлении найти аргументы в пользу религии. Элементы позитивизма, которые можно найти в творчестве мыслителя, принадлежат к опосредованному бергсонизмом первой и второй его позициям. В целом Г.Костельник был либеральным католиком. Его религиозная философия была апологией опыта, интуитивизма, витализма, идеализма, критикой материализма на основе современных ему физики и биологии.

Ключевые слова: Г.Костельник, неотомизм, модернизм, философия А.Бергсона, идеализм.

Sheremeta O. From neo-thomism to modernism: G.Kostelnyk art in the light modern research.

The article attempted to answer the question what is the reason of conflicting assessments of the philosophical ideas of G.Kostelnyk by researchers and find out a philosophical context of his work. The study found that in the history of the study of the creative heritage of G.Kostelnyk some of the most striking positions traditionally have been developed in defining the context of his philosophical views. According to the first Kostelnyk is considered to be a neotomist (M.Oleksyuk, Mirchuk,) which refers to the achievements of positivism (Mirchuk), according to the second – a representative of the Ukrainian branch of Lvov-Warsaw School (S.Ivanyk), according to the third – modernist (O.A.Hirnyk). In the first case Oleksyuk determinant was the thesis that neo-thomism was considered the official philosophy of the Catholic Church. Common to Oleksyuk and Mirchuk was the recognition of Kostelnyk desire to combine faith and science. However, adapting of the modern Catholic teaching to the science was characteristic for the representatives of the Catholic modernism, and therefore is not conclusive evidence of the recognition of the philosophical ideas of thinker as neothomistic. In the second case, the use of K.Twardowski method in one of Kostelnyk papers shows his scientific interest to logic as thinking grammar necessary for conducting of scientific debate. The

most argued is the position of O.A.Hirnyk. He defines Kostelnyk views as modernist. However, he is not making conclusions whose ideas influenced to the philosophical thought of the thinker. The preliminary analysis of Kostelnyk creativity suggests that his views were formed under the influence of Henri Bergson. As Bergson works as Catholic Modernist were in the index of prohibited works Kostelnyk could not directly refer to the philosopher views. And Kostelnyk does not follow all views of Bergson. For the Ukrainian thinker philosophy of Bergson – is a victory of idealism over materialism, while Bergson himself believed that his philosophy overcomes both idealism and materialism. Kostelnyk interest to scientific discoveries testifies the desire to find arguments in favor of religion. Elements of positivism that can be found in the works of thinker belonging to an indirect the first and the second formations of philosophy of Bergson. In general G.Kostelnyk was a liberal Catholic. His philosophy was a religious apology of experience, intuitionism, vitalism, idealism, criticism of materialism, based on contemporary physics and biology.

Key words: G.Kostelnyk, neo-thomism, modernism, Henri Bergson philosophy, idealism.

О.В. Старовойт,
*кандидат філософських наук,
докторант НПУ імені М.П. Драгоманова*

ДУХОВНИЙ КОНТЕКСТ ІННОВАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

У філософському контексті культура постає як суспільство в цілому, з точки зору розвитку людини як суб'єкта діяльності, розкриття властивостей і обдаровань людини. Культура уособлює загальну творчу діяльність у предметах для людини. Вона є втіленням створених людьми матеріальних і духовних цінностей. Культура постає як опредметнена сутність людини. Міра розвитку культури визначається мірою розвитку людини. Культура є вираженням досягнутого людиною (людством) рівня історичного прогресу. І навпаки, міра культурного світу є тріумфом виключно людського, все має значення лише остільки, оскільки воно гуманне.

Інтеграл культури – людина і людяність. Культура – це культ людського буття. Створюючи людину, вона творить і саму себе. Культура завжди є самотворчістю. Культура не є сталим буттям, це процес становлення буття людини як людини, злету його до гуманістичних форм існування.

Дослідники зазначають поліфункціональність культури як соціального феномена. Основні функції культури: пізнавальна, комунікативна, регулятивна, прогностична, ціннісно-орієнтаційна та ін. [1, 17]. Всі вони взаємопов'язані. Культура – цілісне утворення. Цілісність виявляється як у єдності елементів, що становлять її структуру, так і функціонально. Функціональна єдність культури зумовлена її життє- і людинотворчою сутністю. Це дає підстави характеризувати інноваційну культуру за критеріями креативності, новаторства, творчості, спрямованості на майбутнє, на пошук та реалізацію шляхів розвитку суспільства на основі гуманітарних пріоритетів та цінностей (культура є інноваційною тільки тоді, коли вона має означені характеристики).

Інноваційна культура нерозривно пов'язана з розвитком її інтелектуального начала, із людинотворчістю.

Суспільство відкриває простір для засвоєння культурного надбання

кожною людиною, стимулює творення культурних цінностей особистістю, надає можливість переводити їх у «власність» людських спільнот. Ми погоджуємося із Г. Давидовою, яка зазначає, що у нерозривному зв'язку з особистістю людинотворчість постає як фундаментальна проблема культури («творчість – це життя культури»), і «спосіб її постановки, глибина проникнення у неї не може не бути дзеркалом глибини і ґрунтовності нашого духовного життя, розвитку в ньому вільно-особистого, морально-смыслового фундаменту» [2, 35]. Отже, погляд на питання пізнання і розуміння творчості перетворюється у погляд на наші духовні ресурси, нашу укоріненість у ціннісному фундаменті інноваційної культури, а отже, і на нашу здатність вирішувати проблеми її розвитку.

Як явище ціннісне й олюднене, інноваційна культура ґрунтується на широкому та глибокому осягненні суспільного життя. Але без пізнання осягнення суцього неможливе, а суть пізнання зводиться до складання гносеологічних образів. Сукупність знань, набутих людством, є важливою складовою виробництва та втілення інноваційної культури. У процесі набуття знань відбувається синтез почуттєвого й раціонального, інтуїтивного та усвідомлюваного, предметного та соціального, наукового та позанаукового пізнання.

Засобами осягнення суцього є також соціальна оцінка, інтерпретація, встановлення значення, розуміння та переживання. Внаслідок таких процесів формуються співвідносні та значеннєві репрезентації, а також досягається те, що М. Бахтін називав «глибиною проникнення». Осягаючи суспільне життя, людина набуває живого знання, що призводить до взаємопроникнення суб'єкта та об'єкта пізнання. Суб'єкт живого знання завжди прагне зайняти гуманістичну позицію, поділяючи тривогу за долі народів і індивідів. Без живого знання важко зрозуміти проблеми людини та її місце в суспільстві [3, 34–35].

Відображення дійсності, ставлення до неї індивідів, програмування людської активності проявляються у світоглядних універсалиях, які В. Стьопін вважає граничними підставами кожної історично визначеної культури [4, 65]. В. Стьопін виділяє два пов'язаних між собою блоки світоглядних універсалий. До першого блоку він відніс загальнофілософські категорії (наприклад, «рух», «річ», «відношення»), до другого – соціально-філософські: «людина», «суспільство», «свідомість», «воля», «справедливість» тощо. Виявляючи аспект відображення таких категорій, В. Стьопін зазначає, що в

їх системі «людина осмислює та переживає світ, зводить у цілісність всі явища дійсності, що потрапляють у сферу її досвіду» [4].

У системі універсальї інноваційної культури дістали втілення найзагальніші уявлення про основні аспекти людської життєдіяльності, про місце людини у світі. Проте в цих же категоріях, на нашу думку, містяться духовні основи активності людей, адже досвід в універсальїх інноваційної культури систематизується, а узагальнена картина людського світу, яку створює взаємозв'язок універсальїх, тобто світогляд, утворює певну шкалу цінностей. Отже, зміст світоглядних категорій розгортається у полі інноваційної культури. І тією мірою, якою такі категорії необхідні для вираження принципів виробництва інноваційної культури, зазначені універсальї виступають як глибинні програми соціального життя [5, 52–63]. Отже, світоглядні універсальї є важливим проявом інноваційної культури, що забезпечують духовну базу для включення людини в світ як активної істоти.

Таким чином, людина перебуває у колі інноваційної культури, але до того ж є носієм потенційних можливостей для здійснення динамічних процесів у ній. Ці останні полягають як у трансляції і ретрансляції наявних цінностей, так і в творчості інноваційних культурних матриць.

В системному полі інноваційної культури важливе місце належить духовній складовій як джерелу неповторності, нестандартності підходів, творчості людини [6, 68–69]. Інноваційність неможлива без елементів творчості, новизни, які органічно поєднуються із необхідними знаннями, вміннями, навичками. На наш погляд, ці елементи є похідними від характеру організації інноваційності, від реалізації творчого начала в суспільному процесі.

Духовність в науковій літературі розглядається як поле пошуків колективних смислів буття людини у світі, як подолання трагічності життя та його недосконалості. Головний вектор духовної культури: від глибокого усвідомлення трагічності життя – до знаходження щастя, коли хаос життя набуває певного смислу, а зусилля волі та раціональність ведуть до перемоги [7, 67]. Отже, духовна культура – це не тільки людська спадщина, а й вічно рухлива, діюча та постійно актуалізована субстанція, яка живе в мріях, життєвих планах людини, існує в постійних зв'язках особистості та духовного досвіду суспільства [8].

На думку О. Чаплигіна, О. Сушия, духовна культура пов'язана

зі специфічною формою наслідування, яка має назву аксіологічної і полягає у передачі наступним поколінням ідеалів і цінностей у вигляді певних принципів. І хоча ця форма пов'язана з наявністю значних суперечностей (у самому ідеалі і в шляхах його реалізації, в людях, які втілюють ідеал у життя), для суспільства в цілому і для розвитку творчого потенціалу людини наявність ідеалів відіграє вирішальну роль. Завдяки боротьбі за ідеали створюється духовний потенціал суспільства і людини, який стає основним джерелом саморозвитку соціуму і творчості індивіда [9, 170]; [10, 105–106].

На думку В.Поруса, духовна культура як горизонт універсальних якостей виступає орієнтиром особистої та суспільної поведінки, визначається ставленням до світу, до людей, до самого себе. Водночас культура є межею, в якій існує наше життя «всередині» [11, 25]. Отже, в аналізі феномену інноваційної культури на перший план виходить наявність у індивіда суб'єктивних якостей, які сприяють оптимізації процесу засвоєння, переробки і створення інноваційно-культурних цінностей. Проте такий суб'єктивний бік культури тісно пов'язаний з об'єктивними умовами. Коли культура суспільства недостатньо розвинута, сама особистість лише в окремих випадках здатна створити високорозвинуту особисту культуру. У цьому випадку йдеться про особливо високий рівень обдарованості, що й дає можливість людині вирватися з безпосередніх умов існування і освоїти зовнішні форми культури.

Отже, можна стверджувати, що в інноваційній культурі важливою складовою є її креативний потенціал [7; 12, 117–118].

Креативність, зазначає Е.Лузік, характеризується діалектичною тривимірністю її складових – процесуальною, результативною й прогностичною, є твірним джерелом професійної діяльності та основою соціальної адаптації. Розвиток креативності сприяє досягненню особистістю високого професіоналізму, формує її самоактуалізацію. При цьому високий рівень креативності забезпечує більш ефективну, успішну, продуктивну і тривалу професійну діяльність [13, 78].

Креативність, яка є самостійним психічним утворенням, в інтелектуальній сфері індивіда інтегрується в індивідуальні відмінності, залежно від концентрації цих відмінностей феноменологічно наперед визначає відповідний творчий результат. Навіть при мінімальних творчих здібностях в умовах інноваційного навчання і відповідного виховного процесу індивід продукує позитивну динаміку креативності: виникає стійка тенденція до самоактуалізації і

творчого самовираження. Крім того, креативність пов'язана з комплексом психічних властивостей, що виявляється у продуктивній або професійній діяльності. Так, фахівці визначають різні здібності як елементи креативності, основна з яких, на їхню думку, виявляється в можливості проектувати і генерувати ідеї [14].

На наш погляд, креативність є процесом і комплексом інтелектуальних і особистісних особливостей індивіда, що сприяють самостійному висуванню проблем, генеруванню великої кількості оригінальних ідей та нестандартному їх вирішенню, що дає можливість розглядати креативність не тільки як результат, а й як особистісно значущу нову якість на основі рефлексії та суб'єктивної самооцінки.

Таким чином, креативність як ціннісно-особистісна творча категорія, яка, будучи невід'ємною частиною людської духовності й умовою саморозвитку особистості, є істотним резервом інноваційної культури, що виражається не так різноманітністю наявних у особистості знань, як сприйнятливістю до нових ідей і схильністю руйнувати або змінювати встановлені стереотипи з метою створення нового, пошуку нетривіальних, несподіваних і незвичайних рішень життєвих проблем.

На нашу думку, можна погодитися з Е.Лузіком, що духовна культура в своєму креативному прояві має суттєве значення для людини:

щодо професійної діяльності – ініціативність, здатність до ризику, підприємливість, самостійність, організованість, діловитість, працездатність;

щодо інших людей – гуманність, товариськість, чуйність, доброта, уважність, тактовність;

щодо самого себе – самовладання, почуття власної гідності, скромність, самокритичність, прагнення до саморозвитку, самовдосконалення;

щодо продуктів діяльності – акуратність, добросовісність, щедрість, дбайливість [13, 80].

Отже, інноваційна культура дає можливість сформувати творчу індивідуальність, але не як самоціль, а як необхідну умову для накопичення і реалізації особистісного творчого потенціалу за нових культурних, соціальних, матеріальних та інших умов в процесі діяльності. Тобто неповторність внутрішнього і зовнішнього світу людини є запорукою можливості бути творчою особистістю.

В системі універсальї інноваційної культури важливе місце належить творчості. Найчастіше творчість вбачають у продукуванні

нових ідей та принципів, зміні прийомів діяльності, їх певній модернізації [15, 217–218]. В цьому розумінні вона схожа на раціоналізаторство, що вносить ті чи інші вдосконалення в уже існуючі технології.

З позицій духовного в інноваційній культурі можна визначити деякі показники творчої діяльності. Це, передусім, усвідомлення себе як творця в процесі діяльності. Спочатку важливо оцінити власну професійну здатність до діяльності, своє особисте місце в реальності. Далі слід усвідомити сутність, значення та завдання власної діяльності, її цілі, вміти узгоджувати поточні завдання з перспективними. Якщо цього немає, то людина може бути хорошим (точніше – пристойним) виконавцем, але навряд чи досягне рівня творчості, адже вона передбачає високий рівень самостійності в усіх аспектах діяльності – від цілепокладання до оцінки результатів [16, 81].

Творчість також неможлива без усвідомлення людиною власної творчої індивідуальності. Лише завдяки цьому усвідомленню можна досягти єдності діяльності та особистісних якостей. Пізнати себе, свою індивідуальність у діяльності, зазначає О.Єрсьомкіна, – означає зробити освоєну теорію та досвід інших дієвим надбанням власної особистості. Усвідомлення всіх цих моментів є умовою перетворення діяльності на творчість [17, 60–61].

Духовна культура стимулює творчість лише за умови професійно-особистісної мотивації, а ця мотивація народжується та підтримується інноваційною культурою. Своя особистісно-опосередкована творча ідея народжується на основі теорії, власної практики, досвіду колег і власного соціального буття. Людина, яка творчо працює, вирізняється тим, що, використовуючи розробки та рекомендації, акумулює досвід колег; вона не просто адаптує їх до свого вміння, а, пропускаючи через свою творчість, робить для себе цей досвід ніби заново набутим. Іншими словами, чужий досвід, культурно-інноваційні досягнення стають надбанням особистих людських пошуків не у формі простого механічного перенесення, а як частина системи власних інноваційних ідей.

На окрему увагу в контексті проблеми заслуговує така універсальність інноваційної культури, як новаторство. В перекладі з латинської новатор означає оновлювач, тобто людина, яка формулює та реалізує нові прогресивні принципи, ідеї, прийоми в тій чи іншій сфері діяльності. Новаторство органічно поєднує формулювання, висування та реалізацію нових прогресивних ідей, принципів та

прийомів у процесі людської діяльності. На відміну від майстерності та творчості, які можуть охоплювати досить широку сферу діяльності, новаторство переважно стосується вирішення окремих вузлових проблем та завдань суспільної практики. Однак це не означає, що воно відіграє другорядну роль, оскільки здійснює вплив на інші сфери життєдіяльності людини, істотно перебудовуючи та підвищуючи їх ефективність. Новаторство є справжнім відкриттям, важливим винаходом, і навіть більше – інтелектуальним та життєвим подвигом [18].

Таким чином, інноваційна культура забезпечує для творчого процесу вихідний матеріал, створює умови для здійснення творчих актів, продукує стимули, норми, що забезпечують ту чи іншу міру для вільної творчості. Творчість, у свою чергу, являє собою механізм саморозвитку інноваційної культури, виступає рушійною силою культурного процесу. Інноваційна культура є джерелом, завдяки якому створюються можливості для становлення творчого потенціалу як багаторівневого феномену, у якому есенціально-діяльний рівень співіснує з віртуальним і забезпечує вихід на зовнішні для індивіда рівні культури шляхом трансцендентування [19, 38–39]. Інноваційна культура – це потенціал суспільства, необхідна умова, без якої неможливе існування творчого потенціалу людини. Останній, у свою чергу, забезпечує динамізм людської творчості.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Свасьян К.А.* Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. – 1987. – №6. – С.132–138.
2. *Давыдова Г.А.* Творцы и функционеры // Вестник высшей школы. – 1989. – №10. – С.33–40.
3. *Ахиезер А.С.* Проблема субъекта: человек – субъект // Вопросы философии. – 2007. – №12. – С.3–15.
4. *Степин В.С.* Культура // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С.60–67.
5. *Селиванов А.И.* Метафизика в культурологическом измерении // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С.49–63.
6. *Уваркіна О.* Сутність і зміст професійної культури спеціаліста // Вища освіта України. – 2005. – №4. – С.68–73.
7. *Цзюнь Ф.Ц.* Модифікації форм спадкоємності культури в контексті сучасних ціннісно-сміслових орієнтацій // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2005. – Вип. 47. – С.63–71.
8. *Оганов А.А.* Современная проблематика философии культуры // Философия и общество. – 2007. – №2(46) – С.99–118.

9. *Чаплигін О.К.* Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації. – Харків, 1999. – 277 с.
10. *Суший О.* Культурфілософські принципи творчої діяльності людини // Філософська думка. – 2006. – №3. – С.88–107.
11. *Порус В.Н.* Обжить катастрофу. Современные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. – 2005. – №11. – С.24–36.
12. *Мищенко В.І.* Духовна культура особистості і суспільства в умовах трансформації до ліберальних цінностей // Наукові записки Харківського університету Повітряних Сил. Соціальна філософія. Психологія. – Харків, 2006. – Вип. 1 (25). – С.114–120.
13. *Лузік Е.* Креативність як критерій якості в системі підготовки фахівців профільних ВНЗ України // Вища освіта України. – 2006. – №3. – С.76–81.
14. *Чобітко М.* Особистісні компоненти у професійному становленні майбутнього вчителя // Освіта і управління. – 2007. – Т.10. – №1. – С.70–74.
15. *Журавський В.С.* Вища освіта як фактор державотворення і культури в Україні. – К. : Видавничий Дім «Ін Юре», 2003. – 416 с.
16. *Мезинов В.* Ориентация педагогического образования на подготовку конкурентноспособного учителя // Высшее образование в России. – 2007. – №4. – С.79–83.
17. *Еремкина О.В.* Формирование психодиагностической культуры // Педагогика. – 2007. – №1. – С.61–66.
18. *Мозгарев Л.В.* Учитель и качество образования // Педагогика. – 2007. – №1. – С.66–72.
19. *Самохвалова В.И.* Творчество и энергии самоутверждения // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С.34–46.

Старовойт О. Духовний контекст інноваційної культури.

У статті розглядаються питання культури як людського буття та опредметнена сутність особистості. Автор аналізує функції культури, які тісно пов'язані між собою. Інноваційна культура характеризується за критеріями креативності. Адже вона неможлива без елементів творчості та новизни і поєднується із певними знаннями, навичками та вміннями. Важливе місце у сфері інноваційної культури належить духовній складовій, а саме – духовній культурі, яка є рухливою та діючою субстанцією, людською спадщиною. Важливою складовою інноваційної культури є креативність, яка є процесом і комплексом, самостійним утворенням в інтелектуальній сфері особистості та ціннісно-особистісною категорією. Розвиток особистості та її неповторності як індивідуальності можливий завдяки інноваційній культурі, яка дає можливість сформуванню творчої індивідуальності.

Ключові слова: культура, людина, креативність, творчість, інноваційна культура, духовна культура.

Старовойт Е. Духовный контекст инновационной культуры.

В статье рассматриваются вопросы культуры как человеческого бытия и опредмеченная сущность личности. Автор анализирует функции культуры, которые тесно связаны между собой. Инновационная культура характеризуется по критериям креативности. Ведь она невозможна без элементов творчества и новизны и сочетается с определенными знаниями, навыками и умениями. Важное место в сфере инновационной культуры принадлежит духовной составляющей, а именно – духовной культуре, которая является подвижной и действующей субстанцией, человеческим наследием. Важной составляющей инновационной культуры является креативность, которая является процессом и комплексом, самостоятельным образованием в интеллектуальной сфере личности и ценностно-личностной категорией. Развитие личности и ее неповторимости как индивидуальности возможно благодаря инновационной культуре, которая позволяет сформировать творческую индивидуальность.

Ключевые слова: культура, человек, креативность, творчество, инновационная культура, духовная культура.

Starovoit O. Spiritual context of innovation culture.

Issues of culture as a human being and objectified essence of personality were reviewed. The author analyzes functions of culture that are closely related. In the article creativity and innovative culture are characterized by criteria, which is impossible without elements of creativity and innovation and is combined with certain knowledge, skills and abilities. An important place in the field of innovative culture belongs to the spiritual component, namely, spiritual culture that is an agile and active substance human, heritage. An important part of studying culture of innovation is creativity, which is a complex process and an independent formation in intellectual sphere of the individual and value-personal category. The development of personality and its uniqueness as individuality may be due to the innovative culture that allows to generate creative individuality.

Key words: culture, human being, creativity, creative, innovative culture, spiritual culture.

МЕТАМОРФОЗИ ДЕРЖАВНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Глобальні виклики, які делегує сучасний світ до людини, зумовлюють радикальну зміну філософії навчання та виховання особистості. Це пов'язується, насамперед, з необхідністю опрацювання та впровадження нової державної освітньої політики. Основними документами, в яких здійснено спробу її визначення для України, є послідовно прийняті і частково впроваджені (виконані) Державна національна програма «Освіта» (Україна ХХІ століття) (1993 р.); «Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ ст.» (2002 р.); «Стратегія розвитку освіти України» (2012 р.). Позитивно оцінюючи ці документи, як цілком співрозмірні з освітніми програмами європейського простору освіти (Велика хартія Університетів, Лісабонські домовленості, Болонські декларації тощо), дослідники змушені констатувати наявність низки суперечностей та невизначеностей, які стримують поступальний розвиток вітчизняної освіти, зумовлюють її відставання від аналогічних процесів, що здійснюються в цивілізованих країнах світу. Розробка та впровадження новітньої державної політики в галузі освіти є більш ніж очевидним. Спинимось на цьому докладніше.

Вироблення сучасної державної освітньої політики є однією з ключових проблем українського державотворення. Це актуалізує здійснення глибокого аналізу не тільки кращої сучасної практики, як вітчизняної, так і зарубіжної, але й набутого попереднього досвіду державної освітньої політики в Україні.

Визначення сутності поняття «державна політика», змісту та особливостей її реалізації стало предметом наукових досліджень І.Гайвоновича, М.Головатого, Ю.Криворучки, В.Тертички, О.Юлдашева та ін. Слід назвати також тих вітчизняних науковців, які обґрунтували необхідні методологічні засади вивчення політико-освітньої проблематики. Це – В.Андрущенко, О.Бабкіна, В.Бех, В.Вашкевич, В.Горбатенко, Г.Губерський, О.Дем'янчук, В.Журавський, В.Кремень, М.Михальченко, В.Огнев'юк, М.Попович, Ю.Шемшученко та інші

вітчизняні філософи, політологи та державні діячі. Вони показали значення освітньої політики та дослідили освітні системи різних країн світу. Концептуально базові питання освітньої політики розглянули в своїх наукових працях зарубіжні учені Дж. Дьюї, М. Квіск, Дж. Марч, Дж. Олсен, Ф. Раймерз, М. Фулан та ін.

Методологічні засади та різноманітні аспекти реалізації державної освітньої політики досліджували у своїх працях В. Андрущенко, Г. Атаманчук, В. Бакуменко, В. Луговий, С. Ніколаєнко, В. Огаренко, Н. Протасова та багато інших учених.

Філософські засади стратегії розвитку освіти розглядають В. Андрущенко, Н. Герасіна, Л. Горбунова, І. Зязюн, Г. Клімова, В. Кремень, В. Кушерець, С. Клепко, В. Лутай, М. Михальченко, В. Огев'юк, Г. Темко, Р. Позінкевич, М. Романенко, Г. Філіпчук, К. Хиц, Т. Хюсен, С. Черепанова, В. Шевченко та ін. Особлива увага приділяється теоретико-методологічним засадам освіти (В. Бех, І. Предборська, М. Романенко, Ю. Ротенфельд, В. Ярошовець), сучасним її парадигмам, суперечностям (І. Добронравова, В. Лутай, В. Пазенок та ін.), психолого-педагогічним аспектам модернізації вищої школи (В. Галузинський, М. Євтух). Проблеми функціонування освіти в Україні в контексті європейського досвіду та її нову парадигму на порозі ХХІ сторіччя досліджують В. Андрущенко, Т. Андрущенко, І. Зязюн, С. Клепко, В. Кремень, В. Лутай, М. Михальченко, Н. Ничкало, О. Удод, Н. Таланчук, Г. Філіпчук, О. Якуба.

Сам термін «державна політика в галузі освіти», або «державна освітня політика», почали вживати в науковій літературі у 60–70-ті рр. ХХ ст. – період, який характеризувався «інформаційним вибухом», тобто бурхливим розвитком природничих і фізико-математичних наук. Як наслідок, у Радянському Союзі, Сполучених Штатах Америки, державах Європи та в Японії освіту почали розглядати як найважливіший чинник економічного розвитку й соціального прогресу, сферу, що потребує особливої уваги на загальнодержавному рівні, врахування в змісті та напрямках державної політики [1, 20].

Західні вчені працюють у рамках багатогалузевої дисципліни – «Comparative Education» (порівняльна освіта), що постала в 50–70-х роках на місці монодисципліни – «Comparative Pedagogy» (порівняльна педагогіка). Здається, що у нас цей факт не завжди враховують. Наприклад, в одному із спеціалізованих видань з педагогічного лексикону «Comparative Education» перекладається як «порівняльна педагогіка» [2, 57].

У цьому контексті В. Андрущенко та співавтори зазначають, що «Comparative Education», як багатогалузева дисципліна, охоплює практично всі проблеми, пов'язані з освітою, зокрема й ті, що є предметом педагогіки (порівняльної педагогіки). Тому, на думку В. Андрущенка та В. Савельєва, є не зовсім коректним включення в посібник із порівняльної педагогіки [3], (як, до речі, академічної дисципліни) проблем, що є предметом інших дисциплін [4, 139].

Наприклад, фінансування освіти, що є, відповідно до згаданого словника, авторами якого є А. Василюк та Т. Мацей, об'єктом дослідження іншої науки – «економіки освіти» [5, 58]. Отже, мають повне право на існування і «порівняльна педагогіка» (Comparative Education), і «порівняльна освіта» (Comparative Education), але за умов їх більш-менш чіткого наукового позиціонування.

Особливості формування освітньої політики як мультидисциплінарної сфери досліджень дістали своє відображення в існуючих її визначеннях. Західні вчені, формулюючи їх, намагаються враховувати, як правило, наявність двох напрямів у вивченні освітньої політики – і як politics, і як policy. З огляду на це нагадаємо, що бачення освітньої політики як «politics» спирається на визначення її політичною наукою як сфери «взаємовідносин різних соціальних груп та індивідів у межах використання інститутів публічної влади задля реалізації своїх суспільно значущих інтересів і потреб» [5, 66]. Політика «politics», за визначенням С. Рябова, – це «політичні змагання – між верствами, групами інтересів, партіями тощо» [6, 66]. А визначення освітньої політики як «policy» спирається на її інтерпретації в контексті «науки про політику» (Policy Science) як певного курсу дій, котрий обрала і якого дотримуються влада, керівник, політична партія. Цей курс спрямований на розв'язання соціально значущих проблем, в тому числі і освітніх [7, 262]. Освітню політику (education policy) «можна визначити як низку дій, спрямованих на досягнення цілей освітніх організацій та/або системи освіти» [4, 141].

Автори існуючих визначень освітньої політики як politics намагаються охопити не тільки її «макро-», але й «мікро-рівень». Об'єктом уваги є, насамперед, сутність владних відносин на рівні навчальних закладів, джерела легітимності влади в них, особливості адміністративної поведінки в школах та університетах, важелі застосування влади керівниками тощо. Особливістю цього підходу є виокремлення і розгляд політики (politics) як однієї з підсистем

системи врядування вищого навчального закладу [4, 142]

Дослідники, що орієнтуються на потенціал науки про політику (Policy Science), або перебувають під її впливом у своїх визначеннях освітньої політики (policy), роблять наголос на характеристичні її ознаки як певного плану, наряду дій політичних акторів – держави, бізнесових структур, інституцій громадянського суспільства тощо [Там само, 143]

Р. Фернандо та Н. Мак-Гінна зазначають, що «освітня політика – це політика, що стосується цілей освітньої системи та дій, що мають бути здійснені з метою їх досягнення». М. Джонс під освітньою політикою розуміє складне явище, що складається з таких елементів: «а) визначення цілей і намірів; б) прийняття рішень щодо програми дій і пов'язаного з цим передбачення видатків; в) впровадження програми у життя; г) аналіз ефектів впровадженої у життя програми» [8, 26].

Автори відомого видання «Основи демократії» тлумачать державну освітню політику як вироблений, схвалений та виконуваний урядом і громадськими інституціями курс дій, спрямований на втілення в життя визначених цілей, методів і змістового наповнення навчальних програм, які використовуються в освітньому процесі і ведуть до розвитку мислення учнів та студентів, здобуття ними знань і навичок [9, 686]. Зведення розуміння освітньої політики до урядово-менеджерського підходу в дусі policy-making видається дискусійним, адже непоодинокими є випадки, коли дії уряду, органів освіти, адміністрації навчального закладу призводять до результатів, які є протилежними очікуванню, що не сприяє розвитку мислення суб'єктів навчального процесу [9, 623].

Серед інших визначень державної освітньої політики, що застосовуються в сучасній науковій літературі, можна навести такі: «політика, що забезпечує розвиток і функціонування системи освіти, спрямована на забезпечення суспільства знаннями, необхідними для суспільного розвитку» [1, 20]; «сфера діяльності, пов'язана з відносинами між соціальними групами щодо передачі новим поколінням накопиченого соціального досвіду і трансляції культури»; «діяльність держави щодо забезпечення функціонування та розвитку системи освіти». Н. Шульга з-поміж інших також вирізняє підхід, згідно з яким поняття «державна освітня політика» розкривається як політика, в основу якої покладається принцип пріоритетності питань освіти, недопущення створення й діяльності

політичних організацій та релігійних рухів у державних і муніципальних освітніх закладах, органах управління [10].

Як «сукупність пріоритетів і цілей, які формує уряд чи інший вищий орган для здійснення заходів щодо удосконалення і розвитку системи освіти чи її елементів», розглядає державну освітню політику К. Корсак [11, 112].

Не погоджуючись із наведеним визначенням, В. Андрущенко та В. Савельєв цілком слушно стверджують, що дії уряду, всупереч його деклараціям, можуть мати негативні наслідки для освіти. І висувають риторичне запитання: «Чи варто в такому випадку кваліфікувати їх як політику?» [4, 123].

Вони підкреслюють, що у визначеннях вітчизняних видань (данина сталій етатистській традиції) держава розглядається як єдиний суб'єкт (актор) освітньої політики. Наприклад, Ю. Терещенко пише, що «у першому наближеному плані поняття «освітня політика» може бути потлумачене як цілеспрямована діяльність держави в руслі реалізації громадянського права на освіту» [12, 6].

Згідно з Енциклопедією освіти, державна освітня політика – це «відповідь на суспільні потреби, вимоги, дії/бездіяльність інших суб'єктів освітньої політики, цілеспрямований, відносно стабільний офіційний курс уряду та підпорядкованих йому установ, спрямований на забезпечення функціонування системи освіти» [13, 623]. Подібне бачення є домінуючим. Більшість авторів розглядають «державну освітню політику», «національну освітню політику», «освітню політику України», «освітню політику суспільства» як однопорядкові явища.

Так, О. Юлдашев основним критерієм інтерпретації поняття «державна політика» пропонує вважати таку діяльність, результати якої (проекти правових актів, рішення) набувають статусу офіційних, а вся інша політична діяльність належить до недержавної політики [14, 8].

Н. Шульга також вважає, що державна освітня функція простежується протягом усього періоду існування держави, більше того, вплив держави на освітні процеси постійно посилюється [10]. Це зумовлюється серйозним ускладненням життя суспільства й підвищенням унаслідок цього питомої ваги державної влади в механізмах суспільної регуляції. Саме держава в ході реалізації освітньої функції пов'язує між собою інтереси різних груп і спонукає їх до прояву активності з метою досягнення єдиних цілей.

Аналогічних поглядів дотримується й І. Іванюк, наголошуючи, що освітня політика має певні характеристики, важливі для розуміння того, в який спосіб вона формується; вона потребує врахування контексту і передісторії ухвалення політичних рішень в освіті; в її основу покладають певні цінності. Тому важко уявити політичне рішення як позаціннісний феномен, створений з чистого аркуша, без врахування обставин, у яких він набуде впровадження. Отже, для успішності реалізації освітньої політики слід зважати на загальний контекст її творення: історичний, соціальний, економічний, етнічний, релігійний та ін. [15, 15–16].

Справді, структура системи освіти має стійку тенденцію до ускладнення, що зумовлюється поступовим розвитком соціальної структури суспільства, зростанням його економічних, соціальних, духовних потреб і, як наслідок, урізноманітненням взаємодії багатьох процесів і явищ. Звичайно, як зазначає Л. Прокопенко, це не відбувається по прямій, висхідній лінії, але домінуючим є зростання значущості освіти в розвитку суспільства. Цей процес охоплює всі етапи формування й розвитку системи освіти: від зародження простих форм навчання і виховання в первісному суспільстві до перетворення її на визначальний чинник сучасного інформаційного суспільства [16, 22].

В світлі такого підходу, що зосереджує увагу на соціальній та полісуб'єктній сутності освіти, політика у цій сфері інтерпретується як «сфера взаємовідносин індивідів, різних соціальних груп з метою використання владних інституцій задля реалізації своїх інтересів і потреб» [13, 623]. При цьому суб'єктами освітньої політики постають – індивід, соціальні спільноти та соціальні інститути, а її об'єктами – освіта як суспільне благо, як інтелектуальний і матеріальний ресурс суспільства, як система освітніх інституцій.

Тип освітньої політики держави визначається характером соціально-економічних та політичних відносин у суспільстві, якістю еліт, домінуючою політичною культурою, національними освітніми традиціями тощо. Розробка державної освітньої політики ґрунтується на всебічному аналізі, метою якого є виявлення та порівняння можливих варіантів, встановлення пріоритетних напрямів для фінансування, управління, планування системи освіти та контролю за нею, насамперед в умовах інформаційного суспільства.

Натомість В. Андрущенко та В. Савельєв наголошують на необхідності подолання спрощеного та застарілого бачення феномену

освітньої політики. На їхнє переконання, з яким ми солідаризуємося, у вітчизняному дискурсі поступово утверджується думка, яка орієнтує на необхідність розрізнення «конкретних практик» освітньої політики (діяльності і процеси, що характеризуються поняттями «освітня політика держави» або «державна освітня політика»), освітньої політики інших акторів політики на національному, регіональному (наприклад «освітня політика Європейського Союзу») та світовому (наприклад, «освітня політика Світового банку») рівнях [9, 6]. Отже, наскільки можна гадати після знайомства із наявними визначеннями освітньої політики, їх зміст трактується по-різному. Це зумовлено різними чинниками – належністю того чи іншого автора до певної наукової дисципліни, обраним теоретичним кутом зору та ін. Винайдення універсального визначення освітньої політики, з огляду на багатозначність розуміння його другої складової – «політики», практично неможливе [4, 149]

Погоджуючись з цим методологічним висновком, можемо зазначити, що держава є, хоча не єдиним, але в більшості освітніх систем – ключовим гравцем освітньої політики. Так, саме поняття «державна освітня політика» передбачає, що *суб'єктом* її є державні органи регулювання освітнього процесу (органи законодавчої, виконавчої та судової влади, інститути громадянського суспільства). Водночас у сучасних політичних умовах суб'єктами державної освітньої політики виступають як регіональні структури управління освітою, так і міжнародні органи й установи, котрі здійснюють освітню політику на світовому рівні (наприклад, ЮНЕСКО, Міжнародний валютний фонд, ЄС, Міжнародний фонд «Відродження» та ін.). Склад і компетенції органів та інституцій освітньої політики є специфічними для кожної держави [17]. Саме тому в офіційних документах нашої держави стверджується, що реалізація державної політики в галузі освіти покладається на спеціально уповноважений центральний орган державної виконавчої влади в галузі освіти, інші міністерства та відомства, котрим підпорядковані навчальні заклади, місцеві органи державної виконавчої влади й органи місцевого самоврядування.

Об'єктами освітньої політики виступають самі національні системи освіти, офіційно усталені в кожній державі, міжнародні зв'язки національних систем освіти, структурні елементи. Через неоднаковий рівень економічного розвитку в державах сучасного світу їхня освітня політика спрямована на розвиток різних елементів

системи освіти.

На думку Є.Краснякова, *принципи та цілі* освітньої політики вирізняються найбільшою статичністю. Їх зміна, як правило, є наслідком зміни чи серйозного коригування політичного курсу [17]. А дії суспільства й держави щодо розвитку системи освіти в досягненні декларованих цілей мають змінюватися досить динамічно, адекватно реагуючи на різні чинники. Хоча, характеризуючи освітню політику, важливо аналізувати як декларовані цілі, так і реальні дії та конкретні результати розвитку освітньої системи.

Відповідно до пункту 6 частини першої статті 92 Конституції України, «засади регулювання виховання та освіти визначаються виключно законами України» [18], які приймає єдиний орган законодавчої влади в Україні – Верховна Рада України. Закон України «Про освіту» передбачає, що «державна політика в галузі освіти визначається Верховною Радою України відповідно до Конституції України і здійснюється органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування» [19]. В самій Конституції зазначено, що «держава забезпечує доступність і безоплатність дошкільної, повної загальної середньої, професійно-технічної, вищої освіти в державних і комунальних навчальних закладах; розвиток дошкільної, повної загальної середньої, позашкільної, професійно-технічної, вищої і післядипломної освіти, різних форм навчання; надання державних стипендій та пільг учням і студентам» [4].

Ще задовго до прийняття Основного закону держави і законів України, які регламентують відносини в системі освіти, було обрано шляхи формування державної політики в галузі освіти, насамперед закріплення такої політики на законодавчому рівні. Державна політика в галузі освіти в Україні визначається вищим законодавчим органом, здійснюється органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування на основі затвердженої органами влади і схваленої громадською думкою концепції розвитку освіти.

Ця концепція ґрунтується на: стратегічних документах розвитку освіти (програми, доктрини, концепції та ін.); конституційних нормах, міжнародних, міждержавних договорах, ратифікованих вищим законодавчим органом; законодавчих актах; указах та розпорядженнях глави держави; постановах Верховної Ради України та Кабінету Міністрів України; наказах спеціально уповноваженого центрального органу виконавчої влади в галузі освіти і науки,

інших центральних органів виконавчої влади, яким підпорядковано заклади освіти; наказах та розпорядженнях регіональних (місцевих) органів виконавчої влади, прийнятих у межах їхньої компетенції. Відповідно до цього, державна політика в галузі освіти в Україні керується: стратегічними документами розвитку освіти (якими є програми, доктрини, концепції, насамперед – Національна доктрина розвитку освіти); законодавчими актами про освіту (базовий Закон «Про освіту», закони прямої дії, які регламентують відносини в підсистемах вітчизняної освіти – «Про дошкільну освіту», «Про загальну середню освіту», «Про позашкільну освіту», «Про професійно-технічну освіту», «Про вищу освіту»); міжнародними і міждержавними договорами, ратифікованими вищим законодавчим органом (документи Організації Об'єднаних Націй, Ради Європи); указами і розпорядженнями глави держави, постановами Верховної Ради України та Кабінету Міністрів у галузі освіти, наказами спеціально уповноваженого центрального органу виконавчої влади в галузі освіти, інших органів центральної виконавчої влади, яким підпорядковано заклади освіти; наказами і розпорядженнями регіональних органів виконавчої влади, прийнятими в межах їхньої компетенції.

За такою градацією, стратегічні напрямки розвитку вищої освіти визначені Конституцією України, Законами України «Про освіту», «Про вищу освіту», Національною доктриною розвитку освіти, указами Президента України, постановами Кабінету Міністрів України. Нині в Україні діють послідовно прийняті і частково впроваджені (виконані) Державна національна програма «Освіта» (Україна XXI століття) (1993 р.); «Національна доктрина розвитку освіти України у XXI ст.» (2002 р.); «Національна стратегія розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки» (2012 р.). Міжнародні правові акти як частина національного законодавства, а також резолюції, конвенції, які мають статус рекомендаційних документів, значною мірою впливають на формування державної політики в галузі освіти. Визначальні методологічні положення міжнародних правових документів уже покладено в основу українського законодавства, яке проголошує освіту пріоритетною сферою соціально-економічного, духовного й культурного розвитку суспільства [20, 26].

ЛІТЕРАТУРА

1. Журавський В.С. Державна освітня політика: поняття, системність, політичні аспекти // Правова держава : щорічник наукових праць. – К., 2003. – Вип. 14. – С.20–30.
2. Василюк А. Педагогічний лексикон: Англо-польсько-український [Текст] = Leksykon Pedagogiczny: Angielsko – Polsko – Ukraiński : словар. – Warszawa ; Kijow, 2006. – 258 с. – англ., пол. та укр. мовами
3. Сучасні освітні системи: [посібн. з порівняльної педагогіки для самостійної роботи студентів]. – Ніжин, 2002. – 139 с.
4. Андрущенко В.П. Освітня політика (огляд порядку денного). – К., 2010. – 368 с.
5. Тер Тертичка В. Державна політика: аналіз та здійснення в Україні. – К., 2002. – 750 с.
6. Рябов С.Г. Політична наука в Україні ХХІ століття: стан та перспективи розвитку. – К., 2005. – 104 с.
7. Кілієвич О. Англо-український глосарій термінів і понять з аналізу державної політики та економіки. – К., 2003. – 510 с.
8. Яновський А. Школа громадянина: американський досвід – наші потреби. – Львів, 2001. – 218 с.
9. Основи демократії : [підруч. для студ. вищ. навч. закл.]. – Львів, 2009. – 832 с.
10. Шульга Н.Д. Сутнісні характеристики поняття «державна освітня політика» [Електронний ресурс] // Державне управління та право. – 2011. – № 2. – Режим доступу : URL : http://www.nbuv.gov.ua/e-journals/dutp/2011_2/txts/Shulga.pdf
11. Корсак К. Освіта, суспільство, людина в ХХІ столітті: інтегрально-філософський аналіз. – К.; Ніжин, 2004. – 218 с.
12. Терещенко Ю. Філософія політики в сфері освіти: якою їй бути в Україні // Освіта. – 2005. – 11 травня. – №20. – С.6–7.
13. Енциклопедія освіти. – К., 2008. – 1040 с.
14. Юлдашев О.Х. Проблеми вдосконалення державної регуляторної політики в Україні. – К., 2005. – 336 с.
15. Іванюк І.В. Освітня політика. – К., 2006. – 226 с.
16. Прокопенко Л. Державна освітня політика: історико-теоретичний аспект // Актуальні проблеми державного управління. – Д., 2009. – Вип. 5 (17). – С. 21–33.
17. Красняков С. Державна освітня політика: сутність поняття, системність, історико-політичні аспекти [Електронний ресурс] // Віче. – 2011. – №20 (305). – Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/2757/>
18. Конституція України // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – №20. – Ст. 141.
19. Закон України «Про освіту» // Відомості Верховної Ради України. –

1996. – №21. – Ст. 84.

20. Красняков С. Міжнародні нормативно-правові акти про освіту та їхній вплив на формування державної політики в галузі освіти України // Віче. – 2012. – № 14 (323). – С. 22–26.

Ланських О.Б. Метаморфози державної освітньої політики у контексті глобалізаційних процесів.

Автор ґрунтовно аналізує проблематику сучасної (зарубіжної та української) державної освітньої політики, висвітлює її формування та характерні ознаки, визначені багатьма дослідниками, які тлумачать це поняття по-різному, що зумовлено різними факторами, розглядаваними під різними кутами зору. У зв'язку з неоднаковим економічним розвитком сучасних держав світу їхня державна освітня політика спрямована на різні елементи систем освіти та їх розвиток. У статті розглядаються об'єкт, принципи та цілі освітньої політики; законодавство, законодавчі та міжнародні правові акти про освіту, міжнародні та міждержавні договори, ратифіковані вищими законодавчими органами, стратегічні документи розвитку освіти тощо.

Ключові слова: освіта, освітня політика, державна освітня політика.

Ланских О.Б. Метаморфозы государственной образовательной политики в контексте глобализационных процессов.

Автор проводит подробный анализ проблематики современной (зарубежной и украинской) государственной образовательной политики, освещает ее формирование, характерные признаки, определенными многими исследователями, которые толкуют данное понятие по-разному, что обусловлено различными факторами, рассматриваемыми под разными углами зрения. В связи с неодинаковым экономическим развитием современных государств мира их государственная образовательная политика направлена на различные элементы систем образования и их развитие. В статье рассматриваются объект, принципы и цели образовательной политики; законодательство, законодательные и международные правовые акты об образовании, международные и межгосударственные договоры, ратифицированные высшими законодательными органами, и стратегические документы развития образования и тому подобное.

Ключевые слова: образование, образовательная политика, государственная образовательная политика.

Lanskykh O. Metamorphoses of the state educational policy in the context of globalizational processes.

One of the main problems during transformation of Ukrainian state is a modern educational policy. Author conducts a thorough analysis and examines the issues of contemporary, domestic, foreign and Ukrainian state education

policy. Analyzing the concept of «state educational policy» highlights its formation, definition and characteristic features by many researchers who interpret the definition differently, it is caused by a variety of factors to be considered from different angles. Due to the different economic development of modern countries of the world, their state educational policy aimed at different elements of education systems and their development. The paper reviews the object, principles and purposes of educational policy; legislation, legislative and international legal acts on education, international and interstate agreements ratified by the supreme legislature and strategic documents of development of education on which it is based, and so on.

Key words: education, educational policy, state educational policy.

О.М.Рубанець,
*доктор філософських наук,
професор кафедри філософії НТУУ «КПІ»*

КОГНІТИВНА КОМУНІКАЦІЯ

В американській комунікативістиці комунікація постає як передача повідомлень від адресанта до адресата. В семіосфері комунікація розкривається у вигляді духовного відтворення культурної традиції. Водночас, якщо комунікація у сфері мистецтва виявляється як смислопороджувальний механізм, то комунікація в науці, на думку Ю.Лотмана, є передачею інформації, яка відбувається без зміни змісту. Когнітивне в новітньому когнітивізмі розкривається як функція соціальної системи (С.Московичі), а в умовах соціального конструкціонізму (Н.Луман) сприяє переосмисленню проблеми знання, в якому комунікація займає місце гносеологічної взаємодії суб'єкта з об'єктом (І.Чернікова). Когнітивне підґрунтя комунікації розкривається в межах міжіндивідної комунікації – взаємодії Я та іншого (Р.Даниляк). При цьому окремі суб'єкт-об'єктні взаємодії виявляються пов'язаними міжіндивідною комунікацією.

Перехід до розгляду інтерперсональної комунікації, мови як комунікації та основи сполученості когнітивних змін із структурними змінами (У.Матурана) стає основою для розробки методологічної реконструкції нового способу здійснення комунікації, що відбувається через внесення змін у способи представлення об'єктів у науковому знанні та розвиток оперативного компонента знання. Це дає змогу перейти від розгляду когнітивної комунікації як засобу засвідчення об'єктивності знання шляхом переведення індивідуально-достовірного в соціально-достовірне та визнане через повторюваність зв'язків різних суб'єктів з одним і тим самим об'єктом (Р.Даниляк) до реконструкції системних трансформацій ландшафту об'єктивного знання під впливом комунікації, опосередкованої внесенням змін у спосіб представлення об'єкта та оперативний компонент об'єктивного знання. Таким чином, когнітивна комунікація стає не просто способом передачі об'єктивного знання чи засобом засвідчення його об'єктивності, а й способом розкриття впливу когнітивної активності учасників комунікації на процес і результат передачі інформації та знання.

Поняття когнітивної комунікації відіграє важливу роль у розумінні сучасних процесів у сферах демократії, політики та управління. Розробка змісту цього поняття вносить корекції в розуміння електронно опосередкованих комунікацій, на які спирається науково-технологічний розвиток електронної України. Дослідження комунікації було започатковано в американській комунікативістиці на технологічній основі доінформаційного суспільства. Це основа більш ніж тридцятирічної давності, виникла вона у вигляді телебачення як глобальної мережі та звичайних неелектронних ЗМІ.

Нині комунікація в науці виокремлена в окрему сферу інформаційних потоків та обміну інформації. Відокремлення інформаційного обміну від виробництва знання в науці свідчить про специфікацію функцій перебігу інформаційних процесів та є результатом формування окремої інфраструктури, яка їх обслуговує. Поява телекомунікаційних мереж та онлайнових режимів спілкування науковців стають ознакою нової інформаційної доби у сфері наукових комунікацій. На зміну персональному листуванню науковців, які працюють над певною проблемою, що мало місце в період розвитку неklasичної науки, приходить онлайнове обговорення гострих проблем та обмін думками через безпосередній інформаційний контакт.

Сучасна наука, як наука колективних суб'єктів, створює нові джерела інформації. Центри виробництва знання, які спеціалізуються на вирішенні певних проблем, поступово перетворюються на центри-постачальники даних. Основною функцією спеціалізованих наукових мереж стає передавання наукової інформації. Спеціалізовані мережі, які інтегрують центри виробництва знання із структурами управління, промисловості та освіти, у центр своєї діяльності починають ставити рух наукових проєктів.

Спеціалізація інформаційної діяльності сприяє виокремленню функцій науки як інформаційної системи. Серед них на чільне місце виводиться інформаційна підтримка наукових досліджень та інформаційне обслуговування наукових проєктів. Ця інформаційна система не існує поза наукою. Вона стає необхідною інформаційною структурою самої науки.

Реалізація суспільної стратегії формування суспільства знання, суспільства освіти сприяє інтеграції освітніх та інформаційних функцій науково-освітніх мереж. Науково-освітні мережі не тільки стають інфраструктурою, що поєднує бібліотеки, навчальні заклади із закладами культури, а й перетворюються на осередок здійснення

освітніх функцій [3]. Перенесення освітніх функцій у мережеве середовище сприяє формуванню мережевої освіти. Становлення національної мережевої освіти стає можливим завдяки інфраструктурному розвитку науково-освітніх мереж України. Як свідчить О.Л.Мельник, основними рисами становлення мережевої освіти України є формування і розвиток інформаційно-освітніх середовищ вищих навчальних закладів та радикальне перетворення інформаційно-освітніх середовищ шляхом надання їм соціально-інституційного статусу. Із засобу навчання, який перебуває між тим, хто навчає, і тим, хто навчається, інформаційно-освітні середовища перетворюються на мережеву основу сучасного соціально-інституційного розвитку освіти. З технічного засобу інформаційної технології, що надає можливість зберігати методичне та наукове забезпечення навчального процесу у вигляді електронних інформаційних ресурсів, інформаційно-освітнє середовище науково-освітніх мереж стає мережевим підґрунтям, мережевою основою інтеграційних процесів. Дослідження О.Л.Мельник інтеграційних процесів в освіті виявляє зв'язок євроінтеграційного спрямування мережевих процесів в освіті із процесами суспільної мережевої інтеграції – розвитку інформаційного суспільства як мережевого суспільства.

В інформаційну добу, коли інформаційні процеси стають магістральними, важливим є виокремлення когнітивного аспекту комунікації. В комунікаційних процесах попереднього, доінформаційного, домережевого етапу поняття когнітивного аспекту при розгляді комунікації не виокремлювалось. Запровадження поняття когнітивної комунікації спиралося на систему лінгвістичних, вербальних і невербальних взаємодій. Разом з тим суспільне значення когнітивної комунікації як форми суспільного зв'язку, що реалізується через когнітивний контакт, простежувалося достатньо чітко. У структурній метафорі шляхопроводу У.Матурана здійснює концептуальний і проблемний прорив у розгляді комунікації. На місце традиційного розуміння комунікації як передачі повідомлень у чіткій схемі зв'язку адресанта та адресата приходить розгляд комунікації як події, що незворотним чином змінює існуючу ситуацію. Когнітивна взаємодія, яка відбувається на основі лінгвістичної взаємодії, перетворює ситуацію, роблячи неможливим повернення до вихідного пункту.

На місце інформаційного процесу, відносно автономного від основного – політичного, суспільного, управлінського, освітнього

тощо – приходить структура когнітивної взаємодії, «впаяна» в перебіг суспільно-значущого процесу. Структурна метафора шляхопроводу стає метафорою корінних змін не тільки в передачі інформації, а й в усьому процесі когнітивної взаємодії. Лінгвістична складова когнітивної комунікації виявляє таку щільність та структурованість вербальних конструкцій, яка унеможливорює їх переструктуралізацію та перегравання ситуації.

Дискурс як перехід від вихідного тексту до такого, що з нього випливає, виявляє процесуальність мовленнєвого процесу, його розгорнутість у майбутнє.

Лінгвістична складова когнітивної комунікації не є дискурсом, тобто переходом від одного тексту до іншого. Дискурс охоплює цілісність як таку, не акцентуючи увагу на структурованості форми. Натомість лінгвістична складова когнітивної комунікації є внутрішньоструктурованою, причому структурованість її не закріплюється в якусь усталену форму, у тому числі й у форму тексту.

Розгляд комунікації як передачі інформації та передачі повідомлень припускає текстову природу повідомлень. Передача інформації у вигляді повідомлень не суперечить текстовій природі процесу.

Поява та розвиток глобальної інформаційної мережі Інтернет зумовила появу нової форми цілісності, що має текстову природу. Гіпертекст дає змогу вийти за межі усталеної структурованості наявного тексту в інші тексти, створюючи процесуальну низку взаємопов'язаних текстів. Розвиток сучасного дистанційного навчання сприяє перетворенню текстової форми організації навчального матеріалу в гіпертекстову.

В гіпертексті зв'язок між різними текстовими утвореннями заданий самим матеріалом тексту та потребами: в дистанційному навчанні – освітніми потребами; в інших суспільно-інституційних формах реалізації гіпертексту – іншими суспільними потребами.

Однак розгляд комунікації на рівні інформаційних потоків та передачі повідомлень не виявляє зв'язку із когнітивною активністю людини та когнітивним підходом як виразом знаннєвого аспекту науки. Вихід за межі пізнання як суб'єкт-об'єктної взаємодії дає змогу ввести у розгляд як об'єктивну основу когнітивного підходу еволюцію репрезентації в системі когнітивних практик. І на цій основі розглянути комунікативні процеси, пов'язані з еволюцією репрезентації у сфері знання. Методологічною основою є ідеї М. Поповича про зв'язок когнітивного виміру комунікації із знаннєвим аспектом:

«Комунікація, з когнітивної точки зору, є обміном повідомленнями про певний стан речей, прирощуванням знання про певну реальність» [4, 73]; «все оцінюється по відношенню до основної проблеми, яка тематизує дискурс» [6, 73].

Введення у розгляд когнітивного як духовного і водночас як культурного виміру науки ґрунтується на еволюції репрезентації в системі гносеологічних відносин. Це дає змогу повернутись лицем до цілісності людини в когнітивному вимірі.

В когнітивних дослідженнях акцент переноситься на інтерпретацію пізнання як взаємодію, що передбачає виокремлення когнітивної області й визначення її меж у зв'язку з ідентифікацією системи (Ф.Варела, У.Матурана). Задіяно попереднє дослідження У.Матурани мови як комунікації, інтерперсональної комунікації як основи сполученості змін у когнітивній області та структурних змін. У.Матурана звертає увагу на те, що в процесі досягнення лінгвістичної комунікації відбувається становлення онтогенетичної структурної сполученості та формування узгодженої області [6, 54]. При цьому всі учасники набувають змін. Це креативні творчі взаємодії, які ведуть до нової поведінки [6, 55]. Розглядаючи цей процес увідповіднення як результат структурної сполученості між структурно пластичними системами, У.Матурана показує, що як тільки консенсуальна область як певна структура встановлена у вигляді деякого структурного сполучення, будь-який учасник може бути замінений іншим. Структурні властивості, задіяні в сполученні, залишаються однаковими [6, 47]. Взаємодії можуть бути описані строго операційними термінами [6, 48]. Мова як денотативна система символічної комунікації є результатом чогось, що не вимагає денотації для свого встановлення. Це фундаментальний процес онтогенетичної структурної сполученості, який є результатом у встановленні консенсуальної області [10, 50]. Когнітивне як те, що викликає самомодифікацію систем, від чого залежить їх ідентичність, виявляється пов'язаним з лінгвістичною взаємодією та структурною сполученістю.

Дж.Лакофф та М.Джонсон розглядають інтерперсональну комунікацію і так звану метафору шляхопроводу (*conduit* – англ.) як структурну метафору [5, 10], інтерперсональну комунікацію та її взаємодію з розумінням [5, 231–232]. Метафора шляхопроводу створює основу для образу структурного сполучення, що виникає під час комунікації, яке само перебуває в русі, виявляючи незворотність комунікації. Відносна автономність структурних відносин,

що формується в мові як комунікації (У. Матурана), та щільність змін в її процесі (Дж. Лакофф, М. Джонсон) дають можливість ввести в розгляд системні зміни, що відбуваються у сфері знання, в їх еволюційному вимірі як вияв комунікації через репрезентацію.

Метафора комунікації як шляхопроводу створює підґрунтя для розгляду сфери знання, що виникає в процесі трансформації репрезентації та поширення нового типу репрезентаторів на нові предметні області. Збереження автономності теоретичного розвитку науки дає можливість ввести до розгляду еволюційний вимір, провести його через системні трансформації об'єктивного знання та його продукування.

У структурній метафорі процесуальність, спрямовану у майбутнє, визначають не дискурс і не гіпертекст. Процесуальність створюється не текстовими засобами. Вона виявляє внутрішній, глибинний зміст когнітивної комунікації. Когнітивна комунікація формується когнітивними засобами і є когнітивною за своєю сутністю. Щільність та структурованість лінгвістичної складової – це лише вербальний вираз когнітивної комунікації. Саме завдяки когнітивній природі комунікації процес не перетворюється на передачу повідомлень чи на якийсь лінгвістичний процес. Він не стає дискурсом.

У спрямованості дискурсу є щось директивне. У певних моделях, наприклад, знання-влади (М. Фуко), в яких влада спирається на дискурс, є щось командне та навіть, як у випадку політичної диктатури, – репресивне.

Натомість когнітивна комунікація залишається складною, наперед непередбачуваною і неповністю регламентованою лінгвістичними текстами, засобами та процедурами. Когнітивна взаємодія в когнітивній комунікації постає як складна інтегральна дія, що включає в себе і пізнання, і розуміння, і усвідомлення та самоусвідомлення. В цій дії беруть участь всі когнітивні здатності учасників процесу. Причому використання когнітивних засобів – ментальних та інших репрезентацій – передбачає задіявання внутрішніх та зовнішніх репрезентативних систем. Вони стають тими формами, що визначають успішність чи неуспішність реалізацій глибинних внутрішніх потреб когнітивного як основи самомодифікації системи у процесі комунікації. У процесуальності когнітивної комунікації залишається можливість застосування різного ступеня зовнішніх когнітивних проявів активності людини.

Що визначає зсув у процесі когнітивної комунікації? Це, насам-

перед, – успішне застосування когнітивних засобів, що перетворює переконливість однієї сторони на переконливість для іншої. Когнітивна взаємодія в когнітивній комунікації виявляє момент гри, яка передбачає вивільнення когнітивних здатностей і визначає сутність боротьби та спрямування цих здатностей на досягнення суспільно значущих цілей.

Вивченню зв'язку когнітивної комунікації з пізнавальними процесами сприяло введення в обіг когнітивної комунікації як побудови та завершення гносеологічної взаємодії. Згідно з Р. Даниляком, когнітивні комунікації стають засобом засвідчення об'єктивності гносеологічних результатів, які досягнуті у безпосередній взаємодії суб'єкта з об'єктом. Йдеться про достовірність у міжіндивідуальній комунікації знання, отриманого Іншим у суб'єкт-об'єктній взаємодії [1], особливості поєднання когнітивного та комунікативного розглядається в контексті «переймання від іншого», яке «відбувається у формі комунікативного узгодження результатів пізнавального акту одного суб'єкта з результатами, одержаними іншими суб'єктами. Наслідком цього стає переведення знання зі сфери індивідуально-достовірного у сферу соціально-достовірного» [1, 11].

Введення когнітивних комунікацій як засобів засвідчення результатів гносеологічної взаємодії знімає викривляючий ефект введення комунікацій, що мають соціальну природу, який впливає на об'єктивний результат пізнання. Класична епістемологія розглядає отримання об'єктивного результату у вигляді гносеологічної взаємодії суб'єкта з об'єктом. Введення соціальних комунікацій змусило Р. Рорті відмовитись від Дзеркала природи. Соціальний (лабораторний) конструктивізм намагається виявити епістемологічну цінність соціальних комунікацій.

Відокремлення в науці сфери здійснення гносеологічної взаємодії у головну сферу існування науки – сферу виробництва знання – дуже довго змушувало обмежувати розгляд пізнання у вигляді абстракції гносеологічної взаємодії суб'єкта з об'єктом.

На відміну від інших сфер, в яких когнітивна комунікація безпосередньо вплетена в тканину суспільнозначущих процесів, у науці виробництво знання та комунікативні процеси відкривали різні сфери: виробництво знання – сферу пізнавальних взаємодій; комунікативні процеси – сферу колективних і суспільних контактів. Перехід від класичної епістемології до некласичної сприяв усвідомленню необхідності введення комунікативної складової безпосередньо

у сферу суб'єкт-об'єктної взаємодії. Але досягти взаємного проникнення пізнавальних і комунікативних взаємодій виявилось важко. Тим чи іншим чином комунікативні взаємодії виводились із сфери виробництва знання у сферу інформаційних взаємодій. Формування полісистемності сучасної науки, зокрема становлення в ній науки як когнітивної та інформаційної системи, закріплює розведення пізнання та інформаційного обміну за різними інфраструктурами, які формуються та розвиваються в сучасній науці.

Відмова від розгляду пізнавальних процесів з позицій абстрактної суб'єкт-об'єктної взаємодії та введення у розгляд пізнавальних взаємодій у сфері знання дає можливість отримати нове розуміння когнітивної комунікації.

Когнітивна комунікація у сфері знання натомість постає не як передача інформації та здійснення повідомлень, а як комунікація через репрезентацію. Необхідність комунікації зумовлює репрезентативність пізнавальної дії. Взаємодія суб'єкта з об'єктом постає як пов'язана з іншими пізнавальними процесами та зумовлена ними дія. Кожна конкретна пізнавальна дія завершується представленням об'єкта. Комунікація через репрезентацію виявляє процесуальний зв'язок між різними, неузгодженими між собою пізнавальними діями. Когнітивна активність людини як передумова створення способу представлення об'єкта у знанні здобуває в якості вихідного репрезентативного матеріалу досягнуті у сфері знання способи представлення об'єкта. Неможливість обійтися без попередніх досягнень способів представлення об'єкта робить комунікацію через репрезентацію неминучою. Жодна пізнавальна дія не відбувається на порожньому місті, і для здобуття нового результату у вигляді нового знання недостатньо нової емпіричної інформації – даних і фактів. Необхідні передумови у вигляді способів представлення знання у вигляді цілісності.

Комунікація через репрезентацію є передумовою трансгресії сфери знання. Перехід від однієї форми репрезентації до іншої є результатом інтегральних зусиль усіх, хто працює у сфері виробництва знання. Навіть у класичній науці комунікація через репрезентацію долала дисциплінарні межі. Необхідність розвитку в геометричному способі представлення об'єктів фізичної й математичної складових створювало передумову для розсунення рамок комунікації через репрезентацію, виведення її за межі окремої теорії чи навіть науки. Виявляючи інтегральність процесу, комунікація через

репрезентацію ставала основою для формування цілісності когнітивної сфери знання.

В сучасній науці в умовах міждисциплінарності та трансдисциплінарності створюються нові передумови для розвитку комунікації через репрезентацію. Формування онтологічного та проблемного змісту знання відбувається в умовах інтеграції методологічної складової різних наук у дослідженні одного й того ж об'єкта. Це якісно змінює комунікацію через репрезентацію. В класичній науці комунікація через репрезентацію створювала передумови окремої суб'єкт-об'єктної пізнавальної дії у вигляді постановки завдання, визначаючи спосіб представлення об'єкта у знанні. В сучасних умовах міждисциплінарності й нової проектної організації наукових досліджень комунікація через репрезентацію є необхідною інтегральною формою, що завершує пізнавальний процес у вигляді сумісного результату.

Комунікація через репрезентацію є колективною дією, що спирається на дії колективних суб'єктів. Ці дії складаються із сумісних репрезентаційних комунікацій.

Комунікація через репрезентацію є когнітивною по суті. В класичній науці її когнітивна природа вичерпувалася створенням знанневої форми існування об'єкта – розробкою способу його представлення у знанні. В сучасній науці когнітивна природа комунікації через репрезентацію не вичерпується створенням знанневої форми представлення об'єкта у знанні. Нині комунікація через репрезентацію стає формою не тільки знаннєвого розвитку виду репрезентації, а й справжньою когнітивною взаємодією. В умовах проектної організації науки комунікація через репрезентацію набуває вигляду когнітивної комунікації, представленої у структурній метафорі. Але на відміну від когнітивної комунікації, яка містить лінгвістичну та когнітивну складові (У. Матурана), комунікація через репрезентацію в сучасних умовах наукової комунікації містить також пізнавальну, знаннєву та інформаційну складові. У формулі У. Матурани «пізнання є життя» пізнання вбудоване в інші процеси, які мають когнітивну відтворювальну природу. В системі пізнання не відокремлене від її інших функцій, а діє через них. Тому У. Матурана відокремлює ті системи, в яких когнітивна взаємодія є основою їх життєдіяльності, від систем, що спираються на репрезентації.

У виробництві наукового знання пізнавальна дія здобуває репрезентативну функцію. На цьому ґрунтується сама можливість існування

сфери знання у вигляді знанневих продуктів – репрезентацій. Будь-який розгляд пізнання як такий, що існує поза і за межами існуючої сфери знання, є поверненням до гносеологічної робінзонади.

Розробка синергетичних механізмів зростання наукового знання і культури, яка відкриває культурно-психологічний аспект розвитку науки, спираючись на методологію інформаційного підходу, реконструює зростання знання як зростання кількості інформаційних потоків. Йдеться про дослідження інформаційного середовища, багатопотокових зіткнень, які, на думку В.Буданова, відтворюють комунікативність науки з позицій колективного розуму.

Розробляючи когнітивні моделі комунікативної ситуації, А.Рункан розглядає комунікативний акт як акт модифікації тексту, що є результатом комунікації. Переходячи до науки, це створює основу для відтворення когнітивних засад комунікативності науки з позиції її існування як колективного суб'єкта. Таким чином, відтворення когнітивних засад комунікативності науки, її існування як колективного суб'єкта веде до лінгвістичної репрезентації всіх пропозицій колективного учасника.

Перехід до розгляду еволюційного виміру поєднання когнітивного і комунікативного означає перехід від лінгвістичних репрезентацій усіх пропозицій колективного суб'єкта до розгляду персоналізованого впливу когнітивного зусилля на трансформацію репрезентацій з урахуванням системних змін, які відбуваються в об'єктивному знанні. Для введення когнітивного в дослідження еволюції сфери знання потрібні певні методологічні зрушення. У формуванні неklasичної гносеології підкреслюється значення «схоплення» суб'єктом форм знання. Тим самим на місце об'єктивної, такої, що повністю виключає присутність суб'єкта, логіки взаємовідносин, що існують між формами знання, приєднується суб'єкт з його пізнавальними здатностями, ключова постать [2].

Людина перестає бути лише транслятором епістем (М.Фуко). Поєднання в методологічній реконструкції впливу когнітивної активності людини на трансформацію способу представлення об'єкта у знанні з введенням у розгляд системних проявів цих трансформацій у сфері знання досягається завдяки зміні погляду на когнітивну складову інтерперсональної комунікації. Розкриття когнітивної складової як змін, що відбуваються в індивідуально-суб'єктивному вимірі під впливом комунікації (А.Рункан), сплученості когнітивних змін зі структурними змінами (У.Матурана) [6, 47–54], з уведенням

у розгляд залежності системних трансформацій репрезентації від інтерперсональної комунікації переносить акцент на творчий прояв комунікації. Проявом здійснення комунікації стають її трансформації, які під впливом системних зрушень у способах представлення об'єктів і розвитку оперативного компонента знання вносяться у сферу знання. Внесені зміни розглядаються по відношенню до сфери знання, а не щодо об'єкта.

Отже, методологічна реконструкція когнітивної складової в інтерперсональній комунікації як фактора системних змін у репрезентації дає змогу ввести у розгляд сферу знання. Дія когнітивної активності, як і в розгляді репрезентації в системі гносеологічних відносин, персоналізована, пов'язана з персональним внеском вченого, але введення комунікації як фактора системних, некерованих змін дає можливість перейти до еволюційних змін в інтер'єрі об'єктивного знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Даниляк Р.П. Концептуальні підходи до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого: Методологічний аналіз : автореф. дис. ... к. філос. н. / Одес. нац. ун-т. – Одеса, 2007. – 16 с.
2. Кримський С. Запити філософських смислів. – К., 2003. – 240 с.
3. Мельник О.Л. Інтеграційні процеси в освіті (соціально-філософський аспект): дис. ... к. філос. н. Спеціальність 09.00.10 – філософія освіти. – К., 2012. – 210 с.
4. Попович М.В. Рациональность у вимірі людського буття. – К., 1997. – 290 с.
5. Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. – Chicago: University of Chicago Press. 1980. – 256 p.
6. Maturana H. Biology of Language: The Epistemology of Reality. // in Miller, George A., and Elizabeth Lenneberg (Eds.) Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg. – New York: Academic Press, 1978. – P.27–63.

Рубанець О.М. Когнітивна комунікація.

У статті розглядається введення когнітивного аспекту в дослідження комунікації. Обґрунтовано необхідність введення поняття «когнітивна комунікація». Показано, що когнітивна комунікація поєднує інформаційну та когнітивну взаємодії. Розробка когнітивної комунікації спирається на сучасні когнітивні дослідження. Когнітивні дослідження виявляють

значення сполученості структурних та лінгвістичних змін у процесі комунікації. Розкривається значення структурованості в когнітивній комунікації, яка виявляє її процесуальність. На відміну від передачі повідомлень, що розкриває комунікацію як інформаційну взаємодію, когнітивна комунікація виявляє значення когнітивної взаємодії учасників у процесі здійснення комунікації. Виявляється незворотність когнітивної комунікації. Важливим стає задіяння когнітивної складової учасників процесу, яке набуває форми гри. Різний ступінь задіяності когнітивних здатностей у процесі комунікації визначає її ефективність та успішність. Обґрунтовано необхідність нового розуміння когнітивної комунікації в науці. Введено в розгляд комунікацію через репрезентацію. Комунікація через репрезентацію об'єднує пізнавальну, когнітивну та інформаційну взаємодії. Комунікація через репрезентацію виявляє знання, когнітивні передумови творення нового способу представлення об'єкта у знанні. Вона виявляє інтегральну сполученість пізнавальних дій учасників комунікації у сфері знання. Розкриваються особливості комунікації через репрезентацію в класичній та сучасній науці.

Ключові слова: когнітивна комунікація, комунікація через репрезентацію, когнітивна комунікація в науці.

Рубанец А.М. Когнитивная коммуникация.

В статье рассматривается введение когнитивного аспекта в исследование коммуникации. Обоснована необходимость введения понятия когнитивная коммуникация. Показано, что когнитивная коммуникация объединяет информационные и когнитивные взаимодействия. Разработка когнитивной коммуникации опирается на современные когнитивные исследования. Когнитивные исследования выявляют значение сопряженности структурных и лингвистических изменений в процессе коммуникации. Раскрывается значение структурированности в когнитивной коммуникации, которая обнаруживает ее процессуальность. В отличие от передачи сообщений, раскрывающей коммуникацию как информационное взаимодействие, когнитивная коммуникация выявляет значение когнитивного взаимодействия участников в процессе осуществления коммуникации. Показывается необратимость когнитивной коммуникации. Важным становится задействование когнитивной составляющей участников процесса, которое принимает форму игры. Различная степень задействованности когнитивных способностей в процессе коммуникации определяет ее эффективность и успешность. Обоснована необходимость нового понимания когнитивной коммуникации в науке. Введена в рассмотрение коммуникация через репрезентацию. Коммуникация через репрезентацию объединяет познавательную, когнитивную и информационную составляющие взаимодействия. Коммуникация через репрезентацию обнаруживает знаниевые, когнитивные предпосылки создания нового способа представления обь-

екта в знании. Она выявляет интегральную связанность познавательных действий участников коммуникации в сфере знания. Раскрываются особенности коммуникации через репрезентацию в классической и современной науке.

Ключевые слова: когнитивная коммуникация, коммуникация через репрезентацию, когнитивная коммуникация в науке.

Rubanets A. Cognitive communication.

The article deals with the introduction of cognitive aspects in communication research. The necessity of introducing the concept of cognitive communication. It is shown that cognitive integrates information communication and cognitive interaction. Cognitive Development Communication draws on contemporary cognitive studies. Cognitive research reveals the importance of contingency and structural changes in the process of linguistic communication. The significance of structured cognitive communication, which finds its procedural. Unlike messaging communication as disclosing information interaction, cognitive communication reveals the importance of cognitive interaction between the participants in the process of communication. Showing irreversible cognitive communication. It becomes an important component of cognitive involvement of participants in the process, which takes the form of the game. Varying degrees of involvement of cognitive abilities in communication determines its effectiveness and success. The necessity of a new understanding of communication in cognitive science. We introduce the communication through representation. Communication via representation integrates cognitive, cognitive and informational components of the interaction. Communication via knowledge-representation reveals cognitive prerequisites for the establishment of a new way of presenting the object of knowledge. It reveals the integral coupling of cognitive activities of the participants in the communication of knowledge. The peculiarities of communication through representation in classical and modern science.

Key words: cognitive communication, communication through representation, communication, cognitive science.

*Д.В.Петренко,
кандидат філософських наук,
докторант, доцент кафедри
теорії культури і філософії науки
ХНУ імені В.Н.Каразіна*

АВТОНОМІСТСЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: СТРАТЕГІЇ АРТИКУЛЯЦІЇ

Передумови виникнення антропології формуються ще в ХІХ сторіччі, але як окремий напрямок у філософії вона виникає лише на початку ХХ сторіччя. Засновники філософської антропології М.Шелер, Г.Плеснер і А.Гелен ставлять питання про людину в центр філософських розмислів, що дозволило вже низці їхніх послідовників констатувати антропологічний поворот у філософії ХХ сторіччя. Від імплікацій відомої тези М.Шелера – «Тільки виходячи з сутнісної картини людини, яку досліджує філософська антропологія, і йдучи назустріч актам духу, що виходять з центру людини, можна зробити висновок про істинні атрибути кінцевої основи речей» [10, 11] – до оригінального проекту філософської антропології Г.Плеснера, в якій «мова повинна йти, насамперед, про людину як особистісну життєву єдність» [6, 47], базовим лишається утвердження автономності людського.

Проголошення непорушною основою філософських розмислів положення про автономне буття людського ретроспективно створює певну оптику історії філософії, що старанно фіксує хід від космоцентризму античної філософії, акцентуації людини в середньовічному союзі філософії і богослів'я, представлення людини в ренесансному пантеїзмі, новочасове позиціонування особливого статусу постаті людини в процесах пізнання. Проте така історія філософії, яка вибудовується, починаючи від антрополого-реконструкційних тлумачень вислову дельфійського оракула «пізнай самого себе» до феноменологічних досліджень свідомості, котра взаємодіє зі світом, є не більш ніж актуалізацією прийнятого як даність філософською антропологією твердження про автономність людського, яка дозволяє виявляти сутнісні і ексцентричні його прояви протягом усієї історії думки.

Якщо людина автономна існує, це означає: думка про неї завжди

так чи інакше виникала у філософії (це вихідна теза антропологізованої історії філософії). Але якщо ж ні? Якщо праві автори, які, подібно до Фуко, стверджують, що людина – винахід недавній, котрий в разі зміни інтелектуальної парадигми або епістемі справді зникне, то антропоцентрична історія філософії є не більш ніж антропологічною містифікацією, породженою тим, що С.Зонтаг називала насильством інтерпретації. У такому випадку автономізація людського є не сутнісним явищем, а інтелектуальним ходом, що виник в певний період історії думки і викликав характерний симптом, котрий керував протягом певного часу диспозитивами західно-європейської думки. Якщо автономність людського не є даністю, то *актуальним* є дослідження умов її можливості, що парадоксальним чином також стають і причиною її кризи, яка тінню супроводжує проект антропологічних досліджень від самих його витоків. Наша мета – реконструювати процеси, що слугують виникненню автономної постаті людини, яка розташувалася у центрі конфігурацій знання і, відповідно, влади, принаймні з початку ХІХ сторіччя. Серед чинників, які зумовили подію автономізації людини, варто вирізнити два основні: 1) нове співвідношення скінченного і нескінченного; 2) відкриття радикальної іманентності.

1. Нове співвідношення скінченного і нескінченного

У межах філософії ХVІІ–ХVІІІ століть людське мислиться через співвідношення з нескінченним. Людина тут виконує функцію обмежувача нескінченного, до якого вона може підноситися. Це – типова настанова класичної філософської думки, орієнтованої на пошук і позначення топосу скінченного посеред різних нескінченностей. Бог тут зберігається, за великим рахунком, як оператор цього піднесення. Так, людські уявлення чи розуміння можуть бути піднесені до нескінченного, що лежить в основі усіх процедур, які конституують людину. Радикальність думки І.Канта фактично відкриває нову можливість конфігурації, яка співвідносить людське з формоутворювальною скінченністю. Німецький філософ стверджує, що обмеженість здібностей людини зумовлена її фундаментальною скінченністю. Застосування розсудку до чуттєвих споглядань, за Кантом, задається двома межами: чуттєвість визначає зміст категорій розсудку, а теоретичне пізнання обмежене чуттєвим досвідом. Як пише філософ, «існує два основних стовбури людського пізнання, що виростають, можливо, з одного спільного, але невідомого нам кореня, а саме чуттєвість і розсудок: за допомогою чуттєвості предмети

нам даються, розсудком же вони мисляться» [3, 123]. Безперечно, потенційну межу між чуттєвим і надчуттєвим можна подолати, але важливість жесту Канта – в принциповому утвердженні формоутворюючої скінченності як базової позиції, виходячи з якої варті мислити людину. Як зазначає А.Рено, ідея скінченності пронизує і моральну філософію цього мислителя, в якій цілі мисляться як ідеї, а не як саме буття [7, 351–359].

Запроваджена Кантом формоутворювальна скінченність зайняла місце нескінченності, що визначило розрив з попередніми стратегіями артикуляції людського і стало однією з причин виникнення думки про автономізацію людини. Жест Канта стає однією з умов антропологічного мислення, яке спирається на розуміння людини як обмежувача сил скінченного, на відміну від класичної філософії, орієнтованої на піднесення до нескінченного. З XIX сторіччя автономістська антропологічна думка намагається вселяко позначити і водночас стерти межу, на якій відбувається відділення людини від скінченних сил зовнішнього: життя, праці і мови.

2. Відкриття радикальної іманентності

Відкриття радикальної іманентності зумовлене процедурою, яку назвемо вторинною артикуляцією, маючи на увазі під цим розуміння людського поза межами трансцендентних подвоєнь.

Мислення, орієнтоване на радикальну іманентність, ґрунтується на акті заборони залучення трансцендентних факторів до опису і пояснення. Важко простежити перші форми такого типу філософування, яке досягло свого апогею в іманентистській не-філософії Ф.Ларуеля, вибудовуваній навколо «форм і артикуляцій реального» [11, 5]. Наприклад, А.Негрі і М.Хардт вважають, що виникнення сучасності безпосередньо зумовлене «революційним відкриттям плану іманентції» [5, 76]. З точки зору А.Негрі, радикальна іманентність вперше виявляє себе у філософії Б. Спінози, яка заперечувала будь-які форми трансцендентних опосередкувань. За визначенням А.Негрі, одне з найбільш важливих понять філософії Б.Спінози – «міць», «*potentia*» (у деяких контекстах перекладається як стан) – дозволяє звільнитися від теологічних опосередкувань і визнати присутність, що не захоплена незавершеною проекцією і стверджується в конституюванні поля незаданих наперед можливостей [12, 13]. Ця настанова була підґрунтям політичної філософії Спінози, в якій політичне мислиться як продукт невпинного конституювання, праксису без телеології. За словами Спінози, він прагнув «довести правильними

і незаперечними доказами або вивести з самого ладу людської природи те, що найкращим чином узгоджується з практикою» [8, 288], а сам устрій людської природи ґрунтується на міцї, завдяки якїй можливі існування і дія всіх природних речей. Втім, «іманентистська» інтерпретація філософії Спінози, запропонована Негрі, радикально відрізняється від ортодоксальних інтерпретацій (Г.В.Ф.Гегель, К.Фішер, Ф.Алк'є), які розглядають дослідження голландського філософа виключно в контексті філософських пошуків, що здійснюють перехід від дуалізму Р.Декарта до монадології Г.В.Ляйбніца. Звичайно, інтерпретація спінозизму, запропонована А.Негрі, дещо суперечлива, але важливо констатувати, що принаймні з XVII століття, радикальна іманентність так чи інакше проявляє себе в західноєвропейській думці, формуючи сферу, яка найбільш яскраво буде визначена лише у XIX столітті.

2.1. Секуляризація і форма-людина як ефекти відкриття радикальної іманентності

Одним із помилкових трактувань радикальної іманентності може бути зведення її виключно до секуляризації. Справді, суперечливий процес секуляризації може бути осмисленим як один із можливих ефектів, що виникли внаслідок відкриття радикальної іманентності. Але важливим також є розуміння радикальної іманентності не просто як секуляризації мислення, а й у ширшому контексті, як принципової настанови, що визначила конфігурацію низки диспозитивів XIX сторіччя, котрі, з одного боку, сформували автономне розуміння людського, а з іншого – створили умови для кризи цієї автономності. Так, Ж.Дельоз слушно зауважує, що неправильно розуміти тезу Ф.Ніцше «Бог помер» виключно в контексті заміни постаті Бога постаттю людини. Насправді цю процедуру було вже проведено у філософській антропології релігії Л.Фейєрбаха. Як пише Ж.Дельоз, «з Ніцше роблять філософа, що проголосив смерть Бога, і тим самим спотворюють його думку. Останнім філософом смерті Бога був Фейєрбах: він показав, що, оскільки Бог завжди був розкладеною формою людини, то людина повинна розгортати Бога. Але для Ніцше це була вже стара історія» [1, 168]. На думку Ж.Дельоза, Ніцше, констатуючи смерть Бога, ставить більш радикальні питання: «З одного боку, де людина у відсутність Бога могла б виявити гаранта своєї ідентичності? З другого боку, хіба сама форма-Людина утворюється не в складці скінченності... Нарешті, самі сили скінченного сприяють тому, щоб людина могла існувати тільки через

розосередження планів організації життя, через розсіяння мов, через несхожість засобів виробництва» [1, 168]. Не зрозуміла більшістю сучасників Ніцше теза «Бог помер» позначила відсилення до ще більш радикального жесту, який супроводжував народження антропології з відкриття формоутворювальної скінченності і радикальної іманентності: розчинення людини в силах скінченного, що було повною мірою осмислено лише у другій половині XX сторіччя.

Наведені інтелектуальні стратегії відкривають нову галузь, яка через серію подієвих площин або аномалій формувалася у філософії протягом XVII–XVIII сторіч (від узагальнювальних інтуїцій «нової науки про природу націй» Д. Віко до поділу на культуру виховання і культуру вміння І. Канта), але тільки наприкінці XIX – на початку XX сторіччя була поіменована як культура.

2.2. Маркування культури як ефект вторинної артикуляції

Відкриття радикальної іманентності стає умовою запаморочливого успіху імені «культура», яке до другої половини XX сторіччя поступово перетворюється в один з найважливіших і водночас найбільш дискусійних концептів, що означають інколи взаємовиключні площини. Латинське слово «cultura» (від дієслова *colo, colere* – обробляти), яке з самого початку пов'язувалось виключно з галуззю сільського господарства, завдяки тексту «Тускуланські бесіди» Цицерона протягом сторіч проходить звивистий шлях – від випадкового тропу до концепту, що окреслює нову розумову сферу. Таке перетворення метафори у концепт вже було практично завершено у парадигмі просвітників, які вважали ім'я «культура» позначенням виховного процесу.

І. Кант у «Критиці здатності судження» створює певне напруження між культурою виховання і культурою уміння, яка визначається філософом як «головна суб'єктивна умова здатності досягати мети взагалі» [4, 306]. Німецький мислитель визначає культуру як «розвиток здатності розумної істоти ставити перед собою будь-які цілі взагалі» [4, 305], але ця здатність «досягається за допомогою попередніх знань» [4, 230]. Протягом XVIII–XIX сторіч ім'я «культура» поступово розширює свою сферу позначень: якщо на першому етапі під культурою починають розуміти не тільки процес здобуття знань, але і його результат, то наприкінці XIX століття концептуалізація культури увінчується класичним визначенням Е. Тайлора: «культура... у своєму цілому складається зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв та деяких інших здібностей і

навичок, засвоєних людиною як членом суспільства» [9, 18]. У концептуалізації Е.Тайлора ім'я «культура» фактично охоплює всі аспекти людської діяльності, осмислюваної тепер через радикальну іманентність.

Паралельний процес можна простежити і в еволюції неокантіанства. Поняття «культура» стає важливим оператором, з одного боку, як для Баденської школи неокантіанства, що виводить з неузгодженості здатностей у кантівській критиці поділ наук на науки про природу і науки про культуру, а з іншого боку, і для Марбургської школи неокантіанства, яка обґрунтовує єдність взаємодії здатностей, яка виявляється у символічних формах, що структурують культуру. Втім, тенденція називати культурою тільки обрані прояви і результати людської діяльності, передусім мистецтво і науку, збережеться до початку ХХ сторіччя. Т.Іглтон пропонує сотні визначень імені «культура», що виникли протягом ХХ сторіччя, звести до розрізнення Культури і культури, розрив між якими, на думку британського вченого, «сягає корінням в матеріальну історію світу, який і сам розвивається між пустим універсалізмом і вузьким партикуляризмом, анархією глобальних ринкових сил і культом локальних відмінностей, що намагаються з ними боротися» [2, 70]. Але, безперечно, головним результатом семантичного розширення імені «культура», з погляду Іглтона, є виникнення ще в ХІХ сторіччі визначень культури «з маленької літери, що розуміється як ідентичність або солідарність» [2, 69]. Так чи інакше, попри все розрізнення підходів, те, що називається культурою, не має якоїсь сутності, не є заданим феноменом, а є не більш ніж ім'я, яке з ХІХ сторіччя позначає винайдену площину людського, яка мислиться під знаком радикальної іманентизації, ім'я, що стало вдалим визначенням сфери, котра конститується множиною подієвих ділянок, що уможливлюють диспозитиви людської автономії. Тому поступово сфера, маркована ім'ям «людина», збігається з територизацією імені «культура», яке є зручним оператором, що допомагає окреслити постать людини і водночас стає одним із інструментів її стирання. Відкриття радикально-іманентистського мислення породжує автономію і людини, і культури, межі якої збігаються з межами людського. Популяризація імені «культура» протягом ХІХ–ХХ сторіч – процес, паралельний автономізації людського, який тепер має бути осмислений поза трансцендентними подвоєннями.

Так чи інакше, нове співвідношення сил скінченного та настанов

на план іманенції створили передумови для виробництва автономного розуміння людського і спричинили фокусування на маркерах, що фіксують власне людський досвід. Якщо мистецтво не є втіленням трансцендентної ідеї, наука – розгадуванням таємничих задумів деміурга, а політика – обґрунтуванням божественного походження влади, то виникає запит на позначення тієї сфери, що стає тепер долею людського, занадто людського.

ЛІТЕРАТУРА

1. Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке : пер. с фр. Е. Семиной. – М., 1998. – С.160–171.
2. Иглтон Т. Идея культуры : пер. с англ. И.Кушнарева. – М., 2012. – 192 с.
3. Кант И. Критика чистого разума : пер. с нем. Н.Лосского. – Мн., 1998. – 960 с.
4. Кант И. Критика способности суждения : пер. с нем. М.Левина. – М., 1994. – 367 с.
5. Негри А., Хардт М. Империя : пер. с англ. Г.Каменской. – М., 2004. – 440 с.
6. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию : пер. с нем. А.Гаджикурбанова. – М., 2004. – 368 с.
7. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности : пер. с фр. С.Рындина. – СПб., 2002. – 474 с.
8. Спиноза Б. Политический трактат : пер. с лат. Н.Иванцова // *Спиноза Б. Избранные произведения* : В 2 т. – М., 1957. – Т.2. – С.285–382.
9. Тайлор Э. Первобытная культура : пер. с англ. Д.Коропчевского. – М., 1989. – 573 с.
10. Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. А.Денежкина, А.Малинкина, А.Филиппова. – М., 1994. – 490 с.
11. Laruelle F. Philosophy of difference: a critical introduction to non-philosophy : trans. from fr. R. Gangle. – New York, 2010. – 228 p.
12. Negri A. L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza. – Paris: Editions Amsterdam, 2007. – 343 p.

Петренко Д.В. Автономістська філософська антропологія: стратегії артикуляції.

Стаття присвячена філософському осмисленню автономної людини. Філософія людини – один із найбільш актуальних напрямків сучасної філософії. Нашою метою є дослідити лінії артикуляції автономної людини в західноєвропейській філософії. Звертається увага на те, що дослідження філософської антропології дозволяє вирізнити дві стратегії артикуляції

автономної людини: радикальну скінченність і план іманенції.

Перша стратегія зумовлена новим співвідношенням скінченного і нескінченного. Запроваджена І. Кантом формоутворювальна скінченність займає місце нескінченності, що дозволяє розуміти людину як обмежувача сил скінченного. Друга стратегія пов'язана з відкриттям радикальної іманентності, яка дає змогу мислити людину поза трансцендентними подвоєннями. Радикальну іманентність не варто зводити лише до секуляризації, тому що вона репрезентує принципову настанову, яка визначила конфігурацію диспозитивів знання і влади. Означені диспозитиви, з одного боку, сформували автономне розуміння людського, а з іншого – створили умови кризи цієї автономності. Одним із наслідків цих процесів є виникнення філософії культури, яка маркує сферу автономно осмисленого людського.

Ключові слова: філософська антропологія, людина, скінченність, іманентність, культура.

Петренко Д.В. Философия автономного человека: конечность и имманентность.

Статья посвящена философскому осмыслению автономного человека. Философия человека – одно из наиболее актуальных направлений современной философии. Цель данной статьи – исследовать линии артикуляции автономного человека в западноевропейской философии. Обращается внимание на то, что исследование философской антропологии позволяет выделить две стратегии артикуляции автономного человека: радикальную конечность и план имманенции.

Первая стратегия обусловлена новым соотношением конечного и бесконечного. Введенная И. Кантом формообразующая конечность занимает место бесконечности, что позволяет понимать человека как ограничителя сил конечного. Вторая стратегия связана с открытием радикальной имманентности, благодаря которой можно мыслить человека вне трансцендентных удвоений. Радикальную имманентность не следует сводить только лишь к секуляризации, так как она представляет принципиальную установку, определившую конфигурацию диспозитивов знания и власти. Обозначенные диспозитивы, с одной стороны, сформировали автономное понимание человеческого, а с другой – создали условия кризиса этой автономности. Одним из следствий данных процессов является возникновение философии культуры, которая маркирует область автономно мыслимого человеческого.

Ключевые слова: философская антропология, человек, конечность, имманентность, культура.

Petrenko D.V. Autonomous philosophical anthropology: strategy articulation.

The article deals with the philosophical interpretation of the autonomous human. Philosophy of human is one of the most topical trends of modern philosophy. The purpose of the given article is to study the directions of articulation of hu-

man in Western philosophy. The presented research will also help to designate the origins of the articulation of human in the western philosophical and scientific conceptions. The examination of philosophical anthropology allows allocating of strategies for understanding the human.

The first strategy is a projective one. Herein, finiteness is realized as a projection of the human potential. The grounds for finiteness of human abilities are proclaimed to be the main task of Kant's philosophy. The second strategy is a radical-immanence one. This strategy of philosophical anthropology does not present integrally all possible directions of secularization. Yet, the given immanence has drawn the basic configurations of dispositives, which distribute the economy of the power/knowledge. The given directions of philosophical anthropology are the result of the radical immanence, which designated human autonomy to be the central philosophical problem. The specified strategies are evident not only in various philosophical conceptions of culture, but also in theoretical research of humanitarian and social sciences, which deal with the studies of the subject «a man and culture».

Key words: philosophical anthropology, human, finiteness, immanence, concept, culture.

*М.Г. Тофтул,
кандидат філософських наук,
доцент, почесний професор ЖДУ
імені І. Франка та ЖНАУ*

ЕСТЕТИЧНЕ ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ДІЙНОСТІ

Навіть за тоталітарного режиму (у період «відлиги») філософи активно працювали над центральними проблемами естетики, навколо яких точилися гострі дискусії (щоправда, нерідко вони набували ідеологічного характеру). Гостра суперечка виникла між так званими природниками (І. Астахов, В. Баленок, В. Корнієнко та ін.) і «суспільниками» (А. Столович, В. Ванслов, Ю. Боров та багато інших). Перші наполягали на тому, ніби прекрасне існує в природі незалежно від людини та її свідомості. Це була точка зору вкрай примітивного матеріалізму. Її прибічники видавали себе за палких захисників марксизму-ленінізму, а всіх інших називали ідеалістами, які, мовляв, порушують принципи марксистсько-ленінської естетики. Так, російський естетик І.Б. Астахов писав: «Якщо ми не визнаємо існування прекрасного поза нами і незалежно від нашої свідомості, ми неодмінно пориваємо з матеріалізмом в естетиці і неминуче скочуємось на позиції ідеалізму» [1]. Він наполягав на тому, ніби краса існувала ще до появи людини. Основна причина примітивного розуміння «природниками» сутності естетичного відношення «полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки у формі об'єкта або у формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно» [2]. Згідно з концепцією «суспільників», людина втілює в результатах праці свою сутність, яка досягається і переживається під час естетичного споглядання дійсності. Ця концепція містить значні елементи істини. Її недоліком є недооцінювання особистісного начала в процесі естетичного споглядання дійсності.

А в наш час естетика майже «вмерла». Визначення її категорій вкрай примітивні. Так, у навчальному посібнику М.І. Киященка «Естетика – філософська наука» не знайшлося місця для того, щоб більш чи менш ґрунтовно розкрити сутність основних із них. А його визначення прекрасного таке: «Прекрасне – категорія граничної

досконалості і гармонії, яка майже зливається з ідеальними уявленнями» [3]. Філософи (починаючи від Платона) дуже давно довели, що властивостей, спільних для всіх прекрасних предметів і явищ, не існує («Гіппій Більший»). Прекрасними впродовж багатьох століть називали явища, кожне з яких є або досконалим, доцільним, гармонійним, або симетричним чи таким, в якому має місце єдність частин і цілого тощо.

Проте зрештою такі визначення було спростовано, оскільки виявлялося існування таких прекрасних предметів, яким не властиві перелічені ознаки. Це стосується і «досконалості та гармонії». До речі, назване визначення, з погляду гносеології, є абсурдним. По-перше, суперечить здоровому глузду висловлювання, згідно з яким прекрасне (а це певні сукупності відповідних предметів і явищ) вважається категорією, тобто найзагальнішим поняттям, формою мислення, думкою (про це свідчить відсутність лапок, в які необхідно взяти термін «прекрасне»). А по-друге, категорії, тобто граничні абстракції, не можуть «зливатися з ...уявленнями», тобто з чуттєвими формами пізнання дійсності. Ф.Енгельс, критикуючи таких мислителів, писав: «Спочатку створюють абстракції, відволікаючись від чуттєвих речей, а потім бажають пізнавати ці абстракції чуттєво, бажають бачити час і нюхати простір» (влучніше не скажеш!). Подібні помилки трапляються і в інших працях з естетики, зокрема й у підручниках. «Категорії естетики, – читаємо у праці «Категорії естетики» (Л.Т.Левчук), – це естетичні відчуття, смаки, оцінки, переживання, ідеї, ідеали, естетичні міркування, судження». Категорії, найзагальніші поняття, граничні абстракції, недоступні для органів чуття, називають естетичними відчуттями, смаками, оцінками, переживаннями. Це така очевидна нісенітниця, що вона навіть не заслуговує на спростування. Інший приклад («Естетика» – Лариса Левчук і Олена Оніщенко): «Прекрасне – це почуття й усвідомлення людиною того, що здатне приносити їй естетичну насолоду...» [4]. У цьому визначенні має місце логічна помилка «невідоме через невідоме». «Прекрасне», займаючи у визначенні місце ліворуч, тобто місце логічного суб'єкта, є поняттям невідомим, а праворуч на місці логічного предиката має бути певне поняття. Але поняття, «те, що здатне приносити їй естетичну насолоду», невідоме значно більшою мірою, ніж «прекрасне». Якщо людство досі не сформулювало загальноприйнятого визначення поняття «прекрасне», тобто не встановило такої сукупності істотних

ознак, кожна з яких є необхідною, а всі разом – достатніми, щоб відрізнити прекрасні явища від непрекрасних, то визначити, які ознаки є спільними (й істотними) для прекрасного і потворного, високого і низького, комічного і трагічного, надзвичайно важко (на нашу думку, – неможливо та й не потрібно).

Отже, досліджувати потрібно *естетичне відношення*, результатом чого має бути система знань, яка моделює складний об'єкт – естетичне відношення, а не якесь естетичне, результатом чого має бути гранично бідна за змістом абстракція, в якій має мислитись одна (чи кілька) міфічна властивість, спільна для всіх прекрасних і потворних, високих і низьких, комічних і трагічних явищ.

Ті, хто послуговується формально-логічним методом пізнання естетичного, як правило, ігнорують діалектичну логіку. Чим же розрізняються ці методи? За формально-логічного підходу всі поняття (зокрема, й «естетичне») розглядаються як такі, в яких мислиться ширша чи вужча, чітко фіксована кількість тотожних предметів. І в центрі уваги їх досліджень є виявлення загальних і суттєвих властивостей, притаманних кожному елементу (предмету чи явищу) відповідних множин. Навіть з точки зору формальної логіки не можна погодитися з тими естетиками, які вважають, ніби серед основних категорій однієї і тієї ж науки є найзагальніші і загальніші від найзагальніших), ніби одні категорії є ширшими за обсягом («естетичне»), а інші – вужчими («прекрасне»). Згідно з діалектичною логікою, естетичне відношення є складною, динамічною системою, дослідження якої розпочинається з «роздвоєння» (розумом! Не розсудком!) на протилежні моменти, визначення їх і фіксації у відповідних абстракціях-категоріях, синтезі цих категорій. Далі – нове роздвоєння досліджуваної системи за іншим принципом, синтез і так далі.

Спробуємо довести, що естетичне як таке не існує. Існує естетичне відношення. Докладно проаналізуємо естетичне відношення, виявляючи його основні елементи та їх взаємозв'язок.

Досліджуючи естетичне відношення як певне «єдине», дуже складну, суперечливу і динамічну систему, насамперед необхідно з'ясувати:

- специфіку людини як *суб'єкта саме естетичного* відношення (на відміну від неї як суб'єкта практично-утилітарного, морального, політичного чи релігійного відношення) ;
- специфіку об'єкта естетичного відношення, який істотно відрізняється від об'єктів інших відношень до дійсності;

– специфіку власне естетичного відношення людини і дійсності (на відміну від інших видів таких відношень).

Слід зауважити, що нічого (або майже нічого) не можна сказати про людину як суб'єкта естетичного відношення, абстрагуючись від об'єкта саме цього відношення, не розкриваючи його певні грані. Про такий взаємозв'язок протилежностей знав ще Арістотель, який писав: «...досить одного члена із (пари) протилежностей, щоб він визначив самого себе і (другий) протилежний член» [5].

Аналізуючи естетичне відношення, цей надзвичайно складний і суперечливий феномен, необхідно застосовувати не тільки формальну, а й *діалектичну* логіку, яка, на відміну від формальної, вдається не тільки до понять, у яких мисляться жорстко визначені множини предметів навіть в разі дослідження суперечливих явищ: «моральна людина» і «аморальна людина»; «досконале знаряддя праці» і «недосконале знаряддя праці» (ці поняття формальна логіка розглядає як несумісні: жодна моральна людина не є аморальною та ін.). Діалектична логіка абстрагується від вимог практики забезпечувати чітко визначені, однозначні висновки-рекомендації (адже діяти можна так і лише так, а не й так, і інакше), а тому дає можливість визнати, що кожна людина водночас є носієм і морального, і аморального начал, і добра, і зла. Розглядаючи будь-який об'єкт як суперечливу систему, діалектична логіка, наприклад у сфері морального виховання, спрямована на виявлення у людини позитивного і негативного моральних начал (Я-егоїста і Я-сумління (совісті), з'ясувати кожне начало окремо, настільки це можливо, а далі досягнути головне – в якому стані перебувають ці начала-протилежності (у стані морального розвитку чи деградації), і лише тоді розробляти плани її морального виховання. Іншими словами, досліджуваний об'єкт мислено роздвоюється на протилежні сторони (точніше – моменти), останні досліджуються і синтезуються. Іноді знову роздвоюється за іншою основою. Протилежності вивчаються і знову синтезуються у відповідну динамічну систему. Згадаймо слова Леніна, які він записав, конспектуючи і інтерпретуючи геніальну думку Гегеля: «Роздвоєння єдиного і пізнання суперечливих частин його є сутність діалектики...». Саме так діє розум (як його розуміли Гегель і навіть Геракліт та Арістотель), аналізуючи об'єкти, що саморозвиваються.

Щоправда, вдаючись до цього методу дослідження, необхідно відзначити помилки Леніна, які мають місце в його висловлюван-

ні, де думка Гегеля спотворюється. По-перше, йдеться не про чітко фіксовані у просторі і часі частини, а про моменти єдиного, які можна одержати, лише «розриваючи» мисленням єдине нерозривне ціле. І не про суперечні, а протилежні моменти (згадаймо відомий вислів – «єдність і боротьба протилежностей», а не суперечностей). Суперечливою, з точки зору діалектичної логіки, є лише система, що розвивається, – єдине. І по-друге, хибно, ніби пізнання протилежних частин єдиного є сутністю діалектики. Пізнання протилежностей (ізолювано однієї від одної) є необхідним моментом у процесі дослідження «єдиного», але не сутністю діалектики. Так, пізнання кількісної і якісної характеристик об'єкта ізолювано однієї від іншої є необхідним моментом пізнання. Але сутністю пізнання загального механізму розвитку об'єкта є осягнення його міри. Наведемо приклад: мислителі, пояснюючи напрям розвитку, давно виявили протилежні тенденції цього процесу – прогрес і регрес. Проте, лише з'ясувавши, як синтезуються ці протилежності, філософи визначили напрям розвитку. Виявлені протилежності часто є різними за значимістю. Та абсолютизація будь-якої з них призводить до суттєвих помилок у розумінні естетичного відношення та його проявів.

Отже, повертаючись до розпочатого, підкреслимо, що основним об'єктом дослідження, здійснюваного фахівцем з естетики, є естетичне *відношення* людини і дійсності, мислиме як певне «єдине». Це єдине можна роздвоїти на суб'єкт і об'єкт. Останні, своєю чергою, кожен окремо, роздвоюються на відповідні протилежності (але навіть суб'єкт і об'єкт не можна розглядати ізолювано, хоча це твердження недоступне буденній свідомості). Досліджуючи специфіку людини як суб'єкта естетичного відношення, ми мислено «вириваємо» його із системи цього відношення, акцентуючи увагу переважно на власне суб'єкті. Аналогічно досліджується і об'єкт естетичного відношення.

Суб'єкт естетичного відношення є митцем «для себе», тобто реалізує себе як митець в акті естетичного відношення. Хибною і принизливою є для людей-немитців думка, ніби люди поділяються на митців і нездатних створювати художні образи, тобто якоюсь мірою – неповноцінних). Кожен із нас – митець, але ті, кого називають митцями, створюють (у стані естетичного відношенні), художні образи «для інших», об'єктивуючи їх засобами мови мистецтва – голосу, пластики тіла, кольорів, художнього слова, а ми, немитці, створюючи аналогічні образи (більш чи менш довершені),

не усвідомлюючи цей процес, створюємо їх «для себе», «для власного споживання», реалізуючи естетичне відношення до дійсності, тобто не об'єктивуємо своє бачення світу засобами мови мистецтва. До речі, серед нас, не митців, є чимало людей, що мають художні задатки, але не стають митцями лише тому, що не хочуть освоювати мову мистецтва. Здатність до мистецтва у них часто виявляється в їхній поведінці, особливо на дозвіллі, у здатності експромтом «римувати», в дизайні створюваних ними речей.

«Роздвоїмо» суб'єкт естетичного відношення, мислимий як певне єдине:

по-перше, на людину як природну істоту, яка завдяки цьому відношенню відчуває і переживає свою єдність, спорідненість із природою (і разом з тим – як відносно самостійну одиницю природи, що насолоджується своїм буттям, існуванням, присутністю в цьому світі-природі, виявляючи до нього «родинну увагу» (М. Пришвін) – «родственное внимание к природе»);

по-друге – на людину як «родову» істоту, відносно самостійну одиницю суспільного буття, яка, споглядаючи предмети або явища дійсності, насамперед ті, в яких втілено високу майстерність, відповідні знання, уміння і навички, естетичні смаки, радіє (іноді страждає), відчуваючи і переживаючи свою причетність до змістовного людського життя.

Об'єкт естетичного відношення – те, що досягається і переживається людиною як суб'єктом естетичного відношення. Це безпосередній об'єкт естетичного споглядання і та реальність, образи якої оживають, актуалізуються в акті естетичного відношення. Роздвоїмо об'єкт естетичного відношення:

по-перше, на об'єкт безпосереднього споглядання, тобто предмети і явища природи (краєвид, зовнішність людини, зоряне небо чи море), і явища, в яких зримо втілено, «опредмечено» творчу сутність людини, її майстерність, знання, вміння і навички, смисл людського життя;

по-друге, на складну реальність, яка оживає, актуалізується, «виринається» з архівів пам'яті в акті естетичного відношення завдяки відповідним асоціаціям. Тут і минуле, і теперішнє, і мрії про майбутнє, представлені в її художніх чи в подібних до них образах.

Щоб наблизитись до визначення власне *естетичного відношення*, порівняймо його з іншими відношеннями людини і дійсності – з практично-утилітарним, моральним, політичним та ін. Людина,

як суб'єкт прагматичного відношення, деактуалізує, «призабуває» те, що вона разом з тим повинна залишатися носієм і моральних, і політичних, і релігійних цінностей. Критерієм оцінювання людиною як суб'єктом практично-утилітарного ставлення до предметів чи явищ є *користь* (світ вона сприймає крізь призму користі); морального – *дотримання відповідних норм* діяльності і поведінки, вимог громадської думки; політичного – *дотримання норм діяльності і поведінки, проголошеної партією* програмою, членом якої (партії) він є чи співчуваючим; релігійного – *жити згідно зі Святим Письмом*.

Щоб максимально ефективно досягти утилітарних цілей, потрібно «призабути» про те, що ти повинен враховувати, й інші критерії оцінювання – вимоги моралі, політики, релігії, тобто деактуалізувати їх у своїй свідомості, послабити їх вплив на свою поведінку і діяльність. Але якщо їх зовсім «викинути» з голови, цілковито забути, то людина перетвориться у тварину. Так, 1933 р., коли кремль організував голодомор в Україні, траплялися випадки, коли люди, як тварини, з'їдали і до себе подібних (людоїди тоді були і в моєму селі). Вихід тут полягає в тому, щоб у кожному виді відношень людини і світу перелічені вимоги не ігнорувати, а лише ослабити їх вплив, призабути, деактуалізувати, тобто зробити їх менш актуальними. Наскільки людина ослаблює вплив на неї в практично-утилітарній ситуації, скажімо, моральних вимог, залежить від її моральної культури, яка не дозволяє їй «осліпнути» в акті прагматичного відношення.

Але надмірне домінування моральних, політичних чи релігійних «наглядачів» за практично-утилітарною поведінкою позбавляє людину ділових якостей. Про таких людей кажуть: «Він – людина непрактична». Іноді такий непрактицизм виявляється в крайній пасивності, безініціативності, оскільки максимальне послаблення здатності виступати суб'єктом практично-утилітарного відношення позбавляє індивіда здатності робити упевнений, чіткий і однозначний вибір, реалізація якого приносить користь. У всьому, як кажуть, потрібна міра. Те саме трапляється і з іншими відношеннями людини до дійсності у відповідних ситуаціях. Про людину, яка перебуває в стані морального відношення, дивиться на світ переважно крізь призму моральних вимог (чи лише удає це), про кожну дію людей виносить переважно моральну оцінку, кажуть, що вона «моралізує». Ця вада притаманна деяким учителям, які звикли повчати школярів. «читати їм мораль».

Естетичним є таке відношення, за якого людина, виступаючи як цілісна особистість, відносно самостійна одиниця буття, досягає і переживає смисл життя. А смисл життя – це органічна єдність його сутності та існування. Сутність, зокрема й сутність людського життя, досягається з допомогою мислення, теоретичного, наукового рівня. Почуття «не здатні» досягнути сутність життя. Пізнана мисленням його сутність залишається невідомою їм (почуттям), байдужою для «серця» (мабуть, це – спричинює одну зі спроб українських філософів створити «філософію серця»).

А сутність існування полягає в самому існуванні, присутності в світі людини як живої істоти. Відволікаючись від життєвих клопотів, людина іноді відчуває і переживає переважно свою присутність у світі, свою спорідненість з природою.

В акті естетичного відношення людина досягає смисл життя.

Смисл людського життя – це органічна єдність *сутності життя й існування*. Вона (ця єдність) є недоступною в її натуральному вигляді (натуралізм у мистецтві критикують за те, що він нездатний дати споживачеві мистецтва те, що той шукає в мистецтві). Іншими словами, смисл життя можна виразити і передати лише з допомогою штучних, художніх образів (до речі, російське слово «искусство» походить, на нашу думку, від «искусственный» і, звичайно ж, – від «искусный»). Мабуть, тому І.Франко називав твір мистецтва «*штукою*»). Смисл життя можна досягнути і пережити лише з допомогою художніх або аналогічних їм образів, які експромтом створює людина, виступаючи в ролі суб'єкта естетичного відношення.

Аналізуючи далі естетичне відношення, його теж необхідно «роздвоїти» на два моменти.

Перший – відношення (точніше – момент відношення), яке дає змогу досягнути і пережити життя в його власне людській, «родовій», суспільній значимості.

Другий – відношення, з допомогою якого відбувається досягнення і переживання людиною зовнішнього світу-природи в його наявному бутті, існуванні, а тим самим і свого звичайного буття, присутності в цьому світі. При цьому людина переживає єдність, спорідненість зі світом-природою. Природа сприймається як перша матір.

Проаналізуємо спочатку перший момент – естетичне відношення людини як «родової», суспільної істоти до дійсності. Розглядаючи його як деяке єдине», роздвоїмо його: перше – відношення, з допомогою якого людина відчуває і переживає позитивну тенденцію

розвитку свого людського життя – прогрес, добро, життя як діяльність творення (рос. «созидание»), «олюднення» природи, зокрема й самої себе, позитивний смисл життя. Другий – відношення, з допомогою якого досягається і переживається регресивна тенденція людського життя – зло, «відчуження» своєї суспільної, «родової» сутності, «зnelюднення» природи, вплив якої (регресивної тенденції), більшою чи меншою мірою духовно перемагається, знешкоджується митцем (про це свідчить хоча б той факт, що почуття, які викликають художні образи потворного, як це не парадоксально, не є суто негативними. А сатиричні образи зла засвідчують значну духовну перемогу митця над негативними).

Отже, в будь-якому реальному естетичному відношенні постають: *суб'єкт* естетичного відношення (як органічна єдність природної істоти і особистості як сукупності суспільних відносин; *об'єкт* – єдність об'єкта безпосереднього споглядання і тієї складної реальності, що заповнює свідомість людини завдяки асоціаціям, котрі викликає об'єкт безпосереднього споглядання; естетичне *відношення*, з допомогою якого досягається смисл життя, тобто органічна єдність існування і сутності життя, його позитивних (високе, прекрасне, красиве) і негативних (низьке, потворне, некрасиве) проявів.

Характеризуючи естетичне відношення, зазначимо, що жоден із моментів його численних роздвоєнь не має окремого буття, як це не парадоксально для буденної свідомості. Адже навіть суб'єкт не існує окремо від об'єкта і навпаки («немає суб'єкта без об'єкта і об'єкта без суб'єкта»). Суб'єкт не просто людина. Перебуваючи в різних відношеннях, людина перебуває в різних статусах. Не важко переконатися в тому, що вона нерідко відрізняється (іноді істотно) від самої себе. Порівняймо, як поводить себе людина в театрі чи філармонії (естетичне відношення), або в довжелезній черзі за дефіцитним, вкрай необхідним товаром (практично-утилітарне відношення), або на мітингу (політичне відношення), або в церкві (релігійне відношення) чи в буденному житті, або за кордоном, на дуже дорогому курорті. У всіх названих місцях людина поводить себе зовсім по-іншому. І цей факт не можна пояснити тільки тим, що вона «кривить душею».

Залежно від того, як поєднуються всі названі моменти численних роздвоєнь, естетичні відношення поділяються на різні типи. Лише з'ясувавши сутність і специфіку цих типів естетичного відношення, можна розпочати з'ясування сутності прекрасного і потворного, високого і низького тощо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Астахов И.Б. Искусство и проблема прекрасного. – М., 1963. – С. 47.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Тезы про Фейербаха // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. – Т.3. – С.3.
3. Киященко М.И. Эстетика – философская наука. – М.-СПб.-К., 2005. – С.228.
4. Эстетика. За заг. ред. Л.Т.Левчук. – К., 2012.
5. Аристотель. Про душу. – М., 1937. – С.30.

Тофтул М.Г. Естетичне відношення людини до дійсності.

У статті здійснюється спроба розв'язати центральну проблему естетики, над якою людство б'ється вже 2500 років: що таке естетичне відношення? Що таке прекрасне і потворне, високе і низьке, комічне і трагічне? Коротко піддавши критиці наявні концепції природи і розуміння сутності категорій естетики, автор доводить, що естетичне як таке не існує: існує естетичне відношення людини до дійсності. Зроблено докладний аналіз цього відношення, виявлено його численні моменти, що дає можливість зрештою з'ясувати, що таке прекрасне і потворне, високе і низьке тощо. Цю концепцію було запропоновано автором сорок років тому як докторську дисертацію, але її розцінили як таку, що суперечить принципам марксизму-ленінізму.

Ключові слова: естетичне відношення, суб'єкт естетичного відношення, об'єкт естетичного відношення.

Тофтул М.Г. Эстетическое отношение человека к действительности.

В статье делается попытка решить центральную проблему эстетики, которую человечество пытается решить уже 2500 лет: что такое эстетическое отношение? Что такое прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное и т.п. Подвергнув вкратце критике концепции природы и сущности категорий эстетики прошлого и настоящего, автор доказывает, что эстетическое как таковое не существует; существует эстетическое отношение человека к действительности. Автор дает детальный анализ этого отношения, обнаруживая многие его моменты, что дает возможность, наконец, приступить к исследованию проблемы сущности прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного и т.п.

Ключевые слова: эстетическое отношение, субъект эстетического отношения, объект эстетического отношения.

Toftul M.G. The aesthetic relation of man to reality.

The article is an attempt to solve the central problem of aesthetics, which mankind has been trying to solve the already 2,500 years: what is the aesthetic attitude? What is beautiful and the ugly, the sublime and the valley, and so on.

N. Subjecting a brief critique of the concept of nature and essence of the categories of aesthetics of the past and the present, the author argues that as the aesthetic is not there; There is an aesthetic relation of man to reality. The author gives a detailed analysis of this relationship, revealing many of his points, which makes it possible, at last, begin to study the problem of the essence of beauty and ugliness, the sublime and the profane, and so on. n.

Key words: aesthetic attitude, the subject of aesthetic attitude, aesthetic object relations.

*М.О.Шевченко,
кандидат філософських наук,
старший викладач КНУКіМ*

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ТЕХНОЛОГІЧНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДИНИ

Індустрія високих технологій (геноміка, протеоміка, нанотехнології, інформаційні технології, робототехніка тощо) здійснює дедалі більший вплив на сучасну людину та на розвиток всього людства в майбутньому. Спробуємо показати небезпечність швидкого вторгнення індустрії високих технологій у сферу гуманітарії.

Під *гуманітарією* ми розуміємо не блок гуманітарних дисциплін, а ту сферу турботи про людину, яка включає сукупність традиційних практик (виховання, навчання, релігія, мистецтво, медицина, фізкультура, психотерапія тощо), головне завдання яких полягає у збереженні, підтримуванні і розвитку людських цінностей в людині. Такі цінності, в разі втручання нових технологічних практик, можуть бути радикально змінені або навіть знищені. О.Хакслі у передмові до свого роману «Хоробрий новий світ» показав важливість розглядати прогрес науки як такий, а не прогрес науки в контексті його впливу на людину, людську індивідуальність: «Життя може бути радикально змінене у своїй якості тільки з допомогою наук про життя. Науки про матерію, які використовуються певним чином, здатні знищити життя або зробити його до крайнощів складним тягарем; але тільки лише як інструменти в руках біологів і психологів можуть вони видозмінити природні форми і прояви життя» [6, 2].

Ми знаємо про ті блага, які нам обіцяє індустрія високих технологій: здоров'я, довголіття, щастя, комфортне життя, знищення соціальної нерівності, усунення бідності, справедливі соціальні устрої тощо. І знаємо також, що технології мають свій оборотний бік, і що історія людства сповнена такими прикладами. Взяти хоча б наслідки реалізації соціальних утопій або створення доступної медицини, які породили тоталітарні режими і неефективну індустрію антибіотиків. У короткостроковій перспективі всі ці проекти мали очевидні переваги, однак довгострокова перспектива виявила непередбачувані наслідки їх реалізації.

Тому досить важко сказати, чи зможемо ми в епоху хай-тек

впоратися з негативними наслідками, які з'являються за умови, коли технології продемонструють нам свій зворотний бік у довгостроковій перспективі.

Американський економіст С.Пельцман сформулював емпіричне правило: «Автомобілі, які мають вищий ступінь безпеки, провокують небалий дорожній рух, а зниження показника смертельних випадків в аваріях зумовлене зростанням кількості аварій, так як водії надають перевагу руху з більшою швидкістю і з меншою обережністю, переконані у тому, що їх ризик виправданий» [5]. Такий ефект може мати і розвиток технологій в цілому, тоді він звучатиме так: *в разі дедалі більшого поширення та використання високих технологій в гуманітарній сфері і посилення їх ролі у формуванні безпечної життя людина буде реагувати все більш небезпечною поведінкою, яка усуне всі засоби перестороги.*

Висновок із ефекту С.Пельцмана можна переформулювати як питання: наскільки небезпечною стане поведінка людини, коли зростатиме безпека високих технологій?

По суті ефект Пельцмана імпліцитно містить ще одне питання: який сенс створювати такі технології, якщо ми не зможемо запобігти прогнозованим негативним наслідкам їх поширення? Ефект Пельцмана показує нам і те, що існує й обернена залежність між зростанням безпеки технологій і поведінкою людини (етична складова). Однак, якщо ця обернена залежність має ще й непропорційний, нелінійний характер, то доля людства постає зовсім неприємною.

Незважаючи на запевнення трансгуманістів у тому, що індустрія високих технологій має більше переваг, ніж недоліків, слід розуміти, що навіть незначна кількість негативних наслідків може спровокувати катастрофу глобальних масштабів. Ми живемо в нелінійному світі і повинні враховувати такі небезпеки. Індустрія хай-тек вже навчилася запускати лавиноподібні процеси, однак, чи навчилася вона їх зупиняти, сказати неможливо.

У контексті вищевикладеного небезпечними та неоднозначними постають факти та перспективи технологічного вдосконалення людини. Термін *технологічне вдосконалення людини* є доволі складним та неоднозначним. Під ним можна розуміти поліпшення умов життя людини через агротехніку, харчування, енергетику, інженерію тощо. Однак *вдосконалення людини* можна розглядати як «функціональні зміни людських характеристик, можливостей, емоцій і здібностей за межами того, що сьогодні вважається нормою, з викори-

стовуванням досягнень біології, хімії, фізики, матеріалознавства, інформаційних технологій і наук про мозок. І деякі речі вже реалізовано, зокрема косметичну хірургію. Проте багато з того, що обговорюється, є лише потенційним вдосконаленням, ідеями, чия реалізація – справа майбутнього. Деякі ідеї порівняно реалізовані, але більшість – далекі від реалізації і навіть неможливі» [8, 5]. Прикладом того, що може бути реалізовано, є:

- «1) хімія для фізичного вдосконалення;
- 2) хімія для поліпшення діяльності, настрою або мислення;
- 3) функціональні імпланти та інтерфейси;
- 4) зміна клітин тіла та його систем і (малоpravдоподібно) людських генів;

5) збільшення тривалості життя людини, яке часто вважають можливим, але розглядають як окремий випадок» [Див.: там само].

Можна для прикладу взяти можливість клонування людських органів [1; 4; 7]. Які переваги і недоліки матиме така практика? Перевагами можна вважати відсутність затримок під час трансплантації органів у хірургії (будь-який орган може бути вирощений із клітин пацієнта). Крім того, практика клонування завдасть відчутного удару по бюрократії і злочинності, які утворились довкола ринку людських органів. У підсумку, кошти, які витрачались на боротьбу з ними, можуть бути спрямовані на інші аспекти соціальної системи. Ще однією перевагою є те, що індустрія імунодепресантів зможе спрямувати свою наполегливу завзятість на інші медичні аспекти та інновації, оскільки попит на її продукцію буде суттєво знижено (Схема 1). І це лише деякі та, мабуть, найочевидніші позитивні наслідки можливої реалізації практики клонування, які мають технічний характер.

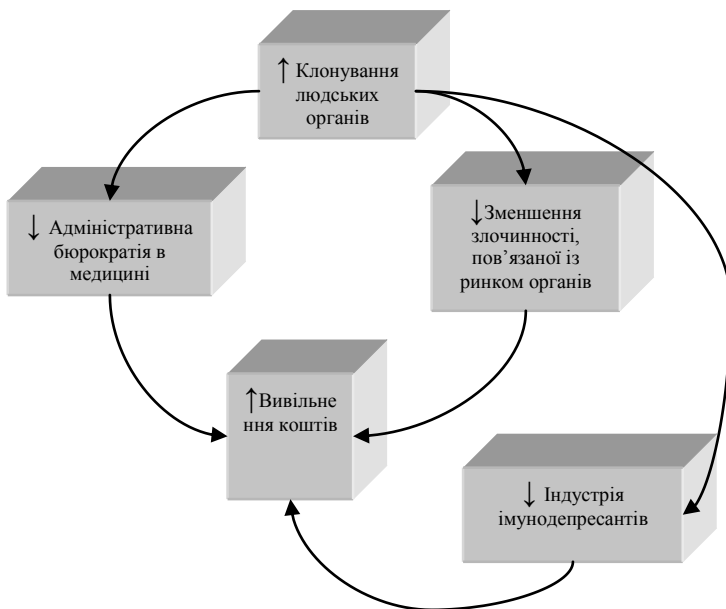


Схема 1. Позитивні наслідки реалізації практики клонування у короткостроковій перспективі

Стрілки ↑↑ позначають пряму залежність між перемінними.

Стрілки ↑↓ позначають обернену залежність між перемінними.

Проте дана індустрія матиме і свій зворотний бік, який досить суттєво зачіпатиме етичний вимір людського буття. Наскільки небезпечною стане поведінка людини, якщо технології клонування дозволять будь-якої миті, в короткі строки регенерувати будь-яку частину тіла людини, усунути будь-яку ваду чи то недолік? Як далеко в такому випадку зможе зайти людська безвідповідальність?

Узагальнений ефект Пельцмана дозволяє відповісти на ці питання так: чим безпечнішим роблять життя людини технології, тим більш небезпечно поводитиметься сама людина. Представники радикального конструктивізму показали і довели, що нова практика – це новий спосіб дивитись на речі [2; 3, 11]. Практика втручання в людське тіло та формування тілесності засобами високих технологій криє в собі небезпеку. І важко сказати, що в довгостроковій перспективі переважить: позитивні чи то негативні наслідки від реалізації клонування, як і від будь-якої іншої технологічної практики вдосконалення людини?

В деяких джерелах зазначається, що основна проблема технологічної революції у сфері гуманітарії зводиться до доступності цих технологій лише певним прошаркам населення [9]. Зокрема, якщо технології вдосконалення людини виявляться доступними лише фінансовим, владним елітам, то ті соціальні режими, які вони будуть генерувати і ретельно захищати, матимуть тоталітарний характер. Безвідповідальність еліт в такому випадку буде мати досить гіпертрофовані форми, які можна описати метафорою уайльдівського «Доріана Грея».

Описану тенденцію О.Хакслі сформулював у вигляді такої *закономірності*: «Мірою того, як політичні і економічні свободи зменшуються, свобода сексуальна має схильність зростати як компенсація» [6, 5].

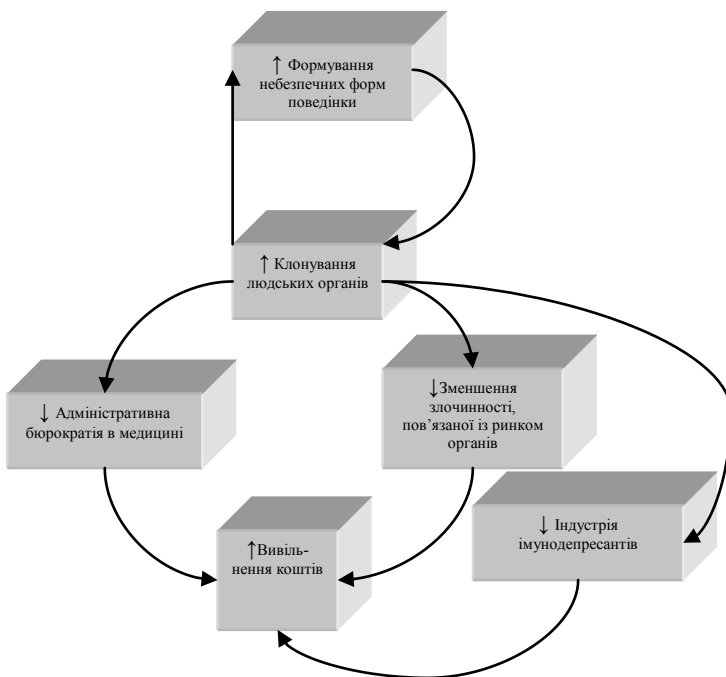


Схема 2. Розширена версія схеми 1.

В даній схемі показані як позитивні, так і негативні наслідки можливої реалізації практики клонування.

Індустрія високих технологій на службі у правлячих еліт дасть змогу значно ефективніше та прихованіше керувати масами в умовах нових «техно-демократій».

Отже, на деградацію морально-етичних цінностей впливає як зростання безпеки, яку зумовлює технологічна революція (узагальнений ефект Пельцмана), так і обмеження свобод людини, яке є результатом нерівномірного їх розподілу та споживання. Крім того, вихід з-під контролю технологій модифікації людського тіла має більше небезпек, ніж переваг. Це порушує питання, а можливо, й проблему ефективності юридичних практик як інституту, так і швидкості впровадження нових технологій. Можна додати, що технологічна революція має переваги в короткій перспективі. З іншого боку, в довгостроковій перспективі ці переваги негативно компенсуються.

ЛІТЕРАТУРА

1. В Японии разрешили клонирование человеческих органов. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.lenta.ru/world/2001/08/01/japan/>
2. Глазерсфельд Э. Фон. Введение в радикальный конструктивизм. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://elenakosilova.narod.ru/studia3/math/12_gla.htm
3. Нардонэ Дж., Вацлавик П. Искусство быстрых изменений: Кратко-срочная стратегическая терапия. – М., 2006. – 192 с.
4. Ученые научились клонировать животных и человеческие органы. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://kievskaya.com.ua/mir/nauka/uchenye-nauchilis-klonirovat-zhivotnyh-i-chelovecheskie-organy.html>
5. Фридман Д. Право и экономическая теория. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://corruption.rsuh.ru/magazine/6/n6-03.html>
6. Хаксли О. О дивный новый мир. – СПб., 1999. – 541 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://lib.ru/INOFAANT/NAKSLI/mir.txt>
7. Human Cloning for Organ Transplants. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ehow.com/facts_7430677_human-cloning-organ-transplants.html
8. Human enhancement – A Discussion Document. 2010. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics_Biotechnology/Human_Enhancement_March_10.pdf
9. Human enhancement. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ieet.org/index.php/tpwiki/human_enhancement

Шевченко М.О. Етичні проблеми технологічного вдосконалення людини.

У статті зроблено спробу узагальнити ефект Пельцмана до рівня взаємовідносин між морально-етичними цінностями і технологіями та продемонстровано системний підхід до можливого впливу деяких інноваційних технологій на людину та її форми поведінки. Звернено увагу на неявно сформульований О.Хакслі закон і його взаємозв'язок з ефектом Пельцмана.

Ключові слова: ефект Пельцмана, закон О.Хакслі, гуманітарія, технології вдосконалення людини.

Шевченко М.А. Этические проблемы технологического совершенствования человека.

В статье сделана попытка обобщить эффект Пельцмана до уровня отношений между морально-этическими ценностями и технологиями. Также продемонстрирован системный подход к возможному влиянию некоторых инновационных технологий на человека и его формы поведения. Статья обращает внимание на неявно сформулированный О.Хаксли закон и установлена взаимосвязь этого закона с эффектом Пельцмана.

Ключевые слова: эффект Пельцмана, закон Хаксли, гуманитария, технологии совершенствования человека.

Shevchenko M.A. Ethical problems of technological development of man.

The article is an attempt to summarize the Peltzman's effect to the level of relations between the moral and ethical values and technologies. Also demonstrated a systemic approach to the possible influence of some innovative technologies on individuals and their behavior. The article draws attention to implicitly formulated by Aldous Huxley law and the interrelation of the the Peltzman's effect. Peltzman's effect demonstrate inverse relationship between wishes of life security and dangerous of such realization one. And this one would tend to expend to all global system. Counterintuitive of Peltzman's effect means that actions intended to produce a desired outcome may generate opposite results. It has been said that the path to hell is paved with good intentions.

Key words: Peltzman's effect, the law Huxley, humanities, technology, human enhancement technologists.

І.В. Фатхутдінова
здобувач кафедри філософії
ПХДПУ імені Григорія Сковороди

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ПОНЯТТЯ «СІМЕЙНА ПОЛІТИКА» В УКРАЇНІ ТА ЙОГО ЗМІСТ

Історію розвитку поняття «сімейна політика» («державна сімейна політика») досліджували О.Кулик [3], О.Михайленко [4] та ін. Але цей аналіз був здійснений за допомогою методології державного управління або інших галузей гуманітарного знання. В статті проводиться аналіз розвитку поняття «сімейна політика» крізь призму і методологію саме соціальної філософії.

Перші глибокі дослідження сімейної політики були проведені в 1978 р. і знайшли своє відображення у праці «Сімейна політика: уряд і сім'ї у чотирнадцяти країнах» за редакцією Ш. Камермана і А. Кона. В праці було здійснено розмежування між країнами з відкритою (explicit) сімейною політикою та неявною (implicit) сімейною політикою [7].

В Україні поняття «сімейна політика» почало використовуватися майже десятиліття тому – з кінця 80-х рр. У сучасних дослідженнях під сімейною політикою розуміється політика сприяння народжуваності – «пронаталістська політика», «політика стимулювання народжуваності», а також «демографічна політика» (А. Авчухова, С. Вакуленко, К. Ващенко, В. Корнієнко, Г. Кришталь, В. Корнієнко, Л. Кулачок, Л. Мельничук, І. Семенець-Орлова, І. Чеховська та ін.). Саме сімейна політика виступає інструментом впливу держави на репродуктивні процеси населення.

В УРСР сімейна політика ототожнювалась із соціальною. Політика щодо сім'ї проявлялась у врегулюванні шлюбно-сімейних відносин, стимулюванні народжуваності (через запровадження податку на бездітність), у матеріальній підтримці сімей з дітьми [3]. Як зазначає О. Кулик, в перші роки української незалежності ситуація залишалася незмінною: сімейна політика не виокремлювалась з соціальної, а її сфера охоплювала соціальний захист жінок і дітей (охорона материнства і дитинства), існували парламентські комісії – комісія Верховної Ради УРСР у справах жінок, охорони сім'ї, материнства і дитинства (1990–1994 рр.); та комісія Верховної ради

України II скликання з питань охорони здоров'я, материнства і дитинства (1994–1998 рр.) [3].

Державна сімейна політика в Україні, в країнах-членах Європейського Союзу або в Росії визначається майже однаково, як «діяльність, спрямована на розвиток шлюбно-сімейних відносин, створення умов для повноцінного та успішного виконання сім'єю своїх основних функцій, задоволення потреб та інтересів сімейних» [2, 514]. В.Дерега зазначає, що завдання сімейної політики пов'язані з функціями сім'ї. А саме [1]:

- створення всебічних умов для реалізації сім'єю репродуктивної функції;
- вплив соціальної політики на здійснення сім'єю виховної функції;
- створення сприятливих можливостей для реалізації сім'єю економічної функції;
- сприяння здійсненню сім'єю господарсько-побутової функції;
- забезпечення соціальних умов для реалізації сім'єю функції проведення дозвілля.

Соціально-філософський аналіз історії розвитку поняття «сімейна політика» (або «державна сімейна політика») показав, що існують дві протиборчі сучасні парадигми розвитку сім'ї: кризова і трансформаційна. Розглядаючи це питання, В.Дерега зазначає, що в основі трансформаційної парадигми розвитку сім'ї (її інколи називають «модернізація сім'ї») лежить визнання пріоритету інтересів індивіда над інтересами сім'ї та суспільства. Такі явища, як перехід від патріархальної сім'ї до егалітарної, де всі чоловіки та жінки мають рівні права, зміна ставлення у суспільстві до шлюбу, сім'ї, народження дітей, загальна девальвація традиційних сімейних цінностей об'єктивно спостерігаються в сучасному соціумі, оцінюються як позитивні і пов'язані із загальною трансформацією сімейних відносин [1, 23].

В свою чергу, кризова парадигма розвитку сім'ї виходить з необхідності перебудови держави і всіх соціальних інститутів в інтересах традиційної повної багатодітної сім'ї, зміцнення і розвиток сімейного способу життя, забезпечення пріоритету інтересів сім'ї [1].

Таким чином, ставлення до процесу розвитку інституту сім'ї, оцінювання його прямо впливає і є визначальним щодо розуміння сутності практичного наповнення відповідної державної сімейної політики: або підтримка егалітарних відносин, прийняття всіх змін у цій сфері як позитивних, або забезпечення пріоритету інтересів

сім'ї як цілісності, зміцнення сімейного способу життя, піднесення ролі та значення традиційних сімейних цінностей.

Втім, при більш глибокому аналізі державної сімейної політики в Україні, Росії і країнах Європейської співдружності можна побачити значні розбіжності.

Наприклад, російський дослідник О.П'янов виокремлює державну сімейну політику в самостійний напрям соціальної політики. На думку О.П'янова, державна сімейна політика – це комплексна діяльність держави, яка спрямована на соціальний інститут сім'ї з метою його зміцнення і розвитку, захисту інституційних прав та інтересів сім'ї, забезпечення її незалежності, відносної автономії та благополуччя; активізації її суб'єктної ролі в соціальному просторі, в якому держава та родина виступають як рівноправні суб'єкт-партнери [5, 124–125].

В Росії питаннями державної сімейної політики займаються такі науковці, як: А. Антонов, І.Белобородов, А.Богаєвська, В.Вишневецький, С.Дармодехін, Г.Клімантова, В.Медков та ін. Полемізуючи з ними, О.П'янов формулює чотири принципи положення, які, з його точки зору, необхідні для формування ефективної державної сімейної політики [5, 125]:

1) держава визнає соціальні права сім'ї та необхідність їх законодавчого закріплення. В Конституцію вноситься положення про визнання за сім'єю статусу однієї з головних суспільних цінностей. В цивільне законодавство включається комплекс правових норм, що регулюють економічні відносини між сім'єю і державою, в яких ці найважливіші соціальні інститути суспільства виступають їх повноправними суб'єктами;

2) держава гарантує макроекономічні та соціальні стандарти, необхідні для самостійного функціонування сімей в суспільстві; здійснює цілеспрямований облік і сприяє реалізації інституційних прав та інтересів сімей в процесі їх життєдіяльності; створює умови для забезпечення незалежності сімей та розвитку їх функцій як агента соціальних відносин;

3) держава взаємодіє з сім'єю на основі партнерських відносин, забезпечує баланс прав і відповідальності державних інститутів і сім'ї, створює необхідні умови для активізації соціально-економічного потенціалу сім'ї, необхідного для її самозабезпечення з метою утримання своїх членів;

4) державна сімейна політика формується як один із самостійних

напрямків загальнодержавної соціальної політики, а соціальний інститут сім'ї включається в систему державної діяльності як цілісний об'єкт.

Науковців Європейського Союзу турбують інші аспекти інституту сім'ї і, зокрема, державної сімейної політики. На це звернула увагу В.Дерега [1]. Науковців країн Європейської співдружності, насамперед, турбують:

- низькі показники народжуваності;
- збільшення віку дітонародження;
- збільшення кількості позашлюбних народжень;
- поширення добровільної бездітності;
- збільшення кількості розлучень і зменшення кількості офіційних шлюбів;
- поширення незареєстрованих шлюбів;
- зменшення розміру домогосподарств;
- поширення позашлюбних відносин та самотнього (незаміжного) батьківства;
- загальне старіння населення;
- зростання ролі імміграції як основного джерела поповнення населення.

«Ці тенденції, – констатує В.Дерега, – свідчать про депопуляційний процес, демографічну кризу та кризу інституту сім'ї» [1, 24]. Праці Дж.Б'юкенена, К.Брукса, Н.Ботєва, С.Блума, Д.Блума, А.Вебера, А.Готье, М.Живковіца, С.Каннінга, А.Калвій, В.Лутц, Д.Попеное, Г.Сінна, А.Тиндіка та ін. присвячені саме вирішенню цих нагальних питань.

Усі суперечності і питання, які виникають в процесі здійснення державної сімейної політики, як правило, вирішуються на двох рівнях: практичному і концептуальному. На думку В.Дереги, на практичному рівні формування сімейної політики в ЄС пов'язується значною мірою зі збільшенням витрат на соціальну сферу в цілому, розширенням послуг для сімей з дітьми та збільшенням виплат, гарантуванням зайнятості батькам тощо. На концептуальному рівні зміни у формуванні сімейної політики виявляються у закріпленні пріоритету сім'ї, сімейних цінностей у нормативних документах Євросоюзу, а також у підтримці пронаталістських заходів на офіційному рівні [1].

Розглядаючи питання сімейних цінностей, О.Михайленко зазначає, що у сімейній психології виділяють основні цінності сім'ї [4, 149] ті, що:

- задовольняють потребу батьківства/материнства;
- задовольняють потребу в любові і визнанні;
- задовольняють фізіологічні потреби (сексуально-інтимні відносини подружжя);
- пов'язані із самоствердженням особистості в ближньому оточенні;
- дають змогу відчувати відносну стабільність і захищеність;
- задовольняють потребу в спілкуванні і в його розширенні;
- дають можливість задовольняти прагматичні потреби.

Весь цей комплекс цінностей, на наш погляд, повинен обов'язково враховуватися у державній сімейній політиці. Це свого роду маркери, які визначають ефективність державної сімейної політики і відображують зв'язок між традиційними, культурно-історичними етапами розвитку сімейних відносин і тими новими віяннями, ефективністю державних ідеологем, які через державну сімейну політику вкорінюються у сімейні відносини.

О.Михайленко зазначає, що на початку 2010–2012 років основними проблемами українських сімей вважалися забезпечення житлом, працевлаштування, низьке матеріальне становище, а у 2013 р. головною проблемою у сімейних відносинах названо втрату сімейних цінностей [4].

На відміну від європейських науковців, російський дослідник А.Тиндик застерігає щодо вільного взаємного використання термінів «сімейна політика» і «демографічна політика». З його погляду, об'єктом сімейної політики є сім'я, в функції якої входить як соціальний захист сімей і зниження соціальних ризиків, так і збільшення кількості дітей в сім'ях (завдяки наданню можливості мати бажану кількість дітей) [6, 157–158].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Дерега В.В.* Державна сімейна політика та проблеми її формування в Європейському Союзі // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія». Сер. : Політологія. – 2014. – Т.230. Вип. 218. – С.22–27.
2. Енциклопедія державного управління : у 8 т. – Т. 4 : Галузеве управління. – К., 2011. – 648 с.
3. *Кулик О.М.* Сфера державної сімейної політики в Україні: сутність і проблеми // Державне будівництво. – 2013. – № 2 / [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/db/2013->

4. Михайленко О.В. Законодавче забезпечення державної сімейної політики в Україні // Аспекти публічного управління. – 2014. – №7. – С.15–24.
5. Пьянов А.И. К вопросу о содержании предметной области государственной семейной политики // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2008. – Вип. 58. – С.121–127.
6. Тындик А.О. Обзор современных мер семейной политики в странах с низкой рождаемостью // Spero. – 2010. – №12. – С.157–176.
7. Kamerman Sheila B., Kahn Alfred J. Family Policy: Government and Families in Fourteen Countries. – New York : Columbia University Press, 1978. – 252 p.

Фатхутдінова І.В. Особливості розвитку поняття «сімейна політика» в Україні.

У статті автор за допомогою соціально-філософського аналізу розглядає особливості розвитку поняття «сімейна політика» («державна сімейна політика»). В Україні поняття «сімейна політика» почало використовуватися з кінця 80-х рр. минулого століття. У сучасних дослідженнях під сімейною політикою розуміється політика сприяння народжуваності – «пронаталістська політика», «політика стимулювання народжуваності», а також «демографічна політика». Соціально-філософський аналіз історії розвитку поняття «сімейна політика» (або «державна сімейна політика») виявив дві суперечливі сучасні парадигми розвитку сім'ї: кризову і трансформаційну.

Ключові слова: сімейна політика, державна сімейна політика, інститут сім'ї, сімейні цінності.

Фатхутдінова И.В. Особенности развития понятия «семейная политика» в Украине.

В статье автор с помощью социально-философского анализа рассматривает особенности развития понятия «семейная политика» («государственная семейная политика»). В Украине понятие «семейная политика» начало использоваться с конца 80-х годов прошлого столетия. В современных исследованиях под семейной политикой понимается политика содействия рождаемости – «пронаталистская политика», «политика стимулирования рождаемости», а также «демографическая политика». Социально-философский анализ истории развития понятия «семейная политика» (или «государственная семейная политика»), выявил две противоборствующие современные парадигмы развития семьи: кризисная и трансформационная.

Ключевые слова: семейная политика, государственная семейная политика, институт семьи, семейные ценности.

Fatkhutdinova I. Features of development of the concept of «family policy» in Ukraine.

The author via social-philosophical analysis examined in the article the features of the concept of «family policy» («State family policy») and its meaning. It was found that in Ukraine the term «family policy» using from the late 1980s. In modern studies family policy is a policy promoting fertility – «pronatalist policy», «policy to encourage fertility» and also «demographic policy». Social-philosophical analysis of the history of the concept of «family policy» (or «State family policy») and its meaning, led to the understanding of the two opposite, dominant paradigms of modern family: crisis and transformation.

The basis of transformational paradigm of the family (it is sometimes called «modernization of the family») is the recognition of the priority of individual interests over the interests of family and society. Such facts that objectively observed in modern society as the transition from patriarchal to egalitarian family, where all men and women have equal rights, change attitudes in society towards marriage, family, birth of children, general devaluation of traditional family values are evaluated as positive and related to the general transformation of family relations.

In turn, the crisis paradigm of the family comes from the necessary restructuring of the state and all social institutions in the interest of full traditional large family, strengthening and development of family life, the priority of family interests.

Thus, the attitude to development of the family, evaluating it, and have a direct impact on understanding defining the nature, meaning and practical content appropriate state family policy, or support for egalitarian relationships, adoption of all the changes in this area as positive, or – providing priority interests of the family as a whole, strengthening family life, increasing the role and importance of traditional family values.

All the contradictions and questions that arise in the implementation of the state family policy is usually resolved at two levels: the practical and the conceptual. At the practical level, the formation of family policy in the EU largely associated with the increase in spending on the social sector as a whole, the expansion of services for families with children and increasing payments, guarantee employment to parents and others. At the conceptual level changes in the formation of family policy are attaching priority to the family, family values in the regulations of the European Union and support growth pronatalist measures at official level.

Key words: family policy, state family policy, the institution of the family, family values.

*О.В. Богомолець,
доктор медичних наук,
народний депутат Верховної
Ради України, колекціонер*

ОСНОВНІ АСПЕКТИ ЕТНІЗАЦІЇ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ НА КИЄВОРУСЬКИХ ТЕРЕНАХ

Дослідження історії, національної та культурної спадщини свого народу актуальним є завжди. Однак стратегічного значення ця проблема набуває тоді, коли країна стоїть на роздоріжжі геополітичного вибору, який супроводжується формуванням програм подальшого цивілізаційного розвитку. В умовах неминучої зміни частини етнокультурної спадщини народу не тільки політтехнологи, а й свідома частина суспільства має чітко знати, які цивілізаційні параметри можуть бути застосовані в процесі розбудови національної держави та громадянського суспільства, а що залишається усталеним, формуючи той національний стрижень, що відрізняє один народ від іншого.

Традиційно прийнято вважати, що одним із найбільших поворотів в українській історії було прилучення Київської Русі до християнської культури візантійського зразка. Історичний крок, здійснений князем Володимиром, назавжди визначив не тільки подальшу долю українського народу, але й особливості його світогляду та мислення, про що неодноразово йшлося в працях багатьох українських мислителів. Серед них варто згадати насамперед митрополита Іларіона, І.Вишенського, П.Могила, М.Грушевського, М.Семчишина, Г.Сковороду, І.Лисяка-Рудницького, І.Огієнка, В.Липинського, С.Томашівського та ін. Ці діячі запропонували панівній у вітчизняному соціогуманітарному дискурсі парадигми вивчення особливостей та оцінювання історичної перспективи християнізації Русі. Концептуальні відмінності останніх тісно співвідносяться запропонованою ще митрополитом Іларіоном та Нестором Літописцем інтенцією наукового пошуку на маргіналізацію язичницького змісту киеворуської культури.

Дещо іншу оцінку тогочасного релігійного світогляду знаходимо у працях І.Огієнка, який аргументовано доводить, що християнство на Русі суттєво не змінило давніх вірувань, а надавши їм

«тільки нових рис та нових назв, а сам релігійний круг, зв'язаний з природою та взагалі з оточенням, полишився незмінним аж до нашого часу» [9, 50]. Більше того, навіть тисячолітня боротьба християнського духовенства, що провадило активну боротьбу проти старої української віри, не змогло повністю її викоринити. Значною мірою, це було зумовлене тим, що «християнство не ширилось саме, – воно йшло в парі з культурою грецькою та римською; прийняти християнство тоді означало те саме, що прийняти й греко-римську культуру» [9, 50]. Цілком зрозуміло, що ця культура була блискуча та приваблива. До неї, як слушно зазначає І. Огієнко, горнулися різні народи, як метелики до вогню, як мінімум уже тому, що вона відкривала широкі перспективи в міжнародному житті.

Не стали винятком з цього погляду й київські князі, які у прагненні до міжнародного визнання та авторитету були вимушені долучитися до нової віри, а з нею сприймали й нову культуру. У підсумку, як засвідчує «Слово про закон і благодать» Іларіона, «капища рушилися, і церкви ставилися, ідоли крушилися, ікони святих з'являлися, біси розбігалися, хрест городи освячував» [6]. Дистанціюючись від докладного аналізу вислову Іларіона, «хрест городи освячував», й згадавши лише зауваги І. Огієнка про те, що насправді «меч городи освячував», підкреслимо, що християнство стає державною релігією Русі надзвичайно швидко. Князі, прагнучи долучитися до нового соціокультурного простору, велику увагу приділяють розбудові церков, внаслідок чого міста «іконами святих освітлюються і виблискують» [6].

Значну більшість ікон, про які згадує митрополит Іларіон, привозили з Царгороду. Поряд з ними з'являлися образи місцевого походження. Цьому значно сприяло те, що відразу ж по хрещенні Русі візантійське духовенство почало відігравати надзвичайно важливу роль, оскільки «по прийняттю християнства довго ще не було митрополії в Україні, аж ок. 1000 року греки прислали з Візантії свого митрополита до Києва» [1, 16]. Що стосується єпископів, то їх, на думку І. Огієнка, Володимир міг набрати і серед інших народів. «Прибувши, – пише мислитель, – єпископи в першу чергу мали подбати про висвячення духовенства – священиків; звичайно, кандидатів на священиків було зовсім не багато, а тому мало було й священиків. Через це треба думати, що хрещення України йшло дуже поволі, бо ж і єпископи-греки потребували часу, щоб навчитися сям-так української мови, мови того народу, який вони хотіли

освічувати» [9, 84].

Беперечність візантійського культурного впливу тісно пов'язувалася з політичними амбіціями Руської держави, князі якої не хотіли йти під протекторат візантійського цісаря. Ця протидія чи не вперше яскраво виявилася у 1039 р., коли була «викінчена найбільша й найкоштовніша церква в Києві св. Софії» [1, 16]. Обрано в цей час було й місцевого митрополита – Іларіона Київського, який, працюючи в руслі князівської ідеології, починає обґрунтовувати пріоритет руського народу в справі християнського спасіння [Див.: 6]. Як не дивно, але вже через століття, зокрема у 1145 р., поставлений Візантією митрополит Михаїл, не погоджуючись з чисто українськими впливами на православну церкву, був змушений виїхати до Царгороду [1, 16].

По виїзді з Києва Михаїла на княжому престолі засів Ізяслав Мстиславич, який бажав зірвати зв'язки з Візантією і без згоди патріарха на свою руку скликав до Києва Собор українських єпископів й наказав висвятити на митрополита українця, Кліма Смолятича, про якого літописці пишуть: «чорноризець, схимник і бисть книжник і філософ, яко же в Руской Земли не бяшет» [1, 17]. Свою вимогу князь аргументував тим, що у Візантії обирали митрополита самі єпископи, а патріарх тільки благословив його. Своєю чергою, у Київ митрополита прислав патріарх, який остерігався впливу Риму на Київську Русь.

Етнізація православного світогляду на руських теренах, зумовлена відмовою визнавати зверхність візантійського василевса, спричинювалася своєрідністю слов'янського світогляду, зокрема індивідуалізмом. Слов'яни не бажали коритися комусь одному. Слід зазначити, що ця риса слов'янського характеру сформувалася під впливом сприятливих умов ведення сільського господарства. Наявність достатнього плідного ґрунту виключала конкурентну боротьбу за розподіл земельних ресурсів і формування замкнених соціальних груп із протилежними інтересами – класів [3, 208].

Така природна самодостатність не спонукала індивідів до об'єднання в суспільство, а, навпаки, – сприяла ізоляції від нього. Це й собі зумовлювало зосередженість уваги на власних емоціях та переживаннях, які з часом переростали в егоцентризм, через що русичі мислили не категоріями «я – ти» чи «я – ми», а «свій – чужий» або ж «я – не я» [3, 208]. В межах такого світогляду шанси на взаєморозуміння має лише найближче оточення – родичі (вервь), тоді

як «Інший» не сприймався як рівний. Такий егоцентризм, зауважує В. Янів, аналізуючи погляди В. Липинського, «веде до браку дисципліни, до оплюгавлювання власних авторитетів, до невміння створити свою владу чи до побороювання власної влади», що неодноразово фіксували чужинці. «Вони, – писали про слов'ян грецькі історики, – не мають влади і живуть у ворожнечі між собою» [12, 36].

Розкриваючи своєрідність українського індивідуалізму, майже всі дослідники підкреслюють його деструктивне значення в ході державотворення, повністю нівелюючи при цьому той факт, що саме він не дав можливості сформуватися ортодоксальності, яка тісно межує з комплексом провини та інфантильності, базованими на архетипі Матері [3, 132]. Фактично, саме в цьому полягала головна відмінність від візантійської культури, яка була спрямована на ортодоксальність (правильну думку), пов'язану з дотриманням «первісної чистоти», «букви», «канону». Своєю чергою, києворуське православ'я, формуючись на тлі індивідуалізму, нездатності до покори та підпорядкування, досить швидко дистанціюється від свого духовного центру, починає видозмінюватися під впливом місцевого світогляду та традицій. З часом тут з'являються і власні святі.

Першими канонізованими руськими святими стали брати Борис і Гліб, сини Володимира. Вони прийняли мученицьку смерть в 1017 р. від рук убивць, посланих їхнім братом Святополком. Інший брат – Ярослав Мудрий, успадкувавши престол свого батька, побудував біля Києва, у Вишгороді, дерев'яний храм, який згодом було замінено на кам'яний. У цьому храмі стояли гробниці братів та ікона з їхнім зображенням, щоб, відповідно до християнського канону, «віруючі люди, що входять у храм, бачили їх зображення так, ніби бачили їх самих, і щоб з вірою і любов'ю поклонялися б їм і цілували б їх образ» [5, 124]. Привертає увагу в даному контексті насамперед те, що русичі-християни поклонялися образу Бориса і Гліба так, як і язичницьким ідолам, що стояли на покуті, і кожен, хто входив у дім (хоромину, хату), мусив їм поклонитися, хоча б уже тому, що двері були надзвичайно низькими.

Поряд з Борисом і Глібом до лику святих було віднесено й засновників Києво-Печерського монастиря, св. Антонія і Феодосія. Їхній культ, як свідчить Києво-Печерський патерик, почався відразу ж по їх смерті, тобто ще в XI ст. Це доводить той факт, що «їхні посмертні зображення було показано грецьким майстрам, які приїхали розписувати храм, ймовірно, перед його освяченням у 1089 р.» [5, 124].

Насправді мова йде про те, що ікони св. Антонія і Феодосія Печерських виникають ще до часу їх канонізації православною церквою (Феодосія канонізовано 1108 р., а Антонія – приблизно в XIV–XV ст.).

Аналізуючи своєрідність руського православ'я, не можна оминути увагою і його тісних зв'язків римською церквою. Ця тенденція була досить чіткою ще до офіційного поділу християнської церкви на східну і західну. Власне, саме тому візантійський патріарх остерігався впливу останньої. Не припинилися політичні та культурні зв'язки київських князів із заходом і згодом. Про це свідчать не тільки ті посольства, що вони мали у Римі, але й паломництво руських ченців до італійських святих місць. Показовим прикладом у цьому контексті може бути паломництво Данила «Паломника» до Барі, де на той час перебували мощі Св. Миколая Чудотворця, про якого на Русі ще не знали і якого не святкували. Однак уже 1090 р., коли митрополитом стає Єфрем, католицьке свято «Перенесення мощів Св. Миколая Мир-Лікійських Чудотворця» починають святкувати на Русі [1, 16]. Показово, що у Візантійській імперії припис про святкування дня Св. Миколая набрав законодавчого оформлення майже через століття, за правління Мануїла Комніна (1143–1181).

Протест проти засилля греків у руській культурі та православному світогляді, який починається за Ярослава Мудрого й активно підтримується митрополитом Іларіоном, у сукупності необхідністю подальшої християнізації руського населення та з гострою нестачею духовенства і церковної утварі та ікон, виявляється, з одного боку, у заснованих Ярославом Мудрим школах, де, як стверджує І. Огієнко, «вчилися діти визначних людей, – бояр та купців, тодішньої української інтелігенції. Частина цих вихованців могла йти пізніше й на священників, але певне менша частина: кадри священників готувалися головню з рядів низової інтелігенції та селянства, для чого були й окремі школи при дворах єпископських, під їх оком та керуванням» [9, 89].

Крім того, І. Огієнко, користуючись літописними даними, акцентує увагу на тому, що Ярослав Мудрий приділив багато уваги виготовленню та поширенню книжок, яких вкрай не вистачало для поширення християнської віри. Зауважимо, що поширення книжного знання за Ярослава Мудрого відбувається завдяки не тільки перекладній літературі, але й формуванню власного письма. Одним із найяскравіших зразків останнього є «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. Згодом цю тенденцію буде продовжено в

працях Володимира Мономаха, збірці «Бджола» та ін. Чіткою стає інтенція на відхід від зразків візантійської літературної традиції, спрямованої сформулювати почуття провини, на етичну проблематику, що мала забезпечити людині «Царство Боже» на Землі.

Видозміну руського православ'я започаткувало, зокрема, «власне київське ікономалювання» (Д. Степовик). Це було зумовлено тим, що «хоч би скільки ікон привозили з Візантії, Криму, балканських країн, – незабаром їх перестало б вистачати» [11, 33]. Цілком зрозуміло, що храми, які за підтримки князів постали по всій Русі, треба було прикрашати власними силами, а не покладатися лише на привезені цінності. Усвідомлення цього посилювалося й протестами київських князів та митрополита Іларіона проти засилля «візантійських греків у церковному та мистецькому житті Київської Русі-України» [11, 33].

Д. Степовик, висвітлюючи особливості розвитку іконопису в середньовічному Києві, зауважує, що іконне малювання «зосередилося при соборі святої Софії й у Печерському монастирі, заснованому Антонієм та Теодосієм, при підтримці Іларіона» [11, 33]. Більше того, дослідник вважає, що коли було збудовано церкву на честь Успіння Богородиці, то «її розмальовували київські мистці за участю Алімпія, про якого похвально пише у «Повісті минулих літ» Нестор Літописець» [11, 33]. Це твердження Д. Степовика здається дещо перебільшеним, оскільки, коли Нестор пише про заснування чи освячення Успенського Собору, який він називає Печерською церквою Богородиці, то жодним чином не згадує ані тих, хто його будував, ані людей, що її розписували [Див.: [7http://litopys.org.ua/litop/lit10.htm](http://litopys.org.ua/litop/lit10.htm)].

Якщо наявна сьогодні версія «Повісті» Нестора не містить згадок про Алімпія, то «Києво-Печерський патерик» дає його розлогу характеристику. Крім того, в ньому вже є й згадка про розпис Успенської церкви. «Преподобний Алімпій, – сказано в Патерику, – відданий був батьками своїми на навчання Іконописанню – коли бо грецькі іконописці з Цареграду волею Божою і Пречистої Його Матері силоміць приведені були писати церкву Печерську, в дні благовірного князя Всеволода Ярославовича, за преподобного ігумена Никона... < > Всі ж ці всередині Вівтаря були й клали мозаїку, Алімпій же допомагав їм і вчився» [10]. Як бачимо, тут йдеться про те, що за часів, коли розписували Успенську Церкву, засновник Києво-Печерської іконописної школи Алімпій лише навчався.

Хоч як там було, але сьогодні вже немає сумніву в тому, що наприкінці XI ст. починає формуватися київська іконописна школа, заснована Алімпієм при Печерському монастирі. Пензлеві майстра, зауважує Д. Степовик, приписували образи «Богородиця Оранта», або «Знамення», «Велика Панагія». Як вважає Г. Логвин, Алімпій виконав також мозаїчні зображення Дмитрія Солунського та архидиякона Стефана, Михайлівського золотоверхого собору [10].

Аналізуючи своєрідність киеворуського іконопису загалом та робіт Алімпія зокрема, Д. Степовик зазначає, що їх своєрідністю стали тривимірність, «пряма перспектива, теплий колорит, тонка згармонізованість барв, їх тональні переходи, наближення ликів святих до рис місцевого населення» [11, 33]. Ці зауваги дають всі підстави говорити не тільки про своєрідну еволюцію іконопису на руських землях, але й, як слушно зауважує С. Гординський, про втрату його грецького характеру [2, 9].

На перший погляд, зауваження С. Гординського можна здатися дещо поверховими, оскільки у другій половині XI ст. «візантійське мистецтво відходить від аскетичного сенсу і вкоріненого монументалісту форм» [5, 53]. В цей час, як зазначає О. Попова, з'являється новий тип зображень – більш класичних, сповнених тонкого одухотворення та витонченості. Показово, що цей новий характер візантійського мистецтва дістав своє найбільш повне втілення в мініатюрах численних тогочасних рукописів. Що ж до індивідуальних образів святих, то традиційні для них умовляд та споглядання – перестають бути головними типами духовного життя. Актуальними стають нові цінності: сила внутрішнього переживання і його зовнішня фізична вираженість. Динаміка та експресія, підкреслює О. Попова, цікавлять тепер не менше, ніж гармонія і спокій. Спільною рисою образів стає їх спіритуалізація [5, 60]

Загалом, пише О. Попова, нове візантійське мистецтво постало як ще один варіант вираження візантійської духовної аскези, втіленої зовсім по-іншому, ніж у художньому досвіді першої половини XI ст., не через відстороненість від усього земного, мирського, людського та емоційного, як це було раніше, а через повну віддачу всіх душевних рухів всепоглинаючому духовному почуттю спіритуалізації [5, 60].

На відміну від експресивності та спіритуалістичності візантійських образів, образи русичів, як слушно підкреслює Д. Степовик, змальовані «не площинно, а у виразній осяжності, з означеною

глибиною простору. Лик святого (чи святої), постать, деталі одягу чітко окреслені в об'ємі й виділені на тлі» [11, 34]. Характерною рисою київської іконописної школи стала своєрідна матеріалізація святих, які, на відміну від візантійської традиції, зображувалися не в іншому світі, а в цьому. Цей малярський засіб був близьким і зрозумілим руській людині, яка, як і в попередній язичницькій традиції, дивилася на «небо, його мешканців, увесь незбагнений духовний світ не у дзеркалі небесного раю, не як площинні й безтілесні тіні, а у вигляді правдивого з'явлення небожителів на землі у своїй матеріальній суті, подібно до того, як з'явився учням воскреслий із мертвих Ісус Христос» [11, 34]. Результатом цього філософського змісту стала інтенція на спростування візантійської «графічності» та «площинності». Адже «всяка лінія в ній – не злам двох площин, а зустріч куди менш категоричних і геометризованих, обтічних, лагідних і м'яких об'ємів» [11, 34].

Зміна художніх прийомів, яка відбувалася в руському іконописі, була зумовлена виразними і, що важливо, закономірними світоглядними змінами. «Національно-етнічна культура, – пише О.Замалеєв, – інтернаціоналізується на основі і в рамках власної традиції... Хоча запровадження християнства означало перехід до якісно нової системи ідеологічних цінностей, проте їх практична реалізація, перетворення у фактор політичного та соціального життя давньоруського суспільства здійснювалися лише мірою їх «оязичнення», пристосування до історичних та духовних переказів східно-слов'янських племен» [4, 21].

На основі сказаного доходимо висновку, що сприйняття досягнень, зокрема літературних, філософських, іконописних та ін., візантійської культури ніколи не означало еклектичного запозичення чи звичайного копіювання. Києворуська культура формувалася як творчий синтез візантійської, грецької, римської та язичницької культур. Саме тому всі духовні цінності культурного життя Візантії, церковне віровчення, філософсько-етичні та естетичні погляди – все це піддавалось на Русі глибокому трансформуванню, творчому перероблюванню, набираючи нової іпостасі у вигляді самобутньої руської культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вибрані питання з історії української церкви (самвидав). Автор невідомий / diasporiana.org.ua. – 31 с.
2. Гординський С. Українська ікона XII–XVIII століть. – Філадельфія, 1973.
3. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політики (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). – К., 2001. – 334 с.
4. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. – СПб., 1998. – 270 с.
5. История иконописи. Истоки. Традиции. Современность. – М., 2002. – 287 с.
6. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать [Електронний ресурс] / Іларіон Київський // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm>
7. Літопис Руський (Роки 1074–1087) [Електронний ресурс] // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/litop/lit10.htm>
8. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. – Видавництво: Вінніпег, «Волинь» (1965). – К., 1995. – 424 с.
9. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т.І. – Прага, 1942. – 236 с.
10. Патерик Києво-Печерський (за другою Касіянівською редакцією (1462 р.) [Електронний ресурс] // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/paterikon/paterikon.htm> (с. 34)
11. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX ст. – К., 2004 – 442 с.
12. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1993. – 343 с.

Богомолець О.В. Основні аспекти етнізації візантійської культури на києворуських теренах.

У статті розкриваються особливості становлення християнства на києворуських теренах, показано, що воно було зовнішньою релігією Київської держави, яка, з одного боку, прагнула стати рівноцінною частиною тогочасного міжнародного життя та долучитися до цивілізаційного поступу, а з іншого – не бажала й не могла визнати зверхності будь-якого зовнішнього впливу. Зрештою не тільки в народі, але й у середовищі освічених верств населення ще довго лишалися живими старі вірування, які визначали не тільки своєрідність народного мислення, але й основні світоглядні інтенції християнізованої києворуської культури. Органічний синтез християнського та язичницького світоглядів, який сформувався на теренах Київської Русі, найбільш повно виявився в руському іконописі, який цілком правомірно можна назвати світоглядною візитівкою тієї доби.

Ключові слова: культура, християнство, католицизм, іконопис, ікон, ідоли, язичництво, індивідуалізм, мистецтво.

Богомолец О.В. Основные аспекты этнизации византийской культуры на киеворусском поприще.

В статье раскрываются особенности становления христианства на киеворусских землях показано, что оно еще долгое время было лишь внешней религией Киевского государства, которое, с одной стороны, стремилась стать равноценной частью международной жизни того времени, приобщившись к процессу цивилизационного развития, а с другой – не желало и не могло признать превосходства любого внешнего воздействия, в том числе и Византии. Как следствие, не только в народе, но и в среде образованных слоев населения еще долго оставались живыми «старые верования», которые определяли не только своеобразие народного мышления, но и основные мировоззренческие интенции христианизированной киеворусской культуры. Органический синтез христианского и языческого мировоззрений, сформировавшийся на территории Киевской Руси, наиболее полно проявился в иконописи, которую по праву можно назвать мировоззренческой визитной карточкой того времени.

Ключевые слова: культура, христианство, католицизм, иконопись, икона, идол, язычество, индивидуализм, искусство.

Bohomolets O. Main aspects to ethnization Byzantine culture of Kyiv Rusterritory.

This article reveals the peculiarities of Christianity in Kyiv Rus territory and stresses that it remained the foreign religion of the Kyivan state, which, on the one hand, sought to become the equivalent part of contemporary international life and join the civilized progress, on the other – did not want and could not recognize the superiority and external influence. As a result, not only the people, but also among the educated population has long remained alive old beliefs that determined not only the national originality of thinking, but basic ideological intentions Christianized culture of Kyivan Rus. Organic synthesis of Christian and pagan worldview, formed on the territory of Kyiv Rus, most fully manifested in the iconography, which rightfully can be called ideological calling card of that time.

Key words: culture, Christianity, Catholicism, iconography, icon, idol, paganism, individualism, art.

*О.В. Завальнюк,
кандидат педагогічних наук,
викладач НПУ імені М.П. Драгоманова*

ПРОБЛЕМА ЧЕСНОСТІ Й ГІДНОСТІ У СПОРТІ ТА МОРАЛЬНЕ САМОВИХОВАННЯ СПОРТСМЕНА

Розглядаючи моральні аспекти спорту, варто звернути увагу на проблему чесності та гідності спортсмена. З одного боку, спортивна діяльність сприяє формуванню таких моральних якостей особистості, як чесність, самоповага, пошана до інших. Як зазначають А. Тер-Ованесян та І. Тер-Ованесян, опановуючи раніше недоступну складну спортивну техніку, досягаючи успіху на змаганнях, спортсмен усвідомлює свої можливості, переконається у своїй здатності долати труднощі, які потребують великих фізичних та психологічних зусиль; це сприяє формуванню почуття власної гідності та більш шанобливого ставлення до інших [1, 117].

Спробуємо на основі аналізу сучасного спорту висвітлити проблемні питання формування чесності та гідності й морального самовиховання спортсмена в сучасному трансформаційному суспільстві.

Наявні проблеми чесності, гідності та морального самовиховання спортсменів у сучасному спорті та їх вплив на розвиток спортивних досягнень досліджували такі науковці, як Л.В. Волков, А.А. Тер-Ованесян, В.І. Столяров, М.Я. Сараф, А.О. Тіняков, В.П. Філін і багато інших.

Згідно з М. Візитєєм, спортивне суперництво – це не тільки чесне змагання в атлетизмі, але й також атлетичне (таке, що вимагає від людини максимального напруження духовних і фізичних сил) змагання в чесності. Коли людина опиняється в ситуації, де її самоутвердження прямо й безпосередньо, у межах її діяльнісно-практичних проявів зустрічається з самоутвердженням іншої людини, і коли кожна сторона діє при цьому з настановою на активне подолання іншої, залишитися доброчесним (зберегти баланс любові та ворожнечі) особливо складно. Проте коли це справді, всупереч зазначеним обставинам, вдається, перед нами постає доброчесність вищої проби [2, 117].

Підвищенню позитивних емоцій спортсмена мають сприяти опанування раніше недоступною складною спортивною технікою, задоволення від спілкування з партнерами по команді, досягнення поставлених цілей, успіхи на змаганнях тощо. За таких умов спорт-

смен усвідомлює свої можливості, переконується у здатності долати труднощі, які потребують великих фізичних і психічних зусиль. Це сприяє формуванню у нього почуття власної гідності і поважного ставлення до інших. Щоб виховати позитивні емоції, потрібно створювати ситуації успіху в спортивно-тренувальній діяльності, тренер має не лише спонукати до того, щоб спортсмен відчував свій успіх та зростання, а й умів бачити та заохочувати будь-який успіх учнів у процесі тренування, спілкування, іншої спільної діяльності. Такою діяльністю можуть бути неформальні дискусії. Проведення їх із спортсменами на моральну тематику має бути невід'ємною частиною виховного процесу під час занять спортом. Важливою метою дискусій є підвищення чутливості дитини до морально-етичних принципів спорту та доведення до її свідомості існування права вибору атлета: дотримуватися моральних принципів під час змагань або їх ігнорувати [3, 71].

Водночас спорт, особливо професійний, дає чимало прикладів відхилень від норм людської моралі, наявності подвійних стандартів. Одне з найбільш глибоких системних суперечностей культури, і спорту як її частини, на думку М. Сарафа, полягає в тому, що професія (сфера професійної діяльності) може бути хоч і у відносній, але в незалежності від сфери суспільної моральності. А це означає, що професійна діяльність може бути (і буває) такою ж мірою вільною від гуманістичних детермінант. Для професіонала все питання полягає в умовах праці, за яких він може оптимально застосувати свої знання і вміння до здобуття найвищого результату. Ось тут-то й міститься небезпека служіння хибним богам [4].

Зasadничим принципом вирішення проблеми чесності в сучасному спортивному світі вважається ідеал «Fair play». Цей англійський вислів (перекладається як «чесна, або, справедлива, гра») застосовується для позначення набору етичних, духовно-моральних принципів, на які повинні орієнтуватися спортсмени, тренери, уболівальники та інші особи, пов'язані зі спортом. Ці принципи вимагають рішучої і повної відмови від перемоги за будь-яку ціну, створення рівних умов для всіх учасників змагань, внутрішнього переконання в тому, що перемогти шляхом обману, через помилку судді, через умови, що несправедливо склалися, – означає, не перемогти взагалі. Чесна гра – пошана до партнера, до суперника, до самого себе, до суддів і глядачів, уміння лишатися скромним після перемоги і спокійно сприймати поразку [5].

Як зазначає А.Тіняков, одним із найважливіших чинників формування поведінкового компонента моральних якостей у спортивній діяльності є дотримання спортсменом у змаганнях та суперництві принципів «чесної гри» («Fair Play»). Згідно з Європейською хартією спорту, дотримання відповідних принципів духовно збагачує особистість спортсмена, суспільство в цілому та зміцнюють дружбу між народами. Ці принципи ґрунтуються на загальнолюдських моральних цінностях, таких як чесність, благородність, повага, та виявляються в таких принципах «чесної гри», як благородство щодо суперника, ведення чесної боротьби, невживання допінгу та ін. [6, 71].

Х.Ленк розглядає чесну гру у ширшому соціальному контексті. Чесна гра як соціальна цінність і соціальна норма – родом із спорту, проте з часом набула значно більшого поширення. Вона є культурним внеском спортивної традиції в культуру протистоянь у суспільстві, стала чимось на зразок негласної чесноти в регламентованих правилами конфліктах. Проте в спорті справа сьогодні на практиці стоїть так, що орієнтовані на результат системи винагороди, в яких успіх є абсолютною цінністю, неминуче заохочують нахабні і ганебні стратегії досягнення успіху. Часто це призводить до розщеплювання моралі на «таємну мораль успіху» і «офіційну мораль збереження обличчя» серед спортсменів, організаторів, менеджерів, тренерів [7].

В.Столяров та С.Барінов також звертають увагу на суперечності, пов'язані з реалізацією принципів «Чесної гри» в сучасному спорті. Спорт, як і все сучасне життя, вельми суперечливий. Створюючи умови для прояву рицарської поведінки, спортивна боротьба і прагнення перемогти спонукають до порушення принципів чесної гри. При цьому треба враховувати, що спорт не ізольований від інших сфер життя, в яких, як правило, панує орієнтація не на гуманістичні, духовно-етичні, а на суто прагматичні, технократичні цінності, переважає прагнення до досягнення успіху за будь-яку ціну. Все це істотно позначається і на ставленні спортсменів, у тому числі юних, до принципів «Фейр плей» [8].

В свою чергу, М.Візитей та Д.Качуровський задаються питанням: чи цінує сам спортсмен принцип «чесного суперництва»? Всупереч результатам доволі численних соціологічних досліджень, відповідно до яких спортсмен постає як людина, яка цей принцип не цінує, слід стверджувати: в цілому це не так. Спортсмен не може не визнавати цей принцип, оскільки дотримання його є обов'язковою передумовою його особистісного самоутвердження. А тому, якщо

спортсмен все ж таки в тому чи іншому епізоді змагальної боротьби, в тому чи іншому випадку свого спортивного життя діє всупереч принципу «чесного партнерства», то відбувається це лише тому, що з тих чи інших причин він адекватно не сприймає події, що відбувається, зокрема погоджується на перемогу, на яку не заслужив, на сурогат успіху [9, 30].

Х.Ленк у полеміці щодо «Чесної гри» поширення цих принципів пов'язує із загальним станом моральності суспільства, де панують подвійні стандарти. В цілому у великому спорті, а в змінній (ослабленій) формі також і в економічній конкуренції, організаційні рамки і відповідний контроль могли б сприяти усуненню подвійної моралі публічних закликів до чесної гри і таємних ганебних прийомів або порушень правил. Одними закликами і умовляннями справі можна допомогти так само мало, як і рекламними акціями на її користь. Чесну гру потрібно проводити по-справжньому і серйозно. Чесність і чесна гра – дуже важливі цінності етичної орієнтації, щоб збувати їх дешево на загальному розпродажі суспільства виживання сильних. Навпаки, ідея і принцип чесної гри, за належного контролю і регламентації, заохочення спокійнішого ставлення до гри, а особливо – зважаючи на самостійний, орієнтований на переживання, рішучий настрій молодого покоління, можуть в майбутньому стати ціннісним орієнтиром і для інших сфер життя суспільства. Звичайно, потрібно бути реалістом, робити контроль ефективнішим і, можливо, навіть послабити вимоги крайнього успіху. Контроль і організація (що включають не лише санкції, але й стимули) необхідні для того, щоб перетворити проповіді на реальні норми. Це слушно як щодо обмеження швидкості на автошляхах, так і в дотриманні правил чесної гри в спорті, бізнесі і суспільстві [10].

Багато вчених і фахівців, надаючи важливого значення роз'ясненню і пропаганді принципів «Фейр плей», розуміють водночас, що навряд чи можна вирішити цю проблему однією лише просвітницькою роботою, не створивши реальних стимулів, що спонукають до орієнтації на названі принципи. Один із кроків в цьому напрямі – запровадження певних форм заохочення для тих, хто демонструє справжню лицарську поведінку відповідно до принципів «Фейр плей». Як відомо, в спортивній практиці для заохочення такої поведінки спортсменів вже давно використовуються певні призи і винагороди [11].

С.Матвеев одним із головних чинників популяризації проявів моральної поведінки в спорті, необхідності дотримання всіма уча-

сниками спортивного руху правил чесної та справедливої гри вважає широке впровадження в практику олімпійської освіти. Окрім того, щоб популяризувати та підвищувати ефективність застосування принципів «Фейр плей» в практиці сучасного спорту, потрібно змістити акценти в діяльності суб'єктів спортивного руху з поширення негативних явищ на пропаганду позитивних прикладів. Особлива роль у цьому процесі належить комісіям зі спортивної етики НОК і засобам масової інформації [12, 17].

М. Сараф так обґрунтовує зміст загальних принципів спортивної етики в умовах професіоналізму. Оскільки етика регулює відносини між суб'єктами діяльності, то, на його думку, передусім спортивна етика вимагає від них створювати, підтримувати і зміцнювати спортивні стосунки (у тому числі й спортивну поведінку), що об'єктивно сприяють досягненню вищих і вищих результатів. Вона вимагає також шанобливого ставлення до партнерів і, особливо, до глядачів, як до неодмінної умови діяльності. Спортивна етика не допускає обману між учасниками спортивних стосунків. Згідно з нею, учасники спортивних стосунків мають дотримуватися корпоративної честі, тобто гідного представлення свого клубу, своєї організації, публічної демонстрації їх престижу. Слід проявляти солідарність, коли справа стосується забезпечення, захисту інтересів і прав товаришів з професії, незалежно від їх клубної і національної належності. Спортивна етика не дозволяє використовувати цінності спорту (славу, ім'я, кольори і знаки клубів) для антигуманістичних, антигромадських або злочинних цілей [13].

Щоб звернути увагу спортсменів-олімпійців на дотримання етичних норм поведінки в спортивній діяльності, НОК України розробив Кодекс честі олімпійця України – сукупність моральних принципів, якими належить керуватися спортсмену. Цей кодекс честі – фундаментальний та універсальний документ, що є нормативною основою української системи спортивного виховання та самовдосконалення. Його розроблено зі врахуванням норм і вимог Конституції України, законів, що діють у сферах освіти, фізичної культури та спорту, положень Олімпійської хартії, Етичного кодексу МОК, Антидопінгового кодексу. Норми та вимоги кодексу спрямовані на формування гармонійно розвинутої особистості з глибокими морально-етичними переконаннями [14, 128].

В сучасних умовах, коли відбувається переорієнтація навчально-виховного процесу на принципи суб'єкт-суб'єктного підходу, осо-

бливого значення набуває моральне самовиховання спортсмена.

На думку Л.Матвєєва, становлення особистості не можливе без власної активності. Тому неправильним було б розглядати особистість лише як об'єкт виховання, не меншою мірою вона є й суб'єктом виховання, особливо самовиховання. При цьому дослідник підкреслює, що сфера фізичної культури і спорту у певному розумінні надає особливо сприятливі умови для прояву життєвої активності. Сама природа засобів фізичного виховання, необхідність регулярного подолання труднощів у процесі фізичного вдосконалення, стимулююча роль спортивних змагань і досягнень – все це та багато іншого потребує посилення активності особистості й тим сприяє розвитку останньої. Вельми суттєве значення у зв'язку з цим має оптимальне співвідношення провідної ролі вихователя, самостійності та активності вихованців. Гармонічне співвідношення спрямовуючої ролі вихователя та свідомої активності вихованців призводить до поступового переростання виховання в самовиховання. При цьому в самовихованні дістає своє логічне завершення процес становлення особистості, її духовного визрівання і самоствердження [15, 301–302].

Як зазначають Ю.Долинний, С.Черненко, О.Олійник, фізична культура і спорт можуть і повинні взяти на себе частково функції протистояння негативним соціальним впливам на молодь. А це, своєю чергою, вимагає переосмислення всієї методології використання фізичної культури і спорту в роботі з молоддю. Насамперед має змінитися ставлення до тих, хто навчається, перетворення їх з «об'єкта фізичного розвитку і підготовки» у «суб'єкт саморозвитку», а це можливо тільки за умов орієнтації фізичної культури на цінності й інтереси сучасної молоді [16, 212].

Усі зовнішні виховні впливи з боку фахівців-педагогів та колективу можуть не дати очікуваних результатів, якщо сама людина не виявить достатньої ініціативи й активності, не проявить бажання та вміння займатися самовихованням, що розуміється як творча активна діяльність особистості, спрямована на вдосконалення її фізичних, інтелектуальних, духовних якостей, волі, наполегливості, боротьбу проти власних негативних рис та недоліків. У процесі самовиховання людина використовує різноманітні форми та методи. Величезну допомогу може надати педагог, який розкриває значення для самовиховання таких методів, як самонавіювання, вміння критично поглянути на себе ззовні, самозобов'язання, самоконтролювання

тощо. Дуже важливо сформувати у тих людей, хто займається спортом, уявлення про ідеали [17, 111].

Отже, вже за своєю сутністю спортивна діяльність стимулює розвиток самостійності, власної активності, суб'єктності особистості спортсмена. З погляду М. Візителя, спорт у дуже концентрований, гранично узагальнений, емоційно насичений і специфічній формі відтворює ситуацію людського самоутвердження. Його завдання полягає в тому, щоб знову й знову повертати людину до тієї ситуації, в яку вона реально поставлена як істота, котра володіє моральною волею і як така прагне до самореалізації і самоутвердження [18, 17].

С. Юрчук, досліджуючи роль дозвоільно-спортивної діяльності, показує, що ця діяльність вдосконалює у студентів мету і мотиви самовиховання, спонукає до виникнення нових потреб, розвиває емоційну сферу, вміння адекватно оцінювати вчинки свої і товаришів. Формування у студентів нових психічних особливостей спричиняє подальше ускладнення, збагачення й підвищення ефективності самовиховання. При цьому волевовільна активність студентства є необхідним компонентом, метою, результатом, головним двигуном всього навчально-виховного процесу. Виступаючи як умова і засіб процесу самовиховання, воля, своєю чергою, загартовується, спрямовуючи потенційні резерви особистості спортсмена на розв'язання завдань самовиховання, на подолання виникаючих перешкод. Під час занять у спортивних секціях студент немовби пізнає себе з нових, раніше невідомих йому боків, затверджує себе в своїй свідомості. Самореалізація, самовдосконалення особистісних якостей засобами фізичної культури принципово не можлива без певного рівня самоповаги. І те, як надалі складатиметься професійна діяльність, неабиякою мірою залежить від вихідних установок молодої людини, від того, чи здатна вона виявити, використовувати або навіть створювати обставини для максимальної самореалізації [19, 288–290].

Згідно з Л. Лубишевою, люди, які пройшли «школу спорту», переконані, що спорт допоміг їм виховати віру в свої сили і можливості, а також уміло ними скористатися. Спорт учить йти на жертви заради досягнення мети. Уроки, засвоєні юними спортсменами на спортивному полі, згодом, як правило, допомагають і в житті. Багато хто із спортсменів визнає, що саме спорт зробив із них людину, здатну бути особистістю. З його допомогою реалізується принцип сучасного життя – «розраховувати на самого себе». Це означає, що

досягнення успіху залежить передусім від особистих, індивідуальних якостей – честолюбства, ініціативи, працьовитості, терпіння, вольових навиків [20, 150].

Процес самовиховання спортсменів потребує певних зусиль щодо організації цього процесу з боку педагогів. Завдяки загальнопедагогічному підходу до вирішення проблем самовиховання школярів в процесі занять спортом можна зробити припущення, що керівництво процесом самовиховання з боку тренерів позашкільних спортивних установ і вчителів фізкультури загальноосвітніх шкіл має здійснюватися з використанням програм самовиховання [21].

Модернізація сучасного освітнього процесу передбачає створення такого навчально-виховного поля, яке цілеспрямовано орієнтує особу на самовизначення, саморегуляцію, саморозвиток, щоб повноцінно проявити себе в подальшій життєдіяльності, у тому числі у вирішенні основної установки для спортсмена – досягненні високого спортивного результату, а в масовому спорті саморегуляція поведінки дасть можливість підліткові уникнути впливу таких соціальних явищ, як юнацький алкоголізм, наркоманія, токсикоманія та ін. [22].

Л.Волков звертає увагу на роль спорту у розвитку самостійності та ініціативності юних спортсменів. Ці властивості виявляються тоді, коли для подолання труднощів і перешкод не можна обмежуватися застосуванням звичних засобів та методів, а допомоги ззовні немає або вона мінімальна. Як правило, вони ефективно виховуються під час проведення спортивних ігор. Тут спортсмен повинен швидко і правильно оцінити ситуацію, що виникла раптово, адекватно сприйняти інформацію, продумати і обрати доцільний план дії, прийняти самостійне рішення [23, 128].

Серед методів і прийомів, спрямованих на розв'язання завдань морального самовиховання і виховання вольових властивостей юних спортсменів, застосовуються такі загальновизнані дії, як самоспостереження, самоаналіз, самоконтроль, самопереконавання, самооцінювання, самонавіювання, самонаказ, самосхвалення, самопримус, самозаспокоєння. Серйозна увага приділяється веденню щоденників самоконтролю, в яких фіксуються не лише спортивні досягнення, але й успіхи в самовихованні інтелектуальних, етичних і вольових рис особи відповідно до експериментальних програм [24].

Отже, сучасний спорт – це не тільки сфера надзвичайних спортивних досягнень, але й рутинна, повсякденна робота над собою. Велику роль у цій роботі виконує моральне самовиховання спортсмена.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Тер-Ованесян А.А.* Педагогика спорта. – К., 1986. – 208 с.
2. *Визитей Н.* О социально-культурных функциях современного спорта // Теория і методика фізичного виховання і спорту. – 2009. – №4. – С.11–19.
3. *Тіняков А.О.* Аналіз можливостей юнацького спорту як соціальної системи у вихованні моральних якостей особистості // Теорія і практика управління соціальними системами : філософія, психологія, педагогіка, соціологія. – 2010. – №3. – С.66–74.
4. *Сараф М.Я.* Профессионализация спорта и спортивная этика [Электронный документ] // Теория и практика физической культуры. – 2001. – №7. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/Press/TPFK/2001N7/p32-33.htm>
5. *Столяров В.И.* Гуманистическая культурная ценность современного спорта и олимпийского движения [Электронный документ] // Спорт, духовные ценности, культура. – М., 1997. – Вып. 2. – С.141–314. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/GetText.idc?TxtID=741>
6. *Тіняков А.О.* Аналіз можливостей юнацького спорту як соціальної системи у вихованні моральних якостей особистості // Теорія і практика управління соціальними системами : філософія, психологія, педагогіка, соціологія. – 2010. – №3. – С.66–74.
7. *Ленк Х.* Этика спорта как культура честной игры [Электронный документ] // Неприкосновенный запас. – 2004. – №3. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/lenk21.html>
8. *Столяров В.И.* Место принципов «Фэйр плей» в концепции олимпизма и системе олимпийского образования [Электронный документ] // Спорт, духовные ценности, культура. – М., 1997. – Вып. 6. – С.254–278. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/GetText.idc?TxtID=919>
9. *Візитей М. М.* Спорт вищих досягнень і його соціально-культурна місія в нових умовах розвитку суспільства // Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту. – 2009. – №12. – С.27–31.
10. *Ленк Х.* Этика спорта как культура честной игры [Электронный документ] // Неприкосновенный запас. – 2004. – №3. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/lenk21.html>
11. *Столяров В.И.* Место принципов «Фэйр плей» в концепции олимпизма и системе олимпийского образования [Электронный документ] // Спорт, духовные ценности, культура. – М., 1997. – Вып. 6. – С.254–278. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/GetText.idc?TxtID=919>
12. *Матвеев С.* Этика в спорте или «fair play»: утопия или реальность // Наука в олимпийском спорте. – 2005. – №2. – С.6–18.
13. *Сараф М.Я.* Профессионализация спорта и спортивная этика [Электронный документ] // Теория и практика физической культуры. – 2001. – №7. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/Press/TPFK/2001N7/p32-33.htm>

14. Радченко Л. Проблема этики в современном олимпийском спорте // Наука в олимпийском спорте. – 2007. – №2. – С.126–132.
15. Матвеев Л.П. Теория и методика физической культуры. – М., 1991. – 543 с.
16. Долинний Ю.О. Духовність у спорті вищих досягнень // Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту. – 2005. – № 10. – С.212–214.
17. Основы теории и методики физической культуры. – М., 1986. – 352 с.
18. Визитей Н. О социально-культурных функциях современного спорта // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2009. – №4. – С.11–19.
19. Юрчук С.М. Дозвіллево-спортивна діяльність як один із чинників розвитку лідерських здібностей студентів // Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту. – 2009. – №10. – С.288–291.
20. Лубышева Л.И. Социология физической культуры и спорта. – М., 2001. – 240 с.
21. Филин В.П. Теория и практика самовоспитания школьников-спортсменов [Электронный документ] // Физическая культура. Воспитание. Образование. Тренировка. – 1997. – №3. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/press/fkvot/1997N3/p23-26.htm>
22. Скворцов Г.И. Педагогическая стратегия нравственного воспитания спортом [Электронный документ] // Физическая культура. Воспитание. Образование. Тренировка. – 2005. – №3. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/press/fkvot/2005N3/p56-58.htm>
23. Волков Л.В. Теория и методика детского и юношеского спорта. – К., 2002. – 295 с.
24. Филин В.П. Теория и практика самовоспитания школьников-спортсменов. [Электронный документ] // Физическая культура. Воспитание. Образование. Тренировка. – 1997. – №3. Режим доступа: <http://lib.sportedu.ru/press/fkvot/1997N3/p23-26.htm>

Завальнюк О. Проблема чесності й гідності у спорті та моральне самовиховання спортсмена.

Суперництво в сучасному спорті – надзвичайно гостре питання. Іноді спортивна боротьба точиться за таку децимну міліметрів, секунд, кілограмів, що суперники не звертають особливої уваги один на одного. В такі моменти надзвичайно актуальними виявляються моральні засади притаманної спорту змагальності. Остання, зокрема, передбачає таке суперництво, яке ґрунтується на чесності й гідності спортсменів. Засадничим принципом вирішення проблеми чесності в спортивних змаганнях вважається ідеал «Fair play». Водночас спорту притаманні різні відхилення від моральних норм, наявність подвійних стандартів. У зв'язку з вирішенням питань морального виховання та виховання вольових якостей спортсменів потрібно

здійснювати загальновизнані дії (самоконтроль, самопереконавання, самозаспокоєння та ін.). Звертається увага на негативні соціальні впливи на молодь, на необхідність переосмислення ролі спорту в роботі з юнаками і дівчатами. З метою дотримання етичних норм поведінки в спортивній діяльності розробляються спеціальні кодекси честі, норми і вимоги яких спрямовані на формування гармонійно розвиненої особистості з глибокими морально-етичними переконаннями.

Ключові слова: людина, спорт, чесність, гідність, самовиховання, самоствердження, моральні норми, суперництво.

Завальнюк Е. Проблема честности и достоинства в спорте и нравственное самовоспитание спортсмена.

Соперничество в современном спорте – чрезвычайно острый вопрос. Иногда спортивная борьба идет за такую малость миллиметров, секунд, килограммов, что соперники не обращают особого внимания друг на друга. В такие моменты очень актуальными оказываются моральные принципы присущей спорту состязательности. Последняя, в частности, предусматривает такое соперничество, которое основывается на честности и достоинства спортсменов. Основопологающим принципом решения проблемы честности в спортивных соревнованиях считается идеал «Fair play». Одновременно спорту присущи различные отклонения от моральных норм, наличие двойных стандартов. В связи с решением вопросов нравственного воспитания и воспитания волевых качеств спортсменов нужно осуществлять общепризнанные действия (самоконтроль, самоубеждение, самоуспокоение и др.). Обращается внимание на негативные социальные влияния на молодежь, на необходимость переосмысления роли спорта в работе с юношами и девушками. С целью соблюдения этических норм поведения в спортивной деятельности разрабатываются специальные кодексы честности, нормы и требования которых направлены на формирование гармонично развитой личности с глубокими нравственно-этическими убеждениями.

Ключевые слова: человек, спорт, честность, достоинство, самовоспитания, самоутверждения, моральные нормы, соперничество.

Zavalniyuk O. Problem of honesty and dignity in sports and moral self-education of a sportsman.

Rivalry in sports today as an extremely sensitive issue. Sometimes sports competition takes place for such small fractions of millimeters, seconds, kilograms, that the rivals do not pay much attention to each other. At such moments moral principles inherent in sports competition are very relevant. The latter, in particular, provides a rivalry that is based on honesty and dignity of athletes. A fundamental principle of solving the problem of honesty in sports is considered the ideal «Fair play». Simultaneously sport has various deviations from moral standards, double standards. In connection with the solution of issues of moral

education and upbringing of volitional qualities of athletes there is a need to implement such recognized actions as self-control, self-persuasion, self-complacency, and others. Attention is drawn to the negative social impact on the youth, sport in the work with youth requires a rethinking. With the aim of compliance with ethical conduct in sport for athletes specific codes of honor, standards and requirements which are aimed at creating a harmonious personality with deep moral and ethical beliefs are being developed.

Key words: human, sport, honesty, dignity, self-education, self-affirmation, moral norms, rivalry.

Н.С.Воронова,
кандидат філософських наук,
доцент ДДПУ

О.В.Прокопенко,
кандидат філософських наук,
доцент ДДПУ

ФІЛОСОФІЯ СИМФОНІЗМУ УКРАЇНСЬКОЇ МУЗИКИ

Для української музики характерні не тільки емоційність [1], не тільки пісенність [2], про що ми вже писали в інших статтях, а й симфонізм. Дослідження філософії симфонізму української музики зумовлюється насамперед тим, що симфонія у XX, на початку XXI століття лишаючись музичним жанром, набуває соціокультурного значення в контексті метажанру. Адже її засобами створюється особлива інтонаційна система мистецтва, в музичній формі якої постають одвічні питання сенсу життя, змісту історії.

Оркестрове звучання, як світова подія, свідками та учасниками якої є і виконавці, і вся слухачька аудиторія, немовби наближує ці філософські питання до проблем людини в її теперішньому існуванні, оскільки концептуалізація часу відбувається на «перехресті» просторово-часових вимірів історії. Людина поринає у звуки симфонії, в яких завдяки жанрово-стильовим засобам співіснують образи, які «цитують» різні культурні пласти. Оперування кодом інформаційної пам'яті жанру дає змогу висвітлити у симфонічному творі глибинний семантичний зріз, зокрема «у тих випадках, коли композитор апелює до жанрів, які мають особисту історію розквіту та занепаду, котрі «законсервовані» у рамках певної епохи і тим самим відсилають слухача до конкретного, визначеного часового ареалу [3, 200]». Отже, симфонія концентрує ментальні виміри культури: світогляд язичницький, християнський, позбавляючись від меж глибинної пам'яті надає людині можливість ідентифікувати себе не лише тільки в буденному варіанті, а й у контексті історичного часу та соціального простору.

Щодо місця та ролі української музики в загальноєвропейському контексті слід зазначити, що саме в цьому жанрі твори сучасних українських композиторів сягнули таких творчих висот, які

зумовили ставлення до українського симфонізму як до одного з найкращих у сучасному європейському мистецтві.

Названі процеси безпосередньо пов'язані з оновленням драматургії симфонії. У межах одного твору традиційна фабульна драматургія стикається з іншими типами драматургії – монтажним, ігровим, медитативним. Цим пояснюється великий діапазон та нефіксованість жанру в творчості навіть одного композитора. Стабільність лишається на рівні сутності симфонії, тобто філософського узагальнення та концептуальності художнього мислення.

Осмыслити філософію симфонізму української музики стає можливим за відповідного підходу до цієї проблеми. В сучасному музикознавстві наукову методику системного визначення принципів розвитку українського симфонізму викладено ґрунтовній монографії О. Зінкевич «Динамика обновления» [4]. Слід також зауважити, що попри ті обставини, коли різні аспекти української музики стають предметом наукового аналізу багатьох вчених (В. Іванченко [5], І. Коханик [6], М. Ржевська [7; 8], І. Тукова [9], Ю. Чекан [10] та ін.), дослідження О. Зінкевич донині лишаються єдиним, в якому здійснено цілісний аналіз зростаючої ролі українського симфонізму в загальноєвропейській музичній культурі.

Метою нашої розвідки є дослідити магістральні вектори розвитку філософії симфонізму української музики. Задля поставленої мети слід: визначити концептуальні виміри, що визначають специфіку українського симфонізму; висвітлити філософію авторського новаторства української симфонії; схарактеризувати процеси взаємодії симфонічних жанрів із різними видами мистецтва. Базовим для вирішення поставлених завдань є генетико-типологічний метод аналізу.

Жанровий напрям драматичної симфонії в українській музиці визначено в творчості Б. Лятошинського та А. Штогаренка в площині «виділення епічної драми (Третя симфонія Б. Лятошинського), лірико-драматичної симфонії (Друга – А. Штогаренка) та монологічної драми (Четверта – Б. Лятошинського)» [4, 40]. Симфонічна драма і надалі зберігає концептуальну цілісність та стабільність, проте розширюється діапазон драматургічних рішень.

Однією з характеристик наступного періоду цього напрямку стає опора на симфонічний досвід як української, так і російської школи, зокрема на творчість Б. Лятошинського, С. Прокоф'єва, Д. Шостаковича. Насамперед цей вимір розвитку симфонічної драми вирізняє композиторську діяльність Ю. Іщенка. Подальший етап цього жанру,

уособлений такими творами, як Перша симфонія Є. Станковича, Четверта симфонія В. Сільвестрова, демонструє високий рівень узагальнення як європейського, так і національного досвіду, що спричинює особливу помітну визначеність авторських рис у жанрі симфонічної драми.

У творчу полеміку засобами симфонічної драми вступає В. Сільвестров в Четвертій симфонії. Це – «трагічно змальована симфонія-сповідь, симфонія-роздуми. В ній є й ракурс споглядання, і збуджене биття думки, що живе надією на перемогу духовності в людині» [4, 75]. Своєрідне рішення форми привертає увагу як музичного критика, так і реципієнта та дивує власною некерованістю супротив законів жанру. Проте аналіз знаходить в атиповій формі обмірковувану конструкцію, сувору логіку драматичного розгортання. Динамічність розвитку симфонічної драми, неперервний зв'язок із попередниками в музичній тканині позначений жанровими орієнтирами: ритм сарабанди, пассакалія, що поступово виростає з надр симфонії. Через ці жанри відбуваються завоювання просторовості в музиці та змінювання в сприйнятті часу, пов'язані із свідомим застосуванням динамічних, темпових контрастів, стилістичних антитез. Своєрідну лінію музичної пам'яті створюють темброві характеристики інструментів, оскільки вони сприяють тому, що реципієнт згадує симфонії Г. Малера, П. Чайковського. На нашу думку, назване становить особливий сенс філософії симфонізму, згідно з якою композитор інтонаційними засобами створює емоційну атмосферу, що надихає слухача звернутися в музичній пам'яті до попереднього симфонічного досвіду, обмірковувати його значення в сучасному житті.

Типові риси симфонії-драми наявні в творчості В. Сільвестрова: тугий вузол конфлікту з хвильовою розробкою та інтонаційним інтегруванням. Проте зусилля змінити драматургічні рівні симфонії спричинюють креативне переосмислення суворих меж форми. Структурно-композиційний обсяг симфонії позначений накладанням однієї музичної сфери на іншу, нібито кожна структура міститься в попередній, що зумовлено жанровою цілісністю «симфонії-роздуму». Назване, як вважає О. Зінькевич, становить також специфіку «відсутності самої події», оскільки концептуальне вирішення твору – це роздуми Людини про зміст життя, про сенс існування.

На нашу думку, драматургічні, структурно-композиційні рівні змін симфонічного жанру в творчості В. Сільвестрова визначає особлива авторська позиція. Певною мірою можна стверджувати,

що саме філософія симфонізму стає інструментом, засобом і водночас символом, який не визначає форму твору, а опосередковує власне композиторське кредо митця.

Риси оновлення симфонічної драми в творах Ю. Іщенка (Третя симфонія) наявні насамперед у сфері драматургії. Водночас у симфонії відсутні концептуальні відкриття, радикальні новації в сфері музичної мови, композиторської техніки. Автор не змінює типологію жанру, але суттєво перетворює її. Такий еволюційний тип новації дослідники визначають оригінальністю та спадкоємністю на одному рівні. Цей новаційний тип також сприяє значним художнім досягненням, одним із яких і є Третя симфонія Ю. Іщенка.

Отже, філософія симфонізму – драматична; будучи подією загальноєвропейського рівня, вона динамічно розвивається в українській музиці. Мистецьким успіхом є узагальнення досвіду попередніх надбань європейської, української, російської симфонії, творчий підхід до всього матеріалу та вихід на рівень полілогу художників-особистостей. Музичне слово митця в драматичній симфонії немовби концентрує конфлікт своєї епохи та повідомляє про нього сучасникам. Проте це не відчай самотньої людини, стиснутої пресою соціальних подій, а висловлення митця, яким він бере участь у всій метажанровій структурі сучасного мистецтва. Відтак він продовжує попередників, звертаючись до нащадків.

У філософії епічної симфонії можна вирізнити дві головні тенденції: пошук нових драматургічних рішень в умовах жанрової стабільності та активну типологічну взаємодію, яка виходить на рівень інтегрування та викликає появу нових жанрових структур. Перша тенденція орієнтована на змістову традицію вітчизняного симфонічного епосу, зокрема на творчість Б. Лятошинського, продовжуючи розвиток жанру епічної симфонії в цьому напрямі. Її представниками є Ю. Іщенко (Четверта та П'ята симфонії), Г. Ляшенко (Третя симфонія) А. Штогаренко. Друга, інноваційна, тенденція дістала вираження у творчості І. Карабиця та Є. Станковича. З іменами цих композиторів пов'язані значні типологічні перетворення, які сприяють оновленню філософії симфонічного епосу.

Креативні зміни філософії епічної симфонії зумовлені особливим розумінням епічного в композиторській діяльності І. Карабиця та Є. Станковича, яке базується на часових вимірах історії. О. Зинькевич зазначає, що епічним часом можуть стати «цілісно-історична пам'ять народу» (згадаймо твір І. Карабиця «П'ять пісень про Україну») та

певна історична подія (Третя симфонія) Є.Станковича «Я стверджуюсь». «Замість абсолютного епічного минулого» – конкретна історична епоха» [4, 108].

На нашу думку, філософський зміст епічної симфонії постає через дві різні ідеї. Перша ідея – образ-символ епічного, друга – епічна образність конкретної історичної події. Саме подвійна образність епічної симфонії визначає тематичний матеріал симфонізму, що зумовлює дві форми – взаємодії та синтезу з іншими видами мистецтва. Програмна заданість і пряме звернення до літературних творів – форма синтезу. Щодо опосередкованої взаємодії, то в цій формі асоціативні плани засвідчують фольклорні жанри епічного змісту, насамперед думи, і визначають порівняльні характеристики з ментально-спорідненими літературними творами О.Гончара, М.Стельмаха.

У філософії симфонізму української музики, в якій генеруючою природою була пісня, відбулось збагачення змісту та художніх форм жанрів вокальної природи. Українська ментальність органічно пов'язана з кантовою творчістю, що має широкий вияв у тематизмі й образній сфері не тільки вокальних, а й інструментальних жанрів. Співіснування в національній традиції лінійного та поліфонічного мислення мало помітне значення в процесі асиміляції з жанрами західноєвропейської музики. Зокрема, це дало змогу авторам партесних концертів сприйняти такий тип викладу, який мав в своїй основі вертикальні конструкції та водночас мусив підтримувати мелодійний рух багатоголосся (традиційний в українській пісенній культурі) з досить складними поліфонічними прийомами. Як прояв національної інтенції, подвійний тип мислення вплинув також на рівнозначні в соціокультурному аспекті, але відмінні в жанровій формі і типах музичного мислення духовний та партесний концерти. Поряд з гармонічною фактурою в духовних концертах наявна і поліфонічна, яка має якісно нову рису – поєднання західноєвропейської жанровості та українського тематизму. У творчості М.Березовського і Д.Бортнянського відбувається синтез поліфонічної техніки фуги з українською народнопісенною основою.

Отже, однією з концептуальних вимірів, що визначають специфіку філософії симфонізму української музики, є особлива відкритість, яка зумовлює синтез з родовою (епічна, лірична, драматична симфонії) формою мистецтва. Виникають нові жанрові типи, кожен із яких у творчості українських композиторів набуває концептуально авторського рішення. Процеси взаємодії симфонічних жанрів

із різними видами мистецтва обумовлюють два принципи синтезу – прямий (програмність) та асоціативний (образність).

ЛІТЕРАТУРА

1. *Воронова Н.С.* Емоційна складова природи музичного мистецтва // Пошуки і знахідки. Матеріали наукової конференції СДПУ / Укладач В.К.Сарієнко. – Слов'янськ, 2011. – С.35–38.
2. *Воронова Н.С.* Універсальна складова естетичного виміру національної музики // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 2 (90). – К., 2010. – С.182–192.
3. *Тукова І.* Про функціонування інструментальних жанрів західноєвропейського бароко в українській музиці другої половини ХХ століття // Київське музикознавство. Зб. статей. – К., 2000 – Вип. 5. – С.198–206.
4. *Зинкевич Е.С.* Динамика обновления // Музычна Укр. – К., 1986. – 184 с.
5. *Іванченко В.* Програмність як творчий музичний процес в українській симфонії (досвід аналізу) // Музичний твір: проблема розуміння. Науковий вісник НМАУ ім. П.І.Чайковського. – К., 2002. – Вип. 20. – С.85–94.
6. *Коханик І.* Музичний твір: взаємодія стабільного і мобільного в аспекті стилю // Музичний твір: проблема розуміння / Науковий вісник НМАУ ім. П.І.Чайковського. – К., 2002. – Вип. 20. – С.44–51.
7. *Ржевська М.* Категорія національного та процеси самоутвердження і самопізнання української музичної культури (перша третина ХХ століття) // Музична україністика в контексті світової культури (науково-методичний збірник). Українське музикознавство. – К., 1998. – Вип. 28 – С.80–91.
8. *Ржевська М.* Періодизація українського музично-культурного процесу ХХ століття як проблема динаміки культури // Українське музикознавство. – К., 2000. – Вип. 29. – С.94–103.
9. *Тукова І.* «Жанротворчество» и творчество «в жанре» // Музичний твір як творчий процес. – К., 2002. – Вип. 21. – С.31–38.
10. *Чекан Ю.* «Оперний слід» в прозі Ю.Андуховича // Науковий вісник НМАУ ім. П.І.Чайковського. Чотири століття опери. Оперні школи ХІХ–ХХ ст. – К., 2000. – С.125–131.

Воронова Н.С., Прокопенко О.В. Філософія симфонізму української музики.

Стаття присвячена з'ясуванню специфіки філософії симфонізму української музики. На прикладі творчих доробок вітчизняних композиторів показано, що концептуальним виміром є особлива відкритість, яка

зумовлює синтез із родовими формами мистецтва та виникнення нових жанрових типів, кожен із яких набуває авторського рішення. Окреслено програмний та образний принципи синтезу в процесі взаємодії симфонічних жанрів з різними видами мистецтва.

Ключові слова: філософія симфонізму, українська музика, форми мистецтва, жанр, симфонія.

Воронова Н.С., Прокопенко А.В. Философия симфонизма украинской музыки.

Статья посвящена выяснению специфики философии симфонизма украинской музыки. На примере произведений отечественных композиторов показано, что концептуальным измерением является особая открытость, которая обуславливает синтез с родовыми формами искусства и возникновение новых жанровых типов, каждый из которых приобретает авторское решение. Очерчены программный и образный принципы синтеза в процессе взаимодействия симфонических жанров с различными видами искусства.

Ключевые слова: философия симфонизма, украинская музыка, формы искусства, жанр, симфония.

Voronova N., Prokopenko A. Philosophy of Symphony in Ukrainian music.

The article is devoted to the elucidation of the specificity of philosophy of the Ukrainian Symphony music. On the example of works by Ukrainian composers revealed that the conceptual dimension is a special openness, which leads to the synthesis with generic forms of art and the emergence of new genre types, each of which acquires the author's solution. Outlined program and shaped the principles of synthesis in the process of interaction symphonic genres with different kinds of art.

Key words: philosophy of symphony, ukrainian music, art form, the genre, the symphony.

*Л.Г.Комаха,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри логіки філософського
факультету КНУ імені Тараса Шевченка*

ЛОГІКА ПЕРЕВІРЕННЯ ДОСТОВІРНОСТІ ЗНАННЯ В АРГУМЕНТАХ НЕОПОЗИТИВІЗМУ

Логічний аналіз науки і філософії як етап розвитку аналітичної філософії називають логічним позитивізмом, або неопозитивізмом. В даному випадку інтерес мислителів зосереджувався насамперед на науковому знанні. Певний вплив на неопозитивізм здійснили ідеї Г. Лейбніца, який перший в історії філософії створив розгорнуте вчення про логічний аналіз, на відміну від картезіанського раціоналістично-аналітичного методу. Німецький філософ розумів аналіз як суто формальний процес переведення знання на більш точну логічну мову. Він прагнув створити єдину систему формального логічного знання на основі штучної мови. Його філософські та логічні ідеї використав Б. Рассел, завдяки чому став не тільки справжнім філософом математики, але й засновником нової «аналітичної епохи» у філософії.

У філософії давно утвердилася думка, що для вирішення складних проблем потрібно своє мислення наділити строгими методами логічного аналізу, завданням якого є обґрунтувати достовірне знання, на якому ґрунтуються наука та істинне пізнання. В такій ситуації наука успішно проходить тест на науковість в тому разі, якщо принципи, закони, положення, з яких вона складається, зазнають емпіричної перевірки, або верифікації. Внаслідок цього постає завдання дослідити проблему верифікації, котра постає аргументом у процесі досягнення істинного знання.

Проблему верифікації досліджували класики філософії неопозитивізму М. Шлік, Р. Карнап, О. Нейрат, Л. Вітгенштейн та ін. Сьогодні верифікація є логічним та методологічним фактом, який використовують у науковій аргументації як логіки, так і представники інших наук. (М.С. Козлов, В. Крафт, П. Кампіц, Л. Мікешин, Т.М. Рябушкін та ін.) Водночас залишається не з'ясованою сутність верифікації як аргументу в пізнанні.

Нашою метою є в детальний розгляд проблеми верифікації та

визначення її ролі в досягненні достовірного знання в контексті неопозитивістського розуміння істини.

Проблема перевірення знання на достовірність здавна існує в науці. Адже кожний учений намагався брати до уваги ті аргументи, які можуть довести істину. Але концептуалізація перевірення як «верифікації» відбулося у філософсько-логічному вченні неопозитивізму. Значний доробок у розвиток неопозитивізму як сфери логічного позитивізму і лінгвістичного аналізу внесли мислителі Віденського гуртка – М.Шлік, Р.Карнап, О.Нейрат та інші, а також представники берлінського Товариства наукової філософії (Х.Рейхенбах, К.Гемпель та ін.). Щоправда, Р.Карнап заперечував такі назви, як «логічний позитивізм» або «неопозитивізм», стверджуючи, що вони занадто безпосередньо підкреслюють залежність цього напрямку від «старого позитивізму» О.Конта і Е.Маха.

Увагу неопозитивістів привернула насамперед проблема обґрунтування достовірного, тобто наукового знання. На наукову переконливість мали бути перевірені чотири галузі знання: метафізика і філософія; логіка і математика (акцент, як ми зазначали, робився на логіці); природознавство (насамперед фізика); гуманітарні дисципліни – етика, естетика, теологія. Жодна з них не мала уникнути неупередженого критичного аналізу.

Визначальну ідею неопозитивізму, яка стала головним аргументом у критичному аналізі гуманітарної науки, зокрема метафізики, сформулював представник Віденського гуртка М.Шлік: «Мова складається зі слів і синтаксису, тобто з наявних слів, які мають значення, з правил утворення речень; ці правила вказують, яким шляхом із слів можна утворювати речення різного виду» [3, 70]. Псевдоречення, як і хибні наукові положення, виникають в двох випадках: коли слова не володіють смислами, тобто не означають факти, або коли речення (теза, наукове положення) утворено не за правилами синтаксису, і в цьому випадку воно не матиме смислу. Останній як комбінація знаків речення повністю залежить від того, встановлено значення як дескриптивних, так і логічних знаків, і завдяки яким правилам утворення задано їх зв'язок у реченні. Смысл полягає в тому, що означає ця комбінація відповідно до встановлених значень знаків і правил утворення. Іншими словами, смысл визначений словником і логічною граматику мови. Згідно таким висновкам М.Шлік писав: «У речень з'являється смысл, якщо відомі словник і грамика мови» [5, 74].

Тест на науковість успішно проходить логіка, але тоді, коли її положення (висловлювання, речення) несуперечливо узгоджені між собою (діє критерій когерентної істини). Зміст логічних речень формальний, він не вимагає звернення до фактів. Щоб залічити логіку до розряду наукових дисциплін, достатньо того, що вона є необхідною для всіх наук. «Логіка, – стверджує В.Крафт, – не дає ніякого знання, вона виражає не основні закони буття, а обґрунтовує впорядкування думок. Логічні зв'язки є тільки мисленнєвими, вони являють собою не фактичні зв'язки реальності, а лише зв'язки в системі зображення реальності» [5, 56]. Наприклад, класи існують не як певні реальності, а як об'єднання в мисленні. Оскільки логічні зв'язки є суто формальними, вони можуть встановлюватися абсолютно незалежно від конкретного смислу висловлювань, від конкретного стану справ. Тому вони можуть взагалі нічого не говорити про реальний стан справ у бутті (життєдіяльності).

Логіка в такому контексті складається з аналітичних речень і положень, істинність яких доводиться їх власним змістом. Математика в усіх аспектах подібна до логіки, може бути виведеною з логіки і мати той самий характер, а її представники не ведуть мови ні про які факти. З суто математичної точки зору, числа – якщо абстрагуватися від їх застосування – не означають ніяких предметів зі світу досвіду, а геометрія не описує реального простору. Положення математики є не синтетичними, а аналітичними, вони визнаються істинними (або хибними) тільки на основі визначення понять, які містяться в них. Отже, «математику можна, як і логіку, вважати наукою» [4, 284].

Природознавство, зокрема фізика, успішно проходить тест на науковість в тому разі, якщо його положення мають експериментальне значення і відповідний характер, тобто означають конкретні факти, проходять перевірку, або верифікацію, даними експерименту. Вони належать до класу семантичних положень, істинність яких визначається верифікацією. Серед положень фізики є складні та елементарні, або протокольні. Останні містять найбільш елементарні, атомарні факти. Нагадаємо, що онтологія «логічного атомізму», редукована з мови «Принципів математики» Б.Рассела і А.Уайтхеда, є побудованою на аналогічній їй дискретній схемі. Основним смисловим одиницям мови – атомарним висловлюванням – відповідають одиниці світу – атомарні факти. Компонентам атомарних висловлювань – простим назвам – відповідають елементи фактів – об'єкти.

Логіко-атомістична онтологія подається в «Логіко-філософському трактаті», де світ розглядається як «сукупність атомарних» фактів, а не предметів» [1, 5]. Під «атомарним фактом» розуміють найпростіший стан речей, які являють собою поєднання, «конфігурацію» звичайних простих об'єктів, яка «утворює співбуття» [1, 7], тобто подію, ситуацію.

У кожному конкретному випадку перевірення положень фізики, вважав М.Шлік, «констатації є остаточними» [7, 46]. Вони не заперечуються. Верифікація забезпечує аргументовану достовірність синтетичних наукових положень і відкидає псевдоположення, які за своїм змістом є хибними. У кінцевому підсумку, все природознавство зводиться до фізики (теза так званого «фізикалізму») і, отже, є науковим у цілому.

Зовсім інша справа з метафізикою, яка не проходить тест на науковість. Справа в тому, що, за визначенням, вона складається з семантичних положень і речень, оскільки розповідає і досліджує різного роду сутності (ідеї, форми, принципи, буття), які не мають експериментального підтвердження. Оскільки філософія не дотична до фактів, її положення не можуть претендувати на істинність, то «правильним методом філософії», – як зазначав Л.Вітгенштейн, «був би такий: не говорити нічого, крім того, що може бути сказано, – отже, крім положень природознавства, тобто того, що не має нічого спільного з філософією, – і потім завжди, коли хто-небудь захоче сказати щось метафізичне, показати йому, що він не надав ніякого значення деяким знакам у своїх висловлюваннях. Цей метод був би незадовільним для нашого співрозмовника, він не відчував би, що ми його вчимо філософії, але лише такий метод є строго правильним методом» [1, 72].

Як впливає з аргументів Л.Вітгенштейна, він не заперечував існування «правильного методу філософії», про який можна міркувати, наприклад, такі: «Надавайте словам речення чіткого значення». Мислитель виступав не проти філософії, яка сприяє розвитку науки, а проти метафізики, котра придумує, створює те, що відсутнє в реальному, фактуальному світі, те, чого в ньому немає. Філософія – це методологія, яка формується завдяки положенням, але таким, які не володіють істинним смислом (істинне чи хибне). Простір, час, колір, вважав Л.Вітгенштейн, є форми предметів. Зрозуміло, що все просторово-темпоральне, колоритне фізично відчувається. «Сукупність істинних положень – наука в її повноті (або сукупність наук)...

Філософія не є однією з наук. Слово «філософія» означає те, що стоїть під або над, але не поряд з науками... Мета філософії – логічне з'ясування думок. Філософія не вчення, а діяльність» [1, 72].

Критику метафізики Л.Вітгенштейн починає з того, що людина не в змозі безпосередньо вилучити її логіку з повсякденної мови. «Мова долає думки, – писав учений. – Причому настільки, що зовнішня форма одягу створювалася із зовсім іншими цілями, зовсім не для того, щоб судити з неї про форму тіла. Угоди, які мовчки приймаються і слугують розумінню повсякденної мови, надзвичайно складні. Більшість положень і питань, які трактуються як філософські, не хибні, а безглузді... Більшість положень і питань філософії укорінені в нашому нерозумінні логіки мови... Тому не дивно, що найбільш глибокі проблеми – це, по суті, не проблеми. Вся філософія – це критика мови» [1, 18–19]. Тож філософський твір потребує витлумачення. Філософська активність з'ясовує комбінації символів між собою. Саме на долю філософії випадає діяльність з розкриття характеру тверджень і положень емпіричних наук (природознавства), логічних тавтологій, псевдосуджень і міркувань метафізики.

Антиметафізика Л.Вітгенштейна, а також інших представників неопозитивізму, зумовлена необхідністю пошуку істини в її конкретності, не обмеженої ніякими «зайвими» привнесеннями. Через це розуміння філософії як формально-логічної мови науки означало в неопозитивізмі не тільки пошук аргументів на перетворення філософії у формальну теорію пізнання (без пізнання існуючої реальності), але й учення про логічне конструювання дійсності в науці, тобто застосовування логіки в ролі нової онтології.

Аргументовану критику Л.Вітгенштейном традиційної філософії як метафізики не потрібно розуміти як позитивістське твердження, що метафізика взагалі складається з безглузвих положень. «Слово філософія, – писав він у своїх щоденниках, – має означати щось вище або нижче, але не поряд з природничими науками. Філософія не дає ніяких образів дійсності і не може бути ні підтвердженою, ні запереченою природничонауковим дослідженням. Вона складається з логіки і метафізики, перша виступає її основою» [2, 50]. Отже, Л.Вітгенштейн не ототожнює метафізику з філософією, а звертає увагу на особливе завдання філософії, яке полягає в критиці мови.

Як бачимо, Л.Вітгенштейн усуває традиційне розуміння філософії, а положення традиційної метафізики стають для нього такими, що перебувають за межами мови і тому є безглуздими. В «Логіко-

філософському трактаті» він пише: «Мої положення слугують проясненню: той, хто зрозуміє мене, піднісшись з їх допомогою – по них – над ними, в кінцевому підсумку визнає, що вони безглузді. (Він повинен, так би мовити, відкинути драбину, після того, як підніметься по ній). Йому потрібно подолати ці положення, тоді він правильно побачить світ» [1, 72–73]. Це означає, що великі проблеми метафізики (Бог, душа, Я, свобода, безсмертя, або питання про смисл життя) Л. Вітгенштейн пов'язує з тим, про що неможливо говорити. Вони не можуть бути вирішені об'єктивним пізнанням. Філософ намагається розрізнити висловлювання про факти і те, що виходить за межі фактів. На останнє накладається вимога мовчання. Таке розрізнення можна зрозуміти як свого роду критику опредметнення, що здійснюється метафізикою, котра хоче перетворити свою специфічну сферу в сферу того, про що можна говорити, тим самим поміщаючи ці теми в світ і фальсифікуючи їх. «Коли люди не стараються висловити невисловлюване, – формулює свою думку мислитель, – то нічого не втрачається, а невисловлюване, лишаючись невисловленим, – міститься у висловлюваному» [1, 50].

Така аргументація пов'язана зі спробою «зняти» мову метафізики і помістити все те, що може бути тільки показано, але не сказано, у ту сферу, про яку належить мовчати. Водночас високе оцінювання Л. Вітгенштейном етики засвідчує, що подібна деструкція метафізики означає не її ліквідацію, а постійне подолання метафізичних прагнень вийти за межі того, що може бути сказано. Критика ним метафізики виходить із ставлення мислителя до сфери містичного, оскільки остання відкривається лише в мовчанні, а не в теоріях.

Нова онтологія ширше окреслюється в працях Р. Карнапа, котрий, поряд з іншими представниками Віденського гуртка, проголошує класифікацію положень (позицій), яка ставила мету відокремити власне філософську проблематику від логіки та інших наук. Всі положення (речення), які претендують на змістовність, було розбито на три основних класи: неадекватні, тобто безглузді, недійсні (unsinnige); науково осмислені, тобто позанаукові (sinnlos), і науково осмислені, або просто наукові (sinnvoll), а отже істинні та хибні. Безглузді речення, вважає Р. Карнап, власне, і не являють собою речень чи висловлювань, а лише нагадують їх, будучи уподібнені до тих за зовнішніми характеристиками своєї структури, як наприклад, теза: «місяць примножує чотирикутник» [5, 78–87].

Філософські (метафізичні) положення Р. Карнап проголошує

позанауковими, оскільки їх аргументи не підлягають порівнянню з фактами. Він виводив цей статус або з неможливості їх перевірити, або з того, що до складу цих положень входять псевдопоняття, визначення яких також не підлягають перевірюванню (наприклад, «абсолют»), або, нарешті, з неправомірності дедуктивного висновку, наслідком якого є певне речення (висловлювання, положення). Як один із засобів викорінення «традиційної» філософії Р.Карнап використав вчення про так звані квазисинтаксичні речення (висловлювання), тобто про такі речення, які в їх неуточненому вигляді можна розуміти по-різному: або як речення предметної мови, тобто мови, якою ми говоримо про різні предметні речі, кількісні відношення тощо (ці висловлювання говорять про властивості «речей», наприклад, «п'ять є число»); або як висловлювання метамови (які стверджують щось про властивості слів і речень предметної мови, наприклад, «п'ять є число, тобто числівник». До квазисинтаксичних висловлювань Р.Карнап відносить філософські положення, вважаючи, що якщо вони й мають той чи інший раціональний смисл, то лише в тому випадку, якщо їх інтерпретувати як висловлювання про відношення між словами. Тому він вважав необхідним перетворити філософські положення в речення, які говорять лише про логіко-синтаксичні відношення слів. Замість «час одномірний, а простір тримірний» Р.Карнап, наприклад, запропонував казати так: «визначення часу складається з однієї координати, а простору – з трьох» [8, 307].

Отже, філософія, хоча й не продукує, як метафізика, псевдоположень, хибних висловлювань, проте її також не можна визнавати науковою дисципліною. Це всього лише метод логічного аналізу, який конче потрібний для вилучення псевдоположень; філософію «неможливо викласти у формі системи положень і речень» [3, 86]. Таке переконання впливає з «теорії структури» (Konstitutinstheorie), яка зробила відомим ім'я Р.Карнапа. Завдання теорії структури – привести дійсність до «даного», із «даного» сконструювати предмети. А все «дане», тобто те, що безпосередньо існує, є найпростіша істина (einfachste Erlebniswahrheit), непрониклива для будь-якого пізнання. Воно, «дане», не лише дає в руки нитку-путівник, з якою можна пройти лабіринт дійсності; воно водночас – основа «всієї системи дійсності самої по собі» [6, 298].

Отже, сутність науково-аналітичного методу полягає в новій спробі сконструювати світ. Головний висновок неопозитивізму – безглуздість проблем філософії, аргументи якої не витримують пе-

ревірення досвідом, оскільки є уявними. До «уявних проблем належать: пізнання чужої свідомості, пізнання дійсності «в собі», ідеалістичні та реалістичні положення про зовнішній світ і «всілякого роду» метафізика. Те, що залишається після вирішення цих «проблемних ситуацій» шляхом верифікації – це нова єдина наука, надбудована над усіма чуттєвими даними математично-формальним методом, який поширюється на всі дисципліни. У єдиної науки немає питань, на які вона не могла б відповісти. Щоб досягти достовірності своїх положень, ця наука залучає нову логіку мислення і нову систему аргументації.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. – М., 1994. – С.1–73.
2. *Кампиц П.* Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопросы философии. – 1998. – №5. – С.49–55.
3. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М., 1998. – 528 с.
4. *Канке В.А.* Аналитическая философия // История философии. – М., 2007. – 376 с.
5. *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – М., 2003. – 224 с.
6. *Хюбнер А.* Мыслители нашего времени. – М., 1994. – 312 с.
7. *Шлик М.* О фундаменте познания // Аналитическая философия: Избранные тексты. – М., 1993. – 181 с.
8. *Carnap R.* The logical syntax of language.– London, 1954.– 352 p.

Комаха Л.Г. Логіка перевірення достовірності знання в аргументах неопозитивізму.

У статті досліджується проблема достовірності наукового знання в контексті верифікації. Розглянуто основні аргументи критики філософії і метафізики у представників неопозитивізму. Показано, що тест на науковість проходить логіка, положення якої узгоджені між собою (критерій когерентної істини). Розкрито смисл «квазісинтаксичних висловлювань» та «атомарних фактів», за допомогою яких концептуалізуються метод логічного аналізу та система нової аргументації.

Ключові слова: неопозитивізм, верифікація, аргументація, логічний аналіз, наука, смисл, фактичність, метафізика.

Комаха Л.Г. Логика проверки достоверности знания в аргументах неопозитивизма.

В статье исследуется проблема достоверности научного знания в контексте верификации. Рассмотрены основные аргументы критики метафизики у представителей философии неопозитивизма. Показано, что тест на научность проходит логика, положения которой согласованы между собой (критерий когерентной истины). Раскрыт смысл «синтаксических высказываний» и «атомарных фактов», с помощью которых концептуализируются метод логического анализа и система новой аргументации.

Ключевые слова: неопозитивизм, верификация, аргументация, логический анализ, смысл, фактичность, метафизика.

Komaha L.G. The Logic of Verification of Knowledge in the Arguments of Neopositivism.

In the paper the problem of the reliability of scientific knowledge in the context of verification is studied. The main arguments of philosophy criticism and metaphysics from representatives of neopositivism are considered. It is shown that the test on scientific character the logic passes, which provisions are coordinated (coherent criterion of truth). A meaning of «quasi syntax statements» and «atomic facts», which conceptualizes the method of logical analysis and reasoning of the new system, is revealed.

Key words: neopositivism, verification, argumentation, logical analysis, science, sense, factuality, metaphysics.

*С.Л.Шевченко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

СПЕЦИФІКА МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПІДВАЛИН ТЕОЛОГІЇ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ: МІЖ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМОМ ТА ПОСТМОДЕРНІЗМОМ

Постать Мерольда Вестфала та його творчість зазвичай визначають у контексті їх приналежності до постмодернізму. Хоча шлях американського мислителя до останнього пролягав через екзистенціалізм, феноменологію та герменевтику, через їх переосмислення та трансформування в концепцію екзистенціальної феноменології релігії [20]. Серед зарубіжних дослідників Вестфала визнають одним із найвпливовіших та найкреативніших феноменологів нашого часу [13, 3]. Його багатогранній творчості присвячено збірник «Дивлячись крізь призму таємного: роздуми над герменевтичною епістемологією Мерольда Вестфала» (2009), в якому його поставлено на один щабель із Карлом Рашке, Марком Тейлором, Чарльзом Вінквістом, Едіт Вишгород і Джоном Капуто. В українській історико-філософській думці та релігієзнавстві творчість М.Вестфала досліджували К.Райда [6; 7] та Р.Соловій [8; 10]. К.Райда залічує американського мислителя (поряд з Джоном Маккуоррі та Говардом Слейтом) до представників екзистенціальної теології.

У наш час актуальність поглядів М.Вестфала полягає в тому, що він витлумачує релігію та релігійні поняття, хоч і в постмодерністському дискурсі, але виходячи з етико-моральних настанов таких мислителів, як Августин, К'єркегор, Ніцше, Левінас. Саме цю особливність його творчості буде проаналізовано в нашій розвідці.

М.Вестфаль тривалий час перебував у когорті тих американських мислителів, які використовували континентальну філософію для розробки нових, інноваційних підходів до релігійних і богословських досліджень. Власне, одним із своїх завдань М.Вестфаль і ставить подолати онто-теологію. Цьому й присвячена його праця «Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської

віри» [16]. У ній американський мислитель звертається до ранніх теологічних лекційних курсів М.Гайдеггера [5], аналізує його працю «Буття і час» і відзначає важливість гайдеггерівського «герменевтичного розвороту».

Концепцію М. Гайдеггера М. Вестфаль розглядає в контексті ідей його попередників (І. Канта, Ф. Шлеєрмахера) та послідовників (Г. Гадамера, Ж. Дерріда) та ін. При цьому він акцентує увагу на тому, що на формування поглядів М.Гайдеггера мав вплив С.К'єркегор, а за марбурзького періоду – і Р.Бультман з його «деміфологізацією». У своїй праці М.Вестфаль наводить вислів М.Гайдеггера: «Моя феноменологія, на відміну від Сартра, не є ніцшеанським, антихристиянським світоглядом. А є чимось зовсім іншим» [16, 40]. Тому, як слушно зауважує Р.Соловій, «на думку М.Вестфала, критика М.Гайдеггера не спрямована проти Бога Біблії, перед яким люди падають на коліна, моляться та якому приносять жертви. Це не відмова від теїстичного дискурсу, а заперечення метафізичної традиції, яка редукує поняття Бога до рівня засобу пояснення реальності, цілковито доступного людському розумінню» [8, 135]. Загалом «Подолання онто-теології ...» – це збірник статей М.Вестфала, логічно пов'язаних між собою та присвячених різним питанням про витоки постмодерністського тлумачення релігії з позицій методології «герменевтики підозри», «герменевтики конечності», «радикальної герменевтики», «психоаналізу» та «екзистенціалізму». Автор аналізує, критикує, полемізує, переосмислює погляди, як на його думку, найяскравіших представників цих напрямів («збурювачів приспаної свідомості») та їхніх послідовників – Ф.Шлеєрмахера, Ф.Ніцше, С.К'єркегора, М.Гайдеггера, Г.Гадамера, Ж.Дерріда та інших відомих мислителів [1].

Звертається у своїх працях М.Вестфаль і до поглядів швейцарського теолога Карла Барта. Зокрема, у шостому розділі однієї зі своїх найголовніших праць «Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу» (2004) – «Барт. Як все-таки говорити про Бога. Аналогія віри» М.Вестфаль доводить, що К.Барт бачив себе свосерідним наступником Августина в його захисті Божественної благодаті і свободи проти пелагіанства. Тобто, на думку автора, сучасність для К.Барта була епістеміологічним пелагіанством. К.Барт, як зазначає американський дослідник, виступав категорично проти зведення інакшості Бога до звичайної людської істоти. А твердження Л.Фейєрбаха про те, що «теологія стає антропологією», для самого

К. Барта є неприйнятним. Звідси й випливає його стійка полеміка з ліберальною теологією (Ф. Шлеєрмахер, Ч. Річль, Е. Трельч), спрямована, зокрема, проти їхнього історизму і психологізму [17, 143–144]. І щоразу в цій полеміці К. Барт прагне поставити рух і дію Бога в історії за межі досяжності історичного дослідження. Іншими словами, подія одкровення, за допомогою якої ми начебто дізнаємося про Бога, на думку К. Барта, є дивом, а не продуктом історичного процесу, і не може бути ані визнаною, ані поясненою в межах історичного знання. Історичний Ісус, тобто Ісус, доступний в історичному дослідженні, є, з богословської точки зору, абстракцією, в якій людина і тимчасове були відрізані та ізольовані від божественного і вічного. Таку позицію К. Барт обіймав не заради традиціоналізму, як наголошує американський дослідник його творчості, а заради утвердження трансцендентності Бога у акті одкровення [17, 145].

В осмисленні відносин людини з Богом сучасні мислителі, як вважає М. Вестфаль, стикаються з проблемою виникнення «когнітивного дисонансу в разі порушення рефлексивної рівноваги». Щоб попередити це порушення, М. Вестфаль застерігає й від філософської зарозумілості, й від зарозумілості духовної. Останнє означає, що і в теологічному мисленні не повинна зникати людина з її екзистенційними та психоемоційними проблемами, а її вірування – перетворюватися на ідолопоклоніння, проти якого боролися і С. К'єркегор, і Ф. Ніцше.

Бог, якого ми можемо усвідомити («зустріти») після подолання такої зарозумілості, стверджує М. Вестфаль, і є Бог Августина, але в гайдеггерівському екзистенціалістському розумінні [15].

Наголошує мислитель і на тому, що його погляди не є критикою монополії атеїстичного постмодернізму і, тим більше, цинічного нігілізму. При цьому американський мислитель доводить, що Бог Августина перевершує (виходить за межі) уявлення доби середньовіччя. На його думку, саме за допомогою августинівського Бога М. Лютер і С. К'єркегор започаткували потужний протестний рух проти тоталізованого (всеохоплювального) мислення їхнього часу [16, 274]. Водночас М. Вестфаль стверджує й те, що Августин має стосунок до тієї традиції, яка намагається зробити всю реальність зрозумілою для людського сприйняття. Однак Августинів підхід у цій традиції був виключно інтроспективним, а воля здобула першість над розумом [3]. За уявленням М. Вестфалья, «Августин неначе ретельно прочитав праці Гайдеггера, Левінаса та Маріона й дізнався,

що ми маємо сприймати Бога як містерію, яка перевищує мудрість Греків, що ми повинні думати про Бога як про голос, який перевершує уяву незвідним зв'язком і не піддається розумінню, і що ми повинні думати про Бога як про дарунок любові, який перевершує не лише образи, але й поняття, за допомогою яких ми тлумачимо Бога» [16, 284].

У зарубіжних дослідженнях філософський проект М.Вестфалья розуміють як «постмодерністський варіант віри». При цьому головна увага приділяється трьом формоутворюючим напрямкам думки М.Вестфалья: «аргументації постмодерністської віри», осмисленню «постмодерністської самості» і «баченню Бога, звільненого від ланцюгів онто-теологічного розуміння» [12].

І справді, М.Вестфаль одним із перших у США поставив запитання: «Чи є постмодерністська філософія та християнська думка настільки діаметрально протилежними, щоби “ніколи їм не зійтись”?» Або ж: «Чи є різні постмодерністські філософії, незважаючи на їх світське походження, відкритими для релігійної культури?»

Щоби відповідати на ці запитання, М. Вестфаль у своїх філософських міркуваннях і зосереджує увагу насамперед на проблемах, які стосуються «інакшості», «потойбічності» постмодерну і трансцендентності релігійної думки, прагнучи переосмислити значення постулату божественної трансцендентності для різних способів людського самовтілення тощо. Ретельно досліджуючи природу і структуру постмодерністської християнської філософії, яка, за розумінням мислителя, нероздільна з екзистенціалістською та феноменологічною традицією, М.Вестфаль обстоює думку про те, що постмодерністське мислення пропонує незамінний інструмент для переосмислення християнської віри. Безпосередньо звертаючись до філософії С.К'єркегора, М.Гайдеггера, П.Рікера, Ж.Дерріда та інших мислителів, він намагається подати нове розуміння постулату про трансцендентність Бога в теїстичному контексті.

Досліджуючи особливості впливу ідей С.К'єркегора на постмодерністську філософію, М.Вестфаль підтверджує живу присутність ідей цього мислителя в сучасній теології та філософській думці. Зокрема, М.Вестфаль обстоює концепцію, згідно з якою смерть класичної парадигми самості не вимагає відмови від суб'єктивності та внутрішнього світу людини, а «індивідуалізм» і «ірраціоналізм», які так довго були пов'язані з думкою С.К'єркегора, – далеко не остаточна відмова від спільноти і роздумів, а потужний протест проти

патологій самовдоволеної сучасності.

У 2014 р. Вестфаль видав працю «К'єркегорова концепція віри» [18], яка остаточно підтвердила те, що постмодерністську канву його поглядів визначає екзистенціалізм. Цю особливість зазвичай обходять дослідники його творчості. Проте саме вона й засвідчує приналежність роздумів М. Вестфалья до постекзистенціалістського мислення.

Сам постмодернізм М. Вестфаль інтепретує, як ще одне вираження «герменевтики скінченності», призначене нагадувати людині, що вона не є Богом. У цьому розумінні, як доводить Вестфаль, «позитивний постмодернізм» пропонує щось на кшталт нео-к'єркегоріанської критики розуму від імені віри. І справді, американський представник екзистенціальної теології класифікує С. К'єркегора [2] як «рішуче постмодерністського» мислителя, який критикує аксіому фундаменталістів, відповідно до якої саме завдяки «розуму людина спроможна досягти істини, виходячи зі спогадів та земної ситуативності» [14, 61]. Постмодерністський внесок у пророчу філософію релігії, становлячи ще один варіант «*Fides quaerens intellectum*» (вірую, щоб зрозуміти), для М. Вестфалья за жодних обставин не має бути «*Fides quaerens securitatem*» (вірую задля спокою). Тому він і стверджує, що постмодерністська критика, яка ставить під сумнів істинність релігійного дискурсу, для багатьох дослідників занадто «складна для розуміння, зокрема в її позитивному імпорті релігійної рефлексії» [19, 127].

Позитивність постмодернізму, на думку американського мислителя, саме й полягає в рецепції та переосмисленні ідей С. К'єркегора і Ф. Ніцше, постаті яких він вважає найкращими в когорті представників «радикальної герменевтики». Г. Гадамер і Ж. Дерріда, П. Рікер і М. Фуко, на думку М. Вестфалья, лише запропонували радикальну герменевтику, а С. К'єркегор і Ф. Ніцше – ще радикальніший взірєць останньої. «Обидва мислителі, як стверджує М. Вестфаль, – рішучі постмодерністи. Обидва здійснили герменевтичний розворот, і кожен розробив свою власну складну герменевтику скінченності, доповнену руйнівною герменевтикою підозри» [16, 143]. Підкреслює він і те, що боги С. К'єркегора і Ф. Ніцше є різними: для першого це – Бог Біблії, Авраама, Ісаака та Якова, для іншого – Діоніс, Бог божевілля. Проте на шляху до самореалізації позитивність цих постмодерністів, на думку М. Вестфалья, «має набрати форми релігійної віри. ... Кожен із них витрачає багато часу і зусиль, займаючись

викладом тлумачення людського існування, в термінах якого віра і має сенс. Вони добре знають, і ніколи не забувають, що ці інтерпретації всього лише інтерпретації, і що їм не вистачає безпосередності і повноти для відповіді на усі питання сучасності... Проте всі ці інтерпретації ретельно феноменологічні в описовому сенсі ...» [16, 144].

Проте для самого М.Вестфалю «радикальну герменевтику найкраще ілюструє складне (заплутане) походження меланхолії данця». Американський мислитель критично ставиться до монологічної діалектики Ф.Ніцше, у якій «тріумф платонічної інтуїції над сократичним діалогом», на його думку, зробив німецького мислителя самотнім, але далеко не божевільним. Самотність Ф.Ніцше, зазначає М.Вестфаль, перетворилась на екзистенційний корелят його думки, на заперечення та відкидання «інакшості» у спілкуванні людини з Богом. С.К'єркегор, навпаки, як доводить М.Вестфаль, намагається викласти умови та можливості «зустрічі» віруючого з Богом. Діалогічна й екзистенціальна діалектика С.К'єркегора передбачає й іншого суб'єкта, як «Я», а також спілкування з Богом як «Я» з «Ти», стверджує М.Вестфаль. К'єркегор, як це доводить М.Вестфаль, «протиставляє натовп (за Ніцше), як колективне відображення «інакшості», одиничному, самоті, щоби відкрити людині її реляційну сутність, яка не є ані субстанцією Спінози, ані монадою Ляйбніца, та протиставити цю сутність радикальній інакшості Бога і ближнього. Це, зрештою, й дозволяє вітати іншого у нашому житті, що робить К'єркегорів постмодернізм більш радикальним, аніж постмодернізм Ніцше» [16, 145 – 146].

Спадщина Ф.Ніцше, на думку американського мислителя, не має ресурсів для розробки моральної критики сучасності не тому, що там не вистачає гносеологічних заперечень, а тому, що її автор – «алергічний до інакшості». С.К'єркегор усупереч Ф.Ніцше, на думку М.Вестфалю, у сповідуванні доброчесності маскує найгірші вади, не відмовляючись від співчуття і любові, і навіть доводить, яке значення для людського процвітання має саме така форма людського спілкування. Через свою фундаментальну готовність відшукати децентралізовану (автентичну) самість («екзистенцію»), яка готова сприймати інакшість ближнього не як об'єкта, а як суб'єкта, С.К'єркегор, на думку М.Вестфалю, має моральні ресурси, потрібні для критики сучасного морального картезіанства, його гасел розміщувати себе в центрі індивідуального та колективного таким чином, щоби насамперед забезпечити собі владу і багатство як найважливішу мету життя.

М. Вестфаль стверджує у своїй праці, що, «як і давньоєврейські пророки до нього та Е. Левінас після нього, С. К'єркегор є філософом *shalom*, а не *poletos*» [11], тобто данський мислитель, на думку М. Вестфалья, указує той шлях до постмодернізму, який підриває основи війни між націями, класами, расами і родами [16, 146].

Визначальним для самого М. Вестфалья в його розумінні поглядів С. К'єркегора є й висновок останнього про те, що саме християнство є, зрештою, доконечно необґрунтованим. І кожний теолог, як вважає М. Вестфаль, на свій розсуд тлумачить цю тезу Великого Данця. Так, Лессінг дійшов свого висновку про те, що християнство через це має бути відхилене, а Гегель прагнув до його кардинального переосмислення.

М. Вестфаль припускає і навіть наполягає на істинності даного твердження С. К'єркегора. Але водночас запитує: «А ким все-таки було призначено розум на посаду арбітра Істини та Реальності?» [16, 154]. У розумінні американського мислителя відповідь на це питання приховане в радикальній скінченності, яка завжди спонукає людське розуміння брати на себе цей «почесний титул». Але для християнства, як зазначає М. Вестфаль, людське розуміння не є Божественним Розумінням, і ніколи не може бути остаточним критерієм істини. Він вважає, що «є тільки одна відмінність поміж К'єркегоровою деміфологізацією «розуму» і перспективізмом Ф. Ніцше. С. К'єркегор вважає, що є Абсолютна Перспектива (погляд звідусіль і нізвідки), доступна Богові, а не нам. Ф. Ніцше натомість вважає, що такого немає. Але їхні погляди перебувають у «проникливій узгодженості щодо характеру та меж людського розуміння» [16, 155]. Як теїсти і І. Кант, і С. К'єркегор, зауважує М. Вестфаль, нагадують нам про цю біблійну істину. Утім, американського мислителя більше хвилює питання, а чи «повинні ми протистояти нагадуванню щоразу про цю істину М. Гайдеггеру, Г.-Г. Гадамеру і Ж. Дерріда [4] тільки тому, що вони не поділяють нашої віри?» [16, 173]. Для нього самого це питання лежить в площині етичного та морального. Він обстоює позицію С. К'єркегора, що «система – не етика» та перефразовану заяву І. Канта «Я повинен був заперечувати знання, щоб звільнити місце для віри. Ми були змушені відмовити абсолютному знанню для того, щоб облаштувати кімнату для моральної відповідальності» [16, 180].

Серед представників постмодернізму М. Вестфаль полемізує з Ж. Дерріда, зокрема критикує його «теорію гри» та деконструкцію,

які, на його думку, редукують мораль до довільного вибору. Багато постмодерністів, на думку М. Вестфалія, і сьогодні йдуть хибним шляхом тієї метафізики, яка «здійснила вагомий внесок в становлення зарозумілого гуманізму, що допоміг створити і підтримувати абсолютно нелюдяний сучасний світ» [16, 259].

Отже, погляди Вестфалія не є критикою монополії атеїстичного постмодернізму і, тим більше, цинічного нігілізму. Атеїзм Ніцше та Фрейда, Юма або Канта, Фейєрбаха або Маркса він витлумачує не як виправдання догматичного секуляризму, а як свого роду пророчий протест проти будь-якого проекту приручення божественного.

Хоча Августина він залічує до тієї традиції, яка намагається зробити всю реальність зрозумілою для людського сприйняття (Арістотель і Гегель були її найвідомішими представниками), однак високо цінує виключну інтроспективність його підходу в цій традиції, завдяки чому воля здобула першість перед розумом. Отже, Вестфальова «екзистенціальна феноменологія» методологічно спирається на «феноменологію сприйняття» М. Мерло-Понті та релігійну феноменологічну герменевтику П. Рікера, а його ж «герменевтична феноменологія» – на «радикальну герменевтику» (герменевтику підозри та скінченності) К'єркегора та Ніцше, проект «подолання онто-теології» – на критику метафізичної традиції М. Гайдеггера, сприйняття Бога – на Августинове ставлення до Бога. Це засвідчує приналежність його ідей до екзистенціальної теології й відкриває нову сторінку в теологічних розробках християнських філософів.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. У книзі «Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри» кожний підрозділ (1. «Подолання онто-теології»; 2. «Гайдеггерові «теологічні» ранні праці»; 3. «Герменевтика як епістемологія»; 4. «Присвоєне постмодернізмом»; 5. «Християнські філософи і коперніканська революція»; 6. «Тотальність і скінченність у герменевтиці Шлейєрмахера»; 7. «Позитивний постмодернізм як радикальна герменевтика»; 8. «Батько Адам і його ворогуючі сини: інтерпретація герменевтичного повороту в континентальній філософії»; 9. «Деконструкція і християнська теорія культури: нарис присвоєння»; 10. «Сміючись над Гегелем»; 11. «Дерріда як теоретик природного права»; 12. «Віра як подолання онтологічної ксенофобії»; 13. «Надлишок божественного: Бог, який приходить після»; 14. «Ніцше в якості теологічного духовного ресурсу») присвячено

окремій проблемі і водночас є продовженням попереднього.

2. Датському мислителю присвячено більшість праць М. Вестфала: “Kierkegaard's Critique of Reason and Society”. Macon, GA: Mercer University Press, 1987. Pp. xii + 129; «Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript” (Purdue University Press Series in the History of Philosophy). – West Lafayette, IN.: Purdue University Press, 1996 – 280 p.; “Levinas and Kierkegaard in dialogue”. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.; “Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014. – 294 p.; “Kierkegaard in Post/Modernity (Studies in Continental Thought)”. – Bloomington: Indiana University Press, 1995. – 324 p. (by Martin Beck Matustik (Editor), Merold Westphal (Editor)).
3. Докладніше див.: Святий Августин. Сповідь / Пер. з латин. Ю.Мушака; Післям. С.Здіорюка. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
4. Інтерпретуючи герменевтичний поворот у континентальній філософії, М.Вестфаль проводить паралелі з Біблійними пророками та персонажами: місце батька Адама (або батька Ісаака) займає батько М. Гайдеггер, місце ворогуючих синів, Каїна і Авеля (або Якова та Ісава), – аналогічно «реакційний син», Г.Гадамер, і «радикальний син», Ж.Дерріда.
5. Мова йде про повоєнні лекційні курси під час його приват-доцентури у Фрайбурзі під загальною назвою «Феноменологія релігійного життя», які склалися з таких частин, як «Вступ до феноменології релігії» (1920-1921), «Августин і неоплатонізм» (1921) та «Філософські засади середньовічного містицизму» (1919 – 1920) та ін.
6. Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення / Костянтин Юрійович Райда. – К. : Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
7. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К. : Видавець Парапан, 2009. – 328 с.
8. Соловій Р. Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С.133–144.
9. Соловій Р. Рецепція ідей «герменевтики підозри» Поля Рікера у філософії релігії Мерольда Вестфала / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.academia.edu/7727254>
10. Соловій Р. Виникаюча церква. – Черкаassy: Коллоквиум, 2014. – 328 с.
11. Шалом (івр. שָׁלוֹם) – слово на івриті, що означає мир. Слово може означати як мир між двома сутностями (наприклад, між Богом та людиною або між двома країнами), так і внутрішній світ або ментальний баланс індивідуума. «Полемос» (грец. Πόλεμος) – слово грецькою мовою, що означає війна, битва. Слово може означати – боротьбу, протистояння. В онтології Гайдеггера поняття «полемос», запозичене в Геракліта, розуміється

- як «Auseinandersetzung» – «протистояння». «Протистояння – це не бійка, не спроба встановити перевагу, а спосіб, яким речі самовизначаються і розкривають свою сутність, це боротьба значень. Спротив у протисто-янні – умова розуміння» (докладніше див.: Fried, G. Heidegger's polemos: from being to politics. – New Haven & London: Yale University Press, 2000. – 320 p.).
12. Gschwandtner, C. Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy (Perspectives in Continental Philosophy (FUP)). – New York: Fordham University Press, 2012. – 384 p.
 13. Putt, K. The Benefit of the Doubt: Merold Westphal's Prophetic Philosophy of Religion / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 1–19.
 14. Westphal, M. Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics, in The Very Idea of Radical Hermeneutics, ed. Roy Martinez. – Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997. – P. 48–63.
 15. Westphal, M. Augustine and Pseudo-Dionysius: Negative Theology as a Break with the Onto-theological Project / Westphal, M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – P. 93–114.
 16. Westphal, M. Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
 17. Westphal, M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
 18. Westphal, M. Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014. – 294 p.
 19. Westphal, M. Postmodernism and Religious Reflection // International Journal for Philosophy of Religion. – №38, 1–3 (December, 1995). – P. 127–143.
 20. Останню залічують сучасні дослідники до постекзистенціалістського мислення [6, 216].

Шевченко С.Л. Специфіка методологічних підвалин теології Мерольда Вестфала: між екзистенціалізмом та постмодернізмом.

У статті розглядаються особливості взаємозв'язку екзистенціалізму, феноменології, герменевтики та християнської думки в поглядах Мерольда Вестфала. Аналізується проблема сприйняття американським феноменологом Бога, звільненого від ланцюгів онто-теологічного розуміння, перейнята і переосмислена ним із праць Мартіна Гайдеггера. Досліджується специфіка тлумачення та застосування М. Вестфалем ідей Аврелія Августина, Іммануїла Канта, Сьорена К'єркегора, Фрідріха Ніцше, використана для «аргументації постмодерністської віри» та інтерпретації «постмодерністської самості». Простежується еволюція поглядів М. Вест-

тфаля від екзистенціальної феноменології релігії до «радикальної герменевтики», побудованої на «герменевтиці скінченності» та «герменевтиці підозри», які уможливають «позитивний постмодернізм» та модернізацію християнства, віднаходження справжньої віри.

Ключові слова: теологія, феноменологія, герменевтика, «позитивний постмодернізм», релігія, віра.

Шевченко С.Л. Специфика методологических основ теологии Мерольда Вестфала: между экзистенциализмом и постмодернизмом.

В статье рассматриваются особенности взаимосвязи экзистенциализма, феноменологии, герменевтики и христианской мысли во взглядах Мерольда Вестфала. Анализируется проблема восприятия американским феноменологом Бога, освобожденного от цепей онто-теологического понимания, заимствованная им из трудов Мартина Хайдеггера. Исследуется специфика толкования и применения М. Вестфалем идей Аврелия Августина, Иммануила Канта, Серена Кьеркегора, Фридриха Ницше для «аргументации постмодернистской веры» и интерпретации «постмодернистской самости». Прослеживается эволюция взглядов М. Вестфала от экзистенциальной феноменологии религии к «радикальной герменевтике», построенной на «герменевтике конечности» и «герменевтике подозрения», которые делают возможным существование «позитивного постмодернизма» и модернизацию христианства, обретение истинной веры.

Ключевые слова: теология, феноменология, герменевтика, «позитивный постмодернизм», религия, вера.

Sergij Shevchenko Specificity of the methodological foundations of Merold Westphal's theology: between existentialism and postmodernism.

The article features the relationship of existentialism, phenomenology, hermeneutics and Christian thought in the Merold Westphal's views. The problem of the perception of American phenomenologist God liberated from the chains onto-theological understanding and borrowed from them reinterpretation works by Martin Heidegger. We study the specifics of Westphal's interpretation and application of the Aurelius Augustine's, Immanuel Kant's, Søren Kierkegaard's ideas about the "post-modern faith argument" and the interpretation of "postmodern self". The evolution of the views of Merold Westphal with existential phenomenology of religion to the "radical hermeneutics", built on the "hermeneutics of limbs" and "hermeneutics of suspicion", which make it possible to "positive postmodernism" and modernization of Christianity, finding the true faith.

Keywords: theology, phenomenology, hermeneutics, "positive postmodernism", religion, faith.

В.С.Бліхар,
доктор філософських наук,
доцент, завідувач кафедри
філософії та політології ЛДУВС

ДИСКУРС СВОБОДИ В УКРАЇНСЬКИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ РЕАЛІЯХ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

Прагматизм завойовує щораз більші території в системі освіти, де акценти поступово дрейфують із колишніх цілей освіти, а саме – гуманістичних ідеалів з їх метою формування вільної й освіченої людини, з розвинутим почуттям відповідальності. І хоча ці зміни, які відбулися останніми десятиріччями, дуже ґрунтовні, вони не є катастрофічними щодо перспективи духовного розвитку суспільства, за сприяння творчої співпраці держави та церкви. При цьому важливо пам'ятати, що дія має бути втіленням у життя глибокого розуміння етичних норм, які, як влучно зауважив Д.Штюдemanн стосовно свого народу, є «зафіксовані в основному законі та ґрунтуються на традиціях світогляду, який корінням своїм сягає у християнство» [1, 92]. Звичайно, не кожна держава побудована на етичному фундаменті християнської релігії, але етичне підґрунтя має кожна релігія і навіть ідеологія. Тому ідея Д.Штюдemanна, мабуть, буде актуальною і для будь-якої іншої, навіть не християнської, країни, якщо етичне вчення збігатиметься з тими вічними позачасовими трансцендентними цінностями, які надають сенсу існування людському буттю.

Спробуємо дослідити соціально-філософський дискурс свободи в українських соціокультурних реаліях державно-церковних відносин.

М.Фрідман порівнює державу водночас з творцем правил гри та її третейським суддею. Він чітко розмежовує щоденну діяльність людей та звичаєвий і законодавчий лад, який окреслює межі цієї діяльності. Сама діяльність подібна до учасників гри, а лад як такий нагадує правила, згідно з якими здійснюється гра [3, 779]. І гра потребує додержання гравцями її правил та існування третейського судді в разі виникнення спірних питань. І для нормального функціонування суспільства, і для забезпечення його життєдайності потрібно, щоб усі його члени погоджувалися з тими правилами, які

допомагають їхнім стосункам набути гармонійного ладу. Очевидною є й потреба в існуванні певного механізму, який би виконував функцію забезпечення дотримання правил всіма членами суспільства. Адже кожний гравець цієї своєрідної гри, яким є життя, водночас і вільний, і обмежений. Свобода одного індивіда закінчується там, де починається свобода іншого. Власне, держава й покликана бути гарантом виконання правил, які мають забезпечувати свободу кожного члена суспільства, або, точніше, ті правила, які мала б підтримувати влада, полягають у захисті одного індивіда від свободи іншого.

Щодо самого розв'язання конфліктів між різними суб'єктами, то ситуація не завжди проста та однозначна, як це може здаватися на перший погляд. Більшість ситуацій і справді не є складними щодо розв'язання спірних питань. Так, право і свобода на життя та здоров'я одного індивіда ніколи не можуть порушуватися свободою іншого індивіда, що бажає розваг, іншими словами, один не може розважатись так, щоб відбирати здоров'я і навіть життя в іншої людини. У цьому розумінні право на здоров'я та життя має вищий пріоритет, ніж право на розваги. Утім, деколи саме поняття «свободи», детерміноване тими чи іншими чинниками, можна розуміти діаметрально протилежно. М.Фрідман наводить приклад розуміння свободи в економічній сфері, де наявний конфлікт між свободою конкурувати та свободою об'єднуватись. Так, у США поняття вільного підприємництва розуміли так, що будь-хто має право засновувати підприємство, при цьому наявні уже підприємства не мають права не допускати до ринку підприємств-конкурентів. Єдине, що вони можуть, – це в чесній конкуренції показати вигіднішим для споживача свій продукт, посилаючись чи то на кращу якість, чи то на нижчу ціну. За традицією континентального розуміння, поняття «вільне підприємництво» трактували насамперед як свободу вже наявних підприємств робити все для своєї вигоди (зокрема, і фіксувати ціни, і застосовувати інші заходи, спрямовані на те, щоб якомога більше утруднити прихід на ринок реальних та передбачуваних конкурентів) [3, 779–780].

З наведених прикладів можемо висновувати, що уряд, який діє за одним із цих підходів, зможе легко вирішити конфліктну ситуацію у сфері вільного підприємництва, а уряд, вимушений діяти в умовах мультикультуральності, через складність самого феномену, який проходить через весь зріз культурно-суспільно-політичних відносин, змушений шукати нових шляхів для подолання конфлік-

тних сторін з різних світів. Зрештою, саме останніми десятиліттями ХХ ст. мультикультуралізм став однією з найважливіших тем політичної філософії. Мабуть, найяскравішим прикладом країни, в якій, внаслідок суспільно-історичних передумов, він набув важливого значення, є США. Із зміною концепції ставлення до мігрантів у цій країні відбувається перехід в інтерпретації співвідношення різних культур від *melting pot* (плавильного казана) до *salad bowl* (салатниці) [4, 327]. І якщо перший вислів передає факт переплавлення всіх складових американської культури на щось єдине, спільне, то вже друге поняття, яким визнається внесок кожного з компонентів, все одно лишає його незмінним у складі цілого (подібно до того, як кожний інгредієнт є незмінним у салаті).

Постіндустріальне суспільство, в якому кількість тих, хто працює в промисловості, є вже меншою за кількість зайнятих у наданні послуг, наскрізь просякнуте комерціалізацією. Сучасна людина, через постійний інформаційний вплив на неї, потрапляє в світ, де все інше – політика, мистецтво тощо – великою мірою прагне лише до нагромадження капіталу. Ілюстрацією цього феномену сучасності можуть бути так звані корпоративні вечірки чи якісь торжества багатих людей, на які за досить високу винагороду запрошують співати зірок естради. У такий спосіб слова пісні, написані, щоб передати певний душевний стан, спрямовані на оспівування свободи духу чи інших нематеріальних цінностей та ідеалів, знецінюються, стають засобом заробляння грошей, тобто перетворюються на грошовий еквівалент. Іншими словами, створюється ситуація, де репрезентатори найвищих цінностей у нашому житті внаслідок комерціалізації перестають вказувати на ці цінності і, потрапляючи під вплив капіталістично-споживацького менталітету, починають жити своїм життям, а точніше – стають інструментами для нагромадження капіталу.

На такому тлі загальної гонитви за прибутком досить контрастують ідеї з минулих сторіч про моральні цінності, зокрема моральну свідомість. Ілюстрацією можуть бути слова А.Мушнікова про те, що «людському розуму від природи властиві відомі уявлення про добро і зло, на підставі яких він розрізняє в діях своїх та інших людей спонукання добра і злі, чесні та безчесні, моральні та аморальні» [5, 111]. Комерціалізація та глобалізація суспільства становлять небезпеку і для існування держави як автономної інституції, яка покликана захищати інтереси своїх громадян і стає

щоразу безсилішою перед капіталом транснаціональних компаній, з одного боку, а з іншого – перебуває під значним впливом представників великого капіталу. Подібно до цього й інституції церкви, внаслідок зміни орієнтирів у сприйнятті цінностей життя в бік нагромадження капіталу та споживацького підходу до життя, внаслідок відвернення уваги, головню – через засоби масової інформації, від цінностей трансцендентально-метафізичного виміру, стає дедалі важче нагадувати про існування інших цінностей, відмінних від тих, які повсякчас промовляють до сучасної людини через телебачення, рекламу та інші засоби формування суспільної думки.

Роль довіри в міжособистих та міжінституціональних відносинах важко переоцінити. Навіть під час взаємодії індивідів існують не лише психологічний та інтерсуб'єктивний рівні, але й соціологічний. Внаслідок цього довіра перетворюється на інституціоналізовану, яка «має свою власну підтримувану й відтворювану реальність, незалежну від психологічних станів довіри чи недовіри, що їх відчувають взаємодіючі особи» [6, 43]. Інституціоналізована довіра властива фактично кожній людській взаємодії, і то не лише у випадку доброзичливо налаштованих партнерів, але навіть й тоді, коли це ворожі наміри противників. Будь-які відносини взаємодії за своєю суттю передбачають елемент довіри або недовіри, якість яких залежатиме від конкретної ситуації. Для прикладу – звичайна ситуація з пішоходами на вулиці. Кожен із них, зустрічаючи іншого, сподівається, що той є психічно адекватним, і не робитиме якихось непередбачуваних, неконтрольованих рухів. Тобто від іншого очікують, що він виконуватиме мінімальні вимоги щодо спільного існування.

Відповідно до тексту Біблії, людина пізнала власні можливості керування свобідною волею з несподіваного відкриття своєї свободи волі, дарованої їй Богом як субстанцією життя. Вона набрала змоги здійснювати самостійний, психологічно-індивідуальний пошук блага, вибір між добром і злом. Християнська філософська думка надала світові життєстверджувального настрою і підвела до усвідомлення стану матеріальних речей в аспекті їх ідеального існування, екзистенції. Тепер найважливішим стало життя людини в сенсі досягнення нею блага на основі особистого самоаналізу та самовдосконалення, августинівської сповіді, здатності ухвалити правильне рішення, узгоджене з моральною і релігійною поведінкою. Це шлях до цілковитої особистої відповідальності людини за свої дії перед лицем Господа,

голос якого чується в дарованій людям свободі благої волі.

Згідно з Божим задумом, людина покликана бажати добра через природу свого серця, проте в її розумі приховані й лихі помисли. А в наш час завдяки Новій звістці, людина довідується, що дорога до Бога прокладається лише її особистими зусиллями чинити вільно, завдяки її власній внутрішній духовній праці. Бо, коли людина не має своєї свободи, вона фактично поширює зло вже лише тим, що є пасивною, підлягає обставинам світу чи зовнішній марноті, наявній повсякчас.

У цьому розумінні з дарунку свободи волі має розпочинатися дія, сенс якої – привнесення любові до ближнього або добра у brutальне оточення. Кривда, лихо, жорстокість, наруга існують, фактично, за інерцією зовнішнього світу, не персоналізованого людиною. А бути людиною і бути вільною – це одне й те саме. Добро у світі розпочинається зі свободи людини. Там, де свободи немає, простір лишається не олюдненим, зітканим із речей та відношень між ними, які невіддільні від духу лише опосередковувати своєю присутністю.

В усі часи актуальною була проблема людської свободи як умови здійснення вільного вибору. Її релігійно-філософська інтерпретація має велике значення для формування потенціалу особистості: саме вибір є сутнісною характеристикою індивіда, особливістю його активної життєвої позиції. Екзистенційний розгляд здійснення свободи, осмислення християнсько-філософських узагальнень понять «свобода», «вибір» і «відповідальність», безперечно, істотно конкретизують уявлення про людську свободу, її смисл і значення в соціумі. Осмислення проблеми свободи з погляду християнських норм збагачує її філософське розуміння.

Варто зауважити, що свобода, згідно з християнськими традиціями, здійснюється покаянням, прощенням, милосердям і вдячністю – діями і словами, що приходять на землю лише завдяки свідомому вибору людини між тим, що вона хоче, і тим, що вона може вчинити. Як зауважує Г. Арендт, «що більше хилиться стрілка в бік катастрофи, то несподіванішою і чудеснішою буває дія в умовах свободи; бо автоматично приходить не порятунок, а катастрофа, яка через це й здається невідворотною» [7, 180].

Отже, саме християнство кинуло виклик пріоритетові політичного і колективного здійснення людської свободи. Аскеза, як виключно індивідуальний шлях самовдосконалення, стає умовою сподіваної свободи. Для римського світу дуже важливим і несподіваним стало

те, що християнське вчення позбавило імперську владу й соціальність породжуваних ними претензій на божественне походження. Всемогутність імператорів і володарів була назавжди поставлена під сумнів. Людському розумінню відкрилися два типи основ суспільства: церковного і політичного (державного).

Очевидним було й те, що релігійне суспільство могло ґрунтуватися на засадах добровільної громади, через фактуальний вияв свободи волі християн. Вірні мають моральне право накладати на можновладців етичні обмеження, стримувати їх від насильства над простим людином, висміювати царські пишноти та язичеське всезнайство.

Християнська інтерпретація свободи виводить її розуміння за межі політичної і державної сфер. Утримання від політичної активності і кар'єри визнається передумовою набуття правдивої свободи, що є безпосередньою умовою спасіння від гріховності людини. Мабуть, саме в цьому розумінні зазначав Г.Сковорода: «Світ ловив мене, але не спіймав».

Досліджувати свободу особистості потрібно як проблему самореалізації індивіда засобами вибору ним світоглядної і життєвої позиції в ситуації християнського екзистенційного напруження та суспільної діяльнійшої активності людини, спрямованої на творчість свободи, адекватної критеріям культури, моралі та відповідальності.

Важливим є наявність вибору в широкій різноманітності мотивів людської діяльності, кожний із яких може бути по-своєму виправданий, залежно від цінностей, пріоритетів, завдань і цілей. Головна небезпека полягає в зіткненні різних «варіантів» правди, різних програм розв'язання проблем, їх інтерпретацій. Часто вільний вибір людини – це вияв здатності до творення свободи, та особлива риса зрілої особистості, яка є межею між умінням користуватися вже наявними дарами свободи і потребою в її здійсненні.

Творча свобода, наголошує П.Елен, «вперше робить людину власно людиною» [цит. за 8, 11]. Саме в цьому виявляється духовна сутність людини, її вибір на шляху до саморозвитку і самореалізації особистості. Підсумком цього вибору в діяльності людини є взаємодія двох його складників – інтелектуального (ідеального) уявлення про бажану свободу і праксеологічною (практично-діяльнісною) енергією, підпорядкованою досягненню мети.

Християнська церква вважає, що держава виникає не безпосередньо з волі Божої, а з наслідків гріхопадіння і є необхідним елементом життя в зіпсованому гріхом світі, в якому особистість і су-

спільство потребують захисту від небезпечних виявів гріха. Тож держава є інститутом, покликаним захищати права та інтереси і окремої особи, і суспільства загалом від гріховних, тобто позаконних зазіхань на них з будь-якого боку. Однак історичний досвід показує, що дуже часто державна влада не тільки не виконує покладеної на неї функції захищати своїх громадян від гріховних посягань, а й сама стає символом несправедливості, порушуючи права народу.

Християнське світосприйняття стає вирішальним чинником для цілком нового, інакшого, аніж за часів античності, розуміння свободи. Фактично ми ототожнюємо свободу зі свободою волі, не властивій давньогрецькій філософії. Згідно з останньою, свобода мала лише прикладний характер до того, що вважалося субстанційною основою дії, або активності.

Людській особистості властиві свобода та гідність, які спираються на багатокомпонентність антропологічної структури, котра тією чи іншою мірою пов'язана із трансцендентно-метафізичними й аксіологічними вимірами буття. У цій перспективі ще більш очевидним стає неприпустимість калькування зв'язків, що існують в середині організмів, для того, щоб пояснити відносини «особистість – суспільство». У цьому сенсі постає потреба сформулювати постулати, які б обстоювали гідність особи, не даючи розвитку спробам редукування людини, які б відмовляли їй у чомусь, що істотно важливо для її буття. Щоб цього не допустити, Й. Гьофнер свого часу сформулював важливі ідеї захисту гідності особи. На відміну від суспільства, особа є субстанцією, а суспільство поза окремими особами і не залежно від них не може існувати. Першорядність спільного блага щодо блага окремої особи має місце лише в межах конкретних, обмежених відносин між суспільством та людиною. Адже остання завжди є кимось більшим, ніж просто однією зі сторін відносин. Вона мусить виконувати свої зобов'язання стосовно тієї чи іншої суспільної групи, членом якої вона є. Так, коли вона є громадянином держави, то зобов'язана виконувати обов'язки супроти держави, будучи членом спортивного колективу, на першому місці ставить спільне благо цього колективу, а вже потім благом окремого індивіда, та й там вона повинна виконувати взяті на себе зобов'язання.

Оскільки людина перебуває в цілій мережі відносин, то існує й дуже багато ситуацій, коли вона віддає пріоритет спільному бла-

гу супроти особистого. Проте є й інший бік цих відносин, який характеризується тим, що влада суспільства над особою існує лише до певної межі, виходячи за яку, та чи інша інституція вже не може вимагати від нього здійснювати ті чи інші вчинки. Так, жодна держава не має права робити спроби для тотального контролю над своїми громадянами, входячи в ті сфери, які не належать до її компетенції. Іншими словами, держава може вимагати від своїх громадян тих чи інших вчинків власне як від громадян, керуючись позицією, що вони є саме громадянами країни і мають за обов'язок турбуватися про спільне благо країни. Проте факт, що кожна людина є завжди кимось більшим, ніж просто громадянином, з усією очевидністю засвідчує неприпустимість зводити її лише до цієї однієї з багатьох її функцій у бутті. Якраз те, що є своєрідним онтологічно-аксіологічним стрижнем буття людини, те, що надає їй гідності вільної та безмежно цінної живої, свідомої істоти, її духовне буття дає їй право на те, щоб у разі виникнення колізії між спільним благом земного суспільного утворення та особистим благом, але вже трансцендентно-метафізичного виміру, надати право першості останньому з огляду на факт більшої онтологічної цінності в аксіологічній ієрархії буття світу духовного виміру. Як влучно висловився Т. Аквінський, «надприродне щастя однієї людини стоїть вище за природне добро цілого Всесвіту» [цит. за 9, 58].

На перший погляд, такий підхід може бути неефективним, оскільки наше щоденне життя сповнене егоїстичними людськими вчинками. Тож нам важко зрозуміти, як можуть існувати нормальні відносини, коли кожен ставить пріоритет своїх інтересів над спільним благом. Такі сумніви виникають від нерозуміння законів світу трансцендентно-духовного, де все сприймається виключно інтегрально-цілісно, де рух у правильному напрямі будь-якої особистості тісно пов'язаний із загальним рухом у правильному напрямку всіх інших вимірів буття людини, починаючи від політико-економічного і закінчуючи антропологічно-соціологічним.

У цій перспективі стає зрозумілим факт першості духовних цінностей особистості над спільним благом суспільного виміру, оскільки справжній сенс існування суспільства й полягає в тому, щоб допомогти людині рухатися до морально-етичного вдосконалення та прогресування в сенсі трансцендентно-онтологічному. Адже такий рух до вершини досконалості обов'язково зумовить і вдосконалення суспільних відносин, внаслідок яких щораз менше

домінуватиме егоїзм у людській особистості. Відтак зменшуватиметься кількість суспільних хвороб, що спричинюють, як правило, страждання членів суспільства. Ми можемо передбачити повне припинення існування людського егоїзму та болів суспільства, але те, що стоїть далі за ним, закрите в гносеологічному сенсі для нашого розуміння. Та, попри все, ми розуміємо, що далі будуть нові, кращі, досконаліші форми існування і окремої людини, і суспільства загалом. У перспективі цього уже не здається таким контрастним твердження про перевагу над спільним благом суспільного утворення окремого блага трансцендентного виміру людської особистості. Адже зрозуміло, наскільки тісним є зв'язок між цим глибинним особистісним виміром та загальною долею суспільства як такого. У цьому сенсі доречними є думки, що «авторитет спільного блага може будуватись лише на ґрунті обов'язкової для всіх етики, якої всі члени суспільства однаковою мірою зобов'язані дотримуватись... В основі такої етики лежить трансцендентний характер гідності людини» [9, 59], а також те, що «якщо не існує трансцендентної істини, зберігаючи вірність якій людина якнайповніше відповідає власній сутності, то не існує й жодного надійного принципу, що гарантував би справедливість у відносинах між людьми» [10, 79].

Як бачимо, церква покликана побудувати таке суспільство, центральною віссю якого мала би бути людська особистість у найглибшому значенні цього слова. Сенс свого буття вона вбачає в постійному прагненні до вищого блага, яке місцем свого перебування має сфери зовсім інші, ніж сфери перебування феноменів світу земного, таких як політика, економіка чи навіть соціологія. Незважаючи на трансцендентність основного об'єкта свого устремління, людська особистість також зацікавлена в правильному формуванні земного середовища свого існування. Власне роль людського індивіда в реалізації плану побудови суспільства, яке було б наближене до ідеалу, є ключовою. Адже основа суспільства, в якому хоч і з тих чи інших причин загублено почуття індивідуальності з усіма вимірами його буття, може бути в певному сенсі структурованою та організованою. Проте головним чинником такої організації будуть, як правило, егоїзм і пристрасні інстинктивні порухи нижчої частини людського індивідуума.

ЛІТЕРАТУРА

1. Экуменическое движение : антология ключевых текстов [сост. Майкл Киннемон, Брайам Коуп.] – М., 1997. – 616 с.
2. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1992. – 176 с.
3. *Фрідман М.* Роль уряду у вільному суспільстві // Лібералізм: антологія [упоряд. О.Проценко, В.Лісовий]. – К., 2009. – С.774–783.
4. Єдність та поступ (Communio et progressio): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів, 2004. – С.73–86.
5. Национал-социализм и Христианство : сборник / сост. В.Э.Нуйкин. – Ужгород, 2009. – 156 с.
6. Современное католическое богословие : хрестоматия / ред. М.А.Хейз, Л.Джирон. – М., 2007. – 646 с.
7. *Арендт Г.* Між минулим і майбутнім. – К., 2002. – 322 с.
8. Политология : курс лекций / под ред. М.Н.Марченко. – М., 2003. – 684 с.
9. *Давыдов Ю.Н.* Любовь и свобода : избранные сочинения. – М., 2008. – 576 с.
10. *Стамбулис И.* Православное богословие миссии сегодня. – М., 2003. – 448 с.

Бліхар В.С. Дискурс свободи в українських соціокультурних реаліях державно-церковних відносин.

У статті досліджується дискурс свободи в українських соціокультурних реаліях державно-церковних відносин. Аналізуючи проблему, автор з'ясовує, що факт, відповідно до якого кожна людина є завжди кимось більшим, ніж просто громадянином, з усією очевидністю засвідчує неприпустимість зводити людину лише до цієї однієї з багатьох її функцій у бутті.

Ключові слова: особистість, свобода, держава, суспільство, церква, державно-церковні відносини.

Бліхар В.С. Дискурс свободи в украинских социокультурных реалиях государственно-церковных отношений.

В статье исследуется дискурс свободы в украинских социокультурных реалиях государственно-церковных отношений. Анализируя проблему, автор выясняет, что факт, согласно которому каждый человек есть всегда кем-то большим, чем просто гражданин, со всей очевидностью свидетельствует о недопустимости сводить человека только к этой одной из многих его функций в бытии.

Ключевые слова: личность, свобода, государство, общество, церковь, государственно-церковные отношения.

Blikhar V.S. The discourse of freedom in the socio-cultural realities of the Ukrainian state-church relations.

The article investigates the discourse of freedom in the socio-cultural realities of the Ukrainian state-church relations. In analyzing the problem it turns out that the fact that, according to which every human being is always someone more than just a citizen, clearly indicates the inadmissibility reduce human only to the one of many of its functions being. The Church is called to build a society whose central axis would be the human person in the deepest sense of the word. This person in terms of his being sees constant aspiration to the highest good, which their place of residence is completely different sphere than the sphere of stay earthly world phenomena such as politics, economics or even sociology. Although the main object of aspiration transcendence of the human person, the latter is also interested in the proper formation of the Earth's environment of its existence. After the foundation of a society in which, for various reasons lost sense of individuality with all dimensions of his life, though perhaps in a sense structured and organized, but the main factor of such organizations will tend to selfishness and passionate instinctive movements of the lower part of the human individual.

Key words: personality, freedom, state, society, church, state-church relations.

С.С.Маулік,
аспірант НТУУ «КПІ»

ПОТЕНЦІАЛ СОЦІАЛЬНИХ ІННОВАЦІЙ У МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Реалії українського сьогодення в умовах глобалізації вимагають інноваційного шляху модернізації суспільства. Проте в сучасній науковій традиції мало теоретичних обґрунтувань, які могли б забезпечити реалізацію соціальних інновацій. Адже саме соціальні інновації дають можливість забезпечити відчутне економічне зростання та інституційну здатність відповісти існуючим викликам. Вітчизняний досвід у сфері впровадження соціальних інновацій вельми обмежений в усіх сферах життєдіяльності суспільства, проте, як свідчать зарубіжні дослідження [1, 12], з переходом від індустріального суспільства до економіки знань відбувається зміна співвідношень між технологічними й соціальними інноваціями у напрямку посилення значення соціальних інновацій

Термін «соціальні інновації» в науковому дискурсі є відносно новим, але сам феномен набагато старший. Є багато прикладів соціальних інновацій протягом історії людства – від дитячих садків до хосписів і від кооперативного руху до мікрофінансування [2, 9].

Академічні пошуки поняття соціальні інновації в науковій літературі походять від праць Макса Вебера, який визначив взаємозв'язок між соціальним порядком та інноваціями через вплив на соціальні зміни поведінки, які спочатку вважалися ненормальними. Еміль Дюркгейм у 1893 р. зазначив, що соціальне регулювання важливо враховувати для розвитку поділу праці, яка відбувається під час технологічних змін (явище соціальної згуртованості). Таке розуміння соціальних інновацій пізніше дістало своє відображення в інноваціях організації праці та суспільства [3]. На думку Й. Шумпетера, великий технічний поштовх, як снігова куля, що котиться з гори, супроводжується супутніми змінами, що призводить до загального та довгострокового економічного піднесення. Однак супутні йому масові інвестиції, що зумовлюють масове виробництво, є

водночас також чинником, що сповільнює нововведення. Таке сповільнення послаблює, а потім і зводить до нуля ефект від інновацій, стимулюючи нову хвилю інновацій [4].

Соціальні інновації знову з'явилися в якості концепції та на практиці в 90-х роках ХХ ст. як спосіб впоратися з наслідками економічної реструктуризації, змін, привнесених ІТ розробками та масовим безробіттям. На сучасному етапі поняття соціальних інновацій розглядається у працях С.Голдсмита, Д.МакНіл, А.Нічолса та А.Мердока, Дж.К.Гібсон-Грехем, Дж.Мулган та багатьох інших. Поняття та концепцію соціальних інновацій як елемент сталого розвитку розглядають також вітчизняні науковці: М.З.Згуровський, А.А.Мельниченко, З.В.Герасимчук, Г.А.Мельник, Л.В.Кривенко, І.М.Синякевич та ін. Модернізаційні процеси, які тісно пов'язані з інноваційними, досліджуються у працях П.В.Кутуєва.

Таким чином, перспективи розвитку будь-якої країни і нашої, зокрема, залежать від здатності держави мобілізувати інтелектуальний, науковий та технологічний потенціали суспільства на забезпечення збалансованого розвитку, що і є базисом для підвищення рівня життя та добробуту людей. Саме тому метою статті є подальше теоретичне обґрунтування сутності соціальних інновацій та нових підходів до організації системи суспільних відносин, з подальшим запровадженням інноваційних шляхів модернізації суспільства.

Протягом тривалого часу в Україні суспільне споживання переважало над заощадженнями на модернізацію суспільного виробництва та розвиток людського потенціалу, що призвело до дисбалансів, які створили реальну загрозу подальшому існуванню української держави. Нехтування поточним станом справ може призвести до втрати країною інфраструктури, що забезпечує життєдіяльність суспільства, до залежності економіки та безпеки держави від зовнішніх джерел фінансування, до неспроможності відповісти всіляким загрозам і викликам.

У сучасному світі запорукою динамічного зростання є збалансований розвиток економіки, соціальної сфери та екологічного середовища на основі запровадження інновацій в усі сфери життєдіяльності суспільства, зокрема, застосування ресурсо- і природозберігаючих технологій.

Розвинутим та «розумним країнам» («smart countries») [5] властива ситуація, коли завдання держави полягає в тому, щоб створити правові та інфраструктурні можливості для мобілізації інтелектуаль-

ного потенціалу, внутрішнього інвестиційного капіталу населення та капіталу іноземних інвесторів. Найвагоміші результати може дати запровадження сучасних механізмів міжсекторного партнерства держави, бізнесу та інститутів громадянського суспільства, самоорганізація учасників інноваційного процесу.

Виникає потреба визначення терміна «соціальні інновації». Незважаючи на актуальність даної теми та велику кількість досліджень, досі не існує універсального та загальноприйнятого його тлумачення. На нашу думку, найбільш змістовно-релевантне тлумачення терміну надали британські дослідники з Лондонської бізнес-школи Мюррей і Малган, які вважають, що «соціальні інновації – це нові ідеї (продукти, послуги та моделі), які одночасно задовольняють соціальні потреби (більш ефективно, ніж альтернативи) та створюють нові соціальні відносини або співробітництва» [6].

В свою чергу, «Стенфордський вісник соціальних інновацій» містить таке визначення: «Соціальна інновація – це нестандартне рішення соціальної проблеми, яке є більш ефективним, доцільним, життєздатним (sustainable), або існуючі рішення, для яких створені цінності стосуються переважно суспільства в цілому, а не окремих індивідів» [7]. Проте у даному визначенні, на відміну від попереднього, відсутній важливий елемент соціального результату соціально-інноваційного процесу, а саме формування нових структур, відносин тощо.

Такий самий утилітарний характер має і визначення Бейкон і Файзулла: «Ми використовуємо термін «соціальні інновації», коли говоримо про нові ідеї (продукцію, послуги і моделі), розроблені для задоволення невіддільних соціальних потреб. Соціальні інновації не обмежуються будь-якою однією галуззю або областю» [8].

Цікавою є думка Мамфорда, згідно з якою соціальні інновації передбачають генерацію та впровадження нових ідей про те, як люди повинні організувати міжособистісну діяльність або соціальні взаємодії, щоб вирішити одну або більше спільних цілей [9].

Важко не погодитися з канадською дослідницею Франсуа Уестлі, що «соціальні інновації є ініціативою, продуктом або процесом, який глибоко змінює основні процедури, ресурси та впливи будь-якої соціальної системи» [10].

А відповідно до визначення Центру соціальних інновацій в Торонто, «соціальні інновації належать до нових ідей, які вирішують існуючі соціальні, культурні, економічні та екологічні проблеми на

благо людей і планети. Справжня соціальна інновація завжди змінює систему, адже вона змінює сприйняття, поведінку і структури, які раніше породили ці процеси. ... І ще простіше – соціальна інновація – це ідея, яка працює на благо суспільства» [11].

Отже, соціальні інновації стосуються нових відповідей на нагальні соціальні потреби, які впливають на процес соціальних взаємодій. Вони спрямовані на поліпшення благополуччя. Вони охоплюють широкі сфери діяльності – від нових моделей догляду за дитиною до соціальних веб-мереж, від нових механізмів охорони здоров'я до нових способів заохочення людей до економії ресурсів. У свою чергу, підхід до соціальних інновацій слід розуміти не тільки як новий режим управління, що працює у різних традиційних сферах реалізації обов'язків громадян щодо ефективного вирішення проблем, пов'язаних зі зміною клімату, проблем соціальної справедливості, старіння і т.ін., але і як культура довіри та прийняття ризиків, яка необхідна для просування науково-технічних інновацій. Тобто йдеться про працю з вирішення завдань не тільки для соціуму, а й разом з цим соціумом.

Таким чином, соціальні інновації – це інновації, які є соціальними і за формою, і по суті. Зокрема, ми пропонуємо власне тлумачення *соціальних інновацій* як нових ідей (продуктів, послуг та моделей), які одночасно задовольняють соціальні потреби (більш ефективно, ніж існуючі альтернативи) і створюють нові соціальні відносини та/або співробітництва. Ці інновації підвищують мобілізаційний потенціал суспільства та розширюють можливості суспільства діяти.

Втім, поряд з позитивними сутнісними характеристиками соціальних інновацій, які були згадані вище, є певні проблеми з їх впровадженням, що підтверджує думка Н.Макіавеллі: «Ніщо не викликає таких труднощів у плануванні, сумнівів щодо успішності та безпеки на етапі здійснення, як запровадження нових порядків... За найменшої змоги вороги атакують новатора з фанатичним запалом, тоді як інші мляво захищають його, тому і новатор і його прихильники вразливі» [12].

Наведемо приклади успішних соціальних інновацій в українському суспільстві та запропонуємо поширення вдалих практик за географічним та/або галузевим принципами.

Вартими уваги та важливими для подальшого наукового аналізу є, з нашого погляду, соціальні інновації, побудовані за принципом

«З гори вниз» – тобто ті проекти та ініціативи, які мають адміністративну підтримку, бюджетне, приватне або грантове фінансування, сформований бізнес-план та основних стейкхолдерів:

1. Ініціатива «21 листопада». Мета ініціативи – просування європейських цінностей в Україні та українських цінностей – у світі. Учасники Ініціативи «21 листопада» беруть на себе відповідальність за актуалізацію таких цінностей і поширення їх в Україні та світі. Ініціатива являє собою багатоформатний проект, що включає медійний, науковий, культурний, освітній, суспільно-політичний та інші напрямки. Ініціатива «21 листопада» є втіленням нової тенденції колективного лідерства, утвердженної Майданом. Соціальним результатом даної ініціативи можна очікувати протидію пострадянському впливу (у найширшому розумінні) в українському суспільстві.

2. Всеукраїнський конкурс «Найкращі соціальні проекти України-2015», ініційований ГО «Центр соціального лідерства» з метою створення інформаційно-освітньої платформи найкращих соціальних проектів і практик, що реалізуються державними підприємствами, бізнес-структурами та громадськими організаціями в Україні для налагодження ефективного партнерства, навчання та підтримки організацій, які спрямовані на вирішення актуальних соціальних проблем для досягнення соціального благополуччя. Таким чином, суспільство отримує багато різнопланових соціальних проектів, спрямованих на модернізацію українського соціуму з перспективою подальшого поширення найбільш вдалих практик.

3. Ініціативний центр сприяння активності та розвитку громадського почину «ЄДНАННЯ» – українська неприбуткова громадська організація, заснована у 1997 р. відповідно до Конституції України та Закону України «Про об'єднання громадян». Центр створений завдяки спільним зусиллям багатьох ентузіастів громадського руху і організацій громадянського суспільства (ОГС) у справі підтримки громадської ініціативи. Головним результатом діяльності Центру є об'єднання ініціативних представників суспільства та надання їм необхідних практичних інструментів для реалізації соціальних проектів та програм.

Соціальні інновації, побудовані за принципом «З низу до гори» (тобто ініціатива представників суспільства для вирішення певної суспільної проблеми), мають вузькопрагматичний характер, вони спрямовані на вирішення конкретної соціальної проблеми. Проте, якщо така ініціатива була успішною, а проблема, яка була

вирішена, – не унікальна, то такі соціальні інновації повинні бути поширені для вирішення типових проблем на рівні регіону/країни. Так, проект «Канцелярська сотня» (група волонтерів та небайдужих громадян, яка займається відновленням знищених документів колишніх високопосадовців), який з початку був націлений на відновлення документів, які були знищені у Межигір'ї, за належного розвитку може сприяти підвищенню прозорості суспільства та зменшенню рівня корупції у суспільстві.

Проект «Громадська варта Оболонського району» (група волонтерів та небайдужих громадян, яка займається охороною громадського порядку та співпрацює з представниками МВС у межах Оболонського району м. Києва) був майже миттєво повторений у багатьох районах Києва, а також у певних регіонах України. Як результат такої ініціативи – стрімке підвищення самоорганізації суспільства за територіальною ознакою, що неодмінно призведе до підвищення загального рівня самоорганізації суспільства.

У свою чергу, соціальні інновації в сучасній Європі орієнтовані, насамперед, на вирішення соціальних та екологічних проблем – таких як зміна клімату, безробіття, злочинність, соціальне відчуження, матеріальна бідність, міграція, нерівність у розподілі добробуту, старіння населення та ін. Причому, в сучасних умовах соціальні інновації не мають фіксованих меж, охоплюють всі сектори економіки (державний, приватний, некомерційні організації, домогосподарства) і зачіпають найрізноманітніші галузі, в т.ч. енергетику, житлове господарство, охорону здоров'я, освіту, науку, культуру та мистецтво. Спектр дії соціальних інновацій в ЄС досить значний – від нових моделей навчання, соціального захисту чи догляду за людьми похилого віку до нових способів зменшення кількості екологічно шкідливих речовин і відходів, переходу до низьковуглецевої економіки, розширення прав і можливостей громад тощо [13].

Отже, соціальні інновації мають більше форм практичного застосування, ніж теоретичних обґрунтувань, а спектр соціальних інновацій широкий і дуже різноманітний. Соціальні інновації охоплюють усі сфери життєдіяльності людини та суспільства від мікрофінансування до онлайн торгівлі, від нових моделей догляду за людьми похилого віку до інноваційних розробок у галузі охорони здоров'я, від спільного виробництва до краудфандингу.

Найважливіші виклики сьогодення – необхідність прискорення економічного зростання на новій якісній основі, нові вимоги до

соціальної сфери, посилення залежності регіонального соціально-економічного розвитку від світової економіки, курс України на євроінтеграцію – створюють для економічного зростання і нові можливості, й нові проблеми, вирішенню яких сприяють соціальні інновації.

Отже, велика кількість найбільш важливих соціальних інновацій виникли внаслідок випадкових процесів, а не детального планування політиками або науковцями. Втім, соціальні інновації можуть бути і організованим процесом. Різні програми та проекти можуть ініціювати соціальні інновації та принести вигоду на локальному та міжнародному рівнях, підвищити рівень соціальності суспільства. Ця особливість надає урядовому та/або офіційному сектору значні важелі впливу на розвиток суспільства.

Крістіан Бейсон, директор датської агенції з соціальних інновацій (Mindlab), яка підпорядковується уряду країни, перелічив основні способи, в яких державний сектор забезпечує сталий розвиток соціальних інновацій:

- перехід від випадкових інновацій до свідомого і системного підходу до модернізації державного сектора;
- перехід від управління людськими ресурсами до побудови інноваційного потенціалу на всіх рівнях державного управління;
- перехід від вирішення завдань і проектів до організації процесів співтворчості, створюючи нові рішення з людьми, а не для них;
- перехід від адміністрування громадських організацій до постійного впровадження інновацій всередині і поза державним сектором [14].

Подальший розвиток держави потребує забезпечення поліаспектного державного управління, створення відповідних інфраструктурних інститутів, надання поштовху та підтримки соціальним ініціативам якнайшвидшого створення масштабних інноваційних проектів та програм.

Створення та стимулювання соціальних інновацій забезпечить суттєву активізацію інноваційної діяльності та забезпечення її системного характеру, наслідком чого стануть значне та швидке зростання ВВП, зростання національного багатства, підвищення ролі та мотивації для використання «людського капіталу» в Україні та прискорить входження України до європейської спільноти демократичних держав.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Howaldt J.* Social Innovation : Concepts, research fields and international trends Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.internationalmonitoring.com/fileadmin/Downloads/Trendstudien/Trendstudie_Howaldt_englisch.pdf.
2. Повестка дня на XXI век. Конференція ООН по оточуючій середі і розвитку. – Рио-де-Жанейро, 1992 – Режим доступу: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/agenda21.shtml
3. *Вебер М.* Избранное. Образ общества. – М., 1994.
4. *Шумпетер Й.А.* Електронний ресурс. Режим доступу: <http://visionary.management.com.ua/management/jozef-alois-shumpeter-joseph-alois-schumpeter/>
5. *Lynn, R., & Vanhanen, T.* National IQs: A review of their educational, cognitive, economic, political, demographic, sociological, epidemiological, geographic and climatic correlates. Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.ttu.ee/public/m/mart-murdvee/EconPsy/2/Lynn_Vanhanen_2012_National_IQs_-_a_review.pdf
6. *Murray, Calulier-Grice and Mulgan.* Open Book of Social Innovation, March 2010. – 457 с.
7. *Phills Jr., Deiglmeier K., Miller D.* Rediscovering Social Innovation / Stanford Social Innovation Review. – 2008.
8. *Bacon, Faizullah, Mulgan & Woodcraft.* Transformers: how local areas innovate to address changing social needs. London: NESTA, 2008.
9. *Mumford, M.D.* Pathways to Outstanding Leadership: A Comparative Analysis of Charismatic, Ideological and Pragmatic Leadership. Mahwah. – New York, 2006.
10. *Westley F.* Making a Difference Strategies for Scaling Social Innovation for Greater Impact Social Innovation Generation, University of Waterloo – 2008. – 18 с.
11. The Centre for Social Innovation, Toronto // Електронний ресурс: <http://socialinnovation.ca/innovation>
12. *Макиавеллі Нікколо.* Флорентійські хроніки; Державець. – Харків, 2007. – 511 с.
13. Хартия «Города Европы на пути к устойчивому развитию» (Ольборгская хартия) – Ольборг, Дания, 1994. – Режим доступу: http://www.ecology.donbass.com/articles-pdf/aalborgcharter_russian.pdf
14. *Bason Christian.* Powering European Public Sector Innovation. Powering European Public Sector Innovation. // Режим доступу: <http://www.mind-lab.dk/en/cases/hvordan-styrker-man-nyttaenkning-i-eus-offentlige-sektor>

Маулік С.С. Потенціал соціальних інновацій у модернізації українського суспільства: соціологічний аспект.

У статті викладається сутність соціальних інновацій та модернізації суспільних відносин, визначаються функції соціальних інновацій. Дано загальну класифікацію соціальних інновацій в сучасній Україні. Досліджується імплементація соціальних інновацій в сучасній українській економіці.

Ключові слова: соціальні інновації, інноваційний розвиток, модернізація, соціальна відповідальність, економіка знань.

Маулик С.С. Потенциал социальных инноваций в модернизации украинского общества: социологический аспект.

В статье излагается сущность социальных инноваций и модернизации общественных отношений, определяются функции социальных инноваций. Дана общая классификация социальных инноваций в современной Украине. Исследуется имплементация социальных инноваций в современной украинской экономике.

Ключевые слова: социальные инновации, инновационное развитие, модернизация, социальная ответственность, экономика знаний.

Sergii Maulik. The potential of social innovations in Ukrainian society modernization: sociological aspect.

The brief presents the essence of social innovations and modernization of social relations, also defines functions of social innovation. An overall classification of social innovations is made from the position of Ukraine. Using theoretical backgrounds, the implementation of social innovations in modern Ukrainian economy was studied. The peculiarity of social innovations genesis was examined and the proper conclusions regarding organizational infrastructure development and planning were presented to the public. The importance of social innovations planning was highlighted and proved with the current examples of modern Ukrainian existence. Sustainable development and social innovations as important elements of the Ukrainian shift to European mode of live were studied.

Key words: social innovations, innovative development, modernization, social responsibility, knowledge economy.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Шевчук Ю.А.

ФЕНОМЕН ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В КОНЦЕПЦІЯХ М. МАКЛЮЕНА ТА М.КАСТЕЛЬСА	3
---	---

Балінченко С.П.

МОДЕЛІ КОНТРОЛЮВАННЯ СИТУАЦІЇ ТА ОСОБИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ	12
---	----

Фадєєв В.

НАЦІОНАЛЬНИЙ ІНТЕРЕС І МЕТОДОЛОГІЧНИЙ КОСМОПОЛІТИЗМ	22
--	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ярош О.А.

КОСМОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В СУФІЗМІ: СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	32
--	----

Ляднева А.В.

АНАЛІЗ ПОСТАТІ БЛАГОДІЙНИКА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ кінця XVIII – початку XXI ст.	43
--	----

Шеремета О.Ю.

ВІД НЕОТОМІЗМУ ДО МОДЕРНІЗМУ: ТВОРЧІСТЬ Г.КОСТЕЛЬНИКА У СВІТЛІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	53
---	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ, ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Старовойт О.В.

ДУХОВНИЙ КОНТЕКСТ ІННОВАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ	66
---	----

Ланських О.Б.

МЕТАМОРФОЗИ ДЕРЖАВНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ	75
--	----

Рубанець О.М.

КОГНІТИВНА КОМУНІКАЦІЯ	87
------------------------------	----

Петренко Д.В.

АВТОНОМІСТСЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: СТРАТЕГІЇ АРТИКУЛЯЦІЇ	100
---	-----

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ЛОГІКА

Тофтул М.Г.

ЕСТЕТИЧНЕ ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ДІЙСНОСТІ 109

Шевченко М.О.

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ

ТЕХНОЛОГІЧНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДИНИ 120

Фатхутдінова І.В.

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ПОНЯТТЯ

«СІМЕЙНА ПОЛІТИКА» В УКРАЇНІ 127

Богомолець О.В.

ОСНОВНІ АСПЕКТИ ЕТНІЗАЦІЇ

ВІЗАНТІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ НА КИЄВОРУСЬКИХ ТЕРЕНАХ 134

Завальнюк О.

ПРОБЛЕМА ЧЕСНОСТІ Й ГІДНОСТІ У СПОРТІ

ТА МОРАЛЬНЕ САМОВИХОВАННЯ СПОРТСМЕНА 144

Воронова Н.С., Прокопенко О.В.

ФІЛОСОФІЯ СИМФОНІЗМУ УКРАЇНСЬКОЇ МУЗИКИ 156

Комаха Л.Г.

ЛОГІКА ПЕРЕВІРЕННЯ ДОСТОВІРНОСТІ

ЗНАННЯ В АРГУМЕНТАХ НЕОПОЗИТИВІЗМУ 163

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Шевченко С.Л.

СПЕЦИФІКА МЕТОДОЛОГІЧНИХ

ПІДВАЛИН ТЕОЛОГІЇ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ:

МІЖ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМОМ ТА ПОСТМОДЕРНІЗМОМ 172

Бліхар В.С.

ДИСКУРС СВОБОДИ В УКРАЇНСЬКИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ

РЕАЛІЯХ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН 183

СОЦІОЛОГІЯ

Маулік С.С.

ПОТЕНЦІАЛ СОЦІАЛЬНИХ ІННОВАЦІЙ У МОДЕРНІЗАЦІЇ

УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ 194

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

Редакція філософського альманаху «Мультиверсум» приймає до друку статті з різних аспектів філософії та соціології.

1. Статті подаються українською мовою.

2. Текст статті має бути набраний у редакторі MS Word у форматі *.doc, *.docx або *.rtf; шрифт Times New Roman; кегль 14; міжрядковий інтервал – полуторний; поля – 2 см; вирівнювання по ширині; абзацний відступ – 1,25 см; без нумерації сторінок; без колонтитулів; без переносів. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. формату А4 друкованого тексту (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).

3. На першій сторінці статті необхідно вказати українською: прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю); науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).

4. У списку літератури вказати лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання в тексті статті мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією з вказівкою номера сторінки й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не повторювати.

5. Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті.

Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp чи *.jpg (бажано надавати їх ще й окремим файлом на електронному носії). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word не допускаються.

Формули виконуються у редакторі формул Microsoft Equation чи подаються у форматі рисунка.

Таблиці подаються у книжній орієнтації

6. До статті на окремих носіях додаються:

- 1) відомості про автора із зазначенням контактного телефону та адреси електронної пошти;
- 2) анотації до статті трьома мовами: українською, російською й англійською із зазначенням (відповідно трьома мовами): ПІБ автора, назви статті, ключових слів;
- 3) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

7. Статтю з додатками подають у редакцію на електронному (дискета 3,5" (диск) з вказаними прізвищем автора, назвою статті та датою написання) та паперовому (А4) носіях в одному примірнику. Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мають бути ідентичними.

8. Редакційна колегія залишає за собою право на редакційні виправлення без узгодження з автором. Відповідальність за достовірність поданої інформації та точність цитованого тексту несе автор статті.

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С. Кіркегора // Філософська думка. – №3. – 2006. – С. 46–64.

На статті з книг:

Ясперс К. Комунікація // Ситніченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132–148.

Шопенгауер А. Афоризми житейской мудрости // Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

**Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням цих вимог,
до друку не прийматимуться**

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 5–6 (143–144)

Літературні редактори: *Л.Я. Ловкая, Я.Б. Попова,*
Комп'ютерна верстка: *І.Б. Ничай*
Обкладинка: *В.С. Соловійова*

Підписано до друку 23.06.2015.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,88. Обл.-вид. арк. 11,45.
Наклад 300 прим. Ціна договірна

Український Центр духовної культури
01001, Київ-1, вул. Софіївська, 10

КИЇВ-2015