

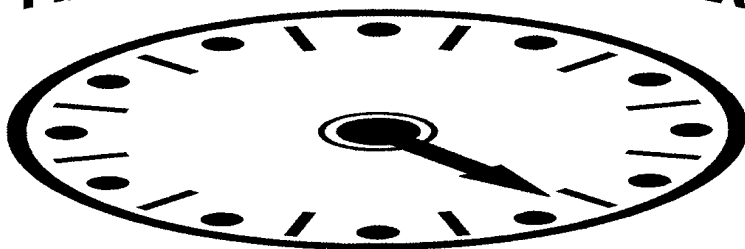
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1–2 (149–150)

КИЇВ - 2016

**Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 1–2 (149–150). – К., 2016. – 228 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 №3 від 29 березня 2016 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, 2016

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2016

*Я.В.Любивий,
доктор філософських наук,
професор Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

СОЦІАЛЬНА РЕФЛЕКСІЯ ЯК МЕХАНІЗМ САМООРГАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ

Важливим феноменом і механізмом соціальних мереж є соціальна рефлексія. Саме внаслідок рефлексивного відображення й осмислення суспільних відносин як у суспільстві взагалі, так і в соціальних мережах зокрема стає можливою активна самоорганізація соціальних мереж. Висока якість та інтенсивність соціальної рефлексії в мережах сприяє ефективності їх діяльності.

Вперше поняття рефлексії у філософії запровадив Дж.Локк, вважаючи, що всі ідеї походять від відчуттів і рефлексії, під якою він розумів розмірковування [12, 154–155, 157–158, 168]. Г.В.Ф.Гегель у «Феноменології духу» та «Науці логіки» виробив класичне розуміння рефлексії як усвідомлення основи, підвалин думки й перехід до глибшого (й ширшого) рівня її обґрунтування [3, 163 та ін.; 2, 95, 98, 126 та ін.]. З часів Гегеля основним методом філософії почали вважати рефлексію, усвідомлення розгортання мислення, а ще точніше – розгортання його в цілісності з його самоусвідомленням.

На думку Е.Гуссерля, рефлексія на основі знову згадуваного повідомляє нам про наші попередні переживання, коли вони були справжніми, доступними іманентному сприйняттю, хоча й не були іманентно сприйняті. При цьому й інтуїтивно очікуване, те, що в спрямованому вперед погляді усвідомлюється як «прийдешнє», має, завдяки можливій «„в“ упереджувальній, утримуваній у пам'яті рефлексії, значення того, що буде сприйнято: подібно до того як згадуване заднім числом має значення того, що сприймалося» [6, 162]. Тобто для Е.Гуссерля рефлексія є специфічною інтенціональністю і пов'язана з феноменологією внутрішнього сприйняття часу; вона є рефлексією над минулими переживаннями (ретенція) або над майбутніми (протенція) [7, 34–36 та ін.].

Для лінгвістичної філософії важливе не стільки феноменологічне

усвідомлення рефлексивних дій, скільки те, що вона є висловлюванням про висловлювання, але з позиції іншого, більш широкого контексту.

Рефлексія зароджується, напевно, ще з початком процесу виокремлення людини з тваринного світу разом з виникненням свідомості й перших проявів мислення. Проте чітко окреслені її форми почали проявлятися у вісьовий час (К. Ясперс) [21, 32–50], приблизно у V столітті до нашої ери у трьох найрозвиненіших цивілізаціях стародавнього світу – Індії, Греції та Китаї. Саме тоді виникають – філософія як критичне осмислювання, рефлексування над світоглядно-міфологічною та світоглядно-релігійною проблематикою, а також мораль як рефлексивна форма моральності і майже одночасно – етика як учення про мораль. Прикладами цього можна навести вчення Сократа, Аристотеля (і його «Метафізику», і його «Нікомахову етику»), вчення Лао Цзи, що поєднує онтологічні й етичні мотиви, вчення Конфуція, Будди та ін. Головним запитом до моральної рефлексії була виникла в цей історичний період потреба у свідомо-вольовому регулюванні суспільних відносин. Відтоді моральний вибір міг супроводжуватися й етичною рефлексією – поясненням і обґрунтуванням того чи іншого морального вчинку, дії або поведінки.

У соціально-політичному аспекті взаємне рефлексивне визнання (але вже не лише феноменологічне, а й вольове) особистої гідності громадян сформувало засади античної демократії у Давній Греції.

Наявність особистої рівноправності й культури рефлексивного взаємовизнання в добу Перікла сприяло вибуху античної науки та мистецтва. Наука вимагала логіко-методологічної рефлексії, а естетичне як таке виявилось формою рефлексії естетичного сприйняття та естетичної насолоди.

Поява філософії, моралі, конкретних суспільно значущих форм мистецтва (давньогрецьких трагедій, а в Індії – Махабхарати, Рамаїни, Упанішад) ознаменувала інституціалізацію рефлексії колективної свідомості над суспільними відносинами та способом їх певного унормування і регулювання. Особистісна рефлексія є механізмом свідомості, тоді як рефлексія колективна існує у вигляді певних норм осмислення, прийняття до відома моральних імперативів, що апелюють до свідомості кожного конкретного індивіда. Під час масових явищ, що резонують з екзистенцією їх учасників, виникає почуття групової єдності, коли кожний відчуває себе нерозривною частиною колективу, думає й відчуває «як усі». Усе це нагадує своєрідного

міфологізованого Левіафана Т.Гоббса або map М.Гайдеггера. Таке колективне відчуття-почуття є фоном супроводом соціальної рефлексії.

Рефлексивне осмислення міфологічно-релігійного світогляду створило не лише перші філософські системи, але й перші монотейстичні релігії. Без певних рефлексивних редукцій було б неможливим учення про Велику Порожнечу в індійських будистських школах та вчення про Дао в даосизмі. Аналогічним чином сформувалася ідея єдиного Бога в іудаїзмі.

З погляду загальної методології, теорії інформації та аналізу вищої нервової діяльності, невід'ємною складовою рефлексії є зворотні зв'язки в процесі мислення або практичної дії, здійснюваною з метою включення цього мислення (або дії) в інший, більш широкий контекст; зворотні зв'язки часто-густо мають рекурсивний характер та забезпечують процес самоорганізації в природі, суспільстві та мисленні. Оперування зі зворотним зв'язком відбувається за допомогою звичайної методологічної процедури TOTE (taste – operate – taste – exit) (Р.Ділтс) [8, 56–62 та ін.], осучасненого варіанту методу «спроб і помилок», спрямованого на подолання зовнішніх та внутрішніх збурень та перешкод системи, котрі заважають досягненню самозбереження системи та досягненню нею стратегічних та поточних цілей.

Соціальна рефлексія здійснюється на різних етапах діяльності індивідів. Такими етапами є: по-перше – відображення в суспільній свідомості фактологічної соціальної реальності; по-друге – усвідомлення індивідами соціальних інтересів та цінностей та розуміння ними закономірностей соціальної дійсності; по-третє – вироблення суспільством стратегії та проектування соціальних цілей; по-четверте – оцінювання міри та якості реалізації соціальних стратегій та цілей.

На етапі відображення в суспільній свідомості фактичної соціальної реальності соціальна рефлексія виявляє канали, засоби та методи пізнання з метою повного та точного (наскільки це можливо) пізнання цієї реальності, оцінює відповідність чи невідповідність відображення фактичній реальності, з'ясовуючи питання істинності цього відображення, відрефлексовуючи як гносеологічну, так і логічну істинність (за А.Тарським) [19]. Зрозуміло, що така рефлексія відбувається в свідомості окремих індивідів, однак вона стає феноменом колективної свідомості після того, як у процесі комунікації індивіди неодноразово обмінюються між собою інформацією щодо цієї рефлексії.

На етапі усвідомлення власних інтересів та цінностей, розуміння їх місця в системі групових та суспільних цінностей індивіди розкривають причини та наслідки власних дій та їх зв'язок з усією сукупністю соціальних процесів і, відповідно до цього, здійснюють той чи інший життєвий вибір. Адже розуміння соціальних явищ та процесів не можливе без багаторусної рефлексії. Щоб досягнути якое соціальне явище та процес, необхідно його рефлексивно співвіднести з власним життєвим досвідом, власною екзистенцією, інтересами та цінностями, виразити це явище у мові, співвіднести (і у зовнішній, і у внутрішній комунікації) власне розуміння з розумінням іншого, його цілями, мотивами та життєвим світом, порівняти з актуальними соціальними трендами та суспільним благом. Часто-густо таке розуміння закріплюється у вигляді культурних кодів, котрі стереотипізують поточне розуміння індивідами соціальних процесів та явищ.

Соціальна стратегія виражається в суспільному дискурсі на основі соціального досвіду та наявності відповідних ресурсів у того чи іншого соціуму з використанням здобутків соціогуманітарних наук та за допомогою творчої уяви інтелектуалів. На етапі вироблення суспільством соціальної стратегії та проектування соціальних цілей соціальна рефлексія відстежує відповідність цієї стратегії базовим соціальним цінностям, балансу інтересів основних соціальних груп, визначає її реалістичність, а також послідовність реалізації соціальних цілей.

На етапі соціально-практичної діяльності представників соціуму рефлексія є постійним оцінюванням індивідом та/або групами індивідів того, чи успішно вони втілюють у дійсність свій задум відповідно до певних ідеальних моделей. А якщо відбувається якое відхилення від задуму, то дія, включаючи й розумову дію, має бути відкорегована. Рефлексія над будь-яким відхиленням від виробленої ідеальної моделі на основі аналізу зворотних зв'язків тягне за собою необхідність вольової корегувальної дії, одним із виявів якої є санкція. Санкції бувають позитивні (заохочення, моральна або матеріальна винагорода) та негативні (осуд, покарання). Так, недотримання моральної норми індивідом призводить у внутрішньому плані його свідомості до дії у вигляді покарання сумлінням, а на зовнішньому плані – до морального осуду її з боку інших осіб. Недотримання правових норм індивідами може спричинити юридичні санкції щодо них. Якщо воцерковлена особа схиляється до ересі, то

її можуть відлучити від церкви. Інакше кажучи, на внутрішньому плані рефлексія виявляється як сукупність певних інтелектуально-вольових дій свідомості, а на зовнішньому – як сукупність певних соціальних норм та механізмів їх реалізації.

У сфері художньої творчості митець постійно відрефлексовує дотримання ним художнього канону та задуму. А глядач, слухач або читач дістає естетичну насолоду від відповідності художньої форми твору естетичному ідеалу і цю відповідність усвідомлює рефлексивним чином. Естетичне піднесення та естетична насолода і митця і аудиторії є рефлексивним актом, що самопідтримується.

Рефлексія є важливим механізмом самосвідомості в конституюванні ідентичності особистості, яка занурена у велику кількість суспільних (національно-державних, локальних, корпоративних і глобальних) зв'язків. У сучасному світі ідентичність особистості є множинною, складною, часто-густо суперечливою, конституюючись на основі інтересів та цінностей сукупністю відносин з іншими ідентичностями та шляхом взаємодій з різними (локальними, корпоративними, глобальними) центрами соціальності.

Рефлексія здійснюється не лише щодо феноменів свідомості, мотивів та схем діяльності, але й щодо характеру, прагматики та цінності суспільних відносин, необхідності та можливості їх формування, підтримання та/або розриву. В процесі соціальної взаємодії індивід виробляє модель того, які мотиви та наміри у цій взаємодії мають інші індивіди, котрі можуть бути його партнерами або конкурентами, а також визначає, які когнітивні моделі про його мотиви та наміри мають особи, з котрими він взаємодіє (В.О. Лефевр) [11]. Такими розробками у царині соціальної рефлексії користуються не лише конкуренти у сфері бізнесу, але й військові стратеги та аналітики спецслужб.

Наприкінці XX – на початку XXI ст.ст. стає впливовою ідея подвійної рефлексії (Е.Гідденс) [4; 5; 10]. Згідно з нею, на перший, базовий, рівень рефлексії окремих членів суспільства та їх груп нашаровується другий рівень рефлексії – дослідження фахівцями соціогуманітарних наук закономірностей функціонування та еволюції соціуму та відображення цих закономірностей у свідомості суспільства – і в комунікативно-дискурсивній, і в мотиваційно-діяльнісній сферах. Самі вчені-суспільствознавці (філософи, соціальні психологи, соціологи, історики, економісти, юристи), а також законодавці та кваліфіковані управлінці є носіями цієї подвійної рефлексії. Вони,

як носії безпосереднього життєвого світу, що мають навички повсякденного виживання в сучасному суспільстві, по-перше, відрефлексовують соціальні процеси і, по-друге, як дослідники цього суспільства, схоплюють глибинні, приховані механізми його розвитку. Важливою соціальною інновацією останніх десятиліть є те, що в сучасному суспільстві зростає людський та соціальний капітал, який виражається також і в тому, що знання, котрі здобуваються вченими-суспільствознавцями, засвоюються значною кількістю активних громадян. Це сприяє активізації соціального середовища, підвищенню рівня соціальної компетентності широких верств суспільства, посиленню процесу соціальної самоорганізації в «низових» його сегментах, вибудовуванню розгалужених багатоярусних соціальних мереж. Суспільство в такому разі слід тлумачити як суспільство знання не лише в аспекті виробничих технологій, але й в аспекті соціогуманітарної компетентності. Це виявляється у здатності широких верств громадян розуміти чинники соціальних процесів, відрефлексовувати своє місце й роль у суспільстві, впливати на прийняття й способи реалізації ключових соціальних рішень. А останніми роками до цих компетентностей додається вміння відрефлексовувати узгоджене конструювання індивідами соціальних мереж.

Осмислення зазначених соціальних інновацій, хоча і в різних аспектах, можна віднайти, зокрема, у концепціях «мудрості натовпу» (Дж.Шуров'єскі), «розумного натовпу» (Г.Рейнгольд) та ін. Дж.Шуров'єскі вважає, що чим більш широка й різноманітна за своїми характеристиками є аудиторія людей, тим точнішу відповідь на певне проблемне запитання вона може дати, з точністю, приблизно, до 90 відсотків [20]. Тут спрацьовує ефект «колективного розуму». На цій загальносоціальній закономірності побудовано концепцію вибірки у соціології, згідно з якою під час дослідження мають бути однаковою мірою представлені різні соціальні та вікові групи соціуму. У такому разі результати досліджень матимуть достатню точність, що багаторазово перевірялося та підтверджувалося. Це означає, окрім іншого, що широкі верстви громадян через посередництво інтелектуалів з власного ж середовища можуть повніше визначати напрям та темпи розвитку суспільства, ніж фахівці-управлінці, котрі мають вузьку спеціалізацію й обмежені професійні та меркантильні інтереси.

Г.Рейнгольд вважає, що розвиток комунікаційних технологій посилює можливість саморефлексії великих груп людей, координують їхніх соціальних дій. Так, масове розповсюдження смартфонів

дозволяє певним контингентам людей узгоджувати мету того чи іншого соціального протесту, місце та час відповідних акцій, що має призвести, на їхню думку, до поліпшення суспільних відносин. За допомогою смартфонів можливо уникати маніпуляцій під час масового голосування, коли треба прийняти важливі рішення на зазначених акціях [17].

Сучасне суспільство є суспільством знання не лише тому, що зростає значення інституціоналізованої професійної науки у впровадженні в життя виробничих та соціальних технологій, але й тому, що знання як у вигляді цілісного світобачення, так і у вигляді практично корисних «фрагментів знання» (М.Мердок, Т.Мюлер) [15] проникає у більшість прошарків суспільства як необхідна умова забезпечення його життєдіяльності. Велика кількість індивідів в сучасних умовах, здобуваючи необхідні їм знання, відрефлексовують якість цих знань, а також спосіб їх отримання, вибудовують модель власного особистого майбутнього, в якій у віртуальній формі міститься і модель знань, якими вони прагнуть оволодіти.

У багатьох розвинених країнах світу близько вісімдесяти відсотків випускників шкіл продовжують навчання у вишах. Проте, як зазначав ще близько 20 років тому У.Бек [1], сучасне виробництво розвивається так швидко, що до завершення навчання студентом його знання вже можуть застаріти, а обрана ним спеціальність – зникнути. Це призводить до кризи інституціоналізованої системи освіти, до «руїни університетів» (Б.Рідінгс) [18]. Разом з тим, поряд з традиційним навчанням в університетах, виникають різноманітні альтернативні форми навчання – дистанційне, навчання на короткотермінових курсах, семінарах, клубах, гуртках, на індивідуальних приватних уроках у фахівців, оволодіння корисними інструментальними знаннями й практичними навичками в спілкуванні з колегами та друзями. У розвинених країнах світу і в країнах, що розвиваються, природничонаукове знання пропонується для всіх, хто бажає проглядати чимало популярних навчальних фільмів на спеціально відведених для цього каналах (наприклад, Discovery та ін.), слухати online лекції кращих професорів у студентських аудиторіях та на більш спеціалізованих курсах дистанційного навчання.

Головними рисами, котрих має набути сучасна освічена людина, є критичність та креативність мислення та вміння вчитися – вибудовувати моделі бажаного майбутнього оволодіння знаннями на основі відрефлексовування попереднього досвіду навчання та

соціальної адаптації.

Особливим видом рефлексії є відрефлексовування зворотних зв'язків в оцінюванні міри та якості реалізації стратегії та цілей діяльності в процесі самої цієї діяльності та супроводжувальне коригування її з метою якнайкращого її здійснення. Тут рефлексія постає не лише як інтелектуальний, але й як вольовий феномен.

Рефлексія відіграє особливу роль у процесі соціальної самоорганізації, яку слід розглядати як певний еволюційний етап самоорганізаційних процесів у широкому значенні, що становлять основу будь-якого і природного, і соціального утворення. Суспільство в процесі самоорганізації проходить через точки біфуркації низку історичних стадій, на кожній із яких самоорганізаційні процеси набирають конкретних історичних організаційних форм. Якщо соціальна організація у вигляді певного консервативного ретроградного політичного режиму ставить перешкоди для соціальної самоорганізації, котра визначається глибинною природою людини, то ці перешкоди можуть бути ліквідовані шляхом соціальної революції. Соціальна самоорганізація, з притаманними їй певними ступенями свободи, і історично, і логічно є первинною щодо вертикально ієрархізованої соціальної організації, в котрій майже завжди є та чи інша міра примусу.

Соціальна самоорганізація, у вузькому значенні, становить альтернативну соціальну силу, що протистоїть застарілій організації суспільних відносин і пропонує більш прогресивну модель розвитку, а водночас – і соціальній самоорганізації до того моменту, поки не буде реформовано застарілу соціальну систему, притаманну тій чи іншій формі добровільної організації. Історії відомі гуртки революціонерів та групи реформаторів, які очолювали революційні або реформаторські соціальні рухи.

Соціальній самоорганізації, у вузькому значенні, притаманні основні риси соціальної рефлексії, розглянуті нами, однак для неї характерні й деякі особливості. Відправним пунктом і точкою кристалізації соціальної самоорганізації є певна майбутня модель суспільних відносин, до якої прагнуть найбільш активні члени суспільства – суб'єкти самоорганізаційних процесів. У процесі соціальної самоорганізації вибудовуються горизонтальні соціальні мережі (в сучасних умовах над ними надбудовуються електронні комунікативні мережі Інтернет), конструюється оновлена соціальна реальність. Рівень рефлексії на різних ділянках та вузлах мережі може

бути різним. На основі спільних, або дуже схожих інтересів, ідей та цінностей індивіди вибудовують певну мережеву спільноту.

За кількістю й складністю зворотних зв'язків, а також і за інтенсивністю рефлексії мережі можуть бути такими, що пасивно реагують на зовнішні інформаційні впливи, і такими, що активно діють і виконують функцію централізованої організації, хоча насправді такою вони не є, тому що у активній мережі відсутній єдиний центр прийняття рішень і, відповідно, керування. Пасивні мережі лише передають від одного вузла до іншого деяку інформацію й аморфно реагують на зовнішні подразники. Активні мережі можуть цілеспрямовано впливати на суспільні процеси; більш повно цей вплив відчувається тоді, коли в суспільстві посилюються некеровані хаотичні процеси і суспільна еволюція через точку біфуркації виходить на новий соціальний атрактор, нову модель розвитку соціуму. Саме в точці біфуркації зростають роль і значення свідомої рефлексії й ціннісного вольового вибору того, якою буде модель (атрактор) майбутнього розвитку суспільства.

Самоорганізаційні процеси в мережах, що мають на меті певні соціальні зміни, мають декілька етапів свого розгортання. По-перше, в ході колективного обговорення потрібно визначити мету діяльності членів мережі, виходячи з наявної ситуації в суспільстві. По-друге, – проаналізувати комплекс причини, які призвели до суспільних проблем. Члени мережі, що мають достатню теоретичну підготовку в сфері соціогуманітарних наук, в процесі комунікації створюють концепти, за допомогою яких решта членів мережі здатна розуміти сутність суспільної проблеми, яку треба розв'язати. По-третє, слід визначити способи впливу на перебіг суспільних процесів і визначити стратегію, цілі й засоби цього впливу та відповідні ресурси. Для розв'язання важливої суспільної проблеми необхідна певна критична маса індивідів, налаштованих до активних дій. По-четверте, потрібно ініціювати відповідні колективні дії, відстежувати й корегувати їх відповідно до виробленої стратегії і поточних цілей. Для всіх цих етапів важлива соціальна рефлексія, однак найбільш значущою вона є тоді, коли виникає потреба у корегуванні колективних дій в процесі реалізації зазначеної стратегії.

Зовсім необов'язково вважати, що початок наступного етапу соціальних змін за допомогою мереж означає припинення дії попереднього етапу, оскільки соціальні мережі можуть поповнюватися новими членами й останні мають отримати необхідну інформацію

для узгодження напрямків діяльності з іншими членами мережі.

На перший погляд, послідовність і характер дій членів мережі дещо нагадують послідовність і характер дій певної організації або корпорації. Однак контингент членів мережі може постійно змінюватися, хоча вага і значущість суспільної проблеми, що її об'єднує, як правило, сприяє стабільності її складу. Підлаштовуючись під потреби кожного з етапів самоорганізаційних процесів у соціальних мережах, суб'єктний склад мережі може переформатовуватися, а в межах її можуть утворюватися локальні підмережі, що розв'язують окремі проблеми й реалізують окремі цілі задля здійснення стратегічної мети, заради якої створено дану мережу.

Для соціальної мережі, метою якої є впровадження назрілих соціальних змін, притаманні деякі особливі рефлексивні акти. Насамперед учасники активної соціальної мережі мають усвідомлювати власну потенційну силу впливу на перебіг суспільних процесів та здатність змінити суспільні відносини, відчувати на рівні колективного несвідомого силу та енергію власної групової згуртованості та «зарядженості» на ефективні колективні дії. Змістом такої налаштованості колективної свідомості є найкращі напрацювання людського духу – людяність, віра в кращі людські якості, порядність, солідарність, ентузіазм, прагнення до загального суспільного блага, яке є реальним для втілення, якщо подолано системну корупцію.

Коли початкові дії мережі щодо втілення певного соціального проекту є вдалим, у її учасників закріплюється почуття солідарності та ентузіазму, аналогічні до відчуття бойового братерства, взаємовиручки в скрутній ситуації, що бере початок ще в первісному суспільстві і резонує з генетично закріпленою глибинною природою людини. Таке почуття можна назвати мережевим катарсисом, аналогічним до поняття «теле», запропонованого Я.Л.Морено [16], та поняття альтруїзму, запропонованого соціологами (К.Лоренц [13], Е.О.Вільсон, Р.Докінз [9]). Вироблені в індивідуальних духовних практиках «даймон» (Сократ), «евтимія» (Демокріт), «атараксія» (Епікур), «апатія» (стоїцизм), «екстаз» (Плотін), «самадхи» (Патанджали), «просвітлення» (Буда) набувають достовірності соціально-колективного буття, історичними прототипами якого є також метафора сходження святого духа на 70 учнів Ісуса Христа в «Діяннях апостолів», а також катарсис (Аристотель). Мережевий катарсис є досить притягальним моральним почуттям, що резонує з колективним несвідомим, яке об'єднує громадян у соціальній мережі.

Величина сили та енергії солідарності мережі в поляризованому соціумі визначається суперечністю між, з одного боку, вольовим прагненням більшості членів суспільства до розвитку, і, з іншого – застарілими суспільними відносинами, що цьому розвитку заважають. Ще один чинник цієї суперечності можна виразити кількісно так званим коефіцієнтом Джині – різницею в доходах між десятима відсотками найбагатших членів соціуму та десятима відсотками найбідніших. Напруження зазначеної суперечності визначає силу впорядкованої або невпорядкованої енергії учасників соціальної мережі до активних дій. Така самосвідомість соціальної мережі має як інтелектуально-ментальні, когнітивні, так і мотиваційно-вольові компоненти.

Соціальна мережа є мережею горизонтальних рівноправних суспільних зв'язків, відносин та взаємодій індивідів, незалежно від того, надбудовані над цими зв'язками, відносинами та взаємодіями телекомунікаційні інформаційні мережі Інтернет чи ні. Виникнення останніх надає базовим соціальним мережам нових якостей, однак не може замінити їх реальної дієвості на матеріальному рівні суспільних взаємодій, процесів та структур.

У сучасних умовах поширення Інтернету мережеві процеси значно прискорюються, зростає інформованість та обізнаність учасників мережі про сутність і перебіг суспільних процесів, про ті ділянки в соціальному просторі, на які конче потрібно зосередити актуальну увагу суспільства. Достатня освіченість учасників мережі у XXI ст. і їхня здатність до рефлексії підвищує можливість колективно протистояти маніпуляції їхньою свідомістю. За допомогою інтернет-комунікації учасники мережі можуть, відповідно до розробленої стратегії, оперативно коригувати власну діяльність відповідно до способів реалізації конкретних цілей.

Суспільство, в якому вибудовуються й активізуються самоорганізовані й самоорганізаційні (які стимулюють самоорганізацію у навколишньому середовищі) економічні, соціальні інформаційні та інші мережі, має незаперечні еволюційні й поточні конкурентні переваги над суспільством, в якому такі мережі перебувають у пригніченому стані. Це зумовлено тим, що активна зміна констеляції рівноправних міжособистісних відносин на більш досконалі й продуктивні є закладеною ще в первісних людських колективах й закріпленою генетично.

У репресивних соціумах пригнічується соціальна самооргані-

зація. Жорсткі ієрархічні суспільні відносини мали ще певний сенс в періоди завойовницьких війн та масових мілітарних мобілізацій – від перших держав стародавніх цивілізацій і завершуючи індустріальним суспільством початку і середини ХХ ст. Намагання деяких політичних режимів кінця ХХ – початку ХХІ ст.ст. пригнічувати природу людини й соціальну «самоорганізацію знизу» призводять до неконкурентоспроможності суспільних систем, над якими надбудовуються такі режими, що врешті-решт сприятиме заміні їх на більш прогресивні.

Починаючи з аграрного суспільства й перших цивілізацій предметом конкуренції були ресурси виживання та розвитку/самореалізації. Переважна більшість індивідів змушена була напружено працювати для забезпечення себе і власної сім'ї засобами існування. Лише незначна меншість членів суспільства мали досить вільного часу для власного розвитку та доступ до високої культури. У ХХІ столітті інформаційне суспільство знання створює автоматизоване високопродуктивне виробництво, вивільнює достатню кількість часу й надає доступні інформаційні ресурси для розвитку більшості індивідів. У цьому суспільстві усвідомлюють себе освіченими, соціально активними та поінформованими все більше індивідів, що самоорганізуються у мережі й отримують необмежені інформаційні ресурси для самореалізації.

Здатні до швидкого переформатування, гнучкі мережеві структури мають низку переваг над жорсткими ієрархічними. По-перше, мережі можуть віднаходити, обробляти, зберігати й поширювати потрібну інформацію, котра виявляє слабкі місця ієрархічної системи, а також інформацію структурну, яка сприяє самовдосконаленню мережі. Ієрархічно побудовані інститути, навіть зі штатом кваліфікованих фахівців, не в змозі забезпечити повну керованість соціумом. Це ще більшою мірою проявляється в ситуації високого рівня корупованості застарілих соціальних інститутів. Соціальні мережі посилюють загальну керованість (самокерованість) суспільними процесами.

Якщо ієрархічні корумповані інститути зловживають правом і користуються пролобійованими підзаконними актами, що мають меншу юридичну силу, ніж засадничі положення конституції, то соціальні мережі діють у правових межах, закріплених у більшості сучасних конституцій. У цьому сенсі діяльність мереж є легальною. Мережі утворюються на основі добровільної рівноправної взаємодії громадян з конклюдентним дотриманням прав людини.

У такому сенсі діяльність цих мереж є легітимною.

Мережі розгалужуються практично на всі рівні, сегменти й прошарки суспільства, тому інформація про стан суспільства в цілому й в окремих його сегментах, акумульована в мережах, є більш повною й адекватною, навіть ніж та, якою володіють офіційні управлінські структури, оскільки інформація, якою користуються ці структури, також потрапляє в мережі. Тут спрацьовує згадуваний нами ефект «мудрого натовпу» (Дж. Шуров'єскі) [20]. Суспільно значуща інформація, що функціонує на різних рівнях та в різних сегментах соціуму і охоплюється розгалуженою соціальною мережею, є значно точнішою й повніше відрефлексованою, ніж та, що потрапляє в управлінські органи. Ще гіршою є ситуація, коли управлінські органи є корумпованими, у них відсутні достатні зворотні зв'язки з базовими рівнями соціуму і, внаслідок цього, вони не здатні реагувати на виклики суспільного розвитку. В такому разі самоорганізовані мережі є більш компетентними, ніж офіційні управлінські органи, у визначенні моделі функціонування та розвитку суспільства.

Самоорганізація мереж з метою впровадження назрілих соціальних змін супроводжується рефлексивним усвідомленням членами мережі необхідності цих змін, глибинною впевненістю їх у неминучості цих змін, у власній спроможності досягти бажаної моделі суспільних відносин, у легальності та легітимності власних дій. Така впевненість та переконаність членів соціальної мережі у правомірності власних дій та спроможності досягти поставленої мети робить мережу привабливою для найширшого загалу і спричинює швидке поповнення її новими соціально активними членами. Коли кількісний склад учасників мережі, збалансований сумарний вектор їхніх спрямувань та енергія мотивацій досягають певного критичного рівня, достатнього, щоб досягти поставленої мети, ця мета може й не бути досягнутою. Прикладом цього є революційні ситуації, що не завершуються бажаною трансформацією суспільних відносин, або коли після соціального перевороту, що має поверховий характер, відбуваються так звана повзуча контрреволюція, заміна справжніх суспільних перетворень різноманітними симулякрами, відволікання масової свідомості фейковими псевдоподіями.

Завершення трансформаційних перетворень суспільних відносин потребує високої міри компетентності членів мереж, напрацювання досвіду активної самоорганізації суб'єктів цих перетворень,

яке супроводжується рефлексивним оцінюванням рівня власної самоорганізації зазначених суб'єктів.

Рефлексія, здійснювана в соціальних мережах, має кілька аспектів: пізнавально-герменевтичний, ментально-проективний та практично-діяльнісний. У суспільствах з низькою соціальною активністю й маніпульованою масовою свідомістю фахівці-суспільствознавці не можуть достатньо глибоко проаналізувати практичну соціально-спрямовану діяльність широких верств населення, оскільки ця діяльність є незначною. Коли ж великі соціальні групи переходять до помітної соціальної активності, активісти та наближені до них широкі групи підтримки набувають практичного досвіду соціально-політичної активності, що супроводжується постійним відрефлексуванням цього досвіду як фахівцями-суспільствознавцями, так і широкими верствами населення. Цей досвід постійно усвідомлюється та оцінюється, що відкриває можливість здійснювати зазначену діяльність все більш кваліфіковано й ефективно.

Групи підтримки активістів не є однорідними. Частина учасників цих груп можуть в разі назрілої потреби прилучитися до безпосередньої соціальної активності, значно збільшивши кількість активістів як таких. Частина учасників групи підтримки займаються виключно теоретичною та інформаційною діяльністю та роблять суттєвий внесок в аналіз ситуації у суспільстві, поширення адекватного розуміння основних тенденцій його розвитку, вироблення відповідної стратегії та визначення поточних актуальних цілей діяльності. Одним із найважливіших завдань цих теоретиків та інформаційних менеджерів є відрефлексування відповідності діяльності учасників мережі виробленим стратегії та цілям, а також корегування цієї діяльності. Особливе місце в останній діяльності належить неформалізованим конклюдентним правовим та моральним нормам самоорганізації самої соціальної мережі, відповідно до цілей її діяльності.

Якщо в деяких вузлах соціальної мережі з'являються особи, що неадекватно розуміють кінцеву мету та поточні цілі її діяльності, то вони мають отримувати відповідні роз'яснення від інших, найбільш обізнаних її учасників. Якщо ж у деяких вузлах соціальної мережі певні особи створюють перешкоди щодо її діяльності та намагаються маніпулювати соціально значущою інформацією та мотиваційною сферою її учасників, то їх або ігнорують, або вилучають з мережі. Чим вищою є компетентність ядра учасників, тим

вищим є імунітет мережі до зовнішніх, руйнівних щодо неї впливів.

Соціальна мережа не має єдиного інституційно закріпленого центру управління, і тому її практично неможливо зруйнувати, доки існує сучасне суспільство. Майже невразливими є також різні злочинні та терористичні мережі, проти яких проводять боротьбу державні структури. Певну участь у боротьбі проти злочинних мереж, допомагаючи правоохоронним органам, насамперед інформаційно, можуть брати соціальні мережі, котрі складаються з законослухняних громадян, що усвідомлюють свої конституційні права та обов'язки.

Хоча соціальні мережі і не мають закріпленого центру управління, їм притаманний своєрідний квазіцентр самоорганізації, котрий переміщується від одних, найбільш активних вузлів до інших, не менш активних. У соціальних мережах кожний учасник має конкретну емпіричну свідомість та самосвідомість, однак в їхній взаємодії утворюється своєрідна комунікативна самосвідомість мережі як такої. У мережі може відбуватися ефект синергетичного резонансу, коли внаслідок набуття діяльності її учасників певних параметрів результат виявляється значно більшим, ніж звичайна сума докладених зусиль. Соціальні мережі формують актуальний, такий, що існує тут і тепер, колективний розум соціуму. Якщо враховувати все глобальне співтовариство, поєднане павутинням Інтернет, в якому зберігається та функціонує величезна кількість інформації, то можна припустити, що це є певним етапом формування глобальної ноосфери.

Було б помилкою інформацію, що формує ноосферу, вважати суто науково-технічною, такою, яка може успішно функціонувати без духовно-морально-естетичного компоненту. Почуття мережевої солідарності, взаємної відповідальності, морального піднесення сприймається членами співтовариств як духовна самоцінність. Це почуття походить з колективного несвідомого (К.Юнг) і культивується релігійними й містичними вченнями, найвищими досягненнями художньої культури, альтруїстичними моральними вчинками і трансцендує людину за межі повсякденності до духовності. Альтруїзм як механізм конкурентної переваги, зафіксований еволюційною генетикою (У.О.Вільсон, Р.Докінз), притаманний більшості біологічних популяцій, а не лише людині. Але у людини він набирає ще й свідомих культурних форм, оскільки культуру можна розглядати як різновид, продовження та поширення генетичного коду (Р.Докінз, Ч.Ламсден). Своєю чергою, генетичний код можна розглядати як

розгортання космічного коду відповідно до програми розвитку Всесвіту, закладеної в антропному принципі сучасної науки (Б.Картер).

Згідно з антропним принципом, ймовірність виникнення складних систем переважає ймовірність їх розпаду. Тому в спостережуваному Всесвіті певний час існують складні системи, еволюція яких спричинює виникнення спостерігача. Інакше кажучи, необхідність виникнення спостерігача є атрибутом буття Всесвіту. За логікою цієї еволюції, спостерігач є активним суб'єктом зворотних зв'язків еволюційного процесу і на певному етапі власного розвитку має усвідомлювати й відрефлексовувати себе як такого. Становлення соціальної рефлексії виражається, окрім іншого, у виникненні у вісьовий час моральної свідомості та її рефлексивної форми – моральної самосвідомості.

Моральна самосвідомість існує за посередництвом особливих моральних механізмів і категорій – сумління, почуття сорому, почуття відповідальності, каяття, спокутування та ін. (В.А.Малахов) [14]. Під час самоорганізації ноосфери моральна самосвідомість соціальних суб'єктів трансцендує до альтруїстичних цінностей, супроводжуючись сильним емоційним піднесенням й набуваючи квазірелігійних смислів. Страх смерті окремих носіїв такої ноосферної самосвідомості трансформується на рівні колективного несвідомого у відчуття безсмертя людства. Світові релігії містять у собі патерн емоційно-духовного піднесення, що резонує з глибинною природою людини, закріпленою в її генотипі та розвиненою в культурі. Якщо залишки тваринності штовхають соціуми до ієрархічно-силових відносин, то глибинна людяність набирає свого автентичного буття в мережових відносинах, що скріплюються морально-духовною єдністю. Піднесене духовно-моральне самопочуття та свобода вибору в просторі соціальної мережі стають для людини критерієм орієнтації у власних діях та інтуїтивним запобіжником проти маніпулятивного впливу ззовні. Учасники мережі починають вибирати своїх партнерів як за спільністю мети діяльності, так і за критерієм людяності. Особи егоїстичні й аморальні витісняються на маргінес через загострену моральну інтуїцію більшості учасників.

Глобальна свідомість та самосвідомість людства становлять кілька рівнів самоорганізації. Повсякденна соціальна практична свідомість має виходити за власні обмеженості до розуміння зв'язку життєдіяльності окремої людини з усім емпіричним людством, до розуміння необхідності самовдосконалення і окремої людини, і всього

людства з метою виходу на еталонні моделі розвитку, що вписуються в алгоритми розвитку біосфери. У такому разі повсякденна практична свідомість підвищується до рівня глобальної ноосферної свідомості та самосвідомості. Людина має зрозуміти пов'язаність власної долі та долі своїх близьких з долею планети і з програмою еволюції Всесвіту не лише ментально-раціонально, але й на рівні екзистенціальному. Саме рефлексія дозволяє досягти повноти такого розуміння, поєднуючи в ньому в належній пропорції наукові, моральні, релігійні (або квазірелігійні), естетичні й інші світоглядні компоненти. Глобальні й локальні економічні, політичні, екологічні проблеми мають бути відрефлексовані, осмислені й розв'язані насамперед на рівні світоглядно-екзистенціальному. Соціальні мережі суттєво прискорюють їх осмислення й розв'язання.

Важливим елементом соціальних мереж є масова комунікація. Якщо в попередні століття це були преса, з першої третини та середини XX століття – електронні засоби масової інформації (радіомовлення, телебачення), то у XXI столітті все більшої ваги набирають телекомунікаційні мережі Інтернет. Особливістю їх є те, що в них присутні зворотний зв'язок, діалог і навіть полілог, що супроводжуються відповідною рефлексією, завдяки чому зменшується рівень маніпулювання свідомістю громадян і вони можуть більш-менш самостійно оцінювати отримувану інформацію. Більшість громадян у розвинених країнах здобувають інформацію не тільки через ЗМІ, але й через Інтернет, а близько третини громадян – виключно через Інтернет, що суттєво підвищує їхню комунікативну та соціальну активність і критичність в оцінюванні інформації. Щоправда, для деяких індивідів комунікативна активність у мережах Інтернет є заміною та компенсацією живої комунікації віч-на-віч та реальної соціальної активності. Така заміна та компенсація можуть бути або соціальним ескейпізмом або, навпаки, теоретичним та інформаційним «забезпеченням» діяльності реальних соціальних активістів з боку «теоретиків» та добровільних інформаційних менеджерів. Інтернет-активісти часто-густо є досить кваліфікованою групою громадян. До них належать студенти та викладачі вишів, вчені-дослідники, стартапери та інноваційні венчурні підприємці; вони суттєво прискорюють інноваційні конструктивні зміни в суспільній свідомості, швидко віднаходять та розміщують в мережах потрібну інформацію, а хакативісти забезпечують безпеку мережі від вторгнення асоціальних елементів. Оскільки інтернет-активісти

своєчасно оцінюють соціальну ситуацію та швидко віднаходять необхідну соціально значущу інформацію, а їхня діяльність є легітимною, морально обґрунтованою та відповідає основним трендам розвитку цивілізації, завдяки цій діяльності трансформаційні соціальні зміни відбуваються без надмірних радикальних проявів.

Особливе місце в сучасному світі займають суспільства, що мають великий потенціал для інноваційних трансформацій. Проте таким змінам заважають застарілі корумповані суспільні відносини та деструктивний вплив зовнішніх чинників. Таке відбувається, наприклад, в Україні. Перед соціумом, за історичною логікою, постає дилема або революційного перетворення суспільних відносин, або розпаду соціального організму та національної катастрофи. Другий Майдан започаткував революційні перетворення суспільних відносин, активізував механізми мережевої самоорганізації. На жаль, під час революційних подій був відсутній єдиний ієрархічно вибудований центр прийняття рішень; точки самоорганізації виникали в багатьох місцях соціального простору Майдану. Кожний учасник соціальної мережі був ніби під'єднаний до колективного інтелекту й колективного морального почуття солідарності та відповідальності, інтуїтивно відчуючи, що йому потрібно робити в дану мить, з найближчими соратниками «на мигах» встановлюючи швидке взаєморозуміння й взаємне узгодження дій, що можливе лише в супроводі ефективної соціальної рефлексії. Це робило неефективним полювання на лідерів революційного руху спецслужб, наповнених агентурою іншої держави.

Гостра екзистенціальна ситуація другого Майдану на межі життя та смерті асиптотично прискорила динаміку якісного самовдосконалення як свідомості кожного з її учасників, що відчув величезне емоційне піднесення від соціальної самореалізації, так і всіх носіїв суспільної свідомості в цілому. Відбувся своєрідний резонанс ситуації відчуття спільнотної солідарної єдності громадян з глибинними запитами природи людини, що відрефлексовувався як мережевий катарсис соціальної самореалізації. Спільноту пронизували ентузіазм, висока напруга соціальної енергії, до якої можна застосувати метафору блискавки або спалаху Наднової зірки. Громадяни зазнали вибухоподібної революції свідомості, набувши неминущого досвіду мережевої самоорганізації, яким вони керуватимуться в подальшому реформуванні суспільних відносин.

Для того, щоб соціальна мережа мала можливість самооргані-

зовуватися, потрібно, щоб певна мінімальна критична кількість громадян були соціально активними, ініціативними, адекватно розуміли, відрефлексовували природу й механізми суспільних відносин, інтереси й мотиви один одного, могли швидко оцінювати значення конкретних поточних подій, оцінювати можливості один одного, гуртом у ефективному дискурсі виробляти та приймати своєчасні рішення й реалізовувати їх у енергійних колективних діях. Те, що самоорганізація Майдану переросла в самоорганізацію добровольчих батальйонів і самоорганізацію волонтерського руху, засвідчує, що політична воля активістів і більшості громадян продовжуватиме реформування суспільних відносин на такі, що зроблять країну конкурентоспроможною.

Інноваційне самоорганізоване мережеве суспільство стало можливим завдяки тому, що в XXI столітті зростає роль автономних індивідуальних людських якостей, творчого потенціалу та відповідальності кожного члена соціуму за власну активну соцієорієнтовану позицію. Певна критична кількість соціально активних індивідів має розуміти способи вдосконалення суспільних відносин та набути досвіду соціальної самоорганізації. В умовах невідповідності суспільних відносин імперативу соціального розвитку та зростання соціальної напруженості починають працювати мережеві механізми трансформаційної соціальної самоорганізації.

Дещо іншою має бути соціальна самоорганізація, що формується у відносно стабільному соціумі навколо питань виконання суспільного договору, місцевого самоврядування, зокрема щодо дотримання прав громадян, бюджетних витрат тощо. Така самоорганізація стає можливою завдяки тому, що серед учасників соціальних мереж є достатня кількість освічених активістів, в тому числі й різноманітних фахівців, що можуть збирати інформацію й визначати ситуацію через мережі Інтернет, а також виробляти відповідні рішення та способи цілеспрямованої соціальної дії.

Велику роль у розвитку соціальної самоорганізації відіграють здобутки соціогуманітарних наук, дедалі більше проникаючи у світогляд і повсякденну практичну свідомість людей та сприяючи виробленню більш досконалих інноваційних моделей суспільних відносин.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000. – 384 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : В 3 т. Т.1. – М., 1970. – 501 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М., 2000. – 495 с.
4. Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации. – М., 2005. – 528 с.
5. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004. – 100 с.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. – М., 1999. – 336 с.
7. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994. – 192 с.
8. Дилтс Р. Моделирование с помощью НЛП. – СПб., 2001. – 298 с.
9. Докинз Р. Эгоистичный ген. – М., 2013. – 512 с.
10. Култаєва М.Д., Навроцький О.І., Шеремет І.І. Європейська теоретична соціологія XX–XXI століття. Навчальний посібник. – Х., 2008. – 328 с.
11. Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. – Издание второе, исправленное и переработанное. – М., 1973. – 158 с.
12. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. : В 3 т. Т.1. – М., 1985. – 623 с.
13. Лоренц К. Так называемое зло. К истокам агрессии. – К., 2011. – 351 с.
14. Малахов В.А. Этика. Курс лекцій. – Видавництво національного університету «Острозька академія», 2014. – 214 с.
15. Мердок М., Мюллер Т. Взрыв обучения. Девять правил эффективного виртуального класса. – М., 2012. – 192 с.
16. Морено Я.Л. Психодрама. – М., 2001. – 528 с.
17. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. – М., 2006. – 416 с.
18. Ридингс Б. Университет в руинах. – Минск, 2009. – 248 с.
19. Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. – 1972. – №8. – С.136–145.
20. Шуровьески Дж. Мудрость толпы. – М., 2007. – 304 с.
21. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – 527 с. – С. 27–286.

Любовий Я.В. Соціальна рефлексія як механізм самоорганізації соціальних мереж.

У ХХІ столітті, з розвитком інформаційного суспільства, невпинно зростають роль і значення свободи активної творчої особистості і відповідних рівноправних мережевих відносин, що вільно самоорганізуються. Передумовою ініціативної самоорганізації соціальної мережі є наявність у її компетентних учасників розуміння сутності суспільних процесів та

смыслів поточної ситуації у соціумі, а також вироблення навичок практично-організаційної діяльності. Усе це стає можливим завдяки здатності дійових осіб до соціальної рефлексії. Інтенсивна соціальна рефлексія суттєво прискорює самоорганізацію легальних соціальних мереж та породжує своєрідний мережевий катарсис, завдяки якому в учасників мережі виникає відчуття солідарності та впевненості в легітимності власних дій. Телекомунікаційні інформаційні мережі Інтернет, що надбудовуються над соціальними мережами, прискорюють самоорганізацію та поліпшують якість останніх, впорядковують соціальну рефлексію, консоліднують відповідні сегменти колективної мережевої свідомості, що робить учасників мережі впливовими соціальними суб'єктами. Кваліфіковане використання соціальної рефлексії в мережевих сегментах суспільства сприяють їх більшій конкурентоспроможності в сучасному світі.

Ключові слова: соціальні мережі, телекомунікаційні інформаційні мережі, самоорганізація, мережева самоорганізація, рефлексія, соціальна рефлексія, мережевий катарсис, солідарність, моральна самосвідомість, людяність.

Любимый Я.В. Социальная рефлексия как механизм самоорганизации социальных сетей.

В XXI столетии, с развитием информационного общества, неуклонно возрастают роль и значение свободы активной творческой личности и соответствующих равноправных свободно самоорганизующихся сетевых отношений. Предпосылка инициативной самоорганизации социальной сети – наличие у ее участников понимания сущности общественных процессов и смыслов текущей ситуации в социуме, а также выработка навыков практически-организационной деятельности. Все это предполагает наличие у этих участников способности к социальной рефлексии. Интенсивная социальная рефлексия существенно ускоряет самоорганизацию легальных социальных сетей и порождает своеобразный сетевой катарсис, благодаря которому у участников сети возникают чувство солидарности и уверенность в легитимности собственных действий. Телекоммуникационные информационные сети Интернет, которые надстраиваются над социальными сетями, ускоряют самоорганизацию и улучшают качество последних, упорядочивают социальную рефлексію, консолидируют соответствующие сегменты коллективного сетевого сознания, что делает участников сети влиятельным социальным субъектом. Квалифицированное использование социальной рефлексии в сетевых сегментах общества делает последние более конкурентоспособными в современном мире.

Ключевые слова: социальные сети, телекоммуникационные информационные сети, самоорганизация, сетевая самоорганизация, рефлексия, социальная рефлексия, сетевой катарсис, солидарность, моральное самосознание, человечность.

Lyubiviy Y. Social Reflection as a Mechanism of Self-organization of social networks.

In XXI century in information society increase the role and significance of freedom of active creative personality and appropriate equal free self-organized network relations. Availability in participants of social network the ability for social reflection determines their initiated self-organization of social network, understanding by them of nature of social processes and sense of current situation in society and elaboration of skills of practically-organized activity. Intensive social reflection significantly faster the self-organization of legal social networks and creates peculiar network catharsis by which in participants of networks appears a feeling of solidarity and confidence in legitimacy of their own actions. Telecommunications information networks of internet which being completed upon social networks accelerate self-organization and improve the quality of them, streamline social reflection, consolidate appropriate segments of collective network consciousness and make the network participants by influential social subject. Skilled use of social reflection in network segments of society makes it more competitive in modern world.

Key words: social networks, telecommunications information networks, self-organization, network self-organization, reflection, social reflection, network catharsis, solidarity, moral self-consciousness, humanity.

О.О. Полисаєв,
аспірант кафедри філософії
ДВНЗ «ПХДПУ імені Григорія Сковороди»

ПОЛІТИЧНЕ ЛІДЕРСТВО ЯК КОРЕЛЯТ ПОСТУПУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Проблема теоретичного дослідження політичного лідерства є однією з найбільш дискусійних – адже сучасні процеси глобалізації та динаміка соціальних трансформацій зумовлюють її особливе значення. Впродовж останнього часу діапазон наукових розвідок, присвячених названій проблемі, значно розширився – від досліджень психологів, правників та нейрофізіологів до теоретичних узагальнень філософів. Завдяки цьому маємо низку відкриттів у вивченні процесів соціалізації та групової самоорганізації, які дозволяють визначити певні перспективні спрямування в дослідженні феномену лідерства.

Водночас закономірні тенденції становлення сучасного суспільства змушують нас віднаходити інноваційні підходи щодо вказаного феномену, який надав принципово нової якості науковому дискурсу та інформаційно-публіцистичним інтерпретаціям. Зазначимо, що уявлення широкого загалу про сутнісні характеристики політичного лідерства формувались під визначальним впливом уявлень про унікальність даного соціального феномену, здатного змінити перебіг історичного процесу та забезпечити власному етносу чільне місце в суспільному поступі. Разом з тим впродовж останнього часу все більшого значення почали набувати підходи функціонального змісту, за якими громадсько-політичного діяча пропонують розглядати як найнятого для публічної діяльності менеджера. Це неминуче звужує тлумачення сутності лідерства, зводячи його до розпорядницького рівня. Приклад – деякі сучасні політики, демонструючи певні чиновницькі здатності, виявляють повну безпорадність у вирішенні стратегічних проблем.

Досліджуючи принципи володарювання, механізми узурпації влади, ми акцентуємо увагу на аналізі ключового поняття зазначеного кола проблем, а саме – політичного лідерства, яке форматується відповідно до очікувань суспільства. Будь-яка спільнота, передусім заради власних інтересів, має виробити механізми контролю за діяльністю владних інституцій та механізми запобігання будь-яким

спробам посадових зловживань.

Над проблемою політичного лідерства працювали такі видатні мислителі давнини, як: Сократ, Платон, Аристотель, Геракліт, Цицерон. Саме вони стали основоположниками концепцій лідерства в античності. В епоху Відродження та Нового часу це – Н.Макіавеллі, що визначив деякі основні характеристики діяльності тогочасних лідерів, Т.Гоббс, що розробив концепцію абсолютного суверена. Різні аспекти політичного лідерства, що мають відгук в сучасності, розробили Ф.Ніцше, Ж.Блондель, М.Бердяєв, М.Вебер, Г.Гегель, Т.Карлейль, А.Шопенгауер та ін. Вони зуміли віднайти ключові аспекти розвитку політичного лідерства, визначити основні ознаки даного феномену, підкреслюючи людську природу в контексті жаги до влади. Серед вітчизняних науковців значний вклад у висвітлення розглядуваної проблеми здійснили С.Кузнецова, А.Пахарев, Г.Почепцов, В.Ребало, В.Рихлик та ін.

Розглянемо динаміку трансформацій основних позицій політичних лідерів у рамках сучасного громадянського суспільства, тобто зосередимо увагу на найбільш дієвому функціонуванні політичного діяча з лідерськими установками. Достатньо значного поширення набрала концепція, згідно з якою політичного очільника сучасності суспільство наймає, проголосувавши за нього. В цілому його роль можна трактувати як розпорядника-виконавця, діяльність якого чітко визначена завчасно електоральними очікуваннями та настроями. Основна мета такого типу лідера – задовольнити очікування народу, які були проголошені в ході виборчої кампанії та апеляцій до суспільства шляхом презентації «найбільш досконалої програми». Сучасна людина сприймає це як належне. Адже назване і є власне роботою сучасного політика нового типу (варто наголосити й на тому, що таким чином його наймають на роботу). Як менеджер політик такого типу виконує конкретні функції, які, однак, відрізняють його від апаратного чиновника лише способом приходу у владу – політика не призначають на посаду, а обирають шляхом народного голосування. Вважаємо, що саме це радикально виводить проблему за рамки класичного уявлення про лідерство, адже на рівні широкого загалу відбувається переворот у трактуванні самого лідера, який власне подається суспільству через певні медійні проекти найнятими політтехнологами.

Через низку суспільно-політичних трансформацій лідера перестають розглядати в суспільстві як індивідуальність та харизматичну

особистість, яка ставить за мету змінити світ в інтересах широкого загалу і є виразником глибинних народних прагнень. В умовах інформаційного суспільства лідерство починає сприйматись як командна гра, в межах якої кожен учасник виконує вкрай важливу і необхідну роботу, а лідер, як капітан команди, є просто хорошим виконавцем, що отримав свою роль завдяки тренеру та обставинам, нерідко випадковим для нього. На наш погляд, варто зробити порівняльний аналіз політичного лідерства у класичній інтерпретації та його постмодерністські тлумачення. Для цього звернемось до розуміння проблеми типології лідерства в сучасній політології, яка застосовує такі критерії: функції і роль лідера в суспільстві, стиль та методи його діяльності, ціннісні орієнтації, характер участі в організації політичної влади, масштаб і рівень його впливу на соціум.

Відомий західний політолог М.Херманн, застосовуючи критерії теоретичного дослідження функцій і ролі політичного лідера в системі владних відносин, запропонував достатньо обґрунтовану класифікацію політичних лідерів, поділивши їх таким чином:

А) лідер «комівояжер» – сенс своєї діяльності вбачає у втіленні й задоволенні певного набору потреб та інтересів своїх прихильників та послідовників;

Б) лідер «пожежник» – здатен швидко реагувати на умови нестандартної соціальної ситуації, тобто намагається діяти тут і зараз, протидіючи негативним умовам або загрозам існування власної спільноти;

В) лідер – «маріонетка» – перебуває під впливом групи наближених осіб, якій він беззастережно довіряє. Підкреслимо, що у вказаній групі є чимала частка прагматиків, які не є його особистими послідовниками, їхній інтерес зосереджений скоріше на власних цінностях та бажаннях і, як показує практика, названі прагматики вмотивовані аж ніяк не альтруїстичними настроями щодо суспільства [1, 92].

На нашу думку, з трьох типів сучасного політичного лідера, визначених М.Херманном, варто звернути особливу увагу на останній, третій тип, а саме – на «лідера-маріонетку». Зрозуміло, що в реальному житті вкрай важко виділити названий тип у чистому вигляді. Як правило, він містить у собі елементи двох інших, однак в рамках інформаційного суспільства набрав значного поширення передусім через дію соціальних чинників. Адже сучасні управлінські моделі неодмінно передбачають теоретичне осмислення та опрацювання рішень, що приймаються політиками в різноманітних сферах –

військовій, економічній, освітній, науково-технічній та ін. Зрозуміло, що сучасний політичний діяч зобов'язаний формувати фахову команду однодумців, нерідко талановитих особистостей. Сам він лише представляє інтереси елітарного угруповання, яке спрямовує напрями соціальних трансформацій.

Під час розгляду вищевказаного кола проблем виникає закономірне питання: наскільки виправданою є концептуалізація третього типу лідерства як визначальна? Справді, процеси глобалізації по суті своїй передбачають різноманітні фази соціальних перетворень, в межах яких стає нагальною соціальною потребою поява інших функціоналів лідерства або навіть їх симбіозу. На наш погляд, визначальним фактором тут виступають соціальна ситуація та рівень згуртованості пасіонарних суспільних верств, корелятом яких і є соціальний запит на певний лідерський алгоритм. Водночас зазначимо, що масштаб діяльності політичного лідера визначається передусім його здатністю подолати корпоративну обмеженість власної верстви та здатністю набути рис загальнонаціонального лідера. Блискучим підтвердженням такої трансформації є Богдан Хмельницький, який із оборонця «козацьких вольностей» на початку повстання, за дуже короткий час перетворився на визнаного лідера української нації [2, 127]. На жаль, українська історія дає нам чимало прикладів зворотного характеру – коли політичні діячі, номіновані в масовій свідомості як лідери, так і не змогли піднятися вище містечкового рівня власних світоглядних вимірів.

Для того, щоб більш досконало проаналізувати феномен політичного лідерства, варто звернутись до аналізу поведінкових моделей відомих американських діячів, запропонованих професором Дж. Фарбером. Це такі моделі:

- активно-позитивна, найбільш ефективна, адже лідер, якому вона притаманна, вирізняється продуктивною працею, раціональним усвідомленням власних завдань, рефлексивним співвідношенням особистих здібностей та можливостей;

- активно-негативна, зорієнтована на задоволення власних амбіцій шляхом кар'єрного зростання, яке вмотивоване егоцентричними властивостями людини;

- пасивно-позитивна – модель реалізації обов'язків – спрямована на збереження лідером особистих ціннісних орієнтирів, уявлень, а також кола прихильників, які змушують лідера приймати політичні рішення в межах незмінних традицій;

– пасивно-негативна, що передбачає мінімальне виконання лідером своїх обов'язків у межах існуючої системи професійних відносин, однак для такого лідера характерне – або переадресація власних обов'язків, або імпульсивне прийняття необдуманих рішень [3, 395].

Як бачимо, психологічний контент політичного лідерства є вкрай важливим чинником діяльнісних установок особистості, яка претендує на провідну соціальну роль. Водночас слід зазначити, що психологічна складова, як правило, виступає лише фоном на тлі соціальних очікувань та настроїв широкого загалу.

Розглядаючи апологізацію політичного лідерства та стилів психологічної поведінки в напрямі реалізації обов'язків, варто звернути увагу на концепцію Р. Стогділла, який зазначає, що «в основі свій лідерство – це продукт (соціальної. – *Авт.*) ситуації» [3, 395]. У різноманітних обставинах функціонування соціуму в середовищі пасіонарних прошарків виокремлюються окремі особистості, які хоча б частково переважають інших певним набором здатностей, однак саме вони і є найбільш прийнятними для конкретних соціальних обставин, зумовлених конкретними факторами всього попереднього соціального досвіду спільноти і є домінантними в даному соціумі. Причому поведінкові моделі політичних лідерів у попередні історичні часи визначались міфологізованими архетипами та достатньо жорстко регламентували діяльність публічних осіб, немовби підганяючи їх під наперед визначені алгоритми. Особа, в якій найкраще були розвинені саме ці властивості, здобувала шанс посісти керівну роль у соціумі, а за умови підтримки її активними соціальними прошарками та найбільш освіченими для свого часу верствами стати харизматичним політиком, реальна біографія якого та легендарні перекази про його діяння просто вражають своєю несумісністю. Адже архетип вождя-родоначальника передбачає тлумачення його зверхності в усіх без винятку сферах людської діяльності – політичній, військовій, судовій, організаційній та ін. І якщо навіть такий лідер програє, відповідальність за невдачу покладається на незалежні обставини або ж на безталанних виконавців, які не зуміли правильно реалізувати задум свого очільника.

Отже, від інтуїції та інтелектуального контенту лідера безпосередньо залежить перебіг соціально-політичних процесів, однак можливості впливу на них детерміновані конкретно-історичними чинниками, в межах яких сформовано і політичну спільноту, і власне самого політичного діяча. За Стогділлом, це – функція обста-

вин, а людина, яка може бути лідером у конкретній ситуації, за інших життєвих обставин просто не зможе реалізувати свої лідерські задатки повною мірою. Особливістю такої точки зору є те, що лідерські якості тлумачаться як доволі відносні, хоча прихильники ситуативної концепції все ж таки визнають необхідність компетентності, цілеспрямованості, впевненості у своїх силах, готовності взяти на себе відповідальність за розв'язання того чи іншого завдання [3, 396]. На нашу думку, слабкість ситуативної концепції полягає в недооцінюванні особистісної активності людини, яка, маючи лідерський потенціал, все ж таки здатна проявити себе не лише у сфері публічної політики, але і в інших спрямуваннях – скажімо, духовно-інтелектуальному чи військовому.

У даному контексті важливою є думка американського дослідника Е. Хартлі, який запропонував чотири «соціальні моделі», що дозволяють дати особливу інтерпретацію того, чому ж все таки деякі люди стають лідерами, а не лише особливі обставини визначають саме їх висування: 1) якщо людина стала лідером в одній ситуації, то її шанси зайняти відповідну позицію за інших обставин підвищуються; 2) якщо особистість проявила себе як лідер, то вона неодмінно набула власного авторитету, який може посприяти призначенню її на керівну посаду і цим самим закріпити її лідерство формально; 3) якщо сприйняття групи стереотипне, то, якщо людина стала лідером в одній ситуації, група сприйматиме її в такій же соціальній ролі і за інших обставин; 4) лідером, за Е.Хартлі, стає той, хто до цього найбільше прагнув [3, 396], адже прагнути – означає вірити у власні можливості, а це, своєю чергою, – потужна мотивація, здатна стати рушійною силою діяльності особистості.

На нашу думку, сучасне теоретичне розуміння становлення лідерства найбільш повно представлене в системній теорії лідерства, згідно з якою лідерство розглядається як процес організації міжособистих відносин в групі, а лідер – як суб'єкт управління цим процесом. За такого підходу лідерство інтерпретується як функція групи і вивчати його варто з позиції цілей та завдань групи, хоча й психологічна структура особистості лідера при цьому не має бути поза увагою дослідника. Щодо політичного лідерства необхідно зауважити, що підхід системної теорії становлення лідерства тут також є продуктивним, просто в даному випадку політичний лідер уособлює інтереси вже не групи людей, а цілого громадянського суспільства і є його функцією. Кожен голос, який віддається виборцями

за політичного лідера, розрахований на задоволення електоральних інтересів. Іншими словами, апеляція лідера до інтересів народу, а також віра людей можуть привести політика до влади, проте політик тільки тоді стане справжнім лідером, коли почне виконувати власні передвиборчі обіцянки, в протилежному випадку кредит політичної довіри впаде, як і його репутація. Політичне лідерство, як і будь-який інший вид володарювання, має свій початок та кінець. На нашу думку, лідерство – це також ресурс, який підживлюється народною довірою. Щоправда, існує ще один вид володарювання, який може існувати після вичерпання ресурсу довіри до керманича власним народом і має назву тиранії. Тиранія як прояв політичного лідерства була добре проаналізована значною кількістю як мислителів минулих епох, так і сучасними науковцями. Їй присвячено багато теорій, але всі вони дійшли спільного висновку – відсутність підтримки широкого загалу компенсується періодичними підкупамі якоїсь його частини та неймовірно жорстокими розправами з незгідними. Однак цілі країни позбувались деспотів революційними заходами та, на жаль, масовими втратами людських життів. На нашу думку, кожна тиранія як процес володарювання не обійшлась без важливої в даному контексті «волі до влади», іншими словами – «жаги до правління» чи то амбітного бажання підкоряти та розпоряджатись. Термін «воля до влади» запропонував у своїх працях Ф. Ніцше, вкладаючи в нього максимальну вмотивованість до володарювання. Воля до влади – це сліпий, інстинктивний, несвідомий рух, потужний імпульс, який керує світом [4, 174]. У своїх наукових напрацюваннях філософ поділяє всі види волі на такі напрями:

1. *Воля до життя.* Це поняття він успадкував у свого талановитого попередника А. Шопенгауера. Цей тип волі уособлює інстинкт самозбереження та невід’ємне бажання людини жити [5, 267].

2. *Воля внутрішня* – вираження стійкості думки, характеру людини, незламного духу та здатністю мати власні переконання та цілі.

3. *Несвідома воля.* Проаналізувавши її, можна стверджувати, що ця ідея є співзвучною ідеї психоаналізу З. Фрейда, адже тут вона охоплює безсвідомі пристрасті людини, афекти, інстинкти, які керують нею [6, 187]. Ніцше підкреслює, що люди далеко не завжди є раціональними істотами, адже не здатні керувати собою цілковито.

4. *Воля до влади* спроможна реалізуватись у кожній людини більшою чи меншою мірою. Ця властивість, на думку мислителя, присутня в кожній живій істоті, всі бажають підкорювати собі інших

і таким чином ставати вільними від впливу інших [4, 193]. Влада – це не те, чим можна користуватись, а те, що насправді наповнює всіх людей. Вона і є головним критерієм всіх дій людини. Це – універсальний принцип, діяльність якого ми помічаємо практично на кожній сходінці існування людства. Мислитель зазначає, що не «щастя», а саме влада є головною причиною, метою боротьби людини з життєвими негараздами. Саме усвідомлення людиною волі до влади і є основною ознакою щастя.

Ще один компонент філософії Ніцше, вартий уваги саме в контексті дослідження політичного лідерства, – теорія про так звану «надлюдину», найбільш повно викладена у роботі «Так говорив Заратустра». Філософ змальовує «надлюдину» як персону володаря не просто власної долі, а й долі інших людей. Даний феномен трактується, як носій зовсім нових цінностей, норм, моральних настанов та позицій. Надлюдина здатна і повинна бути позбавленою загальноприйнятих норм моралі, милосердя, більше того, повинна мати свій, особистий погляд на світ, корельований із абсолютно вільним вибором власних поведінкових моделей. На думку мислителя, така особистість повинна бути позбавлена совісті, адже совість – це механізм маніпуляції, управління, невидимий цар, спроможний керувати внутрішнім життям кожної людини; у неї немає терміну придатності. Надлюдина здатна не зважати на почуття інших, не звертати увагу на те, що хтось вважає її поведінку аморальною чи девіантною.

Основні риси «надлюдини» – це: духовна творчість, повна концентрація волі до влади, індивідуалізм (повне неприйняття норм суспільства, правил спільноти) [4, 207]. Щоб бути «надлюдиною», каже Ніцше, потрібно бути неординарною (яскравою) особистістю, вирізнитись з-поміж інших, постійно самовдосконалюватись і, що не менш важливо, додержуватись оптимістичної життєстверджувальної позиції. Варто зауважити, що сам науковець вказує на факт неіснування надлюдини, таким чином мимохідь пророкуючи появу її щонайменше через два століття. На думку Ніцше, сучасне суспільство неготове до появи надлюдини, не здатне її виростити. Надлюдина протиставляє себе добрим людям (зокрема – християнам), як бездумним, не здатним до творчості, зате схильним до постійної брехні та лицемірства [4, 213]. Це нібито нійвищий біологічний тип, який співвідноситься із сучасною людиною, так само як із нинішніми людьми співвідноситься мавпа. З'явившись, він стане

абсолютно новим типом (видом) людини з неймовірною ознакою духовної величі.

Отже, екзистенція лідерства, а саме – його політичний формат, продовжує лишатись у центрі уваги сучасних дослідників, як і століття тому. Лідерство існує в усіх вимірах часу, більше того, воно здатне змінювати обличчя цивілізацій, прискорювати їх позитивний розвиток або своїми діями призводити до регресу. Політик – не обов'язково лідер, а лідерство – не завжди політика. Існування політичного володарювання зумовлене значною кількістю факторів, але центральною постаттю завжди виступатиме особа, наділена владою. Політичне лідерство можливе як у форматі ситуативного підходу, так і у форматі індивідуального прояву потужних інтелектуальних даних людини. Лідерство може існувати також у вигляді звичайного призначення на посаду, що, правда, в даному випадку можливий прояв лідерства під назвою «лідера-маріонетки», адже особа просто виконує побажання прибічників або чиновників вищого рівня управлінського апарату. Багато вчених збагатили філософію теоріями саме політичного лідерства, називаючи власне лідера «надлюдиною» (за Ніцше), так і «пожежником» (за М.Херманном) у контексті боротьби з державними кризами. Політичний лідер – не просто наставник, вождь чи керівник, це, насамперед, свідома, відповідальна людина, зацікавлена в добробуті співгромадян. Проте і в наш час політичні лідери дозволяють собі не виправдовувати сподівань народу, який вже так давно прагне кращих змін. Політичний лідер у будь-якому суспільстві покликаний виконувати функції гуманістичного спрямування, а саме: об'єднувати суспільство навколо спільних цілей; створювати злагоду, консенсус, взаєморозуміння в соціумі.

Проблема політичного лідерства складна, багатогранна й багатовимірною. Тільки застосування комплексу різних методів дослідження та застосування міждисциплінарного підходу дасть змогу охопити основні грані даного феномену. Присутність людини у світі, ефективність використання нею власних часових рамок, відведених життям, і характеризують особистість з лідерськими якостями, адже саме від неї залежить, яким персонажем вона увійде в історію людства – позитивним чи негативним.

ЛІТЕРАТУРА

1. Херманн М. Стили лидерства в формировании внешней политики. – М., 1991. – 368 с.
2. Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1991. – 394 с.
3. Політологія: Навчально-методичний комплекс. – К., 2004. – 697 с.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 2014. – 248 с.
5. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 2015. – 304 с.
6. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1991. – 544 с.

Полисаев О.О. Політичне лідерство як корелят поступу сучасного суспільства.

У статті досліджуються концептуальні підходи до проблеми політичного лідерства видатними мислителями минулого та їх вплив на сучасні розвідки зазначеного феномену. Піддано аналізу особливості становлення феномену лідерства в інформаційному суспільстві як чинника поступального розвитку людства.

Ключові слова: політичне лідерство, громадянське суспільство, пасіонарні верстви, соціальна ситуація, суспільний поступ, інформаційне суспільство.

Полисаев А.А. Политическое лидерство как коррелят развития информационного общества.

В статье рассмотрены концептуальные подходы к проблеме политического лидерства выдающимися мыслителями прошлого и их влияние на современные исследования указанного феномена. Подвергнуты анализу особенности становления феномена лидерства в информационном обществе как фактора поступательного развития человечества.

Ключевые слова: политическое лидерство, гражданское общество, пассионарные слои, социальная ситуация, общественный прогресс, информационное общество.

Polysaev A. Political leadership as a correlate of the development of the informational society.

The article examines conceptual approaches to the problem of political leadership of outstanding philosophers of the past and their impact on modern research of this phenomenon. The peculiarities of the formation of the phenomenon of leadership in the information society are analyzed, as a factor of progressive development of mankind.

Key words: political leadership, civil society, passionarity layers, social situation, social progress, the informational society.

Ф.Г.Семенченко
доктор політичних наук,
професор, завідувач кафедри
філософії, політології і права ХНТУ

ДЕМОКРАТІЯ – ОСНОВОПОЛОЖНА ЦІННІСНА СКЛАДОВА ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ

Наукове осмислення трансформаційних процесів в Україні вимагає ґрунтовнішого розуміння чинників, які визначають напрями і особливості змін суспільного життя, а також ретельного аналізу такої політичної цінності, як демократія. Згідно з політологічним словником, «демократія (від грецьк. *demokratia* – народовладдя) – державний режим, стан політичного життя, за якого державна влада здійснюється на основі принципів широкої і реальної участі громадян та їх об'єднань у формуванні державної політики, утворенні та діяльності органів державної влади. Ознаки демократії: панування в державі законності, розвинена система законодавства, високий рівень розвитку прав і свобод людини, дієвість гарантування їх, визнання права всіх громадян на участь у формуванні органів державної влади, контроль за їхньою діяльністю, вплив на прийняття спільних для всіх рішень на засадах загального, рівного виборчого права у процедурах виборів, референдумів тощо» [1, 179].

Отже, під демократією розуміємо політичний режим, що ґрунтується на визнанні народу як джерела влади, на принципах рівності і свободи і є альтернативою тоталітарно-авторитарному централізму. Демократія дає окремій особі певний рівень свободи, право діяти на власний розсуд в особистому житті, свободу вибору і обрання представників влади, свободу слова тощо. В цьому розумінні « демократія – безсумнівна цінність, яка не допускає жодних обмежень. Демократія – це наказ урядові не допускати таких порядків, які б обмежували права і свободи людей» [1, 180].

Проте, як показують науковці (Г.Алмонд, Р.Далтон, Р.Мертон, Дж.Мід, Дж.С.Міль, Дж.Пауелл, К.Стром, А.Токвіль та ін.), коли під демократією розуміють тільки негативну, зворотну проекцію тоталітаризму (тоталітаризм навпаки), вона перетворюється на охлократію. Тому найпершою умовою демократичності суспільства є демократична налаштованість суспільства, відповідний рівень

громадянської культури. Тобто демократія – це й духовний стан людей, характер їхніх уявлень про самих себе, про свої права, можливості та обов'язки.

Так, відомий французький філософі і дослідник А.Токвіль, вивчаючи феномен свободи, не відокремлював її від аналізу глобальних процесів поширення демократії та рівності, що відбувалися у першій половині XIX століття. Визначаючи демократизацію як загальнообов'язковий напрям розвитку всіх країн, мислитель підкреслював, що людям не лишається нічого іншого, крім як «пристосуватися до того суспільного устрою, який нав'язується їм Провидінням», навіть коли це відбувається «всупереч нашим бажанням». Більш того, він розглядав поступовий розвиток демократичних інститутів влади, звичайв не як найкращий, а як єдиний засіб для збереження свободи і підкреслював, що, «навіть не відчувачи любові до демократичного правління, хіба ми не прийдемо до переконання в необхідності його встановлення, оскільки це найкраще і найправдивіше вирішення проблеми сучасного суспільства?» [2, 237].

Розглядаючи взаємодію таких цінностей, як демократія і свобода, пріоритетною цінністю, А.Токвіль вирізняв свободу. Дж.С.Міль вважав, що Токвіль побоювався як у політичному, так і в розумовому, моральному розумінні не надто великої свободи, а надто легкої покірливості, не анархії, а раболіпства, не надто швидкої мінливості, а китайської сталості [3, 236–237]. Він сприймав демократію обережно, як об'єктивну політичну реальію, до якої необхідно адаптуватися. Вивчаючи політичне життя найпередовішої за того часу країни – США, ілюструючи, як завдяки «законам і особливо моралі народ, що живе в демократичному суспільстві, може зберегти свободу» [2, 237], він висвітлював як позитивні, так і негативні риси демократії. Саме він звернув увагу на проблему функціонування політичної свободи в умовах демократії, показав двоїсту сутність останньої, яка породжує суспільну тенденцію, коли, «підпорядковуючись певним законам, демократія здатна придушити ту саму духовну свободу, розквіту якої так сприяє демократичний суспільний устрій...» [2, 324].

Сьогодні загроза свободі з боку демократичного суспільства є важливою і актуальною проблемою. Послугуючись творчою спадщиною одного із засновників ліберальної ідеології – А.Токвіля, аналізуючи дослідження інших мислителів, як минулого так і сучасників, спробуємо розглянути ті чинники, які можуть породжувати

конфлікти і здійснювати вплив на рівень політичної свободи в демократичному суспільстві.

Найпершим таким фактором є можливий *конфлікт між свободою і рівністю*. За Токвілем, багато хто готовий взяти на себе обов'язки провісників тих нових переваг, що обіцяють людям рівність, і лише деякі наслідуються прозорливо попередити їх про ті лиха, якими рівність загрожує. У суспільній практиці існують «тисячі різноманітних форм реалізації рівності, які не є досконалими, однак від цього не стають менш цінними народам» [2, 371]. Не можна не погодитися з А. де Токвілем, оскільки світова думка виробила чимало визначень рівності: формально-правову, матеріальну, соціальну, фактичну рівність.

Загроза свободі з боку рівності полягає у ймовірності зіткнення та конфлікту цих двох цінностей, наданні переваги одній через ущемлення іншої. Мислитель вважав, що свобода і рівність як суспільні цінності перебувають у складній взаємодії. Рівність у своєму крайньому вираженні збігається зі свободою. Проте любов людей до свободи і схильність до рівності в реальному житті – зовсім різні почуття, і... у демократичних народів ці почуття не однакові за силою та значенням. І це нерідко призводить до того, що чималий ступінь рівності здатен легко поєднуватися з наявністю більш-менш вільних політичних інститутів або навіть з інститутами, цілком позбавленими свободи.

Токвіль порівняв ціннісне ставлення мас до рівності і свободи. При цьому його цікавило питання: «Чому і в яких ситуаціях віддають перевагу рівності перед свободою?» На його думку:

1. В історії народу рівність передувала встановленню свободи. Свобода існувала лише у вигляді ідеї внутрішньої схильності, коли рівність вже закріпилася у звичаях народу.

2. Рівність виявляється пріоритетнішою в періоди суспільних криз і соціальних вибухів, коли стара суспільна ієрархія, яку довго розхитували, остаточно руйнується і бар'єри, що розділяли громадян, нарешті скасовано.

3. Різне розуміння обсягу свободи і обсягу рівності, необхідних для суспільства. Цілком можливо уявити собі, що люди досягли певного ступеня свободи, який їх повністю вдовольняє. Але вони ніколи не встановлять такої рівності, якою б самі були цілком задоволені. Саме з цієї причини спрага рівності стає дедалі невгамовнішою мірою того, як рівність стає все більшою реальністю.

4. Різні засоби утвердження і підтримання в суспільстві рівності і свободи. На думку вченого, «політичну свободу потрібно весь час міцно тримати в руках: достатньо послабити хватку, і вона вислизне». Рівність навпаки, дозволяє вірити в їх постійність, стабільність. А.Токвіль вважав, що неможливо користуватися політичною свободою, не сплачуючи певних жертв, і тому ніколи не можна володіти нею без надзусиль. «Свобода має свою ціну», бо вільне життя пов'язане з певними турботами, ризиком, небезпеками, безперервною дією та щохвилинним неспокоєм. Радощі від рівності не потребують ані жертв, ані зусиль – їх породжує кожне незначне явище приватного життя; щоб насолоджуватися цими радощами, людина має просто жити.

5. Різні за строками прояви в суспільному житті позитивних і негативних аспектів рівності і свободи. Те зло, якого завдає свобода, подекуди з'являється негайно. Негативні наслідки свободи бачать усі, і всі більш-менш гостро їх відчують. Те зло, яке може викликати надмірна рівність, виявляє себе поступово. Воно потроху проникає в тканини суспільного організму, вкорінюється в масову свідомість; його можна спостерігати лише іноді, і тоді, коли воно стає особливо руйнівним, то звичка до нього робить людей нечутливими. Те добро, що його приносить із собою свобода, виявляється лише через тривалий час, і тому завжди легко помилитися в причинах, що породили благо. Переваги рівності відчуються негайно, і щоденно можна бачити те джерело, з якого вони виходять.

6. Розрізняють розуміння рівності і розуміння свободи кількістю прихильників і періодом дії. Політична свобода час від часу дає високу насолоду обмеженій кількості громадян. А рівність щоденно наділяє кожну людину безліччю дрібних радощів [2, 271–273].

Мислитель визначав рівність як «рівність умов існування», як «рівні можливості для свого розвитку» [2, 27, 60]. Ідеалом для Токвіля було таке співвідношення між свободою та рівністю, за якого «ніхто не буде відрізнятися від до себе подібних і жодна людина не зможе володіти тиранічною владою, люди будуть цілковито вільними тому, що вони будуть повністю рівними, і вони будуть цілком рівними, тому що будуть повністю вільними» [2, 371]. «Повною свободою», до якої повинне прагнути суспільство, Токвіль вважав реалізацію негативного аспекту свободи, що закріплювалася в широкому спектрі прав і свобод. Під «найбільш повною рівністю» вчений розумів формально-юридичне трактування рівності.

Як зазначав І.Шаблінський, мова у А.Токвіля йшла не про суперечності, несумісність, антагонізм свободи і рівності, а про можливість незлиття їх воедино, одне не завжди може припускати інше [4, 83]. Ми поділяємо думку І.Шаблінського про те, що протиставлення філософом свободи та рівності як несумісних понять виникло через поверхове вивчення праць мислителя і є хибним, бо мислитель лише показав, що рівність певною мірою може поєднуватися з різними типами свободи (або несвободи): це може бути рівність вільних громадян та рівність у рабстві. При цьому французький мислитель наголошував, що рівність неминуче утвердиться в суспільному житті, однак це відбудеться або в тісному поєднанні зі свободою, або без неї. З цього випливає, що кожне суспільство обирає один із двох можливих шляхів демократичного розвитку: в одних суспільствах рівність зіллється зі свободою; іншим загрожує встановлення «нового деспотизму» – спотвореного квазідемократичного режиму.

Поділяючи думку І. Шаблінського, що реалізація в суспільстві рівності не завжди супроводжується забезпеченням свободи, спробуємо розглянути проблему *конфлікту свобода/рівність* у іншому аспекті. Свобода та рівність – багатозначні категорії, які нерідко набувають у масовій свідомості спрощеного та спотвореного тлумачення. Узагальнюючи наукові доробки мислителів минулого, підкреслимо, що певний вид свободи гармонійно поєднується лише з певною формою рівності. Негативна свобода, обґрунтована А. де Токвілем, вимагала як формально-правової рівності, так і певних видів нерівності (соціальної, економічної). Майнова рівність, наголошував учений, ущемлює свободу (додамо – саме негативну, але, зазначимо, цілком природно поєднується з ідеєю позитивної свободи). Тому конфлікт свобода/рівність можна перевести в іншу площину: негативна свобода/майнова рівність, позитивна свобода/формально-правова рівність. Саме в цьому, на нашу думку, і полягає тлумачення проблеми свободи/рівності в трактатах А. де Токвіля.

На сучасному етапі, на наш погляд, *вирішення дихотомії свобода/рівність* має спиратися на певні *принципи*. Вони полягають у розумінні того, що:

1) протиставлення, а тим більше однобічна реалізація в суспільстві одного виду свободи через знехтування іншими є хибними. Парадигма сучасної свободи має базуватися на поєднанні раціональних ідей негативної та позитивної свободи, обґрунтовувати не лише свободу, а й умови її забезпечення;

2) соціальну рівність як необхідну матеріально-правову гарантію можливості користуватися свободою не слід підміняти зрівнялівкою.

Ще одним чинником, що впливає на рівень свободи в демократичному суспільстві, можна вважати *етатизм*.

А.Токвіль гостро критикував державний політичний патерналізм, обґрунтовував феномен демократичного деспотизму, проникливо передбачивши тоталітарні тенденції першої половини ХХ століття. Одержавлення суспільного життя, на його думку, відбувається завдяки концентрації та централізації всієї політичної влади в руках держави. Поняття «деспотизм» та «централізація» у А.де Токвіля – синоніми. Якщо централізована влада повністю відповідає інтересам та неусвідомленому потягу громадян, «довіра до неї не має меж і люди, віддаючи щось владі, вважають, що віддають це собі» [2, 488].

Вчений вирізняв кілька ситуацій, які, на його погляд, сприяють встановленню надмірно централізованої влади.

1) Так, досить часто під час війни (розширимо цю тезу – під час соціально-економічних криз та потрясінь, тобто надзвичайного стану, який потребує надзвичайних засобів) народи відчують бажання, а частіше і необхідність, у посиленні повноважень центральної влади. «Усі відомі полководці палко любили централізацію, яка збільшувала їхню могутність, а всі великі диктатори любили війну, яка примушувала народи концентрувати всю владу в руках держави» [2, 487].

2) Централізація є особливо сильною тоді, коли рівність починає розвиватися в країні, народ якої або взагалі не знав свободи, або дуже довго жив без неї. При цьому держава з разючою швидкістю акумулює владу і досягає крайніх меж своєї всемогутності.

3) Потяг до централізації виникає в демократичних країнах, в яких принцип рівності став панівним внаслідок насильницької революції. Класи, які управляли місцевими справами, були раптом знищені революційною хвилею. Розгублені, неорганізовані скупчення людей, які не мали поки що ані теоретичного досвіду, ані практики, потрібної для управління цими справами, звернули свій погляд на державу, довіривши їй усі справи і кермо правління. Централізація стала певною мірою необхідністю. Тому вже у своїй першій книзі «Демократія в Америці» А.Токвіль категорично висловлювався проти революційних потрясінь, соціальних вибухів, що викликають потребу в централізації влади і виправдовують її існування. Цю думку мислитель обґрунтував і в наступних творах – «Спогади», «Старий порядок та революція», змальовуючи відцентрові тенденції

у пореволюційну добу.

4) Посиленню централізації може сприяти також егалітаризм. Мірою зрівнювання в того чи іншого народу умов існування окремі індивіди слабшають, тоді як держава в цілому зміцнюється та розширює свої повноваження. Все це, зауважував мислитель, природно породжує у людей епохи демократії дуже високі уявлення про суспільні прерогативи і надмірно скромні – про права особи. Вони охоче миряться з тим, що державна влада, уособлюючи собою все суспільство, несе в собі більше мудрості і знань, ніж будь-хто із людей, що разом і складають це суспільство, і що вести кожного громадянина за руку є не тільки право, але й обов'язок влади. Усяка централізована влада, наслідуючи ці природні інстинкти, потурає схильності до рівності і заохочує її, оскільки рівність значною мірою полегшує дії самої цієї влади, розширює і зміцнює її.

5) Централізована влада може повністю відповідати інтересам та неусвідомленому потягу громадян. Особливо це стосується народів, що протиставляють економічну свободу, як більш цінну, політичній. Зайняті виключно власним добробутом, люди здебільшого не бажають думати про суспільні справи. Тому влада, що впродовж певного часу виявляє піклування про матеріальні статки та гарантує повний порядок в обмін на політичну свободу, матиме підтримку громадян [2, 486–488].

Загрожувати свободі можуть і *соціально-політичні потрясіння*, які відбуваються в суспільстві (*війни, революції*).

Велику французьку революцію А.Токвіль, у душі багатьох консерваторів, оцінював негативно. Саме в ній він убачав причину неможливості французів упродовж першої половини XIX століття встановити в суспільстві реальну свободу. Заперечуючи роль і значення Великої французької революції у модернізації французького суспільства, філософ зазначав, що насправді революція руйнує межі між владою та тиранією, свободою та розбещеністю, правом та свавіллям. Усі революції, на його думку, незважаючи на їх мету і засоби, призводять до знівечення, нівелювання багатьох цінностей разом узятих (морально-етичних, соціально-політичних, ідеологічних та ін.). І навіть тоді, коли ця «велика» революція завершується, впродовж тривалого часу в масовій свідомості лишаються породжені нею «революційні звички», які й надалі підбурюють маси до нових потрясінь.

Саме революції прищеплюють масам смак до «кривавих без-

порядків», породжують свої певні звички, думки, вади, які поступово стають спільним досягненням, незважаючи на характер цієї революції, її цілі та цінності. Якщо народ за короткий час неодноразово змінював уряд, погляди, закони, то громадяни, врешті-решт, набудуть смаку до кардинальних змін у суспільному житті, причому досить швидким та насильницьким шляхом. Тоді вони починають відчувати природну недовіру до демократичних формальностей, повільність та поступовість яких сприймають як безсилля та з нетерпінням переносять тиск законів, які стільки разів порушувалися на їхніх очах. Як приклад А.Токвіль наводить Південну Америку, де впродовж чверті століття одна революція змінювала іншу. Придивившись до напівзлиденного, напівзлочинного життя південно-американців, мислитель зазначав, що мав спокусу повірити, що для цього народу деспотизм був би благом. Однак ці два слова для А.Токвіля («деспотизм», «благо») не поєднуються. Цікаво, що Дж.С.Мілль названу проблему вирішив протилежним чином: мовляв, якщо народи не досягли певного рівня соціально-політичної зрілості, щоб бути незалежними, то деспотизм для них – «припустима» тимчасова форма правління [5, 210]. Теза Мілля про конструктивні модернізаційні можливості недемократичних режимів є актуальною й досі, особливо для країн, що здійснюють перехід від деспотичних режимів до демократії.

А.Токвіль першим збагнув (і застерігав проти цього), що насильницькі революції замінюють конкретні гуманістичні цінності абстрактними, реальні свободи – подекуди на фіктивні. При цьому він застосовував принцип «суспільної доцільності», «політичної необхідності», без докорів сумління більш швидкого досягнення «загальної мети» для всього людства. Саме тривала та кривава революція, що посилює поляризацію та конфронтацію суспільства, викликає прагнення до поширення повноважень центральної влади під виглядом «незрячої любові до суспільного спокою, нестримної пристрасті до порядку». В цей анархічний час у «непокірних» народів держава постійно розширює свої прерогативи, стає більш нейтралізованою, абсолютною, всемогутньою. В зв'язку з цим А.Токвіль зазначав, що зло, проти якого боролися раніше, лише змінило обличчя, оскільки революції призводять до якісно нового деспотизму, до залежності від всемогутньої держави та чиновника. Крім вищезазначених небезпек випадкового лиха, без якого не може обійтися жодна революція, завжди є вірогідність, зауважує мислитель, породити

постійне лихо, оскільки зберігається тривала небезпека, що революційні інстинкти, ставши більш м'якими та узгодженими, можуть поступово перетворитися в урядові та адміністративні звички вже у пореволюційні часи, мотивуючи це «надзвичайними» обставинами. А.Токвіль передбачав можливість державного терору не тільки як превентивний засіб, але й як організаційний, тобто «засіб керування соціумом» [6, 57].

Загалом, підхід цього вченого до революції, застосований у творі «Демократія в Америці», є таким. Автор згоден, що опір буває чесним, а повстання законним. Він не наполягає категорично на тому, що в період демократії люди не мають права на революції. Але перед тим, як зважитися на «вживання цих небезпечних ліків», необхідно подумати більш ґрунтовно, ніж будь-коли, і, можливо, корисливіше буде стерпіти сьогоденні негаразди [2, 502].

Пропозиція А.Токвіля «терпіти сьогоденні негаразди» є одним із слабких місць у його теорії революції. Адже неможливо визначити межу та час народного терпіння. Але, враховуючи останнє, вчений зазначає, що революція, хоча й «небезпечна», проте є «ліками», тобто не кращим, не гуманним, але можливим, реальним засібом модернізації суспільства та встановлення свободи. А.де Токвіль обережно поділяв загально ліберальну тезу Г.Гроція, Т.Джефферсона, Дж.Локка, Т.Пейна та інших про право на опір, революцію щодо тиранічної влади, яка зневажає права та свободи громадян.

У «Спогадах» та «Старому порядку та революції» А.де Токвіль з позицій консерватизму категорично виступив проти будь-якої революції, розглядаючи її як насилля над законом, застерігаючи, що замість реальних свобод народ отримує псевдосвободу і ще більш тиранічну владу. Під час революції 1848 року А.Токвіль вступив до Партії Порядку, яка виступала за збереження статус-кво. У «Демократії в Америці», де проблема революції постала вперше, філософ однією з причин існування демократії в Америці назвав той факт, що США не знали революцій, які підбурювали суспільний лад в Європі, визріваючи в надрах феодалізму. Мислитель порівнював засоби встановлення та здійснення демократії і свободи в Америці й у Франції. Революція в США була «плодом зрілого та обміркованого потягу до свободи, а не непевного, інстинктивного бажання незалежності». Вона не була викликана прагненням до безладдя, анархії, а, навпаки, «відбувалася під знаком пошани до порядку та законності» [2, 71]. Ідеї та почуття американців філософ вважав

демократичними, тоді як європейці, на його думку, все ще перебувають у полоні «революційних пристрастей та переконань». На це Токвілеве спостереження звертав увагу також дослідник американської політичної культури Л. Харц [7, 65].

Підкреслимо думку філософа, що демократичні народи «люблять зміни, проте побоюються революцій». Тому революції в демократичних країнах є рідкісним явищем. Свою тезу вчений пояснював тим, що основу американського суспільства становить середній клас, який має дуже наполегливе та міцне почуття власності, а звідси й зацікавлений у збереженні суспільного спокою. Тому ідеальним можна вважати те суспільство, де «в кожного було б що втрачати та не було б спокуси когось грабувати. Це багато зробило б для встановлення миру на землі» [2, 459].

ЛІТЕРАТУРА

1. Політологічний словник: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. зал. – К., 2005. – 792 с.
2. Токвиль А. де. Демократия в Америке. – М., 1992. – 553 с.
3. Милль Дж. С. Токвиль и его демократия в Америке // Рассуждения и исследования политические, философские и исторические: В 3-х ч. – СПб., 1864. – Ч. 2. – 360 с.
4. Шаблінський І.І. «Агресія» і «наси́льство» – поняття не тотожні // Політичний менеджмент. – 2004. – № 5 (8). – С. 82–91.
5. Милль Дж. С. Утилитаризм. О свободе. – СПб., 1900. – 426 с.
6. Одесский М. Террор как идеологема (к истории развития) // Общественные науки и современность. – 1994. – №6. – С. 155–166.
7. Харц Л. Либеральная традиция в Америке. – М., 1993. – 395 с.

Семенченко Ф.Г. Демократія – основоположна ціннісна складова політичного режиму.

Демократія розглядається як основоположна ціннісна складова політичного режиму. Однак, застерігає автор, якщо її розуміють однобоко, лише як зворотню проекцію тоталітаризму, вона перетворюється в охлократію і завдає реальних загроз свободі й рівності з боку демократичного суспільства.

Ключові слова: демократія, свобода, рівність, політичні цінності, права людини.

Семенченко Ф.Г. Демократия – основоположная ценностная составная политического режима.

Демократия рассматривается как основоположная ценностная составная политического режима. Однако, предостерегает автор, если ее понимают однобоко, лишь как обратную проекцию тоталитаризма, она превращается в охлократию и несет реальные угрозы свободе и равенству со стороны демократического общества.

Ключевые слова: демократия, свобода, равенство, политические ценности, права человека.

Semenchenko F.G. Democracy – the founder of values a component of the political regime.

Democracy is seen as a component of values osnovopolozhnaya political regime. However, the author warns, if it is understood one-sidedly only as the inverse projection of totalitarianism, it turns into a mob rule and is a real threat to freedom and equality on the part of democratic society.

Key words: democracy, freedom, equality, political values and human rights.

*М.В.Лукашенко,
аспірантка Гуманітарного інституту
Національного авіаційного університету*

ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНОСТІ ЯК ОСОБЛИВОГО ВИМІРУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ В МОДЕРНИЙ ЧАС

Феномен соціальності став об'єктом вивчення філософів за доби модерну, коли відкриття Нового світу, дослідження нових меж зробили традиційну спільнотність затісною для західного світу. В умовах зруйнованих традиційних зв'язків виникає потреба в раціональному формуванні нових. Відбувалося те, що Ж.Липовецькі назвав секулярною сакралізацією нової ери в ім'я народу, рівності, нації, «нової людини», коли діє принцип «все або нічого» [10, 136]. Питанням зіставлення нового і старого досвіду в різних соціально-філософських контекстах надавали уваги Ф.Тьонніс, Г.Зіммель, М.Вебер, Ф.Ніцше, В.Беньямін, Б.Андерсон, Т.Парсонс, Р.Каюа, Ж.Липовецькі, Ч.Тейлор, Б.Латур, Ю.Габермас, З.Бауман.

Визначальною характеристикою модерну є новизна, перетворення традиційних суспільств, світогляду під впливом ідей Просвітництва. За словами Бернгарда Шеферса, цей процес відбувається «під приматом розуму, автономії і свободи, демократії і прав людини, а також на основі раціональності і соціального планування» [4].

Ознакою завершення новочасності є нівелювання протиставлення нового і старого, зменшення сугестивного ефекту новизни, інше сприйняття буття та часу. В модерному сприйнятті час швидкоплинний і прогресивно-лінійно спрямований у майбутнє. Як прокоментував це Ф.Ніцше, новочасні люди, вважаючи, що назавжди розірвали з минулим, прагнуть все датувати, зберігати і тому несуть хворобу історії в самих собі. За словами Б.Латура, «маніакальне руйнування симетричним чином компенсується таким самим маніакальним зберіганням» [9, 137]. Новочасне відчуття знищення часу саме по собі пов'язується не так зі століттями, як із великою кількістю переворотів (коперниканський, кантівський, епістемілогічний, лінгвістичний та ін.). Проте новочасне людство не настільки віддалено від свого минулого, як вважають. Минуле залишається, а то й повертається, що викликає страх занурення в темні часи або в романтичне середньовіччя.

Модерна соціальність розвивалась у сучасному (теперішньому) часі, який, на відміну від «одночасного», «месіанського» домодерного часу, є «однорідним порожнім» (В. Бен'ямін). До новочасності неможливо було визначити час без маркерів соціального простору. Як каже Е. Гідденс, «коли» завжди було пов'язано з «де» або визначалось через природні явища, які повторювалися. Але поява механічного годинника, який став уособленням «чистого» часу, відокремила час від простору [6, 130–131]. Соціальність, що інтегрує соціальний організм, перехресно структурує однорідний порожній та історичний час. Новочасний соціальний організм переміщується, відповідно до календаря, в однорідному часі, що створює образ цілісності, яка рухається крізь історію [17].

На думку Б. Латура, люди змішують різні часи і знову стали доновочасними. Вони не рухалися вперед і не відступали, а відбирали елементи, які належать різним епохам. У підсумку це створює час, а не час породжує відбір [9, 144–145]. З огляду на сказане автор висловлює, на перший погляд, досить епатажну думку про те, що Нового часу не було, розглядаючи суспільство як модерний феномен у параметрах акторно-мережевої теорії, пропонуючи варіанти «перезборки» соціального, рухаючись від розуміння суспільства до колективів, в поняття яких вкладає особливий зміст. Мовляв, це такий феномен природ-культур, які не є суспільством як люди-між-собою і не є природою як річчю-в-собі. Колективи поділяють на те, що у майбутньому стане елементами природи, а що – елементами соціального світу, тобто природа і суспільство є їх сателітами [9, 181–182]. Вони відрізняються розмірами – більша кількість об'єктів потребує більшої кількості суб'єктів, більший ступінь суб'єктивності вимагає більшого ступеня об'єктивності, а це відрізняє новочасові суспільства від доновочасових.

Ф. Тьонніс описав відмінності між спільнотою і суспільством, подавши їх у вигляді дихотомічних понять: «сутнісна і виборча воля», «самість і особа», «володіння і майно», «земля і гроші», «сімейне і зобов'язувальне право» [15, 185]. В рамках даної роботи спільнотність розуміється як базові стосунки, інстинктивно-чуттєві органічні соціальні відносини, обумовлені спільним минулим, спільною долею, контакти мають властивість прямого доступу, з інтенцією до взаємозлиття. Суспільність, як модерне новоутворення, відображає усвідомлену залученість особи у сутнісно необхідну, ціннісно-раціональну мережу соціальних зв'язків, які є полем людського

буття. А саме суспільство постає як суб'єкт історичного та політичного процесів, як автономний, суверенний вимір людського буття, що має специфічні закономірності розвитку і впорядкування, котрі вийшли з меж ранньомодерних протиставлень індивіда і держави, громадянського суспільства і держави. Концептуальним виміром суспільності є підкреслення значення соціальної природи людини, як похідної від суспільства [5, 9]. Поняття соціальності також є модерним поняттям і означає зумовлені суспільством властивості соціальних зв'язків, що їх стягує на собі особистість, сповнюючи їх індивідуальним досвідом у певному культурно-історичному контексті.

Але чітко розділити спільнотність і суспільність за типами груп і зв'язків неможливо – спільнотність може реалізовуватися і в професійних, політичних групах, асоціаціях, які є ознаками суспільності. У тотальній західній новочасній динаміці набуття суспільності залишалися островки спільнотності (немобільні групи зі щільними зв'язками, коріннями), а в період реакційного повернення до традиціоналізму, про який говорив Р.Генон, відбувається залучення новітніх спільнот, створених за зразком минулого, в сучасне суспільство. В Україні XIX ст. ідея суспільності розвивається в просторі українофільства, починаючи від ідеї народності (соціальної автономії простолюду) і втілювалась у діяльності братств, політичних організацій, які фундаментально розмежовували суспільство і державну владу, наголошували на автономії особистості. В українському модерному суспільно-політичному дискурсі ідея суспільності займала чільне місце. Згідно з нею, суспільство розглядали як автономний суверенний вимір буття людини, як суб'єкт історичного процесу, а спільноту українців – як тих, хто має стати політичним сувереном [5, 6–8]

Початок модерного формування соціальності був пов'язаний із проблемою інтеграції так званих небезпечних класів, які були тимчасово вилученими, «надлишком» населення [2, 105]. Трагічний приклад «зайвих» людей становить ситуація у Великобританії та деяких інших Європейських країнах раннього Нового часу, яка увійшла в історію, як відгороджування. Образом її були «вівці, які з'їли людей». Стрімке індустріально-економічне зростання і далі робило велику кількість людей «непотрібними» з професійного погляду. Водночас відбувалося руйнування самих традиційних соціальних зв'язків. Пошук та створення для небезпечних класів нових місць у модерній соціальній структурі – виклик новочасності. Звідси постає

питання: як перейти від війни «всіх проти всіх» до нової форми солідарності, від дикого капіталізму до регульованої економіки, в якій буде місце для зреінтегрованого населення?

Модерне суспільство мобілізувало маси на основі історичних задумів, інспіруючи своїх adeptів науково-технічним оптимізмом, сподіванням на майбутнє і вірою в прогрес. Ідея свободи, яка виникла в суспільстві, перетворюється на стан, необхідний для соціальної інтеграції і самоорганізації соціальної системи [3]. Все це стало ідеальною основою соціальності, яка базувалась на своїй матеріальній основі – індустріальному виробництві – професійному залученні у великі системи. Взаємозв'язок і взаємовплив між ними відбувався в третьому вимірі соціальності – в сфері мас-медіа, масової комунікації.

Створювалась така соціальна реальність, яка з феноменологічної точки зору є «Ми-світом» і яка розглядається в інтерсуб'єктивному, спільнотному і суспільному аспектах життєсвіту [18]. З пошуком нової інтерсуб'єктивної єдності, необхідної людям, які втратили традиційну спільнотність, пов'язане виникнення такого суто нового феномену, як нації, які, на думку Б.Андерсона, розвиваються за законами уявлених спільнот.

Під поняттям нації розуміють таку уявлену політичну спільноту, яку вважають генетично обмеженою і суверенною. Попри те, що неможливо знати більшість людей своєї національності, кожний має образ їх співпричетності, всі поділяють і забувають багато спільних історій, мають відчуття глибокого і солідарного братерства [1, 22–24]. Націоналістична уява має глибоку спорідненість з релігійною, адже надзвичайно близько підходить до питань сенсу життя і смерті. Частково вона є одним із субститутів релігійного почуття, зруйнованого в період Просвітництва.

Якщо продовжити наведені міркування, то національні зв'язки постають як такі, що не є зв'язками, які описуються поняттям «соціальність». Піднесення національних почуттів і актуалізація національних рухів не є соціальністю, але є тими фальсифікуючими умовами, в яких вона формується.

Починаючи від ідеї спільної волі Ж.-Ж.Руссо, націю розглядають як ціле, що має примат над особистим. Це ще один модерний парадокс. Найвищою цінністю є людина, її життя і свобода. З іншого боку, батьківщина, як соціально-політичне тіло, підпорядковує собі громадян. Тобто модерна соціальність потребує вільної

людини, в умовах, які виключають свободу. Ця ранньомодерна амбівалентна інтенціональність осмислювалась у період пізнього модерну екзистенціалістами, зокрема Ж.-П. Сартром, який узагальнив це як приреченість людини до свободи. Новочасна людина стає примушеною до самоствердження в умовах, які М. Кундера назвав нестерпною легкістю буття.

За часів Просвітництва відбувається секуляризація уявлень про істину. Новочасну істину починає шукати наукове співтовариство в математиці, фізиці, механіці, для чого була необхідна сцієнтистсько-консюмеристська свобода досліджень, якої не потребували маси. Проте наука в новоєвропейському часі набула такої значущості, що її цінності були екстрапольовані на все суспільство, а створені гібриди науки і суспільства продукували нові виміри свобод та несвобод. Навколо наукових відкриттів народжується «нова природа, нова теологія, нова соціабельність вченого, нове суспільство, яке віднині буде включати в себе вакуум, учених і лабораторію» [9, 152]. Соціальність, як сукупність соціальних зв'язків, містить об'єкти, без яких зв'язки не працюють. Ці об'єкти (наприклад, мікроби, відкриті Пастером, насос Бойля), хоча й переміщені із соціального світу в трансцендентний, продовжують конструювати соціальне, лишаючись водночас соціальними і асоціальними.

Культурною домінантою модерну стає картезіанський сумнів, наукова скептичність, як свобода невір'я замість віри. Обмеження кола цінностей пріоритетом раціонально-інтелектуальних тягне за собою поступове вихолощення поняття свободи [12, 210–211]. В такому дискурсі зароджується картезіанський суб'єкт, який стає дразливим привидом, що дотепер переслідусь, на думку Ж. Славой, західну академічну вченість [13, 7]. А в модерному дискурсі, за З. Бауманом, народжується концепт свободного індивіда, який є не універсальним станом людства, а продуктом історії і суспільства, який виникає разом із конкретним типом суспільства. Тобто свобода існує лише в сфері соціальних відносин [3, 18–19]. Поява її концепту і поширення пов'язані не лише із новочасністю, а й із капіталізмом.

Розвивається економічний вимір свободи, з прагненням до нічим не обмеженої торгівлі й конкуренції. На думку людини, чийм ім'ям називають епоху зрілого індустріального модерну (фордизмом), свобода – це можливість самому розпоряджатися своїм життям, право на таку тривалість праці, яка була достатньою для гідного рівня життя [16, 13].

З економічним аспектом контексту розвитку соціальності, носієм якої є індивід, приречений на свободу і відповідальність, пов'язана ситуація тотального відчуження, як несправжнього способу існування, що робить людину «одновимірною» (Г. Маркузе). В окресленому контексті в період завершення новочасної ери індустріального суспільства формуються дві основні позиції аналізу феномену свободи – екзистенціалізм і біхевіоризм, – які є плодами зрілого модерну. Позиція екзистенціалістів ґрунтується на їх баченні інтенційної, безосновної природи свободи, а позиція біхевіористів – на уявленні про шкідливість й антинауковість понять свободи і автономності людини [12, 157].

Враховуючи, що «свободо-буття» несе в собі онтологічну тривогу, яку людина намагається угамувати вірою у відсутність вибору, екзистенціалісти протиставляють їй право-необхідність приймати недетермінований вибір, що створює мужню позицію відокремленого індивіда, який обстоює своє право на безосновний вибір. За словами В.В. Ляха, «в період тотального відчуження єдиним захисником автономності індивіда, його свободи, унікальності й неповторності виступив саме екзистенціалізм вкупі з персоналізмом» [12, 168].

На думку Б.Ф. Скіннера, автономна свобода, достоїнство людини є ознакою емоційної неврівноваженості та небезпечні для виживання людства. Якщо головним є нормальне гармонійне функціонування соціального організму, то у людини необхідно виробити рефлекс діяти в межах правил, означених суспільством. Заради «виживання культури» контролюючий соціум має маніпулювати людьми через ретельну регламентацію поведінки особи, і тоді соціальні конфлікти індустріального суспільства буде усунуто [12, 169–178].

Наведена концепція спрямовує нашу увагу до теми влади, «легітимного насилля». Проблема влади, її сили, примусу найяскравіше увиразнюється в полеміці між Ю. Габермасом і М. Фуко. Обидва артикулюють дві протилежні позиції щодо можливості-неможливості існування суспільства, продуктивної соціальності без репресивних засобів, насильства, нагляду. Чи достатньо для існування суспільства соціетальної спільності як його ядра, сукупності колективів, організованих на основі єдиних норм, цінностей, зразків, що інтегрують суспільство разом із економічною, політичною та іншими системами (Т. Парсонс)? На дану стратегію вказував Р. Дарендорф, підкреслюючи, що наявність соціальних лігатур чи глибоких зв'язків, які є традиційними формами причетності до організованої спільноти,

уможливлюють вибір і перспективи для громадян, попереджують виникнення аномії і безладдя, хоча водночас можуть і перешкоджати розвитку [11, 14]. Або ж слід дотримуватися іншої стратегії, коли потрібен «паноптикум», що містить ризик тоталітарної організації буття людей на основі приписів і покорі державній волі під її суворим постійним наглядом? Така модель є прямим, але спотвореним наслідком прагнення до реалізації утопій, які втілились і відобразились як антиутопії, класичними прикладами яких так багата історія і література XX ст. (Є.Зам'ятін, О.Гакслі, Дж.Орвел).

Модерну владу можна розглядати не лише як інституалізовану структуру, а як систему впливу на людей, відповідно до викликів часу і уявлень про спільне благо. Так, регулюючий вплив табу переходить у племінну етику, яка змінюється мораллю в складних суспільствах, де людина випадає з традиційної спільноти і має на основі солідарності та відповідальності у власному житті поєднувати вимоги різних груп, до яких вона входить, не втрачаючи своєї ідентичності. Щодо ідентичності, то, на думку В.В.Ляха, її історичне становлення проходило через низку криз, пов'язаних із змінами типів суспільства, з переходом від традиційних аграрних первісних ідентичностей (патріархальних, сімейних, релігійних, етнічних) до індустріальних (класу, праці, корпорації, дозвілля, нації). У підсумку даних змін, коли кількість соціальних контактів збільшувалась, а їх якість, інтенсивність зменшувалась, коли зв'язки ставали функціональними, фрагментарними, виникла так звана «модульна особистість», яка перебувала в ситуації певної ізоляції, самотності. Така особистість складається з великої кількості модулів, які, відповідно до вимог ситуації, залучаються або вилучаються і є взаємозамінними [11, 12].

Такі вимоги створюють внутрішній конфлікт, подолати який допомагають загальноприйняті конструкти соціальності, що окреслюють нове бачення особистості. Уявлення про індивіда трансформувалися таким чином, що, за висловом Л.Дюмона, він став «квазісвященною, абсолютною істотою», законні вимоги якої є найвищими, а права обмежуються лише правами інших індивідів [10, 141]. Науковий світогляд, ідея зрілості, необхідна для ізольованого «я» громадян, сформулювали нові узвичаєні форми невіри, що вже стали так званим здоровим глуздом. Так, за інтерпретацією модерного матеріалізму, змінюється розуміння атараксії – людина в безцільному Всесвіті має сама визначати свою долю, вирішувати, до чого прагнути. Сенс шукають всередині самої людини, яка має визначати

устрій людського світу, порядок свободи [14, 575–577], свою працю [16, 17] та ін. Антропоцентричний поворот створив ситуацію модерної духовності, коли Божественні цілі замінились ідеєю цінності людського життя. Модерна людина пізнає і усвідомлює, як сказав Б. Рассел, свою космічну самотність, яка лякає і надихає ізольоване «я», що відчуває свою темну генезу, походження з дикого долюдського.

Подібне самовідчуття виникає в секуляризованому демократичному суспільстві, в основі якого лежить ідея суверенності, свободи особи і народів, становлення яких відбувається в період звільнення від традицій, від ієрархічності монархічної спадкоємної влади [10, 131]. Цей процес М. Вебер назвав «розчаклюванням», а Ч. Тейлор пішов далі, назвавши домодерний світ «зачаклованим» (світом духів, демонів і моральних сил), а модерний – «розчаклованим». На думку Б. Латура, у вірі у розчаклований новочасний світ міститься проблема релятивізму [9, 191].

Одним із базових конструктів новочасності є «раціональне», що, за М. Вебером, є процесом деміфологізації і вивільнення профанної культури з сакральної картини світу, яка перебувала в процесі розпаду. Зрештою виникають наука, мораль і мистецтво, як відокремлені одна від одної і від соціального спілкування, повсякденного спільного життя частини, коли кожна зі сфер створює свій тип компетентності [17, 31].

Дослідженням теми відношення сакрального і профанного у створенні соціальної тканини приділяв увагу Роже Каюа. Сфера профанного, вважав він, – є сферою спільного досвіду, діяльності, безпосередніх справ. Світ сакрального є світом небезпеки і захисту, світом, перед яким людина відчуває свою слабкість і без допомоги якого стає лише наміром, приреченим на крах [8, 39–40]. Свята, містерії, карнавали єднали групу, створювали спільноту. Модерний час змінює їх значення, але не функцію. Роль свят починають виконувати війни, які також відбуваються в сакральному часі й просторі і, позбавлені повсякденності, руйнують нересурсний порядок і є розплатою за цивілізацію. Містерії замінюються грою, яка також формує соціальну тканину групи, суспільства. Саме гра стимулює творчість, рухає суспільство вперед і, на думку Г. Маркузе, протистоїть духові серйозності – модерному раціоналізму, який запанував у період відчуження та примусової праці. Завершення часу індустріального суспільства викликає до життя теорії, пов'язані із

самореалізацією особистості: «цивілізація дозвілля» досліджує Ж.Дюмазедьє, «людину граючу» (*Homo ludens*) – Й.Гейзінга, особистість, яка самоактуалізується, – А.Маслоу та ін.

Секуляризація, «винесення» Бога за дужки, реалізація виключального гуманізму формує і формується новим відчуттям «я» та свого місця в космосі. «Я» перестало бути відкритим, пористим та вразливим для світу духів і сил, а перетворилося на «ізолюване», впевнене у своїх силах щодо морального впорядкування [14, 49–53]. Таким, що має своєрідну оболонку, яка як буфер захищає від впливів зовнішнього світу, а непроникність якої регулюється самим «я» відповідно до контексту і викликів, що було необхідно для атомізованого тогочасного суспільства.

Цивілізаційний процес, історична еволюція відображають особливості трансформації соціальних зв'язків за часів модерну, коли за кілька століть суспільства, створені і скріплені кров'ю й кодексом честі, поступово змінилися суспільствами «поліцейського типу», в яких зменшується кількість повсякденного насильства та його прийнятність (з XVII ст. дуелі стають злочином). Надмірну імпульсивність традиційних суспільств було замінено системою регулювання поведінки людини через її самоконтроль. Зусилля держави і ринку відокремили модерне суспільство від традиційного, сприяючи виникненню нової соціальної логіки, пов'язаної зі зменшенням жорстокості, розумінням нового значення міжособистих відносин. Символічна централізація спричинила розрив та знецінення колишніх феодальних зв'язків особистої залежності, появу самостійного індивіда, егоцентричної моделі сприйняття світу [10, 273–277].

Прагнення до утвердження модерного суспільства з часом викликало зворотній рух до традиціоналізму. Бажання надмірного виокремлення і доведення до найвищого рівня розвитку як традиційного суспільства, з притаманною йому спільнотністю, так і модерного суспільства, з характерною суспільністю – такі спроби, за влучним узагальненням В.Єрмоленка, дісталися логічної точки, що межує із абсурдністю, робить як традиційне, так і модерне суспільство нестерпним для життя [7, 12].

Початок формування соціальності як особливого виміру людського буття припадає на період атомізації традиційного суспільства та створення суспільності. В той час було зруйновано властиві спільнотності інтегруючі умови, зникла одинична ідентичність, яка приписувалась від народження, але інтенсивно набувалися нові

зв'язки, які б утримували буття суспільної тканини. Людина мала вже в процесі життя набути власної ідентичності. Формуються закриті суспільні інститути, суспільна ієрархія, соціальні групи, приналежність до яких вимагала від особистості набуття нових якостей, соціальності, присвоєння нових ідентичностей. Так, людина, яка належала до різних груп та ідентифікувала себе з ними, своїм життям пов'язувала їх у соціальну тканину на базовому практичному рівні, ставала вузлом соціальності. На метарівні таку функцію виконували нова етика, спільні цінності, ідеологія. Спроможність людини до створення нових цінностей, (яку Ф. Ніцше вбачав в образі безпосередньої творчості дитини), базується і водночас формує модерний гуманізм, який «мав віднайти певну заміну агапе» [14, 53]. Відбувається сакралізація «нової людини», нації, ідеї рівності та прогресу, які окреслюють нове поле соціального буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001. – 272 с.
2. *Бауман З.* Плинні часи: життя в добу непевності. – К., 2013. – 176 с.
3. *Бауман З.* Свобода. – М., 2006. – 132 с.
4. *Баумейстер А.* Ідея модерну і традиція Заходу [Електронний ресурс] – 2010 Режим доступу до ресурсу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/philosophy/38039/
5. *Волковський В.П.* Становлення ідеї суспільності у філософській думці України XIX століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «історія філософії». – К., 2015. – 20 с.
6. *Гидденс Э.* Последствия современности. – М., 2011. – 352 с.
7. *Єрмоленко В.* Оповідач і філософ Вальтер Беньямін та його час. – К., 2011. – 280 с.
8. *Каюа Р.* Людина та сакральне. – К., 2003. – 256 с.
9. *Латур Б.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. – СПб., 2006. – 240 с.
10. *Липовецьки Ж.* Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. – СПб., 2001. – 336 с.
11. *Лях В.В.* Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., – 2006. – № 57. – С.3–19.
12. *Свобода: сучасні виміри та альтернативи.* – К., 2004. – 486 с.
13. *Славой Ж.* Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. – К., – 510 с.

14. *Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга перша. – К., 2013. – 664 с.
15. *Тьонніс Ф.* Спільнота та суспільство. – К., 2005. – 262 с.
16. *Форд Г.* Моє життя та робота. – К., 2015. – 384 с.
17. *Шамрай В.В.* Модерне суспільство: від ліберальної і тотальної утопій до мережної соціальності. – К., 2015. – 306 с.
18. *Szanto T., Moran D.* Phenomenology of Sociality. Discovering the «We». – New York and London: Routledge Taylor & Francis Group, 2016

Лукашенко М.В. Формування соціальності як особливого виміру людського буття в модерний час.

В статті розглядається процес формування соціальності, як особливого новочасного виміру буття людини. Фіксуються зміни в сприйнятті таких її атрибутів, як соціальний час і простір, системи цінностей та пам'яті, зміни в уявленнях про мораль, істину та її пізнання. Досліджується тема «зачаклованого» і «розчаклованого» світу, сакрального і профанного у створенні соціальної тканини. Соціальність аналізується в контексті уявлених спільнот, спільнот та суспільства, суспільства та колективів (в розумінні Б.Латура). Системи модерної інтеграції суспільства описуються через «нову» особистість із її «свободо-буттям» та владою над нею.

Ключові слова: модерн, соціальність, суспільність, суспільство, спільнота, уявлені спільноти, свобода.

Лукашенко М.В. Формирование социальности как особенного измерения человеческого бытия в современное время.

В статье рассмотрена социальность как особое современное измерение бытия человека. Описываются изменения таких его атрибутов как время, особенности его восприятия и конструирования, системы ценностей, представлений о морали, истине, свободе, познании. Социальность анализируется в контексте дихотомий общинности и общественности, общин и общества, общества и коллективов по Б.Латуру. В ключе современной интеграции общества социальность развивалась в гражданском политико-идеологическом поле, в поле наций как воображаемых сообществ, носителем которой есть новая личность, наделенная свободо-бытием.

Ключевые слова: модерн, социальность, общественность, общество, община, воображаемые сообщества, свобода.

Lukashenko M.V. The formation of sociality as a special dimension of human existence in the modern time.

The sociality as a special modern dimension of human existence is considered in this article. Such changes of its attributes as time, especially its perception and construction, values, the conception of morality, truth, freedom and cognition are described. Sociality is analyzed in the context of the dichot-

omies of community and sociability, communities and society, society and collectives (B.Latour). In the vein of modern society integration sociality developed in a civil political-ideological field, in the field of nations as imaginary communities, the bearer of which is a new personality, endowed with a freedom-being.

Key words: modernity, sociality, sociability, society, community, imaginary communities, freedom.

*К. Захаренко,
кандидат філософських наук,
здобувач НПУ імені М.П.Драгоманова*

ЕФЕКТИВНІСТЬ ВИКОРИСТАННЯ ПОТЕНЦІАЛУ НЕДЕРЖАВНИХ СУБ'ЄКТІВ ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Протидія зовнішнім і внутрішнім загрозам у сфері національної безпеки загалом та інформаційної, зокрема, неможлива без залучення недержавних суб'єктів інформаційної безпеки: громадських організацій, громадських рухів, недержавних аналітичних і наукових центрів, різноманітних об'єднань громадян – політичних, економічних, волонтерських, правозахисних, мережевих, культурно-просвітницьких тощо. Як засвідчили «Революція гідності», а також розвиток подій після неї, в Україні є нагальна необхідність інституціалізації та нового правового забезпечення діяльності громадського сектору, який виявився локомотивом суспільних змін і одним із суб'єктів у сфері національної безпеки, зокрема, інформаційної.

У науковому світі питаннями ефективності використання потенціалу недержавних суб'єктів інформаційної безпеки займалися: Ю.Бурило, Л.Борисова, В.Дем'янчук, В.Григор'єв, В.Крутов, Я.Лантінов, О.Дзьобань, М.Горелов, О.Юдін, С.Каштелян та ін.

Фактично весь недержавний сектор, який містить об'єднання, асоціації і громадські організації, залишається поза єдиною політикою в сфері забезпечення національної безпеки [1, 162].

Дослідники В.Крутов та Г.Новицький зазначають, що аналіз законодавства і практики забезпечення національної безпеки свідчить, що в інституціональній структурі суб'єктів забезпечення національної безпеки повинне бути чітко визначене місце недержавного сектору безпеки. Забезпечення національної безпеки здійснюється не в державі взагалі, не в абстрактному просторі, а в конкретному місці. Воно безпосередньо пов'язане з безпекою конкретних людей [2, 166]. Екстраполюючи ці висновки на проблему забезпечення інформаційної безпеки держави, суспільства та людини, підкреслимо, що саме у співпраці державних та недержавних суб'єктів можливо досягти максимального результату щодо захисту вітчизняного інформаційно-культурного простору.

На думку Ю.Лісовської, включення інститутів громадянського

суспільства у систему захисту інформаційної безпеки забезпечує вирішення багатьох важливих завдань. По-перше, забезпечується участь громадськості у прийнятті рішень з питань інформаційної безпеки. По-друге, введення інститутів громадянського суспільства у механізм політики інформаційної безпеки забезпечує процес залучення громадян до розв'язання проблем інформаційної безпеки, їхню активну позицію з відповідних питань [3, 110].

Аналіз нормативно-правової бази, яка регламентує участь недержавних суб'єктів як структурних елементів системи забезпечення інформаційної безпеки, дає підстави виокремити такі її основні форми:

- участь у роботі консультативно-дорадчих органів при органах державного управління в інформаційній сфері;
- участь у публічних громадських обговореннях, що проводяться органами державного управління в інформаційній сфері;
- вивчення громадської думки, що проводиться органами державного управління в інформаційній сфері;
- направлення органам державного управління в інформаційній сфері інформаційних запитів та скарг, що надходять під час громадського контролю за їх діяльністю, а також скарг та заяв про інформаційні правопорушення в процесі громадського контролю за дотриманням законності в інформаційній сфері;
- направлення органам державного управління в інформаційній сфері заяв (клопотань) про задоволення прав та законних інтересів у цій сфері [4, 34].

Важливим недержавним суб'єктом інформаційної безпеки країни є неурядові аналітичні центри. Роль неурядових аналітичних центрів як генераторів нових ідей та альтернативних підходів є особливо важливою на перехідних етапах, коли відбуваються глибокі внутрішні трансформації в усіх сферах суспільного життя, у сфері інформаційної безпеки зокрема. Неурядові аналітичні центри є також інструментом громадського контролю, вони впливають і на визначення цілей та цінностей суспільства, формують суспільну думку, яка є основним об'єктом інформаційних атак з боку інших держав. Їх потенціал як посередників та ефективного каналу зв'язку між інтелектуальним середовищем і державними органами та суспільством важко переоцінити. Неурядові аналітичні центри – це важливий інструмент громадського контролю за діями влади. Їхня роль важлива і у визначенні цілей та цінностей суспільства, у формуванні

громадської думки з актуальних для країни питань. Як правило, неурядові аналітичні центри існують у медіа-просторі країни: їх спеціалісти виступають у ЗМІ, фахівці аналітичних центрів надають коментарі з суспільно важливих питань, попереджають про загрози у сфері національної безпеки, інформаційної зокрема.

Демократичні країни демонструють співпрацю державних та недержавних суб'єктів інформаційної безпеки, що знайшло своє відображення і на законодавчому рівні. Наприклад, 26 листопада 2003 р. Конгресом США ухвалено закон «Про внутрішню безпеку» (Home Security Act), відповідно до якого створено Міністерство внутрішньої безпеки (Department of Homeland Security), на яке покладено координацію діяльності державних органів і всіх приватних структур з питань забезпечення інформаційної безпеки. Цим законом передбачено розробку Національної стратегії із забезпечення безпеки у кіберпросторі (National Strategy to Secure Cyberspace) та Національної стратегії фізичного захисту об'єктів життєзабезпечення населення (The National Strategy for the Physical Protection of Critical Infrastructures). Цими документами передбачено створення єдиної національної системи протидії кібернетичному тероризму, в межах якої ініційовано створення територіальних, відомчих і приватних центрів протидії, визначено їхні функції та порядок взаємодії [5, 93–94].

У свою чергу, в лютому 2011 р. уряд Нідерландів ухвалив Національну стратегію кібербезпеки «Сила через співпрацю», якою передбачено створення Національної ради з кібербезпеки. Завданням цього органу є забезпечення співробітництва державного та приватного секторів, а також різних наукових центрів. Передбачено також створення Національного центру з питань кібербезпеки, завданням якого є виявлення тенденцій та загроз інформаційній безпеці, а також сприяння подоланню наслідків інцидентів і кризових ситуацій у цій сфері [6, 30–31].

Водночас, як зауважує К.Павлюк, існує загроза поширення проявів впливу неурядових громадських організацій на стан національної безпеки (інформаційної, зокрема) через дестабілізацію внутрішньополітичної ситуації. Напрями такого впливу мають переважно політичне забарвлення. Зокрема, впродовж 2006–2007 рр. об'єднання «Народний фронт «Севастополь–Крим–Росія» проводило публічну агітацію і поширювало матеріали із закликами до дій з метою зміни кордонів території та державного кордону України,

конституційного ладу України, зокрема, шляхом реалізації так званого силового сценарію возз'єднання Криму з Росією. А 18 жовтня 2007 р. на горі Говерла «Євразійський союз молоді» вчинив акт антиукраїнської спрямованості по знищенню тризуба [7, 213].

Можна констатувати, що в інформаційній війні, яка здійснювалась і здійснюється проти України, використовуються не тільки різноманітні ЗМІ, а й неурядові організації, які створюють інформаційні приводи для такої руйнівної діяльності, підривають основи національної державності. Саме тому не всі неурядові організації можна вважати потенційними суб'єктами інформаційної безпеки.

Міжнародний досвід свідчить, що активізація екстремістських неурядових громадських організацій відбувається під час важливих для країни подій (проведення виборчих кампаній, референдумів, міжнародних заходів тощо) у формі різноманітних публічних акцій (пікетів, мітингів тощо), поширення антидержавної інформаційної продукції. Так, у перший день парламентських виборів в Індії (16 квітня 2009 р.) екстремісти маоїстських організацій у штаті Джаркханд убили дев'ять осіб, у тому числі семеро солдатів, які охороняли ділніці для голосування [8].

У демократичних країнах держава створює правові, організаційні та економічні умови для розвитку недержавних суб'єктів інформаційної безпеки, сприяє їх всебічній співпраці з державними структурами у даній сфері. Крім того, державні інститути покликані забезпечити гідну життєдіяльність усіх об'єктів інформаційної безпеки – від громадян до власне держави. Відтак уся система інформаційної безпеки має бути спрямована на захист життєво важливих інтересів особистості, різних колективів, нації, суспільства та держави. На думку Л. Борисової та В. Тулупова, в інформаційній сфері України вирізняються такі стрижневі інтереси **особистості**: забезпечення конституційних прав і свобод людини на збирання, зберігання, використання та поширення інформації; недопущення несанкціонованого втручання у зміст, процеси оброблення, передавання та використання персональних даних; захищеність від негативного інформаційно-психологічного впливу [9, 41].

Отже, система інформаційної безпеки повинна бути спрямована на захист таких інтересів особистості та сприяти нейтралізації можливих ризиків для неї, які можна класифікувати за критеріями:

- 1) за ступенем універсальності – загальні й специфічні;
- 2) за часом дії – постійні, довгострокові, короткострокові;

3) за територіальною поширеністю – глобальні, регіональні, національні (у межах певних національних кордонів), місцеві;

4) за способом дії – відкриті й приховані;

5) за джерелами виникнення – природні (природна стихія), штучні (результат людської діяльності), змішані (людська діяльність, що сприяє виникненню стихійного лиха);

6) за характером виникнення: навмисні та ненавмисні (як закономірний або непередбачений побічний результат певних дій або явищ);

7) за характером дії – такі, що проявляються поступово або раптово; такі, що спричиняють прямий (безпосередній) або побічний збиток;

8) за ступенем небезпеки – з наслідками переборними, непереборними або переборними частково;

9) за можливістю запобігання – загрози, яким можна запобігти цілком, частково і неможливо запобігти зовсім [10, 138–140].

Об'єктом інформаційної безпеки є також різноманітні колективи. Зазначимо, в законодавстві України колективи не розглядаються як об'єкти інформаційної безпеки. Це є певним недоліком. Саме в трудових, учнівських, студентських та інших колективах відбуваються процеси становлення та розвитку суспільної та національної свідомості. Тому системна робота всіх суб'єктів інформаційної безпеки з різноманітними колективами є одним із стратегічних завдань, реалізація якого потребує розроблення та впровадження відповідних програм на рівні держави, області, району, міста тощо.

Дехто з науковців наголошує на необхідності залучення колективів до системи суб'єкт-об'єктних відносин національної та інформаційної безпеки. Так, В.Українчук сутність національної безпеки (інформаційної, зокрема), розуміє як такий специфічний вид суспільних відносин, які складаються між людьми і їхніми колективами у процесі цілеспрямованої діяльності, результатом якої є досягнення стану оптимального функціонування і розвитку громадянського суспільства, правової держави та їх структурних компонентів [11, 14].

З нашого погляду, саме у колективах утверджуються політичні, правові, національні та духовні цінності, реалізація яких становить підґрунтя інформаційної безпеки. Вочевидь, колективи є полем обговорення інформаційних повідомлень, від характеру інтерпретації яких залежить рівень розвитку суспільної свідомості.

У науковій літературі набуло поширення таке поняття, як «культура безпеки» (яке вбирає в себе й інформаційну безпеку). Визначається

воно як рівень розвитку людини і суспільства, характеризується значущістю забезпечення безпеки життєдіяльності в системі особистісних і соціальних цінностей, безпечної поведінки в повсякденному житті і в умовах надзвичайних ситуацій, рівнем захищеності від загроз і небезпек в усіх сферах життєдіяльності. Культура безпеки має складові, які проявляються на певних рівнях, в тому числі й на рівні колективів. До вищезначених рівнів культури безпеки та її складових належать такі:

- на індивідуальному рівні – це світогляд, норми поведінки, індивідуальні цінності і підготовленість людини у сфері безпеки життєдіяльності;
- на колективному рівні – корпоративні цінності, професійна етика та мораль, підготовленість персоналу у сфері безпеки;
- на суспільному рівні – традиції безпечної поведінки, суспільні цінності, підготовленість всього населення у сфері безпеки життєдіяльності [12, 42].

Таким чином, на рівні колективних об'єктів важливо формувати культуру інформаційної безпеки як ефективного засобу протистояння різноманітним інформаційним загрозам, що, у свою чергу, зміцнюватиме загальносуспільну інформаційну безпеку.

Аналізуючи сутність суспільства як об'єкта інформаційної безпеки, згадаємо тезу К. Поппера у праці «Відкрите суспільство та його вороги» – все, що заперечує існування системи, є небезпечкою, і навпаки, система, існуванню якої не загрожує заперечення, перебуває у безпеці [13]. Отже, будь-яке суспільство повинно захищати всі сфери життєдіяльності, інформаційну зокрема.

Основними завданнями у забезпеченні інформаційної безпеки суспільства є захист інформаційно-культурного простору, протистояння зовнішнім руйнівним впливам, нівелювання загроз в інформаційних війнах. У нових геополітичних реаліях ці останні мають перманентний характер. Особливо вразливими в інформаційній сфері є суспільства, які перебувають на стадії системних трансформацій, українське суспільство зокрема.

Як зауважує О. Дзьобань, методи комунікативних технологій в умовах ведення «інформаційної війни» поширюються на всі сфери життя суспільства, провокуючи в транзитивній соціальній реальності нові явища: інформаційну релігійну експансію, переписування сторінок історії, свідоме перекручування норм національних мов у бік їх збідніння, введення ненормативної лексики тощо. Загроза поширення

псевдокультурних знань і цінностей сприяє створенню фіктивного людського і соціального капіталу, що не піддається кількісному виміру, але може зіграти «доленосну» роль у розвитку (деградації) суспільства. Він виявляється в низькому професіоналізмі, зниженні значущості моральних норм, створенні культу помилкових (хибних) цінностей тощо [14, 251].

У зв'язку з комерціалізацією ЗМІ (що природно для ринкової економіки) з телеекранів на особистість і суспільство обрушився потік реклами, фільмів і передач, що пропагують насильство, садизм, секс. Усе це можна класифікувати як несанкціонований доступ до свідомості. Наслідком панування принципу «рекламної паузи» на телебаченні є вплив на психіку мільйонів людей.

З метою запобігання та нейтралізації загроз інформаційній безпеці суспільства застосовуються базові методи – правові, програмно-технічні та організаційно-економічні. Правові методи передбачають розробку комплексу нормативно-правових актів та положень, що регламентують інформаційні відносини в суспільстві, керівні і нормативно-методичні документи щодо забезпечення інформаційної безпеки. Програмно-технічні методи сприяють наповненню національного інформаційного простору новітніми технологіями, що здатні істотно підвищити як адекватність відображення реальності, так і продуктивність інформаційної діяльності в суспільстві, що, у свою чергу, визначає можливості захисту національних інтересів. Застосування організаційно-економічних методів зумовлене тим, що інформаційні технології привносять в соціально-економічні процеси революційну, але, на думку деяких дослідників, не завжди безпечну хвилю, тому безпека інформаційної революції для суспільства може бути гарантована коректним управлінням інформаційними процесами [15, 54–55].

Досліджуючи сутність суб'єкт-об'єктних відносин у системі інформаційної безпеки, не можна ігнорувати її етнонаціональний вимір, а саме – базові характеристики нації та народу. Розглядаючи націю як об'єкт інформаційної безпеки, ми розуміємо її як політичну спільноту, що мешкає на певній території, має власну мову, культуру та створила (або прагне створити) державу.

Необхідно розрізняти поняття «національна безпека» та «безпека нації». Я.Лантінов вважає, що доцільно розрізняти «національну безпеку» у широкому та у вузькому розумінні. Національна безпека у широкому розумінні – це система «безпек» як усіх складових

нації України (ієрархічне поєднання безпеки держави, безпеки недержавних об'єднань (громад) та безпеки фізичних осіб), так і поєднання усіх інших аспектів безпеки (безпеки військово-політичної, економічної, енергетичної, екологічної, інформаційної тощо). Є підстави вважати, що національна безпека у широкому розумінні збігається з суспільною безпекою (не плутати з громадською безпекою). Національна безпека у вузькому розумінні – це вищий, найзагальніший рівень безпеки, який не може бути зведений до жодного з окремих аспектів. Змістом національної безпеки у вузькому розумінні є забезпечення «життя» націй України, її самобутньої життєдіяльності [16, 572].

Послуговуючись визначенням національної безпеки у вузькому значенні, зазначимо, що самобутність будь-якої нації проявляється, насамперед, в її культурі, мові, традиціях, здатності сформулювати й реалізувати національну ідею. Тому інформаційна безпека нації полягає у захисті неповторних національно-культурних цінностей, історичних традицій, історичної пам'яті тощо.

Якщо культура певної нації в усталені періоди суспільного буття була єдиним впорядкованим, ієрархізованим цілим, то в перехідних умовах культура характеризується певною мозаїчністю, яка, з одного боку, полегшує можливість нав'язувати широким верствам населення певні думки й поняття, а з іншого, – сприяє формуванню знань не через освіту, а засобами масової інформації. В результаті культурне поле соціуму стає небезпечно вразливим, соціальна комунікація втрачає таку важливу рису, як взаємопов'язаність, національно-культурна ідентичність нівелюється. Культурна безпека є надзвичайно чутливою до загроз, особливо зовнішніх. Глобальні інформаційні й комунікаційні технології створюють умови для формування нового інформаційного простору, що охоплює весь світ. Поряд з позитивним ефектом це створює ризики для культурної безпеки України, формуються передумови уніфікації культури, суспільної думки, ціннісних орієнтацій, політичної поведінки, запозичення окремих рис сторонніх культур. Системи цінностей традиційних спільнот руйнуються під дією ризиків, які створюються сучасними засобами масової інформації в умовах соціокультурного транзиту [17, 248–249].

Інформаційна політика держави повинна враховувати вищезначені ризики, зменшувати їх негативний вплив шляхом сприяння відтворенню у суспільстві національно-культурних норм та цінностей усіма можливими засобами.

Українська політична нація є поліетнічною, до її складу входить багато народів (етнонаціональних спільнот). Саме тому розглянемо народ як об'єкт інформаційної безпеки. Етнічна структура українського суспільства характеризується, з одного боку, беззаперечним кількісним переважанням корінного автохтонного українського етносу, з іншого – багатющою палітрою національних меншин і етнічних груп, які репрезентують основні мовні сім'ї світу. При цьому розмаїта етнічна палітра не лише збагачує українське суспільство, а й висуває до кожної зі сторін (відповідно – до корінного етносу та меншин) взаємні зобов'язання щодо налагодження оптимальних умов для гармонізації міжетнічних відносин [17, 489]. Отже, заходи з інформаційної безпеки щодо окремих народів та етнонаціональних груп, які мешкають на теренах України, повинні базуватися на таких принципах, як плюралізм, толерантність, віротерпимість, гуманізм. Водночас держава повинна дбати про захист етнонаціональних утворень від зовнішніх інформаційних загроз, суб'єкти яких можуть використовувати етнічно-культурні, релігійні та мовні відмінності певних народів для дестабілізації ситуації в поліетнічній країні.

З нашої точки зору, інформаційна безпека та інформаційна політика нашої держави в етнонаціональній площині повинна базуватися на інтегральній світоглядній основі, якою є українська національна ідея. Як вважає О.Ляшенко, українська національна ідея повинна стати політичним проектом майбутньої нації, смислотворчим чинником національного розвитку. Національну ідею слід вважати ідеєю нації як спільноти з наступними характеристиками:

1) поліетнічна, консолідована інститутом громадянства приналежність до України як спільної Батьківщини;

2) свідомо своєї політичної мети – побудови незалежної, економічно міцної та соціальної, демократичної, правової держави;

3) об'єднана спільністю історичної долі, мовою, культурними традиціями, толерантністю корінного українського етносу щодо численних етнічних груп [18, 96–97].

Будь-яка нація прагне створити (створила) державу як інститут, що повинен забезпечувати її розвиток та історичний поступ. Адже держава є одним із системоутворювальних об'єктів інформаційної безпеки. У широкому розумінні інформаційна безпека держави – це захист вітчизняного інформаційно-культурного поля та національних інформаційних ресурсів. Інформаційна безпека національних

ресурсів, складовим елементом якої є державні інформаційні ресурси, забезпечується їх власниками (для державних інформаційних ресурсів власником є державні органи управління) шляхом створення комплексної системи захисту інформації щодо несанкціонованого доступу та дотримання належного рівня їх захисту [29, 300].

Державна політика з питань захисту державних інформаційних ресурсів в інформаційно-телекомунікаційних системах спрямована на:

- захист державних інформаційних ресурсів;
- створення єдиної системи антивірусного захисту інформації;
- взаємодію з органами державної влади;
- взаємодію з адміністрацією домену .ua;
- міжнародне співробітництво в галузі інформаційних ресурсів;
- визначення рівня захищеності інформаційно-телекомунікаційних систем органів державної влади [20].

Узагальнюючи різноманітні підходи щодо захисту держави як об'єкта інформаційної безпеки, можна виокремити параметри цього феномену:

- кількість і види реально існуючих джерел загроз;
- ймовірність реалізації кожної із загроз і нападу в цілому;
- розмір збитку, що завдається в результаті реалізації кожної загрози;
- ступінь стійкості об'єкта безпеки до деструктивних впливів (імунітет);
- здатність об'єкта уникати нападу (реалізації загроз);
- ступінь надійності системи захисту;
- здатність об'єкта безпеки до самовідновлювання і розміри витрат, необхідні для ліквідації наслідків нападу [21, 20].

Отже, ефективна інформаційна безпека є запорукою захисту національного інформаційного простору та національних інтересів будь-якої країни.

ЛІТЕРАТУРА

1. Крутов В. Щодо правового статусу структур недержавного сектору національної безпеки України // Проблеми боротьби зі злочинністю. – 2009. – №2 (57). – С.161–168.
2. Крутов В. Щодо правового статусу структур недержавного сектору національної безпеки України // Проблеми боротьби зі злочинністю. – 2009. – №2 (57). – С.161–168.

3. *Лісовська Ю.П.* Адміністративно-правова діяльність недержавних органів та організацій як структурних елементів системи забезпечення інформаційної безпеки // Наукові праці МАУП. – 2014. – Вип. 2 (41). – С.108–113.
4. *Бурило Ю.П.* Участь недержавних суб'єктів у здійсненні державного управління інформаційною сферою // Правова інформатика. – 2007. – № 4. – С.31–41.
5. *Алямкін Р.В.* Правове забезпечення національної інформаційної безпеки // Наукові записки Інституту законодавства Верховної Ради України. – 2013. – № 4. – С.91–96.
6. Доклад Группы правительственных экспертов по достижениям в сфере информатизации и телекоммуникаций в контексте международной безопасности (А/65/201) // Нью-Йорк, 2012, Организация Объединенных Наций. – 57 с.
7. *Павлюк К.* Діяльність неурядових громадських організацій у контексті забезпечення національної безпеки України // Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. – 2012. – № 2. – С.210–218.
8. *Горелов Д.* Аналітична записка відділу стратегій розвитку громадянського суспільства та протидії корупції. – Режим доступу : <http://human-rights.unian.net/ukr/detail/187585>
9. *Борисова Л.В.* Інформаційна безпека як визначальний компонент національної безпеки України // Право і безпека. – 2013. – № 1 (48). – С.39–42.
10. *Биктимирова З.З.* Безопасность в концепции развития человека // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С.135–142.
11. *Українчук В.М.* Забезпечення національної безпеки в умовах формування в Україні громадянського суспільства. – Харків: Ун-т внутр. справ. – 1996. – 164 с.
12. *Дем'янчук В.А.* Культура безпеки людини – безпека суспільства в ХХІ столітті // Оновлення змісту, форм та методів навчання і виховання в закладах освіти. – Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 8 (51). – Рівне, 2014. – С.42–46.
13. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. – М., 1992. – 448 с.
14. *Дзьобань О.П.* Національна безпека України: концептуальні засади та світоглядний сенс. – Харків, 2007. – 284 с.
15. *Григор'єв В.І.* Інформаційна безпека у державному управлінні // Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія. – 2013. – № 4. – С.53–55.
16. *Лантінов Я.О.* Щодо визначення національної безпеки України як об'єкта кримінально-правової охорони // Форум права. – 2011. – № 1. – С.570–574.
17. *Горелов М.Є.* Цивілізаційна історія України // М.Є.Горелов, О.П.Моця, О.О.Рафальський. – К., – 2005. – 632 с.
18. Правосвідомість і правова культура як базові чинники державотвор-

- чого процесу в Україні. – Харків, 2009. – 352 с.
19. Юдін О.К. Концептуальний аналіз уразливості державних інформаційних ресурсів // Наукоємні технології. – 2013. – № 3 (19). – С.299–304.
 20. Біла книга Держспецзв'язку. – Режим доступу: http://www.dsszzi.gov.ua/dstszi/control/uk/publish/article?art_id=49942&cat_id=49941
 21. Каишелян С.О. Сутність та зміст поняття «безпека» у контексті забезпечення національної безпеки України у прикордонній сфері // Честь і закон. – 2013. – № 1 (44). – С.17–21.

Захаренко К. Ефективність використання потенціалу недержавних суб'єктів інформаційної безпеки.

Максимальний результат щодо захисту вітчизняного інформаційно-культурного простору забезпечується співпрацею його державних і недержавних суб'єктів. Демократичні країни мають значний досвід використання потенціалу недержавних суб'єктів інформаційної безпеки різних громадських об'єднань, асоціацій та організацій. Так само, як і державні інститути, ці суб'єкти є генераторами нових ідей та альтернативних підходів у сфері інформаційної безпеки. Неурядові організації є інструментами громадського контролю, знаряддями впливу на визначення цілей і цінностей суспільства, засобами формування суспільної думки. Але не всі неурядові організації можна вважати потенційними суб'єктами інформаційної безпеки. Адаже навіть ті серед них, які діють легально, іноді використовуються в інформаційній війні проти України. Саме тому держава має створювати правові, організаційні та економічні умови для розвитку недержавних суб'єктів інформаційної безпеки, а також сприяти їх усебічній співпраці з різними державними структурами.

Ключові слова: інформаційна безпека, культура безпеки, суб'єкт інформаційної безпеки.

Захаренко К. Эффективность использования потенциала негосударственных субъектов информационной безопасности.

Максимальный результат по защите отечественного информационно-культурного пространства обеспечивается сотрудничеством его государственных и негосударственных субъектов. Демократические страны имеют значительный опыт использования потенциала негосударственных субъектов информационной безопасности различных общественных объединений, ассоциаций и организаций. Так же, как и государственные институты, они являются генераторами новых идей и альтернативных подходов в сфере информационной безопасности. Неправительственные организации являются инструментами общественного контроля, орудиями влияния на определение целей и ценностей общества, средствами формирования общественного мнения. Но не все неправительственные органи-

зации можно считать потенциальными субъектами информационной безопасности. Даже те из них, которые действуют легально, иногда используются в информационной войне против Украины. Именно поэтому государство должно создавать правовые, организационные и экономические условия для развития негосударственных субъектов информационной безопасности, а также способствовать их всестороннему сотрудничеству с различными государственными структурами.

Ключевые слова: информационная безопасность, культура безопасности, субъект информационной безопасности.

Zakharenko K. Efficiency of use of potential of non-state actors of information security.

Maximum result for the protection of domestic information-cultural space is provided by cooperation of its state and non-state actors. However, democratic countries have significant experience in the using the potential of non-state actors of various information security societies, associations and organizations. As well as state institutions, they are generators of new ideas and alternative approaches in the field of information security. NGOs are also tools of social control, instruments of influence on setting goals and values of society, means of the formation of public opinion. But not all NGOs can be considered as potential actors of information security. Even those among them who are legal, sometimes are used in the information war against Ukraine. Therefore the state should create legal, organizational and economic conditions for the development of non-state actors of information security, and promote their comprehensive cooperation with various government agencies.

Key words: information security, safety culture, actor of information security.

О.М.Йосипенко

*доктор філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ*

ІНТЕРПРЕТУВАТИ ІНТЕРПРЕТАТОРА АБО СОЦІАЛЬНА ІСТОРІЯ ФРАНЦУЗЬКИХ РЕЦЕПЦІЙ НІЩЕ

Філософська думка сучасної України переживає справжній бум рецепцій: у науковий обіг потужно запроваджуються ідеї, проблематики та підходи інших філософських традицій, тексти сучасних зарубіжних авторів тощо. У такий спосіб українці, безперечно, інтегруються в світовий філософський процес. Водночас феномен рецепції потребує розробки нових методологічних підходів, які б пояснювали як філософський інтерес до тих чи інших традицій, так і його невинновидковість. Подекуди такі рецепції (наприклад, східної філософії, постмодерну чи аналітичної філософії) в українській думці виглядають як «чисті» історії думки, раптові вибухи тієї чи іншої проблематики, позбавлені вкоріненості як у просторі взаємодії національних філософських традицій, так і в національному полі філософії реципієнта.

Існують соціальні умови циркуляції ідей*, що мають своїх носіїв, наділених соціальною ідентичністю та залучених у певні інституційні структури, які значною мірою визначають мотиви звернення до тих чи інших авторів їхніми інтерпретаторами й популяризаторами та які не озвучуються у жодному експліцитному філософському дискурсі. Без врахування свого соціального аспекту історія ідей постає як історія вірусів, а звернення до автора іншої традиції – як спонтанний та безпосередній контакт інтерпретатора з текстом останнього. Такий підхід спирається на образ філософа як носія «чистого розуму», самотнього дослідника, позбавленого зв'язку з освітньою інституцією та вільного від будь-яких форм і норм наукового життя, незалежного від процедур легітимації свого статусу філософа, який звертається до певних мислителів минулого лише

* Див., наприклад, [1].

випадково. Як зазначав П.Бурдє, інтелектуальна біографія мислителя невіддільна від його персональної біографії, в якій не буває випадковостей. Якщо хтось звертає увагу на ідеї іншого автора, перекладаючи та популяризуючи його тексти, існують не лише персональні, а й соціально-інституційні мотиви його діяльності. Ця ситуація наявності об'єктивних чинників філософського вибору зумовлює методологічну вимогу «інтерпретувати інтерпретатора».

У цій статті я хотіла зосередитися на «французькому феномені Ніцше» та, спираючись на аналізи В.Декомба та Л.Пенто, простежити дію складних механізмів рецепції ідей, які перетворили німецького мислителя з маргінального автора на класика філософської думки Франції другої половини ХХ ст.

Дуже часто питання «вкорінення» ідей чи рецепцій мислителя у певній філософській культурі зводиться до вимоги застосування принципу контексту. Ця вимога є, безперечно, коректною, проте сам «принцип контексту» можна розуміти по-різному. Наприклад, в аналітичній філософії він є протиположним принципу а-історизму, що практикувався першими аналітичними філософами та тлумачиться як потреба вкорінення досвіду пізнання мислителя в його інтелектуальній атмосфері [7]. Цього замало. П.Адо, наприклад, розуміє принцип контексту як єдність двох підходів, що враховують як інтелектуальний, так і матеріальний контексти: інтерпретовані праці потрібно перемістити «в конкретні умови, в яких їх було написано. Йдеться, з одного боку, про інтелектуальні умови, себто філософську, риторичну чи поетичну традиції, з іншого – про матеріальні умови, тобто освітнє та соціальне середовище, історичні умови тощо» [4, 116]. В.Декомб у книзі «Той самий та інший. Сорок п'ять років французької філософії (1933–1978)» практикує голістський підхід до французької філософії зазначеної доби як до складного цілого зі своїми внутрішніми (логіка розвитку певної проблематики, зокрема, «того самого» та «іншого») та зовнішніми (політична ситуація, етична проблематика, зміни у сфері освітніх інституцій) принципами структурування. Для Л.Пенто історія ідей та їх рецепцій є, насамперед, соціальною історією ідей, себто історією соціальних структур, в які вписано носіїв чи інтерпретаторів ідей інших мислителів. Соціальна історія ідей Л.Пенто не є редукцією філософської проблематики до умов її продукування, вона лише дає змогу подолати поширене уявлення про філософію як найвищу форму інтелектуальної діяльності, позбавленої залежності від її «соціального тіла», та виявити

позадискурсивні форми та примуси циркуляції філософських ідей.

Одним із вагомих наслідків рецепції Ніцше французькою думкою можна вважати виникнення в другій половині ХХ ст. певного стилю філософії, філософії *à la française*, *french philosophy* як колективної ідентичності, визначеної не тезами, а спільністю інтересів та риторичних прийомів інтерпретаторів німецького мислителя. У статті «Французький момент Ніцше» В.Декомб пропонує виділяти щонайменш три «моменти Ніцше» або три етапи звернення до Ніцше у Франції. Перший – це звернення письменників до Ніцше наприкінці ХІХ ст., що супроводжувалося потужними перекладами текстів німецького мислителя, в якому вбачали філософа з оригінальним, нетрадиційним стилем письма та мислення. Другий етап – це звернення до Ніцше французьких інтелектуалів початку ХХ ст. з метою обґрунтувати за допомогою останнього політичну позицію «проти всіх». Зрештою, третій етап – це звернення до Ніцше французьких філософів, які досі його практично не помічали. Л.Пенто дає схожу періодизацію «французьких моментів» Ніцше, вирізняючи період «профанних інтерпретацій», коли до Ніцше зверталися не філософи, а письменники, літератори, які інтерпретували його у довільний спосіб, та період «професійних інтерпретацій», коли до Ніцше звернулися професійні філософи, університетські викладачі, хоча досі німецький мислитель був для університетського корпусу маргінальною постаттю. У своїй праці «Племінники Заратустри. Рецепція Ніцше у Франції» Пенто намагається дати відповідь на питання «З чим пов'язаний раптовий інтерес до Ніцше французьких філософів з його подальшим переміщенням у пантеон філософських класиків?». Підходи Декомба та Пенто є корелятивними, проте мають певні особливості. Декомба, зокрема, більше цікавлять філософська суперечливість та непродуктивність французького ніцшеанства, тоді як у фокусі інтересу Пенто опиняються конфліктні структури французького філософського поля, які зумовили звернення постмодерністів до Ніцше як до свого союзника в боротьбі за перевизначення філософії та інтелектуальної діяльності загалом.

Цікавою особливістю підходу Декомба є спроба показати, що французьке ніцшеанство є відповіддю на актуальні для післявоєнної французької думки політичні, етичні та культурні питання. Водночас ця відповідь формулювалася у такий спосіб, ніби йшлося про суто філософські, метафізичні питання. Це були «погані відповіді на добрі запитання» [3, 107], адже, претендуючи на філософський

статус, вони були надто манерними, незв'язними, базувалися на непорозуміннях та спекулювали на неоднозначності термінів. Така стратегія забезпечувала риторичний вплив на читачів, проте не давала змоги вирішити серйозні проблеми. Звернення до Ніцше його французьких прихильників Декомб пояснює їхнім прагненням подолати вади «модерного проекту». Наслідком його стало відтворення ними всіх схем модерного мислення, які вони намагалися подолати. Наведу кілька прикладів Декомбової діагностики. Насамперед, французькі ніцшеанці одностайно застосовують «генеалогічний» підхід Ніцше як альтернативу традиційним ідеалізму та прогресизму. Вони практикують філософію як історію ідей, досліджуючи *походження* ідей та акцентуючи брак такого підходу у філософів ідеалістів. Їхня історія ідей набирає вигляду розвідки позараціональних мотивів виникнення ідей та боротьби ідей за домінування. На цьому шляху вони змішують філософію з риторикою та підмінюють логічну силу аргументу його переконливістю, себто здатністю мобілізувати інтелектуальні ресурси слухача в потрібному досліднику напрямі. У такий спосіб істину філософії починають шукати у риторичності: «Французькі ніцшеанці ввели силу та афект у концепт, при цьому вони внесли логіку концепту у фізику сил та у психологію афектів» [3, 107]. Це перенесення зруйнувало відмінність *риторичних ефектів* та *логічних наслідків*. Історія ідей у такий спосіб перетворюється на історію ефектів, які неможливо відрізнити від наслідків та які діють із неминучістю наслідків. Отже, історія знову стає цілковито логічною та повністю вкладається у рамки модерного історизму, філософії історії *a priori*, вад якої постмодерністи намагалися уникнути.

Ще одна плутанина французьких ніцшеанців полягає у зверненні до Ніцше задля такої критики філософії свідомості, в якій генеалогічна інтерпретація, що виявляє приховані за пізнанням пристрасті, використовується як зброя проти філософії *cogito*. Таким чином, традиційній філософії *cogito* вони протиставляють критику філософії свідомості. Водночас постає питання: про яку свідомість тут ідеться? У французькій мові немає розрізнення, притаманного англійській, німецькій, українській мовам між совістю, сумлінням (*Gewissen, conscience*) та свідомістю (*Bewusstsein, consciousness*), в обох випадках вживається те саме слово *conscience*. У Ніцше справді присутня критика філософії *cogito*, проте вона має суто філософський характер і стосується неправомірності припущення, що думка

потребує мислителя, отже, *res cogitans*. А у французьких прихильників Ніцше йдеться саме про моральну свідомість (совість, сумління), себто про інтерпретацію людської поведінки, що нею рухають почуття. Тож Ніцше у критиці філософії *cogito* зовсім не йдеться про виявлення справжніх почуттів дієвця. Вони є складовою його «психології», яку його французькі послідовники видають за критику філософії *cogito*, граючи на неоднозначності французького слова *conscience*.

Водночас, підкреслює Декомб, «тут має місце ще щось, а саме, продовження етичної та політичної дискусії так, ніби йшлося про *cogito* Декарта, себто про метафізику» [3, 110]. Показуючи, в який спосіб етичні та політичні проблеми вбираються у постмодерністів у шати метафізичної проблеми, Декомб намагається пов'язати внутрішню та зовнішню історію ідей. Він звертає увагу на термінологію, яку застосовує Фуко під час колоквиуму в Серезі-Ля-Саль, розглядаючи філософію Ніцше: йдеться про «війну інтерпретацій», про «насильство інтерпретацій», про «терор фіксованих істин» тощо. Термінологічний реєстр виступу Фуко є радше політичним, аніж філософським: «За дещо абстрактними варіаціями Фуко на тему «Маркс, Ніцше, Фройд» можна, зрештою, почути всі політичні вокабули 50-х років: *догматизм, ортодоксія, право на ревізйонізм, виключення*. Окремий політичний досвід (холодної війни та деєсталінізації умів) у дивний спосіб визначає сенс слова *істина*. Відтепер застосовувати слово *істина* означає впадати в догматизм» [3, 112–113]. Так само спротив французьких філософів-інтелектуалів будь-яким спробам врегулювання й впорядкування політичного життя набирає форми філософії мови, «загальної теорії знаків зі своєю онтологією (немає нічого, крім інтерпретацій) та епістемологією (немає ніякого пізнання, лише дискурси чи припасаування знаків, що створюють «ефекти істини»)» [3, 113].

У цій постмодерністській теорії знаків відбувається третє логічне змішування, а саме – категорій інтерпретації та розуміння, коли будь-яке розуміння зводиться до інтерпретації, руйнуючи можливість об'єктивного пізнання та встановлення позадискурсивного референту мовлення. Інтерпретація, нагадує Декомб, є, за Вітгенштайном, *дією*, тоді як розуміння є *здатністю*, і той, хто змішує дію та здатність, здійснює категоріальну, суто філософську, помилку. Постмодерністська редукція розуміння до інтерпретації, об'єктивного сенсу до множини суб'єктивних значень уможливило неприродний союз ніцшеанства з ортодоксальним структуралізмом [3, 116].

Ніцшеанців об'єднує із сциєнтистськи орієнтованим структуралізмом недовіра до свідомості індивідуального дієвця. Водночас, якщо згідно з структуралізмом людські дії, не будучи свідомими, набувають осмисленості внаслідок інтегрованості в соціальну систему, то згідно з ніцшеанством людські думки та дії не залежать від жодних систем та лише *мають вигляд* осмислених. Така інтерпретація людських дій та думок, що спирається на епістемологічну тезу «все є інтерпретацією (немає значення, яке корелювало з істиною)», має політичні наслідки: потрібно відібрати у людей мову та передати її філософам-експертам; тим, хто має спільну думку, бракує розуму, або ж усі вони є жертвами адміністративного апарату істини. Як нормативний принцип французькі ніцшеанці висувають принцип «суверенності індивіда», що визначає не лише особисту мораль, а й політичну поведінку. Сенсом такої індивідуальної політики є спротив: «Політика ніцшеанців підсумовується, вочевидь, у програмі спротиву владі та будь-якій владі» [3, 119]. Дельоз у праці «Ніцше та філософія», а згодом у «Анти-Едипі», розвиває досить суперечливе модерне поняття «автономія індивіда», виводячи індивіда з підпорядкування будь-якій зовнішній, трансцендентній йому владі та проголошуючи його безвідповідальність [2, 157]. Водночас нікому непідвладний індивід, щоб бути сувереном, господарем, потребує людей, які б йому підкорялися: «Філософія, що вирішує розуміти автономію в сенсі безвідповідальності, сягає кульмінації в апології тиранії» [3, 126].

Отже, у філософському плані французьке ніцшеанство, яке бореться із модернізмом за допомогою Ніцше, повертається до модернізму, коли йдеться про індивідуалізм, критику свідомості або ж безконечну інтерпретацію, що розвиває суто емпіристську філософію мови. У філософському плані «ніцшеанці» не пропонують нічого нового, адже «філософія ніцшеанства не має інших принципів за принципи «модерного проекту», вона є лише іншою версією цих принципів» [3, 126]. До того ж у французьких ніцшеанців за всіма «філософськими інноваціями» проглядає стурбованість актуальною для них політичною та культурною ситуацією, відповісти на запити якої вони намагаються у неадекватний спосіб, зловживаючи риторикою та логічними маніпуляціями із сенсом філософських термінів.

Дещо інше пояснення феномену «французького ніцшеанства» пропонує Л.Пенто у книжці «Племінники Заратустри. Рецепція Ніцше

у Франції». Головним питанням, як вже було зазначено, є для нього таке: чому до Фуко, Дельоза, Дерріди та Ліютара філософи обминали Ніцше своєю увагою? Щоб відповісти, потрібно насамперед враховувати, що постмодерні інтерпретації Ніцше здійснювалися в інтелектуальному полі, в якому точилася запекла конкурентна боротьба. Як зазначає Пенто, «потрібно інтерпретувати інтерпретаторів»: аналіз різних та, подекуди, конфліктних інтерпретацій Ніцше є підтвердженням його філософії інтерпретації, яка, всупереч реалізму «об'єкта», висуває на перше місце працю привласнення та оцінювання, що створює «ефект об'єктивності» [6, 199]. У цьому пункті підхід Пенто, який не задовольняється аналізом експліцитного змісту філософських дискурсів, близький до підходу самого Ніцше.

Перша структурна опозиція, яка дає змогу зрозуміти мотиви та певну конфліктність рецепцій Ніцше у французькій думці, це відмінність між профанними та професійними інтерпретаторами. Перші не були професійними філософами, Ніцше приваблював їх як мислитель, який протестував проти вченої, університетської культури та ідеї якого можна було використати в боротьбі з університетським догматизмом та ортодоксією. Важливою була також неоднозначність Ніцше в національному питанні – він був німцем, який критикував німців, він був німецьким філософом, який критикував німецьку філософію, насамперед Канта, котрий уособлював філософські чесноти. У складних стосунках «Німеччина – Франція» у сфері філософії та інтелектуальної діяльності загалом, де модель національної належності перепліталася з питанням інтелектуальної вищості, амбівалентне ставлення Ніцше до своєї нації та національної філософії посилено використовувалося французькими інтелектуалами початку ХХ ст.

Справжнім філософом Ніцше був визнаний у Франції досить пізно. Його піднесення до пантеону філософських класиків, наголошує Пенто, відбулося завдяки тим, хто був носієм специфічної влади вченого коментаря, яка визначає, яким має бути погляд, спрямований на творчість Ніцше, та відкидає її профанні прочитання як такі, що нездатні її зрозуміти. Щоб з'ясувати мотиви рецепцій Ніцше професійними інтерпретаторами, потрібно з'ясувати, в чому полягає специфічна діяльність легітимних інтерпретаторів (на відміну від профанів (письменників, інтелектуалів), які можуть звертатися до тих чи інших ідей Ніцше у довільний спосіб), себто «проаналізувати зв'язок між процесом легітимації Ніцше та інтересом тих,

хто власним дискурсом збільшує цінність відомого автора та, водночас, свою власну цінність привілейованих інтерпретаторів» [6, 8]. Пенто розглядає філософів-інтерпретаторів Ніцше (Фуко, Дельоза та Дерріду) як носіїв інтелектуального та символічного капіталу, що його вони хочуть відтворювати та примножувати. Їхня мета у зверненні до Ніцше полягає в тому, щоб використати його ідеї в боротьбі за перевизначення філософії, що точилася у 1950–1970-х роках.

Ця боротьба не була ні довільною, ні випадковою, адже відображала невидимі структурні примуси філософського поля, насамперед структурний конфлікт між митцями та науковцями, який з маргінесу філософського поля перемістився в його центр. Опозиція наукової, університетської культури та культури мистецької, що підкоряється лише літературним нормам, є варіацією вже згаданої опозиції ученого інтерпретатора (філософа) та профана (письменника, інтелектуала тощо), який не володіє культурою вченого коментаря. Одним із наслідків використання постмодерністами ресурсів філософії Ніцше задля перевизначення філософії за критеріями мистецтва (всупереч критеріям наукового дискурсу) стає перетворення ними вчення самого Ніцше на витвір мистецтва. Незважаючи на те, що «Ніцше» Фуко, Дельоза та Дерріди відрізняються між собою та конфліктують між собою, кожен авторський «Ніцше» має оцінюватися виключно за критеріями мистецького твору, тому впізнати ідеї німецького мислителя в них досить важко: «У цій співтворчості такі складники корпусу ідей Ніцше, як майбутнє європейської цивілізації, конфлікт релігійних та політичних ідеологій, зв'язок між пристрастями та пізнанням, ...знайомі профанному читачу, стають або ледь впізнаваними, або спотвореними в езотеричній версії» [5, 12].

Пенто, реконструюючи невидимі структурні опозиції, що дають змогу пояснити різноманітність та конфліктність рецепцій Ніцше у Франції протягом ХХ ст., реалізує «зовнішню історію ідей», яка робить зрозумілою «внутрішню історію ідей». Під «внутрішньою історією» він розуміє декларації та самопрезентації філософів, а під «зовнішньою» – системи опозицій та кореляцій, що передбачають свої ієрархії концептів, тем, авторів, свої предмети й пріоритети та в яких філософські ідеї та дискурси набувають свого сенсу. Володіння цією системою забезпечує професійну компетентність філософа. Вона є для нього неексплікованою очевидністю, проте неминуче вислизає від майбутнього читача чи від того, хто є носієм

іншої філософської культури та має у своєму розпорядженні тільки ресурси «внутрішнього читання». Відтак дослідник мусить досліджувати не лише філософські дискурси, а й має реконструювати «простір можливого, в надрах якого продукуються та циркулюють дискурси» [6, 9], з'ясувати соціальні умови виникнення та обігу ідей, реалізуючи, у такий спосіб, «зовнішню», соціальну історію ідей.

У праці «Племінники Заратустри» Л.Пенто простежує соціальну історію рецепцій Ніцше у Франції протягом XX ст., виявляючи інституційні мотиви та способи звернення до філософа його інтерпретаторами. Протягом століття рецепції Ніцше були дуже різними: його вважали то дуже ясним, то зовсім незрозумілим, то простим, то парадоксальним автором. За всіма цими варіаціями Пенто виявляє ті самі структури, які вписують різноманітність інтерпретацій у «простір можливого»: йдеться про опозицію вченого/вільного коментаря, яка набуває вигляду опозиції Кант/Ніцше та дублюється іншими опозиціями на кшталт «священик/пророк», «професор/артист», «ерудит/творець», «розум/життя» та ін. За добу постмодерну центральною у зміні концепції філософії стає опозиція «науковець/митець», амбівалентність двох полюсів-орієнтирів для філософії порушується за допомогою декларативного привілеювання мистецького полюсу. На рівні дискурсу філософія стає творчістю, а інтерпретатор ідей Ніцше – його співтворцем. Водночас у своїй професійній діяльності нові інтерпретатори мали враховувати вже наявні схеми інтерпретації, вписані в конкурси, агрегації, підручники тощо та діяти відповідно до них. Отже, їхня інституційна позиція, підкреслює Пенто, не давала їм інших можливостей, окрім як, лишаючись у межах амбівалентної структури, повторювати претензії філософського профетизму, впадаючи в нарцисичну ілюзію професора, який став творцем [6, 201]. Розмежування «зовнішньої» та «внутрішньої» історії ідей Пенто дає змогу виявити суперечності, вписані в постмодерний проект, та показати, що амбівалентність ідей Ніцше була використана його французькими реципієнтами не тільки для вирішення власне філософських проблем, а, насамперед, для того, щоб пристосуватися до нових ідеологічних і політичних умов, враховуючи стрімку еволюцію концепцій літератури й досвіду літературності.

На прикладі історії рецепцій Ніцше у французькій думці XX ст. я намагалася показати переваги двох методологічно близьких підходів В.Декомба та Л.Пенто до історії ідей, які артикулюють філософські

дискурси не лише у філософській традиції, а й у соціальних, інституційних і політичних умовах свого функціонування. Такі підходи дають змогу пояснити логіку рецепції мислителів інших культур і традицій вимогами власного філософського (дослідницького, освітнього) поля, що потребують кропіткої та неквапливої реконструкції. За таких умов філософ-інтерпретатор припиняє бути картезіанським *cogito*, позбавленим минулого, зв'язків та звичок, перетворюючись на живу особу з історичною та соціальною ідентичністю, вписану в опозиційні структури простору функціонування ідей. Спроби дослідників полишити межі цих структур часто набирають форми привілеювання ними одного зі структурних полюсів, як це відбувалося з перетворенням постмодерністами філософії на «чисту» творчість.

Подібні приклади можна знайти і у вітчизняній історії філософії. Скажімо, пострадянська філософія у своєму прагненні звільнитися від детермінізму радянської філософії (за якою ідеї є функцією матерії, базис визначає надбудову, буття визначає свідомість) культивувала уявлення про філософування як вільну творчість самотнього мислителя, який черпає ідеї із самого себе, відтворюючи, у такий спосіб, амбівалентну структуру радянської філософії, її «простір можливого». Тут ми маємо компліментарні, хоча й протилежні підходи, взаємозалежність яких виявляється на рівні «зовнішньої історії ідей», тоді як на рівні «внутрішньої історії» відбуваються конфліктні, непримиренні дискурси. Як зазначає французький філософ-медієвіст Ален де Лібера, методи соціальної історії вже давно та успішно застосовуються в дослідженні мистецтва й літератури, проте зазнають шаленого спротиву з боку філософії, яка вимагає повної автономії щодо «зовнішніх» детермінацій [5, 52–53]. На мій погляд, ця ідеологія починає потроху відступати, хоча й не без супротиву, під натисками соціології філософського знання та соціальної філософії голістського спрямування, що доводять соціальний характер будь-яких, у тому числі й філософських, ідей та рецепцій.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. *Bourdieu, P.* Les conditions sociales de la circulation internationale des idées // Actes de la recherche en sciences sociales. – 2002/5. – n. 145. – P. 3–8.
2. *Deleuze, G.* Nietzsche et la philosophie. – Paris: P.U.F., 1962. – 232 p.
3. *Descombes, V.* Le moment français de Nietzsche // Pourquoi nous de sommes pas nietzschéens. – Paris: Bernard Grasset, 1991. – P. 99–128.

4. *Hadot, P.* La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jannie Carlier et Arnold I. Davidson. – Paris: Albin Michel, 2001. – 280 p.
5. *Libera, A. de.* Penser au Moyen Age. – Paris: Seil, 1991. – 408 p.
6. *Pinto, L.* Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France. – Paris: Seil, 1995. – 218 p.
7. Наприклад, коли Бенет звертається до Канта як до сучасника, а Аєрс заперечує йому, наполягаючи на необхідності спочатку самому стати його сучасником, дослідивши середовище, в якому він жив, щоб «відчути атмосферу, якою він дихав», то обидва підходи є різними способами заперечити час та історію і стверджувати, що всі філософи віртуально є сучасниками.

Йосипенко О.М. Інтерпретувати інтерпретатора або соціальна історія французьких рецепцій Ніцше.

На прикладі рецепції Ніцше французькою думкою ХХ ст. у статті аналізується історико-філософська проблема рецепції, з'ясовуються соціально-інституційні чинники звернення до ідей того чи іншого мислителя, досліджується вписаність рецепції в логіку інтеракції різних культурно-філософських традицій. На основі аналізу Л.Пенто і В.Декомба авторка показує зумовленість перетворення Ніцше на класика французької філософської думки опозиційними структурами філософського поля, такими, як учена культура коментаря/профання культура, науковець/митець, ерудит/творець, а також політичними, етичними, науковими проблемами французької культури 1950–1960-х років, що їх намагалася вирішити французькі філософи за допомогою ресурсів думки Ніцше. Показується необхідність реалізації соціальної історії ідей, що досліджує мислителів як носіїв соціальної та інституційної ідентичності та виявляє соціальні умови циркуляції ідей і рецепцій. Обґрунтовується голістський підхід до історії ідей, який передбачає артикуляцію «внутрішньої історії ідей», себто дискурсивних філософських практик, у контексті «зовнішньої історії ідей» – невидимих опозиційних структур філософського поля з їхніми ієрархіями тем, концептів, авторів, дослідницьких пріоритетів, котрі потребують реконструкції та визначають, у кінцевому підсумку, сенс філософських формул і декларацій.

Ключові слова: рецепція, внутрішня історія ідей, зовнішня історія ідей, структури філософського (літературного, наукового, освітнього) поля, профанні інтерпретації, професійні інтерпретації.

Йосипенко О.М. Интерпретировать интерпретатора или социальная история французских рецепций Ницше.

На примере рецепции Ницше французской культурой ХХ ст. в статье формулируется историко-философская проблема рецепции, выясняются социально-институционные факторы обращения к идеям того или иного мыслителя, исследуется укорененность рецепции в логике взаимодействия разных культурно-философских традиций. Опираясь на анализы Л.Пенто

и В. Декомба, автор показывает, что процесс превращения Ницше в классика французской философской мысли определяется внутренними структурами французского философского поля, такими, как ученая культура комментария/профанная культура, исследователь/творец, эрудит/художник, а также политическими, этическими, научными проблемами французской культуры 1950–1960-х годов, которые французские философы пытались решить с помощью философии Ницше. Показывается необходимость реализации «внешней истории идей», которая исследует социально-институциональную идентичность носителей идей и выявляет социальные условия циркуляции идей и рецепций. Обосновывается холистский подход к истории идей, который предусматривает артикуляцию «внутренней истории идей» – истории дискурсивных практик, во «внешней истории идей», т.е. невидимых, подлежащих реконструкции оппозиционных структур философского поля с присущими им иерархиями тем, понятий, авторов, исследовательских программ, которые, в конечном счете, определяют смыслы и направленность философских формул и деклараций.

Ключевые слова: рецепция, внутренняя история идей, внешняя история идей, структуры философского (научного, литературного, образовательного) поля, профанные интерпретации, профессиональные интерпретации.

Yosypenko O.M. To interpret an interpreter or a social history of the French receptions of Nietzsche.

On the example of Nietzsche's reception in the French culture of the 20th century the historical-philosophical problem of reception is formulated, the social-institutional factors of address to the ideas of one or another thinker are considered, the inclusion of reception in logic's interaction of different philosophical and cultural traditions is investigated in the article. Addressing to the analyses of L. Pinto and V. Descombes the author shows that the process of transformation of Nietzsche to the classic of the French philosophy is determined by the underlying structures of the French philosophical field, such, as a scientific culture of commentator/profane, researcher/creator, erudite/artist, and, also, by the political, moral and scientific problems of the French culture in 1950–1960th which the French philosophers tried to solve by using of Nietzsche's philosophy. The publication shows the importance of realization of «external history of ideas» that investigates the social-institutional identities of carriers of ideas and exposes the social conditions of circulation the ideas and receptions. The author considers it is necessary to realize a holistic approach to the history of ideas that envisages the contextualisation of «internal history of ideas», i.e. histories of discursive practices, in «external history of ideas», i.e. invisible, subjected to the reconstruction the philosophical field structures with their hierarchies themes, concepts, authors, research programs that need reconstruction and in a final analysis determine the sense and orientation of philosophical formulae and declarations.

Key words: reception, internal history of ideas, external history of ideas, structure of the philosophical (scientific, literary, educational) field, profane interpretations, professional interpretations.

*К.О.Борисова-Желєзнова,
аспірант КНУ імені Тараса Шевченка*

КУЛЬТУРА І ОСОБИСТІСТЬ В ПСИХОАНАЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ ТЕОРІЇ ЖАКА ЛАКАНА

Жодна інша риса культури, однак, не характеризує її краще, ніж повага та піклування про вищі форми психічної діяльності, про інтелектуальні, наукові та художні досягнення, про провідну роль ідей у житті людини.

(З.Фрейд «Невдоволеність культурою»)[8])

Важко знайти таку суперечливу і, водночас, цікаву й плідну царину науки, як психоаналіз, особливо, коли це стосується трьох основних моментів життя людини: хто вона, де вона і який зв'язок простежується між цими двома константами. Концептуалізувати ці моменти можна дуже простими і знайомими термінами – «культура» і «особистість», на осмислення яких поклали роки свого життя цілі плеяди мислителів минулих століть. Утім, і від ХХ сторіччя нам дістався у спадок «багаж» психоаналітичного дискурсу, який не може не заворожити своєю різнобарвністю. І хоча творчий доробок таких представників цього напрямку, як Фрейд, Юнг, Хорні та Фромм, досліджено на вітчизняному терені досить непогано, однак все ще бракує розвідок у хащах думки такого мислителя, як Жак Лакан. Завдяки проведеному автором аналізу західної та вітчизняної літератури можна констатувати, що з усього доробку Лакана, одного з найбільш складних мислителів ХХ сторіччя, найменш вивченим є онтологічне й епістемологічне підґрунтя його концепції суб'єктивності та підхід до аналізу культури та її форм (мистецтво, наука, релігія) як до фундаментальних умов процесу суб'єктивації. Саме тому спробуємо коротко розглянути те, як французький мислитель комбінує, експлікує та зводить в єдине смислове поле поняття «культура» і «особистість» у своїй теорії.

Загальновідомий факт, що процеси в усіх сферах людської реальності відбуваються згідно з іншою логікою, ніж система свідомості, тобто своїм раціонально аргументованим дискурсивним полем

вони не вичерпуються. Це засвідчує необхідність та актуальність звернення філософа до проблематики несвідомого, а культуролога – до реконструювання питання про несвідоме в термінах культури. З.Фрейд якось зазначив, що «голос інтелекту тихий, але він не стомлюється повторювати – і слухачі знаходяться» [7, 244]. Зауважимо, що голос має не лише інтелект, а й несвідоме, але він є специфічним, бо найбільш промовистим стає під час свого мовчання. Якщо переходити на лаканівську термінологію, фоноцентризм тиранії інтелекту тут не діє – більшу роль відіграють зв'язки, проблеми, які є не менш важливими, ніж слова. Як пише сам Жак Лакан, «відсутність мови виявляє себе в стереотипах дискурсу, де суб'єкт не стільки говорить, скільки позначає» [4, 50]. Чи має взагалі за таких умов несвідоме щось спільне з вищезгадуваним фрейдівським інтелектом, а також і з «особистістю» як такою? Автор доповіді на Римському конгресі відповідає ствердно: «Несвідоме має стосунок і до функцій уявлення, і навіть мислення» [4, 29]. Цим спільним виступає мова, точніше – несвідоме є структурованим як мова, тобто його характерною рисою є міцний зв'язок усіх його складових чи елементів. Більше того, особистість постає як дещо більше за декартівське *cogito* – вона поєднує в собі як інтелект, так і несвідоме, а їх зв'язок дає дещо більше в їх сумарному поєднанні.

Саме в цій зв'язній структурованості і визначаються як найголовніша схожість, так і відмінність свідомого та несвідомого: і там і там запорукою структури є мова, але якщо в свідомому основну роль відіграють саме слова (а точніше – смисли слів), то в несвідомому окремі елементи структури відділені один від одного «проблемами», проміжками, які відіграють не менш важливу роль, ніж «повнозначні»/«прозорі» слова. Крім того, саме несвідоме в цілому також постає такими «проблемами» / «пробілами», тією частиною конкретного трансіндивідуального дискурсу, якої не вистачає суб'єкту для встановлення неперервності свого свідомого дискурсу. Щодо цього стають зрозумілими слова Лакана про те, що «несвідоме – це та глава моєї історії, яка містить білу пляму чи брехню: це глава, яка зазнала цензури» [4, 29]. Але все це не заважає виявити істину, – найчастіше вона записана в іншому місці, – просто між рядків. Наприклад, її можна знайти на «зламах» – на тій тонкій межі, яка пролягає між несвідомими «проблемами» та свідомими словами – у слідах викривлень, адже деформування форми/грані позначається на змісті, який можна відновити власним тлумаченням, узгоджуючи

«білі плями» фальсифікованої глави зі смислом сусідніх глав історії людини. Саме історичний симптом виявляє структуру мови та розшифровується як напис, як епіграф, який врешті-решт усі забувають.

Лакан доходить висновку, що сучасна людина має досить специфічне уявлення про свою особистість: з одного боку, дещо найвніше, з іншого — досить ретельно опрацьоване. Тобто впевненість людини в тому, що вона влаштована саме певним чином, є сформованою в середовищі розпливчастих, загальноприйнятих в її культурі понять [див. докладніше: 6, 9–10]. І тут постає інше питання: як формується та культура, яка, власне, конструє людську особистість? Відсилання до суспільного досвіду як субстанції культурного дискурсу нічого не прояснює. Адже найбільш суттєвий вимір цього досвіду якраз і задається традицією, що виникає в культурному дискурсі. Лакан вважає, що «ця традиція створює базу елементарних структур культури задовго до того, як в них вписується драма історії» [1, 145], про яку ми говорили вище. Тут французький мислитель підходить до важливого висновку: для опису специфіки формування людської особистості замало етнографічної дихотомії «природа—культура», — має фігурувати саме трихотомія «природа — спільнота — культура», причому саме поняття «культура» Лакан зводить до мови — того, що принципово відрізняє людську спільноту від інших природних спільнот.

Структуру цієї трихотомії легше зрозуміти, якщо звернутись до онтологічного виміру концепції суб'єктивності Лакана, про яку ми згадували на самому початку. Досліджуючи «універсальне» інтерсуб'єктивне психічне відношення, мислитель доходить висновку, що людське буття завжди є відчуженим, відпочатково воно невіддільно від буття Іншого: реальність людського — в бутті Іншого. Важко не зазначити, що проблематика Іншого є невід'ємною рисою постмодерного дискурсу. Та Лакан не просто застосував ключове поняття для філософії другої половини ХХ сторіччя, він надав цій темі суто психологічного відтінку, апелюючи до Іншого лише як до діалектичної єдності, до того, що конститує Реальність власного Я, людської особистості як такої. «Референтом власного Я є Інший. Власне Я встановлюється в співвіднесеності з Іншим. Воно є його корелятом. Рівень, на якому відбувається переживання іншого, точно визначає рівень, на якому, буквально, для суб'єкта існує власне Я» [2, 69]. В контексті досліджуваної нами проблематики цей момент важко переоцінити з огляду на концепцію Лакана. Адже

на його думку саме зв'язок Его з Іншим, відношення суб'єкта до «іншого себе», до подібного (саме через відношення до цього іншого його було сформовано) є найважливішою структурою особистості людини. Власне «культура-мова» є тим посередником, який конститує співвіднесеність особистості й Іншого – вона взагалі дає можливість для реалізації Іншого в цьому опосередкуванні, а отже, виступає тим єдиним, що може їх об'єднати.

Отже, в плані синхронії культура та її форми постають як процесуальні умови конституювання структур суб'єктивності. Їх визначення може бути сформульоване як нескінченний процес формалізації (не забуваймо про ототожнення концептів «культура» – «мова»), відновлення відношень з Реальним за посередництва процедур смислоутворення. Але наслідки цих процедур відразу випадають з-під влади людини: вони проходять процес історизації фактів, які вже відіграли достатню роль у житті особистості. Тобто вирізняються ті факти життя, які вже є підсвідомо визнаними, зазнали цензури; саме з них складається певне структуроване ціле. Викладення цих фактів в історичній цілісності неможливе без «пробілів» несвідомого, які постають у Лакана прикладом пунктуації, відтіняють ефекти мови та є важливим засобом регуляції переносу – свідоме переходить на другий план. Як влучно зазначає мислитель, «перед нами дивовижний парадокс! Людина тут не розпоряджається. Існує дещо таке, у що вона включається і що визначає все своїми комбінаціями завчасно. Перехід людини від природного порядку до порядку культурного підпорядковується тим самим математичним комбінаціям, що слугують нам для класифікації та пояснення. (...) До операцій над числами, у відмінний від уявних образів одвічний символізм людина залучена всім своїм єством. Є в людині щось таке, що саме в цьому регістрі має здобути визнання. Але те, що має дістати визнання, воно, як вчить нас Фрейд, є «не вираженим, а витісненим» [6, 436]. Відштовхуючись від цього моменту, досить легко порівняти концепти Декарта та Лакана щодо співвідношення особистості та культури, оскільки Лакан абсолютно перетворює класичне поняття «суб'єкт». Якщо в межах картезіанської традиції «суб'єкт» розглядали як певну субстанційну цілісність, як суверенний носій свідомості і самосвідомості і як ціннісну точку відліку в культурі, то, за Лаканом, навпаки, суб'єкт постає як функція культури, як точка перетину різних символічних структур та точка прикладання сил несвідомого.

Отже, не культура є атрибутом особистості, а особистість – «атрибутом» культури, яка говорить «за допомогою» суб'єкта; а сам по собі суб'єкт є «ніщо», якась «порожнеча», що заповнюється змістом символічних матриць. Звідси – постійна взаємодія між суб'єктом як носієм культурних норм і особистістю-«Я» як носієм «бажання», тобто між Символічним і Уявним – двома з трьох складових структури людської психіки (за Лаканом). Символічне намагається повністю підпорядкувати собі індивіда, тоді як завдання «Я» полягає в тому, щоб, використовуючи топоси культури, створити з їх допомогою власний нарцисичний образ, тобто, поставивши «Я» на місце «суб'єкта», створити собі культурне алібі. Проте французький бунтівник все ж таки спирається на плечі своїх попередників, а саме: трактування Е.Касієром особистості як сфери дії механізмів культури, як сукупності й взаємозалежності символічних форм, за усієї своєї термінологічної близькості до картезіанського концепту, все ж виявляється ближчим до проблематизації цього теоретичного плану Ж.Лаканом, ніж вітально-біологічна інтерпретація свідомого і несвідомого у руслі фрейдівської аналітики. Концепцію Лакана в цьому сенсі можна розглядати як структуралістське переосмислення фрейдівської концепції, що трактує несвідоме як культурний механізм. Зрештою у Лакана уточнюється поняття несвідомого: несвідоме, на його думку, це «мова Іншого» (порівняйте: культура розглядається ним як «місце «Ін-шого», а сам концепт «культури» – як відповідний у смисловому навантаженні концепту «мова»), але така мова, яка постійно редагується Уявним. Водночас: «Несвідоме – це сукупність впливів мовою на суб'єкта на тому рівні, де суб'єкт формується ефектами означуваного» [3, 136].

Сприймаючи лаканівську теорію як сукупність чітких, хоч і парадоксальних питань, та абсолютно логічних, хоч і епатажних відповідей, ми переходимо до наступного пункту нашої одисеї психоаналітичного дискурсу. А саме: якщо всі прояви людського духу (релігія, міф, мистецтво – тобто культура в найбільш загальному сенсі цього слова, уся множинність її форм) є відображенням існуючої первинної структури, яка найбільш повно втілена у несвідомому чи, за Лаканом, у мові, то виникає питання: що робить мову детермінуючою структурою? Французький мислитель застосовує найбільш поширений у філософії середини ХХ століття хід: якщо ми хочемо щось знайти, якісь витоки наших сьогоденішніх проблем, потрібно

апелювати до Античності. Так, Лакан звертається до сенсу, який античні мислителі вміщали у «ἀρχή», а наш мислитель іменує як конститутивну відсутність, небуття, як джерело всіх можливих опозицій. Тут мова йде як про бінарність структури, так і про її смисловий конструктор, прописаний ще Ф. де Сосюром (ідеться про парадигму і синтагму в контексті класичної структуралістської структури): ланцюг означуваних формується за допомогою наявності і відсутності ознаки. Ця впорядкованість вибудовується навколо фундаментальної опозиції «так» – «ні». Опозиційна відсутність стає значимою лише в присутності чогось, що її виявляє. Пустий простір між двома сутностями, яких немає, набуває значення лише в тому випадку, якщо усі сенси – «так», «ні» та пустий простір між ними – взаємозумовлюють одне одного. У підсумку, культура постає як «негація несвідомого» [див. докладніше: 5, 154–172]. Вище ми вже згадували Символічне та Уявне – дві з трьох складових структури людської психіки за Лаканом, а третьою такою складовою постає Реальне, яке можна назвати осердям його теорії, яке найбільше прояснює поняття культури та її форм. Реальне – це світ об'єктів, це світ речей та їх досвідчення особистістю, тобто все те, що лежить по інший бік мови. Власне річ як така є засвідченням відсутності в досвіді Реального, наявність у Реальному пустоти, тієї самої негації – nihil, навколо якої формується означуюче. Отже, абстрактна «річ» в усіх своїх формах вираження постає як певна конкретизація культури. За логікою психаналізу вона належить до регістру сублімації, постаючи саме як конституювання пустоти. «Будь-яке мистецтво характеризується тим чи іншим способом організації навколо цієї пустоти. Релігія в усіх її формах являє собою той чи інший спосіб уникнути цієї пустоти, або ж цю пустоту поважати» [5, 169].

Як бачимо, філософська теорія Ж. Лакана постає через призму концепту суб'єктивності, онтологічним завданням якої є виявлення структури організації «особистості» як феномену та підвалин її формування в осерді культури та її форм. Актуальність та релевантність теорії Лакана визначені через такі аспекти: під час оперування термінами та ідеями французького мислителя сучасному культурологу відкривається можливість з досить цікавих психоаналітичних позицій співвіднести позицію особистості та символічний порядок мови, культури, соціальних та етичних норм у межах певної узагальненої теорії суб'єктивності. Крім того, лаканівські побудови відкривають широкі перспективи для дослідження ролі структур

культури в організації діяльності несвідомого, а також поведінки та уявлень суб'єктів-особистостей.

Будучи послідовником критики Фрейдом самонаявності, тобто критики самосвідомості та самототожності суб'єкта, Лакан перебуває в руслі підозри до онтології присутності, проголошуючи, що суб'єктивність можлива лише тоді, коли суттю людської реальності є онтологічна недостатність, наявність відсутності буття. З огляду на це, знання можливе або як інтеграція та відтворення цієї «негації» в культурну, символічну реальність, або як невротичне уникання її, замовчування, фантазматичне перегравання її в бутті думки та культури.

Варто також зазначити, що аналіз культури та її форм у працях Лакана має на меті не просто здобуття якогось спеціалізованого культурологічного чи психологічного знання, а скоріше, виявлення та обґрунтування логіки відношень «Я-особистість» – «Інший», які, власне, й визначають специфічність побутування «суто людського» на зламі «природа – культура». Більшість форм цих відношень витісняється в процесі онтогенезу у сферу несвідомого, створюючи несвідоме особистості як певного роду смислове поле. Тож визначити закономірності відношень «Я-особистість» – «Інший» та правила, за якими вони витісняються у несвідоме, не звернувшись до аналізу культури та її форм, було б для Лакана неможливим. Адже аналіз культури у французького мислителя ґрунтується на аналізі мови суб'єкта, тобто як принципова редукція до дискурсивності, яка може обійтись без слів, але завжди лишається ними зумовленою. Але, повертаючись до проблеми «Іншого», варто також зазначити, що Лакан охарактеризував головний механізм виникнення та відтворення культури з усіма її формами як уявну ідентифікацію з образом «Іншого». Більше того, в теорії мислителя дуже важливу роль відіграє процес формалізації Реального (третьої складової структури людської психіки) як істини та смислу, що й постає як загальний і позитивний зміст культури.

У підсумку виходить, що лаканівська концепція поглиблює та розширює уявлення про компенсаторне та сублімаційне $\delta\rho\chi\eta$ будь-якої культури, зворотом якої є несвідоме як гарант сенсу та значення. На рівні несвідомого істина та смисл встановлюються як найбільш умовні та формальні, стійкість та значимість яких для конкретної особистості і конкретної культури підтримується комбінаторикою означуючих.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. – М., 1997. – 300 с.
2. Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. – М., 1998. – 432 с.
3. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI(1964)). Пер. с фр. – М., 2004. – 304 с.
4. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М., 1995. – 100 с.
5. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–60)). – М., 2006. – 416 с.
6. Лакан Ж. 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). – М., 1999. – 520 с.
7. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. – М., 2008. – 256 с.
8. Фрейд З. Недовольство культурой. – Харьков, 2013. – 224 с.

Борисова-Железнова К.О. Культура і особистість в психоаналітичному дискурсі теорії Жака Лакана.

У статті досліджується психоаналітична теорія Жака Лакана, зокрема проблематика співвідношення в єдиному смисловому полі його концепції понять «культура» і «особистість». Розкривається зв'язок між складовими структури людської психіки та позитивним змістом культури, а також акцентується увага на проблемі несвідомого та концепті підозри до онтології присутності. Пропонується авторський погляд на взаємозв'язок цих питань в теорії французького мислителя.

Ключові слова: психоаналіз, особистість, культура, мова, несвідоме, структура.

Борисова-Железнова Е.А. Культура и личность в психоаналитическом дискурсе теории Жака Лакана.

В статье исследуется психоаналитическая теория Жака Лакана, в частности проблематика соотношения в едином смысловом поле его концепции понятий «культура» и «личность». Раскрывается связь между составляющими структуры человеческой психики и позитивным содержанием культуры, а также акцентируется внимание на проблеме бессознательного и концепте подозрения к онтологии присутствия. Предлагается авторский взгляд на взаимосвязь этих вопросов в теории французского мыслителя.

Ключевые слова: психоанализ, личность, культура, язык, бессознательное, структура.

Borisova-Zeleznova K. Culture and personality in psychoanalytic discourse theory of Jacques Lacan.

This work is devoted to the psychoanalytic theory of Jacques Lacan, in particular to the problems of correlation in a single semantic field of his concept of the terms «culture» and «identity». The article reveals the connection between components of the structure of human psyche and positive content of culture, and focuses on the problem of unconscious and concept of suspicion to the ontology of presence. Author proposes view on correlation of these issues in the theory of the French philosopher.

Key words: psychoanalysis, personality, culture, language, unconscious, structure.

І.В.Клочков
кандидат філософських наук,
доцент НУХТ

TACTUM INTRINSECUM І ГНОСЕОЛОГІЧНІ КОНТРОВЕРЗИ ФІЛОСОФІЇ Т. КАМПАНЕЛЛИ

Томазо Джандоменіко Кампанелла (1568–1639) є одним із найсуперечливіших та унікальних мислителів періоду розвою гуманістичної традиції Відродження і Нового часу. Його філософський спадок незрівнянно великий порівняно зі спадком представників раціоналістичної традиції. Але дотепер лишаються певні пробіли, які засвідчують зверхнє ставлення до людини, котра спромоглась вступити у двобій із химеричним схилинням перед авторитарними схоластичними студіями.

Кампанеллі належать «Філософія, доведена відчуттями» (1591), «Місто Сонця» (1602), «Великий епілог» (1604–1609), «Захист Галілея» (1616), «Теологія» (1613–1624), «Метафізика» (1638). Специфічність його філософських прозрінь вражає монументальністю і поліфонією сенсів. Цікавим, з огляду на житейські випробовування, виявився злам ним недієздатних «книжкових» істин, якими була зашорена тогочасна освіта, переважно теологічного штибу.

Таке бунтарство відобразило невпинне ускладнення зростання архітектоніки пізнаванності й могутності людського розуму, що ладен заперечити марновірства і спорудити храм природи, здобути досвід, який загартовує істинні знання реального, а не горішнього світу [11]. Подібне творче піднесення духу йде врозріз зі складними силлогізмами, вченням про недсяжну субстанцію речей, поверховість узагальнених правил мудрування в царині аристотелівської філософії. Т.Кампанелла – справжній бунтівник духу, але досить специфічний. Його філософія поєднала в собі різні культурні, когнітивні й ідеологічні «сполуки». Як у плавильному тиглі з різних фрагментів металів, в ній постає універсальна єдність речей, такий собі великий «філософській камінь», з досить відчутними рисами антропоцентризму. Алхімічні проби приймаються одноголосно далєбі не всім оточенням, а то й взагалі тавровані як «божевільні», «демонічно-чаклунські», «диявольські» [12].

Сучасник Галілея, Кампанелла був зовсім нестандартним у

виборі світоглядних детермінант, що забезпечили поступове сходження до наукових теорій XVIII ст. Велич його філософії поєднується з владарюванням у державі мудрих правителів, котрі стали запорукою визначення нормативно-ціннісного фундаменту майбутнього суспільства. Особливе місце у розмислах мислителя належить поняттю «природа», яке розглядається в смисловій проекції поняття «буття», як безпосереднього розмаїття форм існуючих речей, яке забезпечує наявність усталених взаємозв'язків з почуттями людини, втілюючи в собі єдині принципи першоджерела знань. Чуттєвість тлумачиться як такий собі базовий елемент пізнання, а не «накопичення», «повтор» загальновідомих істин, запозичених із фоліантів і стародавніх рукописів. Адже захаращення свідомості минувшиною корисне лише до того моменту, поки людина реалізує свої творчі наміри, тренує уяву і пам'ять. Коли ж розпочинається подвоєння свідомості на «власне-поверхове» й «чуже-слухне», виникають більш драматичні колізії, що зрештою призводять до загибелі індивідуального світогляду, художньо-образного мислення, стилістики в цілому. На підтвердження цього можна вдатись до певної історичної паралелі [10].

XIX століття. Німеччина. Розвиток волюнтаристичної доктрини «ставить крапку» в тривалій полеміці між представниками класичної гносеології і онтології. Формується зовсім інша географічно-лінгвістична площина, хоча спільними є проблеми. На горизонті майорять ідеї ідеалізму, матеріалізму і віталізму. Але щось лишається не висловленим і майже не спростованим. З'являється теорія песимізму А.Шопенгауера з думкою, що надмірне читання книг призводить до загибелі письменницького таланту. Мовляв, через це світ вирує, зазнає змін, «програє», виринає на поверхню складного буття і знову пірнає у найглибші безодні [12]. Значно раніше від Шопенгауера схожу ідею висловив знаний італійський гуманіст, який по-іншому розглядав це питання. «Читати потрібно вдумливо, – зауважив він, – і не слід перейматись настроєм традиції, а мати власну ідею щодо тексту або змісту прочитаного фрагменту з класичних авторів». То був Кампанелла, який мужньо обстоював права інтелекту, захищав мовленнєву культуру, а також орієнтував пророцьку фантазію до царини абстрактного духу, що спрямовує сили індивіда на відшліфовування унікального діаманту власної думки, а не на переспівування запозиченого, чужого.

Перед нами – різні мислителі, але схожість ідей і відчуття ге-

ніального налаштування на інтуїцію безкінечного (про яку йдеться у «Листі до Антоніо Кваренго»). Зауважу, що подібна ремінісценція зовсім не випадкова. Активно полемізуючи, Кампанелла залучає до обговорення тези з антропологічного вчення Дж.П. делла Мірандоли. Далі відкрито стає на захист розуму, як чинника вічного спасіння, наполегливо обстоюючи думку про винятковість його трансцендентного першоджерела, що виявляється в гностичних знаннях, зближених з споконвічною мудрістю (маються на увазі філософські теорії, спрямовані на вивчення природи) [13].

Знання мають одну спільну мету – відкривати шлях до правильного міркування й обачливого читання наочної книги Бога, з врахуванням досвіду механіки і анатомії, з поступовим відновлюванням сторінок людської історії. А заняття філософією – не тільки марнування часу, марудне перегортання її сторінок, яких сила-силенна (від перипатетиків до релігійних істин), а й просякнутість буттям через відновлення чіткої інтерпретації числових відношень, пропорцій, доведення аксіом життя у тексті [8].

Здобуття знань має своєю передумовою цілісність «безпосереднього бачення» («*de visu*») і «внутрішнього відчуття» («*per tactum intrinsecum*»), супроводжуваного заглибленням у витoki речей. Знання стають більш вагомими для розуму, який не ковзає поверхнею позірних сутностей, а дошукується до істинних обривів дійсності, сприймаючи світ в його безпосередності, унікальності, багатоголоссі. Нового забарвлення мислитель надає чуттєвому пізнанню, втіленому у вигляді символу, тлумачення якого пов'язує між собою справжню мудрість («*sapienza*») і естетичний смак («*sapore*»), що уособлює увесь каркас відчуттів. Утворення останніх, передбачаючи тісну взаємодію з річчю, має достеменну основу – інтуїцію божественного. Віддаляючись від сприйняття, первинний образ-відчуття трансформується у форму містичної мудрості або божественного смаку. Це дозволяє збагнути автентичний зміст речей у некаламутному прототипі «*voéiv*» (мається на увазі пророцьке піднесення, запозичене з мусульманської традиції Гундісальві).

Поступово гносеологія Кампанелли вибудовується дивовижно чітко. Згідно з нею, відчуття набуває іншого значення – як «проникнення», взаємодія із предметом – та потребує наявності втілення бога в межах царства природи. Таке доповнення її ідеєю творця унікальне за своєю суттю. Бог немовби «сумлінно занотує» рядки життєвого часопису, лишаючись рівним силі і любові. Бо тільки

відтворення ейдосів, їх просування до найзагальніших і всеохоплюючих життєвих процесів, супроводжуване відчуттям насолоди від всесвіту, підтверджує його існування в усьому [9].

Так встановлюється певна демаркаційна лінія між зовнішньо-раціональним і внутрішнім відчуттям єства, що якоюсь мірою наслідують емпіричну традицію пізньої схоластики Р. Бекона, внаслідок чого містичне перетворюється на розсудок.

Зовсім неоднозначну роль у гносеології Кампанелли відіграє процес самопізнання. У першому розділі своєї «Метафізики», спростувавши антиномії скептицизму, мислитель дискутує на тему про інтуїтивне осягнення природи, базоване на буденному досвіді і вільній грі почуттів.

Самопізнання тісно пов'язане з феноменом душі, що освоює себе присутністю в людському тілі, маючи уявлення об'єкта, що відрізняються від неї рівнем якісного відображення. Пізнання – не прерогатива людської діяльності, а вміння образно мислити – основа всього, що має життя. Поза всяким сумнівом, речі володіють вродженою мудрістю, завдяки чому сприймаються нами як усвідомлені раніше, як, власне, відчуття («*sensus sui*»).

Т. Кампанелла послідовно доводить тезу, що знання – це лише мудрість, набута внаслідок контакту з іншими предметами і людьми. Кожна річ зазнає змін під впливом іншої речі, себто відчужується й стає собою: «Той, хто відчуває тепло, сприймає себе як зміненого дією тепла; сприймає не фарбу, а пофарбованого себе».

Тут дається взнаки прихована раціональна тенденція, представлена вже у Р. Декарта, особливо в його «Міркуваннях про метод» [1]. (Досить цікавим є той факт, що останній відмовився листуватись і зустрічатись із Кампанеллою, вирішивши, що його «недуалістична» філософія – напрочуд комічне дійство»).

Всупереч скептицизму і сенсуалізму, Кампанелла звертається до найпослідовнішого радикалізму. Наприклад, поняття «вроджені ідеї», «чиста свідомість» (аналогі декартівського *cogito*), котрі володіють сущим самим по собі, він уточнює додатковими знаннями – набутим чуттєвим досвідом. Отже, процес самоусвідомлення як наслідок має «*sensus abditus*» («приховані почуття»), замкнені від додаткових форм знання. У межах «*sensus sui*» («відчуття себе»), на рефлексивному рівні, «*sensus abditus*» є невизначеними. Але тільки людина здатна досягнути загального рівня усвідомлення. У Бога вони народжуються як «зразки» вічної досконалості – *natura*

eternitatis («природи вічності»).

Зауважимо, що, окрім душі – духовності («spirit–spiritualis»), мислитель визнає присутність безтілесного розуму. Уподібнюючись інтелігібельному в речах, розум засвоює форми (вічні ідеї), відповідно до яких бог створив світ.

Процес пізнання, за Кампанеллою, має специфічні координати й неоднозначності, а набуття нових теоретичних уявлень підкріплюється фактичною доказовістю у сфері творчої уяви. Але не всі сприймання мають жорстку локалізацію у фокус-групі раціонального. Пізнати щось – означає стати частиною пізнаного, не існувати у формі найзагальнішої думки, а «володіти» знанням, досягаючи розрізнення між об'єктивним і внутрішньо-суб'єктивним, тим, що має ім'я містичної інтуїції, або прозріння. Знати можна існуюче, фантастичне й вигадане. Розуміє той, хто завжди помиляється, відчуваючи потребу до вдосконалення, випробовуючи, відчуваючи, – той, хто насправді є пристрасним буттям, а не порожнім «глечиком», заповненим досхочу правилами чи настановами. Звідси – когнітивна формула, народжена вірою у гідність людського таланту: «Той, хто є всім, знає про все; хто незначний, володіє лише часткою». Пізнаючи, людина частково відчужується від самої себе, але водночас здобуває певний досвід, зближується з ним. Отримати знання – означає стати багатьма іншими предметами, явищами, іменами внаслідок пасивного характеру досвіду. Відбувається поступове розширення буття завдяки повній рішучості й сміливості індивідуального досвіду. Все пізнавальне відокремлюється від власного «Я» і водночас є з ним одним цілим. Такий антагонізм має діалектичну будову.

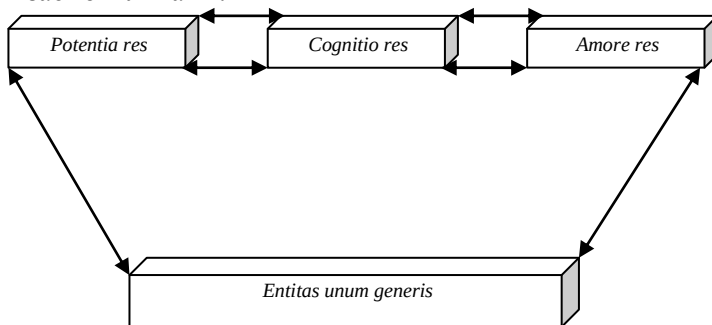
Разом з тим мислитель дає іншу інтерпретацію. Знання, згідно з нею, – це тривале, відновлювальне сходження божественного до всіх речей, наслідком чого є утворення духовної сутності в людині, котра дезавуальовує буття зсередини, будучи осяяною святим «безумством». Адже пізнати – означає померти й відродитись до іншого життя, бо кожна смерть спонукає до створення принципово нового. Зміни, що відбуваються, супроводжуються усвідомленням людиною витоків своїх чуттів, завдяки чому вона не перетворюється на річ, а лишається собою [8].

На такому роздоріжжі здійснюється світоглядний поворот від емоційних потягів до знань природи. Якщо почуття формує об'єкт і окреслює нові шляхи пізнання, то смерть дає змогу нам споглядати бога, присутнього в усіх речах. А буття все це руйнує своїми пози-

тивними значеннями реальності. Навіть навчання змінює природу пізнавального і, в певному сенсі, є загибеллю та частковим викривленням вічного життя. Ось чому буття не губиться у морі існування, а звеличується завдяки людському генію у вічності. Людина, завжди перебуваючи на чужій землі, є відірваною від себе, але невблаганно шукає шлях до справжньої батьківщини духу – поруч із Богом. «Ubi bene, ubi patria» («Батьківщина там, де тобі добре») – це основний лейтмотив гносеології Кампанелли.

Абрис його метафізики немовби продовжує контрверзи, означені процесом самопізнання, котре відкриває структуру речей – їх суттєвість. Мислитель вважає, що будь-який предмет чи річ утворюється з потенції існування, знання і любові до буття. Ці первинні основи, на нашу думку, у певному сенсі відповідають схематизму середньовічної схоластики.

Кожне суще, за Кампанеллю, має відповідні складові: а) потенцію буття або речі («*potential res*»); б) все, що може існувати і знати, що воно є («*cogito res*»); в) наявність власного знання, зумовлене любов'ю до сущого («*amore res*»). Всі вони рівні за ієрархічними принципами будови й походженням («*Entitas unum generis*»), уособлюють кінцеве завершення світобудови зі зворотними взаємовпливами:



Поруч існують протилежності – першооснови небуття. Це – «неміч» («*non potentia*»), «незнання» («*ignorantia*») і «ненависть» («*negatio*»). Вони являють собою кінцеве завершення всього, що є можливим. Потенція буття знає, але не все, що можна знати; вона любить і водночас ненавидить. Бог – це найвища сила, мудрість і любов. А творення повторює на різних рівнях потрібну схему. Відштовхуючись від ідеї про універсальну одухотвореність світу, Кампанелла формує доктрину «магічного анімізму» («*magica*

spiritualis»). Згідно з нею, речі володіють таємною здатністю «розмовляти» між собою. Наприклад, зірка, випромінюючись, передає іншим небесним тілам «сили-знання» про себе; метали і каміння живляться та зростають завдяки Сонцю; смарагди утворюються у формі кристалічних шестикутників; існують навіть рослини, котрі можуть стати птахами.

Уважно проаналізувавши все сказане, можна з впевненістю висновити, що у світі відбуваються тотальне зародження і миттєве відновлення всього. Це – один із основних принципів пантеїстичної діалектики, зрощений герметичною традицією. Про це ми можемо дізнатися з твору «Про відчуття речей і магії», де виголошено думку: «Увесь світ є відчуженням і зміною, а людська душа і тіло – це статуя Всевишнього, створена в ім'я величання Його вічної сили, розуму і любові. Нічого у світі не відбувається даремно. Заради Нього все помирає та щоразу вертається до життя оновленим» [6].

У даному контексті має місце й антропологічна складова. Людина, на думку мислителя, – це «епілог природи», її «натхнення», «сум», «неприхована самотність і ніжність». На відміну від апокаліптичних забарвлень ченців, вона не є глумом. Індивід – це, передусім, склепіння талантів, шанувальник і першовідкривач невідомого. У своїх намірах він прагне пізнати витвори всевишнього. Його світ – «мале світило», що порівнюється з яскравим, палаючим вогнем першооснови, або «великого Сонця». Поруч природа – дивний храм, живий, щомиті оновлюваний. Його портали і браму прикрашають статуї, орнаменти й базиліки, а зсередини палахкотять різнокольорові вітражі, котрі розповсюджують тональні гами вічного світла. На небесах все є простим, але будова Землі ускладнена внаслідок матеріального протистояння речей [7]. За своєю суттю, все живе прямує до «невидимого саява». Ті, кому вдається на мить схопити символічний сенс акту творення, – щасливці. Ті, хто поступово навчається неупереджено читати знаки «таємної книги буття» (природи), легко дізнаються, що вона наявна в милості Бога. Здобуваючи навички з мистецтва передбачення, вони, не з власної примхливості, завжди перевіряють свої власні наміри в Ньому. Дізнатися про «добру» чи «погану» складову будь-якої речі, маскуючи «життєву комедію», означає для людини побачити сутність всього в процесі розгортання дійсного існування форм. Звідси стає відчутною любов до всезагальної душі світу. Знання магії доповнює смислову площину гносеології. Магія поділяється

на такі різновиди: божественну, природну і демонічну. Перша – це одкровення Бога з пророкам і святим. Остання – мистецтво злих духів, руйнівників тілесної оселі душі (демонів). Природна магія – практичне мистецтво, що репрезентує активно-пасивні властивості речей задля отримання надзвичайних ефектів, що лишаються таємницями вищого рангу.

Отже, мислителю вдається подовжити різновид «чаклунської майстерності» до рівня панпсихізму, включивши до нього всі види відомих за його часів мистецтв, надавши перевагу винайденню друкарського верстата і пороку [4].

Магічним мистецтвом, вважає Кампанелла, володіють також ритори, диспутанти і поети. Проникнення до сфери первинних ейдосів, автентичних візрів природних явищ є кінцевим результатом логічного піднесення. Адже завдяки силі свого слова, наявності у них образів уявного світу вони наближуються до існуючого. Багатство значень інструментальної магії доповнюється у них відчуттям природи як «досконалої дитини світобудови». Через кілька століть М.Гайдеггер висловить схожу думку у своїй екзистенціальній онтології, зауваживши, що поет ближчий до буття, ніж учений або філософ [9–10].

Теорія пізнання Т. Кампанелли містить багато антагоністичних тверджень, але передовсім вона є символом захисника віри в людський розум. Його сучасники ставились до нього як до упередженого полеміста і мрійника. У цьому, безперечно, є частка правди, але не більше. За життя його повсякчас цікавила антична традиція, особливо платонівська. Але він не «занурювався» у неї повністю, а лишив місце для ідей, більш актуальних і піднесених. В ім'я істини він вистраждав право бути собою, не ставши під «прицільно-перехресним» вогнем критиків на бік лицемірства, невігластва й блюзнірства. Якщо звернути увагу на випробування, що спіткали його впродовж життя, на приязне ставлення одних осіб (кардинала Рішельє) і невічливість інших, то, поза всяким сумнівом, не обійтись без здивування такою мужністю і спокоєм, з якими мислитель сприймав негаразди долі.

Його основна заслуга – не тільки зміцнення фундації політичного утопізму щодо міста щасливих і інтелектуально оновлених осіб, а містико-магічна метафізика, зорієнтована переважно на часткове переосмислення набутих знань і самоусвідомлення людиною безмежного вирію подій світобудови, яка наполегливо запитує: «А

справді, у чому ж насамкінець полягає сенс мого життя?» і «Чи не роблю я глибшої помилки, запевняючи себе в тому, що природа підвладна лише мені?» [2]. Ці риторичні знання відкривають простір для розвідок у межах кордоцентризму і поміркованого раціоналізму Б.Паскаля [5].

Один із основних принципів філософії Т. Кампанелли – знання природи мають змінити характер життя більшості людей, а не нашкодити досягненню ними власного щастя. Ескізи не заангажованої стилістичними абстракціями думки, краєвиди майбутнього соціуму за межами острова Тапробану, де владарюють Пон, Син і Мор [3], належать усім європейцям без винятку. Натхнення спонукає нас просуватись вглиб, до вивчення будови Всесвіту, збагачувати собою земну натуру, як колиску вільного й безсмертного духу, і завжди перемагати швидкоплинність речей, відносність оцінок і, звичайно ж, виходити з підвладності смерті – прямуючи до сфери трансцендентного!

ЛІТЕРАТУРА

1. *Декарт Р.* Метафізичні розмисли. – К., 2000. – 304 с.
2. *Кампанелла Т.* Избранные философские произведения. – СПб., 2004. – 580 с.
3. *Кампанелла Т.* Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII ст. – М., 1971. – С. 143–192.
4. *Кампанелла Т.* Метафизика // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991. – С. 266–273.
5. *Паскаль Б.* Думки. – К., 2009. – 704 с.
6. *Платон.* Диалоги. – Х., 2008. – 347 с.
7. *Реале Д., Антисери Д.* История западной философии от истоков до наших дней. – СПб., 2002. – Т. 4. От Леонардо до Канта. – 880 с.
8. *Фаулз Дж.* Аристос. – Вінниця, 2003. – 340 с.
9. *Хайдеггер М.* Положение об основании. – СПб., 1999. – 292 с.
10. *Хайдеггер М.* Разговоры на проселочной дороге. – М., 1991. – 192 с.
11. *Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А.* Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К., 2006. – 296с.
12. *Шопенгауер А.* Афоризмы житейской мудрости // Избранные произведения. – М., 1992. – С. 189–370.
13. *Russell B.* History of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from earliest times to the present day. – L. : Oxford-press, 1967. – 690 p.

Ключков І.В. Tactum intrinsecum і гносеологічні контрoверзи філософії Т.Кампанелли.

Філософія доби Відродження (XV–XVI ст.) передбачає наявність світоглядних детермінант, що мають глибинний герметичний сенс. Із розвитком гуманітарного знання необхідним стає прагнення визначити послідовність суджень теоретичного й наукового змісту. Людина, як специфічний мікро-макрокосм, у площині буття набирає універсальних рис, пов'язаних із визначенням метафізичних основ пантеїстичної діалектики. Цілий комплекс ідей пантеїстичного і магічного розуміння природи, що уособлює ідею вічного творення, вибудовує Т.Кампанела.

Автор статті обстоює тезу про те, що теоретична спадщина італійського мислителя має значення для поглиблення внутрішніх зв'язків між онтологічними і теоретико-пізнавальними детермінантами гуманістичної традиції.

Ключові слова: Відродження, буття, людина, душа, магія, пізнання, вічність, досвід, трансцендентне.

Ключков И.В. Tactum intrinsecum и гносеологические контрoверзы философии Т.Кампанеллы.

Философия эпохи Возрождения (XV–XVI ст.) предполагает наличие мировоззренческих детерминант, имеющих глубокий герметический смысл. С развитием гуманитарных знаний необходимой становится стремление определить последовательность суждений теоретического и научного содержания. Человек, как специфический микро-макрокосм, в поле бытия получает универсальные черты, связанные с определением метафизических основ пантеистической диалектики. Целый комплекс идей пантеистического и магического понимания природы, которая олицетворяет собой идею вечного творчества, выстраивает Т.Кампанелла. Автор статьи защищает тезис о том, что теоретическое наследие итальянского мыслителя имеет значение для углубления внутренних связей между онтологическими и теоретико-познавательными детерминациями гуманистической традиции.

Ключевые слова: Возрождение, бытие, человек, душа, магия, познание, вечность, опыт, трансцендентное.

*Klochkov I.V. Tactum intrinsecum & gnoseological T. Campanella
Antagonistic view's.*

Reinascence progeny of the philosophical thought XV–XVI c. will expected appeal world-outlook what determined profoundly hermetic sense. With the development of humanitarian knowledge, that is a trying to the solved much complex problem's and testify step-by-step notion's in the general theoretical course. The human being as a unique micro-macrocosm species ontological ground and gained the Universe idiosyncrasy dealing the conditions & founda-

tions of the metaphysical dialectic. T. Campanella reconstructed the whole complex pantheistic tradition & magical ideas of nature that symbolized unending creative possibilities. The author of this article defended thesis that the study theoretical studies by Italian thinker has an urgent inner join with ontological and theoretical-cognition statements in the context of humanistic tradition.

Key words: Reinessance, ontological, human, soul, magic, knowledge, eternity, experience, transcendens.

В.С.Ігнатко,
здобувач НПУ імені М.П.Драгоманова

ЕВОЛЮЦІЯ «ЖИТТЄВОГО ПРОСТОРУ» ЛЮДИНИ ВІД ПЕРІОДУ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОГО ПРОГРЕСУ ДО ЕПОХИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Стрімке *розширення життєвого простору* людини та суспільства відбувається в *період техніко-технологічного прориву людства*, який розпочався за доби Нового часу. Рушійна сила такого розширення – прагнення до безперервного збільшення споживаних благ, і, відповідно, до витрачання ресурсів. За умов капіталістичного ладу суб'єкт праці, відокремлений від повсякденного побуту, у процесі виробництва постійно перебуває в рукотворному середовищі, де від нього вимагається насамперед виявляти знання, уміння, навички, а не фантазії й емоції. Результатом такої раціоналізації постає масове впровадження у виробництво технічних засобів, яке докорінно змінює життєвий простір людини та суспільства.

Розглянемо життєвий простір людини і простежимо його еволюцію на прикладі науково-технічного процесу та інформаційної революції.

Виявляючи змістові складники названого техніко-технологічного прориву, що забезпечили розширення життєвого простору людини та суспільства за доби Нового часу, варто зауважити, що поняття технології позначає організацію виробничої діяльності, спосіб її здійснення. Тож техніка – це штучно створювані людиною засоби й способи її діяльності, призначені для ефективного досягнення якихось конкретних цілей. Сенса техніки полягає в тому, що вона є засобом людської діяльності і не повинна замінювати її. Її ключова функція – посилення «органів» та потенцій людини, в тому числі інтелектуальних. Виходячи зі сказаного, поняття «техніка» можна розглядати у вузькому значенні – як технічний пристрій (артефакт), створений людиною з елементів природи для розв'язання конкретних культурних завдань, і в ширшому – як будь-які засоби, котрі характеризують дії (техніка письма, рахунку, плавання), як штучний або організаційний прийом, який посилює, поліпшує або полегшує цю дію. Техніко-технологічний аспект культури постає ме-

ханізмом і засобом оволодіння природними та сутнісними силами людини (і тим самим – розвитком її свободи). Водночас він здатний змінити своє призначення, набути деструктивного для культури характеру [1, 8].

І.Сушина, враховуючи, що поняття «техніка» і «технологія» часто ототожнюються, наголошує, що техніка – це, по суті, матеріально-речовинні засоби, інструменти діяльності людини, а під технологією треба розуміти специфічну сферу створення й застосування людиною цих технічних засобів. У своїй єдності техніка і технологія утворюють технологічну культуру, яку варто розглядати як синонім матеріальної культури [2, 93–94].

Така єдність є визначальною характеристикою життєвого простору людини та суспільства Нового часу. Саме в цю епоху здійснюється конститування техніки як ключового складника продуктивних сил, який виводить суспільство на новий рівень освоєння природи. Тим самим життєвий простір людини та суспільства розширюється, змінюючись не лише кількісно, але й якісно. Відповідно, соціальна філософія починає виокремлювати серед компонентів теоретичної моделі життєвого простору проблему співвідношення природного та штучного [3, 15].

Внаслідок техніко-технологічного прориву людства, здійсненого в добу Нового часу, технічно опановане середовище постає новим життєвим простором людини та суспільства. Без світу техніки існування людської спільноти стає неможливим, тому зв'язок людини з цим середовищем набуває онтологічного характеру. Як зазначає О.Алієва, техніка, включаючись у структурну взаємодію суб'єкта з об'єктом, здійснюючи прилучення людини до предметності буття, реалізує відкритість суб'єкта у предметному бутті, постає засобом розширення людського існування, посилення його впливу на предмети світу [4, 11].

На думку сучасного німецького філософа В.Гьосле, новочасова техніка є безпрецедентним явищем в історії людства. Сутність технічної доби цей мислитель убачає в докорінному порушенні властивій колишній історії рівноваги між *theoria*, *poiesis* і *praxis*: чисте споглядання світу, так само, як і стосунки між людьми, орієнтовані на моральні норми, дедалі більше підпорядковується технічним критеріям, втрачаючи, зрештою, своє значення [5, 108]. Тим самим життєвий простір новочасової людини та суспільства розширюється, вибудовуючись на нових засадах.

Уже за доби раннього Нового часу (XVI – початок XVII ст.) людством було здійснено важливі технічні винаходи і розпочато впровадження нових технологій. Зокрема, вітрильники вдвічі збільшили швидкість пересування ще задовго до створення пароплавних суден. Комунікаційні мережі у розвинених країнах поступово ставали все більш щільними. Технічний чинник створював можливості для зміцнення управління, посилення контролю влади над кожним підданим [6, 115].

Однак індустріальна революція не зупинялася на досягнутому: об'єктивні потреби розвитку суспільства зумовлювали подальший масштабний техніко-технологічний прогрес. Він був пов'язаний не тільки з природничо-науковими передумовами, але й з особливими соціальними обставинами, коли ідеали та цінності панування та володіння, з якими звичайно пов'язують феномен техніки, подолали станово-ієрархічні суспільні бар'єри [1, 9]. Наслідком цього стає утвердження індустріальної (техногенної) цивілізації як суспільства з інтенсивним, а не екстенсивним перебігом соціальних процесів, акцентованим на темпоральних характеристиках, змінах, індивідуалізмі, а не на просторових параметрах, традиціях і стабільних соціальних структурах, як у доіндустріальних цивілізаціях [7, 314].

В.Стьопін виокремлює низку домінант, глибинних світоглядних підвалин техногенної цивілізації, що відіграли визначальну роль у розширенні життєвого простору людини та суспільства: принцип перетворювальної дії, або ідея активного перетворення світу і підкорення людиною природи як домінанта в культурі техногенної цивілізації на всіх етапах її існування, впритул до нашого часу. Ця ідея тлумачиться як найважливіша складова «генетичного коду», який визначив саме існування й еволюцію техногенних суспільств; розуміння природи як впорядкованого, закономірно влаштованого поля застосування людських сил, в якому розумна істота, що пізнала закони природи, здатна здійснювати свою владу над зовнішніми процесами, явищами і предметами, контролювати їх. Відповідно, людина розуміється як сила, яка протистоїть природі, перетворює її об'єкти на необхідні для себе предметні форми; складається парадигма влади, сили, панування над природними та соціальними умовами на основі не особистої, а речової залежності (тобто під час зміщення акцентів у розумінні предметів панування, сили і влади від людини до створеної нею речі), підвищується значущість, зростає роль наукової раціональності, науково-технічного

погляду на світ, науково-технічне ставлення до навколишнього світу визнається як базисне для перетворення цього світу. Зазначена світоглядна домінанта життєвого простору зумовлює переконання в принциповій можливості раціональної організації соціальних відносин [8, 308–309].

Названі світоглядні домінанти техногенної цивілізації визначають постійне розширення життєвого простору людини та суспільства протягом доби Нового часу. Зростання економіки на основі техніки, технології, науки в цей період постає провідною детермінантою суспільного розвитку. Ідея перетворення світу і підкорення людиною природи стає домінуючою в культурі техногенної цивілізації, визначаючи постійне розширення життєвого простору людини та суспільства. Становище індивіда в техногенній цивілізації, порівняно з традиційним суспільством, якісно змінюється: саме у Новий час починають утверджуватися принципи свободи, вихідної рівності людей, автономії індивіда, недоторканності особистісних прав і свобод [9, 70].

Зазначені принципи розбудови суспільства, пов'язані з масштабним техніко-технологічним проривом, справили помітний вплив на виховання особистості. Розвиток капіталізму, раціоналізація життя, інтенсивна соціальна динаміка, конкуренція у західноєвропейських країнах викликали і вимагали від людини активності, самовпевненості, розвитку її здібностей. За таких умов набирали поширення індивідуалістичні стратегії самовиховання, які реалізувалися переважно в моделях професійного самовиховання та самоосвіти.

У західній культурі Нового часу виникло і набуло поширення поняття *selfmademan* (людина, яка створила сама себе), що означало досягнення певного соціального статусу, матеріального багатства, розвиток здібностей як орієнтири самовиховання [10, 196]. Індивід може витворити себе тільки тоді, коли він по-новому, тобто раціонально, будуватиме свої стосунки з іншими індивідами. Тому ідея соціальної технології є закономірним і досить раннім продуктом розвитку техніки [5, 112–113], яка утвердилася в життєвому просторі модерного суспільства, великою мірою визначивши його ціннісні пріоритети.

Оскільки однією з нагальних потреб розвитку суспільства Нового часу постала потреба ефективного розвитку техніки, воно відчувало неможливість подальшого існування без відповідного типу людини – людини технічного світу. Відповідному соціальному

типу характеру властива така риса, як «інструментальний розум». Концепція «інструментального розуму» передбачала появу в умовах індустріальної цивілізації розсудливого типу професіонала, якому притаманні такі риси, як інструментальність, механічність, негуманність, відсутність можливості мислення в загальнолюдському та моральному аспектах [4, 16].

Подібні зміни життєвого простору людини та суспільства виявили зворотний бік розвитку техногенної цивілізації, що дістало найбільш повне втілення в доктринах технократизму. Ключове положення технократизму «владу – фахівцям» відображувало прагнення наукової, технічної, адміністративної «еліти» до збереження панівного становища в суспільстві, до відмежування влади від «некомпетентного втручання». Абсолютизуючи принципи раціональності та технічної доцільності, технократична ідеологія зводила людину до засобу досягнення зовнішньої мети, а самі засоби (техніка) набули характеру самоцілі [11, 356].

Отже, розширення життєвого простору людини та суспільства в період масштабного техніко-технологічного прориву людства відбувалося через витиснення культури традиційного суспільства новими цінностями індустріальної цивілізації. Провідне місце серед них посіли ідеї влади, сили, боротьби, панування над природою.

Еволюція суспільства Нового часу виявила фундаментальну суперечність техногенної цивілізації. З одного боку, техногенна цивілізація орієнтується на свободу індивіда, мобілізує його активність, стимулює розвиток його потреб та здібностей, відтак потенційно розширюючи життєвий простір людини та суспільства. Але, з другого боку, орієнтація на головну мету індустріальної цивілізації – збільшення матеріального багатства на основі постійного оновлення техніко-економічних систем – перетворює людину на просту функцію, засіб розвитку економічної сфери, звужуючи реальні можливості людського самовдосконалення.

Подолання зазначеної суперечності окреслює нові *контури життєвого простору в період інформаційної революції*, яка в загальному плані може бути схарактеризована як процес створення і поширення новітніх інформаційних технологій для найбільш продуктивного виробництва, раціональної організації і ефективного застосування інформації, що визначає перехід від індустріального до інформаційного суспільства [12].

Серед головних чинників інформаційного суспільства дослідники

виокремлюють: інформацію і знання як головні рушійні сили суспільства, а інформаційні ресурси – як стратегічні ресурси суспільства; глобальну інформатизацію, стрімкий розвиток інформаційно-комунікативних технологій як основу нової економіки знань; новизну, швидкоплинність, прискорення як найбільш характерні риси знання; 6-8-річний цикл оновлення як виробничих, так і соціальних технологій; безперервну освіту і здатність до перекваліфікації як невід’ємну частину збереження соціального статусу особистості [13].

Утвердження зазначених чинників, які окреслюють нові контури життєвого простору сучасної людини та суспільства, постає закономірним наслідком інформаційної революції. Революція у сфері інформації нині набуває характеру глобального процесу, спрямованого на подолання суперечностей між існуючими можливостями інформаційної сфери й обмеженістю засобів, необхідних для задоволення інформаційних потреб людини та суспільства. Тим самим інформаційна революція якісно змінює життєвий простір людини та суспільства, відкривши для них неосяжне поле інформації про моделі культури, споживання, способи життя, відмінних від тих, що задані цінностями безпосереднього соціального середовища. Розширення інформаційних обріїв справляє могутній вплив на ціннісні орієнтації людини, які все частіше визначаються поширеними, визнаними у світовому масштабі стандартами сучасного способу життя [9, 71–72].

Інформація, що є стратегічним ресурсом у розвитку життєвого простору як усього суспільства, так і кожної людини, здатна надати нові можливості для людського самовдосконалення та особистісного зростання. Інформаційні технології через розширення мережі взаємодій у режимі «Я – Інший», «Я – Ти» сприяють появі єдиного етосу, який передбачає визнання святості людського життя, загального права на щастя і самореалізацію в поєднанні з обов’язком сприяти розвитку планетарної солідарності та збереження довкілля [14].

Глобальний масштаб інформатизації суспільства характеризує поняття інформаційного простору – території поширення інформації за допомогою конкретних компонентів системи інформації та зв’язку і функціонування інформаційної діяльності, що має гарантоване правове забезпечення. До компонентів інформаційного простору дослідники відносять: матеріальні (технологічні) можливості поширення інформації в будь-яких напрямках; наявність регіональних та міждержавних угод, базованих на розумінні того, що

жоден із процесів інформації не може розглядатися як феномен виключно національного характеру [15, 9].

Наведена характеристика інформаційного простору, на нашу думку, дає змогу визначати його невід'ємним складником життєвого простору сучасного людства. Як зазначає О. Дубас, інформаційний простір, постійно розширюючись і відіграючи дедалі важливішу роль у житті людей, формує новий життєвий простір у вигляді цілісного поля, усередині якого індивіди взаємодіють між собою. Специфіка його полягає в розірваності двох рівнів буття: реального й віртуального, що зумовлює нові норми й ситуації існування [16, 224]. Набуваючи глобального характеру, інформаційні технології сприяють розширенню комунікацій і формуванню єдиного комунікативного простору, у рамках якого формуються свої особливі закони та норми поведінки й світосприйняття [17, 3].

У життєвому просторі інформаційного суспільства людина є головним споживачем інформації, яка збирається, перетворюється, зберігається відповідно до людських потреб. Тому людина одночасно постає як творцем свого інформаційного простору, так і його основним елементом, що забезпечує існування та розвиток цього простору. У наш час соціальне буття великою мірою визначається саме рівнем розвитку і швидкістю перетворення інформаційного простору, внаслідок чого суспільство фактично стає єдиним інформаційним простором з могутньою високорозвиненою інфраструктурою й інформаційним фондом [9, 72].

О. Буньківська пов'язує перехід від індустріального до інформаційного (постіндустріального) суспільства з розширенням використання наявного інформаційно-техніко-технологічного ресурсу. Ключовою ознакою інформаційного суспільства дослідниця визначає появу принципово нових форм соціальної активності індивідів /соціальних груп крізь призму комунікативно-інформаційних технологій як засобу розв'язання суперечності між постійно підвищуваними обсягами знань і можливостями та масштабами їх застосування. Зазначені технології є засобом входження знань до інформаційного простору суспільства [15, 11]. Тим самим вони конститууються як невід'ємний сучасний чинник життєвого простору людини та суспільства.

Л. Іонін, розглядаючи різні сфери життєвого простору суспільства, зазначає, що інформаційні технології відіграють двоїсту роль як у політиці, підриваючи основні інститути ліберальної демократії, так і в економіці, порушуючи традиційні пропорції економічного

розвитку, руйнуючи ринок праці; вони породжують величезні проблеми й в інших сферах життя суспільства [18, 17]. Необхідність вирішення зазначених соціальних проблем зумовлює потребу в межах нашого дослідження приділити увагу інформаційним технологіям, як сучасному чиннику глобальних змін життєвого простору людини та суспільства.

Найбільш поширеним видом інформаційних і комунікативних технологій нині є мережа Інтернет. Наслідки її функціонування для життєвого простору людини та суспільства оцінюються дослідниками як достатньо суперечливі – від однозначно конструктивних (створення глобального інформаційного простору, що сприяє забезпеченню доступу індивіда до необмеженої інформації; зростання швидкості одержання необхідної інформації) – до безумовно деструктивних (скорочення соціальної взаємодії, звуження соціальних зв'язків; розвиток депресивних ситуацій, аутизація дітей і підлітків; формування неадекватності соціальної перцепції) [19].

У період інформаційної революції Інтернет створює, по суті, новий життєвий простір людства, насамперед – завдяки своїм соціальним сервісам. Їх інтенсивний розвиток на межі XX–XXI ст.ст. якісно змінює сфери комунікації і взаємодії сучасних людей. Масштаб і швидкість трансформацій життєвого простору нині є такими великими, що не тільки окремі люди, а й суспільство в цілому часто не встигають глибоко осмислювати їх наслідки, розробляти відповідні стратегії мінімізації економічних, політичних, екологічних, психологічних ризиків перетворення сучасного соціокультурного простору.

За такої ситуації інформаційні технології постають ключовим чинником, що визначає зміни психіки сучасної людини. Так, зокрема, ще деякий час тому до поширених проблем поведінки інтернет-користувачів належала їх анонімність, тоді як нині користувачі найчастіше не тільки не приховують свою особу, але й прагнуть (за допомогою Twitter й соціальних мереж) зробити публічними події власного повсякденного життя. Перенесення подій реального життя до віртуального простору (і навпаки) є кроком на шляху інтеграції реального та віртуального компонентів життєвого простору людини [20, 89].

Для відображення сучасної специфіки інформаційного компонента життєвого простору людини нині все частіше застосовується поняття «віртуальний простір» як простір, породжений сучасними інформаційними і комунікативними технологіями. У віртуальний

реальності поступово зникають просторові та часові розмежування, стираються міждержавні кордони, пропагуються нові цінності, моделі поведінки, світоглядні стереотипи. Феномен віртуалізації життєвого простору людини та суспільства характеризує принципово новий тип символічного існування людини, соціуму, культури.

Віртуальному простору притаманні зміщення реальності й моделі, внаслідок чого відбувається зміщення полюсів того, що означається, і того, що означає. Останнє, своєю чергою, призводить до того, що увесь зміст реальності переходить у площину видовищного, а сама реальність втрачає основу і в ній відбувається нейтралізація смислу. Актуалізація віртуального як форма трансгресії може сприяти збагаченню сфер свідомості та діяльності особистості, розширенню її життєвого світу і життєвих можливостей. Але актуалізація віртуальної складової життєвого простору може бути й деструктивною для особистості, оскільки містить у собі загрозу нічим не обмеженої, демонічної творчості, яка може знищити як особистість, так і суще [21, 46].

Двоїсті наслідки віртуалізації життєвого простору сучасного людства зумовлені тим, що віртуальний простір є принципово відкритим, антиієрархічним, децентричним, мобільним. Його можна моделювати і змінювати. Усі межі віртуального простору є розмитими, гнучкими, прозорими. Внаслідок цього в ньому особистість може «приміряти на себе», програвати різні соціальні ролі, зближувати і засвоювати різні просторові топоси. Але внаслідок відсутності будь-яких обмежень занурення особистості у віртуальний світ може не тільки розширювати обрії її життєвого простору, але й нівелювати його ціннісно-смыслову і персональну визначеність, сприяти заміщенню реальності її симулякрами, справжніх, особистісних людських контактів – їх поверховими, безособовими формами [21, 47].

Перебуваючи та спілкуючись у віртуальному просторі, людина починає втрачати статус соціокультурної особистості, оскільки повністю приймає ті правила, які диктує їй віртуальна реальність. У такому просторі відсутнє чітке розмежування таких понять, як добро та зло, прекрасне й потворне. Віртуальний простір не поділяється на сферу свого та чужого, не враховує ані державної, ані етнічної, ані статевієї приналежності, які можуть бути змінені за бажанням користувача. Перебуваючи в ньому, людина припиняє замислюватися над своєю тілесністю, буттєвістю як категоріями життєвого простору, оскільки всі ці поняття стають неважливими у спілкуванні

за допомогою технічних засобів. У процесі спілкування у віртуальному просторі змінюється сама сутність та механізм смислоутворення, яке тепер не потребує вербальної комунікації, фіксації уваги на жестах та рухах співрозмовника, не враховує ні тембру, ні ритму, ні наголосу, відкидає зоровий контакт, завдяки чому текстуальна форма комунікації дозволяє виявити архетипові форми людського спілкування [22, 356].

Зазначені виклики актуалізують проблему самовизначення людини у сучасному суспільстві. Осмислення контурів її життєвого простору в період інформаційної революції спонукає дослідників до висновку про те, що рушійною силою поступу сучасного людства до майбутнього є не інформація сама по собі, а людські знання. У цьому контексті наголошується на необхідності розрізнення понять інформації та знання. Інформація – це відомості, що часто виражають суб'єктивну думку мовця, вони можуть бути недостовірними і суперечливими. Знання – це результат пізнання дійсності, що має системне, несуперечливе оформлення і є за характером об'єктивним (незалежним від волі людини) [23, 186].

На відміну від інших складових розвитку життєвого простору людини та суспільства на сучасному етапі, знання має певні специфічні ознаки: знання, по суті, не є конкурентним ресурсом, тобто воно є загальнодоступним. Тепер ним можуть користуватися водночас багато людей, тоді як раніше, доступ до нього був обмежений; знання як таке є нематеріальним, а тому вічним; знання накопичується нелінійно, завдяки науковим відкриттям воно зростає стрибкоподібно; знання є відносним, тобто кожний окремих фрагмент його набуває значення лише в системі інших фрагментів, які утворюють контекст; знання має кумулятивний характер, оскільки може поєднуватися з іншим знанням. Чим більше знань, тим різноманітніші й корисніші комбінації складаються з них; знання є найбільш мобільним ресурсом; знання є компактним, воно може бути представлене низкою абстракцій і символів; знання є невичерпним і накопичується зі швидкістю, що постійно зростає [24, 168].

Отже, невинне зростання ролі знань у постіндустріальному суспільстві спричинило виникнення поняття «суспільство знань», яке дістало великого поширення наприкінці XX – на початку XXI ст. Воно відображає основні характеристики постіндустріального суспільства, але на вищому еволюційному щаблі, коли основним ресурсом виробництва стають знання, а розвитку – людина.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойко О.П.* Антропологічний вимір техніки // Світоляд. Філософія. Релігія : збірник наукових праць. – Вип. 5. – Суми, 2014. – С.5–14.
2. *Сухина І.Г.* Матеріально-технологічна культура, її ціннісний зміст і місце в системі культури // Культура народів Причорномор'я. – 2012. – № 230. – С.92–97.
3. *Казакова В.И.* Технический артефакт в контексте жизненного пространства : автореф. дисс. ... к.ф.н. : 09.00.11 – социальная философия / В.И.Казакова ; ННГУ им. Н.Н.Лобачевского. – Нижний Новгород, 2007. – 26 с.
4. *Алієва О.Г.* Онтологія техніки в соціокультурному контексті : автореф. дис. ... к.ф.н. : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / О.Г.Алієва ; Донецький національний університет. – Донецьк, 2004. – 22 с.
5. *Гьосле В.* Чому техніка стала ключовою філософською проблемою? // *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003. – С.98–119.
6. *Козеллек Р.* Часові пласти історії. Дослідження з теорії історії. – К., 2006. – 436 с.
7. *Бойченко І.В.* Філософія історії : Підручник. – К., 2000. – 723 с.
8. *Стёпин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Ратніков В.С., Макаров З.Ю. Історія та філософія науки. Хрестоматія. – Вінниця, 2009 – С.305–329.
9. *Каріков С.А.* Філософія. Розділи: Філософська антропологія, соціальна філософія, філософія культури : навчальний посібник. – Х., 2011. – 128 с.
10. *Лозовой В.О.* Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. Монографія / В.О.Лозовой, Л.М.Сідак. – Х., 2006. – 256 с.
11. Соціальна філософія: Короткий енциклопедичний словник / [Заг. ред. і уклад.: В.П. Андрущенко, М.І.Горлач]. – К., 1997. – 400 с.
12. *Еляков А.Д.* Современная информационная революция [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ecsocman.hse.ru/data/653/831/1219/3-Elyakov_29-38.pdf.
13. *Савченко С.В.* Теоретико-методологічні засади інформаційного суспільства [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/tpdu/2014-3/doc/1/13.pdf>.
14. *Маковейчук А.В.* Интернет-технологии как средство виртуализации жизненного пространства современного молодого человека: проблемы и перспективы [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kafedramk.ru/content/internet-tehnologii-kak-sredstvo-virtualizatsii-zhiznennogo-prostranstva-sovremennogo-molodo>
15. *Буньківська О.В.* Інформаційний простір: соціокультурна сутність, стан та проблеми функціонування в Україні : автореф. дис. ... кандидата культурології : 26.00.01 – теорія і історія культури; Київський національний університет культури та мистецтв. – К., 2009. – 23 с.
16. *Дубас О.П.* Інформаційно-комунікаційний простір: поняття, сутність,

- структура // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К., 2010. – Вип. 19. – С. 223–232.
17. Манакова И.Ю. Человек в постиндустриальном мире : автореф. дис. ... к.ф.н. : 09.00.11 – социальная философия ; Воронежский государственный университет. – Воронеж, 2008. – 24 с.
 18. Ионин Л. Социология в обществе знаний: от эпохи модерна к информационному обществу. – М., 2007. – 432 с.
 19. Барматова С.П. Информатизація та технологізація – провідні тенденції суспільного розвитку [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kytmu.edu.ua/wsc/toms/10/006-009.pdf>.
 20. Проект Ю.Л. Развитие сетевых технологий как фактор трансформаций жизненного пространства современного человека // Universum : Вестник Герценовского университета. – 2014. – №2. – С. 89–96.
 21. Степаненко М.Д. Сучасні трансформації життєвого простору особистості як поля її життєтворчості // Гуманітарний часопис. – 2005. – №3. – С. 45–49.
 22. Пишеничній О. Проблема міжособистісного спілкування в сучасному інформаційному суспільстві [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://inf.ua.edu.ua/dopovid/pshenychny.pdf>.
 23. Панченко Л.М. Вища освіта в інформаційному суспільстві: трансформація освітніх потреб // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Х., 2015. – Вип. 44. – С. 185–196.
 24. Сакун А.В. Освітній процес у параметрах «суспільства знань» // Вісник ДонНУЕТ. – 2013. – №2(58). – С. 167–177.

Ігнатко В.С. Еволюція «життєвого простору» людини від періоду науково-технічного прогресу до епохи інформаційної революції.

Аналізуються зміни сутнісних характеристик «життєвого простору людини» в період науково-технічного прогресу та інформаційної революції; інформаційна революція визначається як масштабний технологічний і технічний прогрес людства, зумовлений успіхами природознавства та соціальними обставинами; наводиться низка домінант та принципів розбудови суспільства і цивілізації, пов'язаних з науково-технічним прогресом та інформаційною революцією. Техніку та технологію автор розглядає як інструменти розширення життєвого простору, посилення його активності у перетворенні природи та творенні культури, акцентує увагу на суперечностях цього процесу, зокрема екологічного плану, які спонукають до формування техногенної цивілізації, ворожій людині і суспільству. Вихід із ситуації – у розв'язанні глобальних проблем сучасної цивілізації в процесі переходу до інформаційного суспільства з його відкритістю та глобальним демократизмом, людиноцентризмом, пріоритетом інтелекту та знань і високою духовністю.

Ключові слова: людина, культура, техніка, технологія, інформація, інформаційна революція, суспільство знань, духовність.

Игнатко В.С. Эволюция «жизненного пространства» человека от периода научно-технического прогресса до эпохи информационной революции.

Анализируются изменения сущностных характеристик «жизненного пространства человека» в период научно-технического прогресса и информационной революции; информационная революция определяется как масштабный технологический и технический прогресс человечества, обусловленный успехами естествознания и социальными обстоятельствами; приводится ряд доминант и принципов развития общества и цивилизации, связанных с научно-техническим прогрессом и информационной революцией. Технику и технологию автор рассматривает как инструменты расширения жизненного пространства, усиления его активности в преобразовании природы и создании культуры; акцентирует внимание на противоречиях этого процесса, в частности экологического плана, которые побуждают к формированию техногенной цивилизации, враждебной человеку и обществу. Выход из ситуации – в решении глобальных проблем современной цивилизации в процессе перехода к информационному обществу с его открытостью и глобальным демократизмом, человекоцентризмом, приоритетом интеллекта и знаний и высокой духовностью.

Ключевые слова: человек, культура, техника, технология, информация, информационная революция, общество знаний, духовности.

Ignatko V. Evolution of «living space» of a human being in a period from scientific-and-technological advance to information evolution era.

The paper analyzes changes of essential characteristics of «human living space» in a period of scientific-and-technological advance and information revolution; information revolution was analyzed as a major technological and technical advance of mankind, which is associated with scientific and natural prerequisites and social circumstances; a number of landmarks and principles for the development of society and civilization related to scientific and technological advance and the information revolution were noted; machinery and technology were considered by author as tools for expansion of living space, which strengthen its activity in transforming nature and creation of culture; contradictions of this process, including environmental plan that lead to the formation of industrial society, hostile to person and society, were highlighted ; way out from this situation is seen by the author in solving global problems of modern civilization during transition to information society with its global openness and democracy, anthropocentrism, priority of intellect and knowledge and high spirituality.

Key words: human being, culture, machinery, technology, information, information revolution, knowledge society, spirituality.

*М.О.Петренко,
аспірант Київського університету
туризму, економіки і права*

ІДЕЯ СУВЕРЕННОСТІ ТА ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

Суверенності та гідності людини належить одне з чільних місць серед інших моральних чеснот та цінностей: саме на них люди мусять зважати у своїх взаєминах, адже це – не пересічні моральні цінності, які існують поруч з іншими цінностями, такими як свобода, справедливість чи право. Осягнення історико-філософських засад розуміння суверенності людини та її гідності є, безперечно, актуальним і сьогодні, в часи глибокої соціальної та світоглядної кризи. Саме в означеному контексті ми й звертаємося до основних принципів тлумачення ідеї суверенності людини та її гідності у філософській антропології видатного французького філософа Блеза Паскаля, який, разом зі своїм знаменитим сучасником Ф. Беконом, безумовно, стояв у витоків формування не лише сучасної філософської, але й політичної антропології.

Незважаючи на критичне ставлення до деяких міркувань Р. Декарта, Б.Паскаль також поділяв його відому тезу про те, що ми можемо сумніватись в усьому, але безперечним є факт нашого мислення. Б.Паскаль, так само як і Декарт, належить до класиків новочасового мислення, постулюючи людське Я як засаду своїх міркувань. Проте, на відміну від другого, він говорить про недосконалість людини, світоглядно та онтологічно вкорінену трагічність її буття. Осмислення основних мотивів людського буття, його суверенності та гідності в творчості Блеза Паскаля й є **предметом** нашої статті. Уважний аналіз роздумів цього мислителя про суверенність та гідність людини дасть нам можливість всебічно розкрити й глибше зрозуміти сутність історичної трансформації проблеми людської гідності, розмаїття її сутнісних характеристик у процесі соціально-історичного розвитку.

Філософсько-антропологічні здобутки Б.Паскаля, незважаючи на їх досить помітний вплив на європейську філософську думку, ще не стала предметом всебічного вивчення у вітчизняній філософії. Хоча, безперечно, значним внеском у розуміння творчого доробку Паскаля є український переклад О. Хомою та А. Перепадьою

головної праці філософа, його «Думок». У своїй післямові до перекладу О.Хома, розглядаючи історію визнання Б.Паскаля як публіциста та мораліста, наполягає на необхідності визнання його і як оригінального та глибокого мислителя. Відомий український дослідник та перекладач з французької чи не вперше в Україні веде мову про «філософські засади Паскалевої апологетики», послідовно наголошує на філософсько-герменевтичних принципах паскалевих роздумів, визначаючи їх як «герменевтичну трансформацію картезіанства». На його думку, «автора «Думок» і «Провінціалій» можна назвати одним із засновників новочасної «універсальної герменевтики», як рефлексії про умови розуміння взагалі, заснованого на мовному понятті досвіду» [1, 397]. Сказане стосується передусім понять «очевидність» та «самоочевидність», які є показниками істинності знань, проте у його філософській антропології набувають подальшого розвитку. У мисленні, думці – і це одна з головних тез Паскаля – втілено нашу гідність. Проте, як буде зазначено далі, у безпосередньому нашому зверненні до тексту «Думок» Паскаль іде далі, за межі власне новочасної теорії пізнання. Він вважає, що «людське розуміння залежить від принципів серця, тому воно вказує передусім на специфіку принципів, які в це серце вкладені; воно радше симптом наших внутрішніх пороків і чеснот, ніж досягнення чогось зовнішнього. Люди розуміють те, що в них вже міститься, і тому методично-раціональне доведення у більшості випадків є безкорисливим» [1, 399].

Варто також звернути увагу й на оцінювання філософії Паскаля відомим сучасним інтелектуалом С.Аверинцевим. Саме він у своїй, виданій в Україні праці «Софія-Логос. Словник» докладно окреслює місце творчості Блеза Паскаля в історії філософії, яке «визначається тим, що це перший мислитель, який, осмислюючи досвід механістичного раціоналізму XVII століття, з усією гостротою поставив питання про межі «науковості», виокремлюючи при цьому відмінні від «доказів розуму» «докази серця» і тим самим вгадуючи ірраціоналістичну тенденцію в філософії (Якобі, романтизм та ін., аж до представників екзистенціалізму). Паскаль відштовхується від образу людини, який сприймається динамічно («стан людини – мінливість, нудьга, неспокій»), не втомлюється говорити про трагічність і тендітність людини і одночасно – про її гідність, що полягає в її мисленні» [2, 343]. Окреслені С.Аверинцевим ще майже не досліджені у вітчизняній літературі глибинно-трагічні мотиви в

осмисленні Паскалем людського буття, «величі» та «нікчемності» людини здавна привертають увагу західних філософів. Йдеться не лише про розгляд їх у творах С.К'єркегора, А.Камю, Ж.-П.Сартра, але й про новітні німецькомовні філософсько-антропологічні дослідження, де також можна помітити пильну увагу до виокремлених нами далі мотивів (передусім у його посмертно виданих «Думках») Паскалевого філософування. П.Тідеман, порівнюючи в розділі «Автономне поняття людської гідності» своєї монографії з проблем філософського тлумачення проблеми людської гідності роздуми Піко делла Мірандоли та Б.Паскаля, наголошує на особливості філософського дискурсу Паскаля, яка полягає в постулюванні «рефлексивної самосвідомості як засади людської гідності» [3, 166]. Інший німецький дослідник, Ф.Валлау, вважає, що дослідження європейської філософії людської гідності, яке має прямувати від стоїків через епоху Відродження до епохи Просвітництва, не можливе без звернення до творів Б.Паскаля [4, 25]. Важливим внеском в осмислення ролі та місця творчості Б.Паскаля в сучасному світі є також праця відомої російської дослідниці Г.Стрельцової «Паскаль і європейська культура» [5], де окреслено основні ідеї філософії людини Паскаля, а також уточнено алгоритми та ступінь його впливу на сучасну філософію екзистенціалізму. У розділі «Паскаль і екзистенціалізм» Стрельцова намагається уточнити дещо прямолінійне твердження П.Тілліха про те, що екзистенціалізм розпочинає відлік свого існування від Паскаля. Варто, на її думку, говорити швидше про «екзистенціальні мотиви» в роздумах Паскаля про сенс та гідність людського буття.

Як свідчить інтелектуальний дискурс Паскаля, саме людина була осердям роздумів цього філософа; адже самосвідомість, самопізнання, на його переконання, якщо не допоможе людині віднайти істину, то напевне допоможе прожити гідне життя. Це також чи не єдиний шлях до подолання людиною її істотних недоліків та вдосконалення власної недосконалої природи. Філософській антропології Паскаля притаманне, з одного боку, розчарування в людині, яка часто не зважає на трагізм життя і є цілком вдоволеною своїм існуванням, сповненим розваг та дріб'язкових проблем, з іншого боку – щире замилювання і навіть схиляння перед людиною та її розумом. Якщо в гносеологічному сенсі велич людини полягає в прагненні здобути істину, то в сенсі моральному йдеться про природне намагання досягнути добра, досконалості та справедливості. Тож творчість

Паскаль, цілком правомірно, вважається витокom сучасного екзистенціалізму з його роздумами про сенс, автентичність, але й одночасну безглуздість людського існування. Сказане безпосередньо засвідчують праці А. Камю «Міф про Сизифа» та «Буття і ніщо» Ж.-П. Сартра.

Б. Паскаль постійно наголошував на тому, що людське існування відбувається між двома безоднями – нескінченно великого й нескінченно малого. Він також говорить про той жах, який навіває на нього вічне мовчання цих нескінченних просторів. Непізнана за своєю суттю людина є насамперед загадкою для самої себе, істотою, яка не може збагнути природу свого духу та тіла, а також – способи поєднання цих двох важливих вимірів людського існування. У своїх «Думках» Паскаль розкриває природу людини, її місце у світі, сенс людського життя. На його думку, новочасна людина перестала відчувати себе мікрокосмосом. Засвоївши аргументи нової науки про нескінченність світу, вона втратила відчуття своєї сумірності з ним.

Б. Паскаль змалював приголомшливу ще й досі картину безмежного космосу і закликав людину усвідомити своє жалюгідне становище в ньому. «Що таке людина в нескінченному світі?» – запитує автор «Думок». Для відповіді на це запитання людині варто «дослідити один із найдрібніших відомих їй предметів. Нехай у крихітному тілі якого-небудь кліща вона розглядає ще дрібніші частинки, ноги з суглобами, вени на цих ногах, кров у цих венах, рідину в цій крові, краплі в цій рідині, пару в цих краплях. Можливо, вона подумає, що це вже найменше в природі. Але я покажу їй нову безодню. Вона побачить безмежну кількість світів, кожний із своїм особливим небом, планетами, землею таких само розмірів, як і наш світ; на цій землі вона побачить тварин та тих самих комах і в них знайде те саме, що і в кліщах; зустрічаючи те саме безкінечно, вона має загубитись в цих чудесах, настільки чудесних у своїй мізерності, скільки в інших за їх величчю» [6, 64].

Інше питання, яким переймається філософ: «Що таке людина в природі? Ніщо порівнянно з безмежністю, середина між нічим та всім. Упевнившись в неможливості пізнати коли-небудь початок та кінець речей, вона може зупинитись лише на зовнішньому пізнанні середини між тим чи іншим» [6, 65]. Саме про серединне становище людини в нескінченності Паскаль розмірковує далі: природно поставлена посередині світу людина не може без наслідків

змінювати рівновагу свого становища. Це й досить переконливо демонструють такі приклади: «Ми не можемо розуміти ні занадто швидкого, ні занадто повільного читання. Розмірковується погано як у досить юному, так і в досить зрілому віці. Якщо розглядати свою працю відразу після її завершення, то буваєш занадто прихильний до неї, а через тривалий проміжок часу – бачиш, що став байдужий до неї» [6, 72].

Паскаль звертається і до завжди важливого для філософського дискурсу світоглядного обґрунтування сутності людини, знову наголошуючи на тому, що основною екзистенційною проблемою є проблема становища людини у світі, ставлення до нього, самоусвідомлення та самопочуття в ньому. На його думку, «природу людини можна розглядати з двох боків: щодо її суті, і тоді вона є великою та незрівнянною, або ж так, як дивиться більшість, з точки зору її зовнішності, тоді людина може видатись жалюгідною» [6, 74]. Один із важливих розділів його «Думок» має красномовну назву «Суперечності». В ньому йдеться про невпинний вир людської мізерії та величі: «Оскільки мізерію висновують з величі, а велич з мізерії, одні тим більш висновували мізерію, що за доказ її взяли велич, а інші тим потужніше висновували велич, що ці висновки випливали з самої мізерії. Так і крутилися ті й ті нібито в нескінченному колі; адже певним є те, що люди, мірою наявного у них світла знань знаходять у людині як такий і велич, і мізерію. Словом, людина знає, що вона мізерна. Отже, вона мізерна скоро такою є, але ж і велика, скоро знає про це» [7, 44].

Поступово заглиблюючись у роздуми Паскаля, ми бачимо не лише самотню людину, сповнену неспокою, нудьги та непевності. Набагато істотнішими та ще малодослідженими стають для нас його глибокі та надзвичайні сучасні характеристики суспільного буття людини. Ось деякі з них, на які нам, безперечно, варто зважати: «могутність королів засновано як на раціо, так і на божевіллі народу, більше, звісно, на божевіллі. Тож найбільша та найповажніша у світі річ має засадою слабкість. І ця засада напрочуд надійна, бо немає нічого певнішого за те, що народ урешті-решт виявиться слабким» [7, 17]. Зауважимо принагідно, що Паскаль був також критично налаштований щодо можливості укладання справедливої угоди між владою та суспільством, адже, на жаль, справедливим вважається переважно те, що слугує егоїстичним інтересам панівної верстви суспільства. А злиденність існування окремої людини

зумовлена нерозумним та несправедливим суспільним ладом.

Що ж найбільше дивує французького мислителя, який знову і знову постає перед нами мудрим та розважливим, коли аналізує буття людини в спільноті інших людей? По-перше, йдеться про те, «що ніхто не дивується своїй слабкості. Все відбувається поважно: кожен тримається своєї колії не тому, що триматися її дійсно добре, а так, ніби кожен знає напевно, в чому полягає рація і справедливність» [7, 18]. По-друге, мислителя вражає властиве не лише молоді, але й зрілим людям марнославство, прагнення приховати нудьгу в розвагах та мріях про майбутнє: «позбавте їх розваг і побачите, що вони сохнутимуть з нудьги. Тоді вони відчуватимуть свою ніщоту, не знаючи її: бо дуже нещасний той, кого охоплює нестерпний смуток, скоро тільки йому доведеться розглядати своє становище і від того не відволікатись» [7, 18–19]. По-третє, головною та мало поміченою засадою нещасливого людського небажання та невміння адекватно осягати власне становище є (так актуальна для нас сьогодні) байдужість до теперішнього. Ось як звучать майже пророчі слова Паскаля: «Ми ніколи не тримаємося за теперішнє. Ми пригадуємо минуле, випереджаємо прийдешнє, що ніби надто повільно приходить, наче бажаючи прискорити його біг, або пригадуємо минуле, аби його затримати як найшвидше, ми, такі необачні, що блукаємо не в наших часах, зовсім не думаючи про той єдиний час, що нам належить. Отож, ми ніколи не живемо, а тільки сподіваємося жити і, постійно готуючись бути щасливими, з неминучості ніколи щасливими не стаємо» [7, 24–25]. Головне, чого ми повинні прагнути в своєму теперішньому, реальному суспільному бутті, – поєднати справедливість та силу та уникнути безсилої чи тиранічної влади, а також найбільшої біди – громадянських воєн. Останні можуть стати неминучими, «якщо кожен захоче нагородити за свої найкращі риси, адже всі скажуть, що мають такі риси» [7, 17]. Ми мусимо не сподіватися на краще життя в майбутньому, а жити сьогодні. І знову ми бачимо цілком розважливі заклики Паскаля розумно, самотійно (як тут не пригадати роздуми І. Канта Просвітництво як вихід людини зі стану свого неповноліття) оцінювати наші думки та вчинки, вважати саме гідне сучасне буття нашою метою.

Незважаючи на свої досить песимістичні тлумачення людини, Паскаль «не може збагнути людину без думки» [7, 42], яка є осердям її гідності та величч: «Не в просторі я повинен шукати свою гідність,

а в упорядкуванні власного мислення» [7, 42]. І далі ми знаходимо в тексті знамените своєю глибиною та образністю визначення людини: «Людина є тільки тростинка, найслабша у природі, але це тростинка, що мислить. Щоб її розчавити, не треба озброюватися цілому всесвітові: одного випару, однієї краплі води досить, щоб її вбити. Але якби Всесвіт навіть її розчавив, людина була б усе ж чимось значно шляхетнішим, ніж те, що її вбиває, бо вона знає, що вмирає, і знає про ту перевагу, яку Всесвіт має над нею. А Всесвіт про це не знає нічого» [7, 80].

Він знову й знову говорить про притаманність людині як величчю, так і мізерності. Та головною в цій суперечливій ситуації є здатність людини пізнавати істину, якою б гіркою вона не була, і бути щасливою. Людина не лише може, але й мусить знати і про свою величчю, і про свою жалюгідність, бо відсутність в неї такої самосвідомості є дуже небезпечною. На цій же сторінці Паскаль підсумовує: «Велич людини велика тим, що людина знає себе мізерною; дерево не знає себе мізерним. Отже, знати себе мізерним – це бути мізерним, але хто знає, що ми мізерні, той – великий» [7, 80]. Незважаючи на значущість мислення в розумінні сутності людини, Паскаль наголошує також і на ролі серця в пізнанні істини: «...ми пізнаємо істину не лише через рацію, але й через серце. У цей спосіб ми пізнаємо перші принципи і даремно раціональне міркування, не беручи в цьому участі, силкується їх подолати» [7, 41]. Зрештою, ми віднаходимо у Паскаля зворушливий образ людини, яка є вразливою та слабкою, але й водночас стає величною через свою сердечність та розважливість. До того ж філософ не випадково демонструє читачам нищість та велич людини. Він ставить перед нею складне завдання, що потребує внутрішньої мужності, достатньо самостійної самосвідомості та здатності боротися зі своїми сумними недоліками: «Хай людина тепер сама визначить [s'estime] собі ціну. Хай вона любить себе, бо в ній є природа, здатна до добра; але хай через це вона не любить нищості, яка в ній є. Хай зневажає себе, бо ця здатність пуста; проте хай через це не зневажає і цієї природної схильності. Хай ненавидить себе, хай любить себе: в ній є здатність пізнати істину і бути щасливою, проте немає ані постійної, ані задовільної істини» [7, 43]. Вже саме намагання, прагнення думати стає, за Паскалем, витоком, засадою самостійності людини та її гідності.

У «Думках» філософ змальовує також ті риси характеру людини,

які заважають її гідності. Він постійно наголошує на тому, що людина не задовольняється реальним життям та наполегливо прагне до життя уявного. А також мріє про славу, якою б небезпечною вона не була. Небезпечно вкорінене в людині марнославаство пустило коріння і в серце людини. Самозакоханість, за Паскалем, може завадити людині позбавитись багатьох недоліків: вона «хоче бути величною, а бачить себе малою; хоче бути щасливою, а розуміє, що нещасна; бажає бути довершеною, а знаходить в собі безліч недоліків» [6, 83]. До того ж прагнення невинуватити поваги та любові примушує людину смертельно ненавидіти істину та приховувати свої недоліки. Крім того, самоствердженню її заважає постійне небажання зрозуміти, проаналізувати свої хиби та позбавитись від них. Тоді й інші люди будуть ставитись до нас так, «як ми того хочемо: ми ненавидимо правду, і її ховають від нас; бажаємо словесного меду і отримуємо його; ми любимо, щоб нас ошукували, і нас ошукують» [6, 83]. Словом, людина не бажає ні слухати, ні говорити правди і для свого ілюзорного щастя більше за все на світі прагне оманливої неправди та розваг. Неспроможні уникнути смерті та невігластва, люди намагаються забути про них, притлумити їх надмірними розвагами та речами. В окремому розділі під назвою «Розваги» Паскаль з сумом висловлює актуальну, на жаль, і на сьогодні тезу про те, що доволі часто «єдине благо людей полягає в тім, щоб їх відволікали від думок про їхнє становище чи якесь заняття, яке б відхиляло думки від цього питання, чи якась приємна і нова пристрасть, що їх займає без останку, чи гра, лови, якась захоплива вистава чи, врешті, так звана розвага» [7, 51]. Йдеться про небезпечне та позбавлене сенсу шукання марноти, яка відволікає людину від розуміння своєї природи, від «думки про себе».

На кризовий світоглядно-ціннісний вимір надмірного пошуку та споживання речей та задоволень звертає увагу в своїй ґрунтовній розвідці і український дослідник Р. Самчук. Він наголошує, що домінування в «життєвому світі» людини матеріальних цінностей і прагнення до «вічного теперішнього» «спричиняє трансформацію ціннісної парадигми та відображає спрямування ціннісних орієнтацій. Адже таке суспільство та його ідеологія ґрунтуються на міфах, симулякрах, які часто-густо нав'язані рекламою і формують споживацький світогляд, культуру, стиль життя та життєву філософію. Варто підкреслити, що під впливом споживацького суспільства культура набирає відверто гедоністичних рис, а це, своєю чергою,

формує інертний, а подекуди й паразитичний спосіб існування» [8, 58]. Творчість Паскаля переконує, що справжня природа людини полягає в невпинному русі вперед, адже саме суще перебуває в стані вічного відновлення. Для втілення, здійснення своєї суверенності, згідно з основним спрямуванням філософської антропології Блеза Паскаля, людина також має займатися улюбленою справою. «Найстрашніше для людини – це повний спокій. Вона відчуває тоді свою немічність, свою недосконалість, свою залежність, пустоту. Відразу ж з глибини душі піднімаються нудьга, морок, горе, відчай» [6, 109].

Філософія Блеза Паскаля, як свідчать його твори і стверджують його дослідники та послідовники, насправді випередила свій час, демонструючи сьогодні не лише силу і слабкість людини, але й внутрішню суперечливість «модерного філософування», яке так і не змогло вповні зарадити розмаїтій у своїх проявах духовній кризі. Підсумовуючи аналіз основних понять філософської антропології Паскаля, варто погодитися з тим, що саме їй властиве прагнення до створення принципово нового розуміння людини та світу. Адже його уявлення про людину, її місце та покликання було вкорінене в намаганні довести непересічну значущість чіткого, послідовного мислення, що має, на нашу думку, не лише когнітивний, але й соціально-філософський, філософсько-антропологічний та етичний сенс. Важливим лейтмотивом роздумів Паскаля є теза про те, що мислення є не лише осердям людської гідності – воно може зробити нас нещасними або ж щасливими, бо дає можливість ясно зрозуміти наше становище у світі. До того ж його інтелектуальний спадок є загальноєвропейським. Адже до нього «ніхто в європейській традиції так натхненно та жорстко не описував нездоланну суперечливість людського буття, його щомиттєву вразливість у просторовому і часовому безмежжі Всесвіту» [9, 8]. Словом, без Паскалевого розуміння простору як потенційної нескінченності ми, напевно, не могли б зрозуміти й актуальну нескінченність Декарта, яка й до сьогодні дає людині надію та захоплює її, про що свого часу писав М. Мамардашвілі в своїх «Картезіанських роздумах» [10]. І сьогодні нам не варто (і завдяки Блезу Паскалю також) забувати, що лише вільна та відповідальна думка може стати тим моральним орієнтиром та гідним людини простором свободи, який вбереже нас від численних маніпуляцій, непотрібних спокус і міфологізацій та визначить перспективу гідного людини соціального буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Хома О. «Думки» і герменевтика: філософське значення Нової апологетики Паскаля // *Паскаль Б. Думки.* – К., 2009. – С. 395–409.
2. Аверинцев С. София-Логос. Словарь. – К., 2006. – 640 с.
3. Tiedemann P. Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung. – Berlin, 2012. – 721 S.
4. Wallau Ph. Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union. – Bonn, 2010. – 338 S.
5. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. – М., 1994. – 495 с.
6. Паскаль Б. Мысли. – М., 1994. – 528 с.
7. Паскаль Б. Думки. – К., 2009. – 704 с.
8. Самчук Р. Криза цінностей через призму споживацького суспільства // *Мультиверсум. Філософський альманах.* – К., 2014. – Випуск 1(129). – С.56– 68.
9. Малахов В. Вступне слово // *Паскаль Б. Думки.* – К., 2009. – С. 8–10.
10. Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М., 1993. – 165 с.

Петренко М.О. Ідея суверенності та гідності людини у філософській антропології Блеза Паскаля.

Предмет дослідження статті – основні поняття філософської та політичної антропології Б. Паскаля, який, разом зі своїм знаменитими сучасниками Ф. Беконом та Р. Декартом, стояв у витоків формування сучасної філософії людини. Запропонований нами аналіз роздумів Паскаля про суверенність та гідність людини надає можливість глибше зрозуміти сутність історичної трансформації проблеми людської гідності та розмаїття її історико-філософських дискурсів. З'ясовано, що окреслені в статті глибинно-трагічні мотиви в осмисленні Паскалем людського буття, «величі» та «нікчемності» людини привертати увагу не лише С.К'єркегора, А.Камю, Ж.-П.Сартра, але й новітніх представників філософсько-антропологічної думки. Всебічно розгорнуто тезу про те, що саме людина була осердям його роздумів Паскаля. А її самосвідомість, самопізнання, якщо не допоможе людині віднайти істину, то напевне допоможе прожити гідне життя. Це також – чи не єдиний шлях до подолання людиною своїх істотних недоліків та до вдосконалення власної недосконалої природи. Філософській антропології Паскаля притаманне як розчарування в людині, так і щире захоплення нею і її розумом.

Ключові слова: людина, гідність, філософська антропологія, буття, природа людини, мислення, самосвідомість.

Петренко М. Идея независимости и достоинства человека в философской антропологии Блеза Паскаля.

Предмет исследования статьи – основные понятия философской и политической антропологии Б.Паскаля, который, вместе со своими знаменитыми современниками Ф.Бэконом и Р.Декартом, несомненно, стоял у истоков формирования современной философии человека. Предложенный нами анализ размышлений Паскаля о независимости и достоинстве человека дает возможность глубже понять сущность исторического генезиса проблемы человеческого достоинства и многообразие ее историко-философских дискурсов. Установлено, что указанные в статье трагические мотивы в осмыслении Паскалем человеческого бытия, «величия» и «ничтожности» человека привлекали внимание не только С.Кьеркегора, А.Камю, Ж.-П.Сартра, но и новейших представителей философско-антропологической мысли. Всесторонне развернут тезис о том, что именно человек был центром размышлений Паскаля. А его самосознание, самопознание поможет человеку найти истину и прожить достойную жизнь. Это также – почти единственный путь к преодолению человеком своих существенных недостатков и к совершенствованию собственной несовершенной природы. Философской антропологии Паскаля присуще как разочарование в человеке, так и искреннее восхищение им, его умом, верой в творческие возможности.

Ключевые слова: человек, достоинство, философская антропология, бытие, природа человека, мышление, самосознание.

Petrenko M. The idea of sovereignty and dignity in Blaise Pascal's philosophical anthropology.

The topic of the study is the main notions of Pascal's philosophic and political anthropology, who was standing at the cradle of modern human philosophy as well as his famous contemporaries F.Bekon and R.Decarth. Pascal's thoughts about the independence and dignity of a person helps to understand more deeply the issue of person's dignity in the variety of different historic-philosophical discourses. It was proved, that the tragic motives in Pascal's understanding of human existence, «greatness» and «nothingness» of man, outlined in article, attracted the attention not only of S.K'yerkehorge, A.Kamu, Jean-P. Sartr, but also representatives of new philosophic-antropologic thought. The thesis about a human being the central core with consciousness and self-studying as a way to find the Truth and live a worthy life, has been thoroughly outlined. It is also not the only way of a human to overcome their substantial drawbacks and improving their imperfect nature. Philosophic anthropology of Pascal has both disappointment and sincere admiration of a human, their mind and a belief in their creative possibilities.

Key words: human, dignity, philosophic anthropology, being, human nature, mind, consciousness.

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

ПРИНЦИПИ ІСТИНИ ЯК АРГУМЕНТИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ: СМИСЛОДІЯЛЬНИЙ ВИМІР

Відчуття мають силу і переконливість завдяки своєму «народженню» у досвіді суб'єкта пізнання і виступають як квінтесенція осягнення ним «іншого» (людини, предмета, ситуації, проблеми). Подібного роду полімодальний образ однією зі своїх складових матиме фонологічну компоненту, а другою – складний комплекс переживань (відчуттів) реальності, явлених у неусвідомлених внутрішньо-тілесних процесах, які перебувають поза раціональним контролем суб'єкта. У підсумку та чи інша інформація може сприйматися або позитивно, або негативно, навіть у тому разі, якщо свідомість індивіда не вбачає особливої відмінності між формами подання трансльованого смислу. Для цього необхідно трансформувати розуміння смислу в напрямі врахування глибинної складової поверхневих пластів його (смислу) вираження. У такій ситуації відчувати «іншого» означає на певний час стати ним, пережити його як частину самого себе, як власну сутність, що досягається в логіці пізнання, аргументом якої є смисл.

Знання як переживання не потребує міркування, перевірки – воно дає змогу безпосередньо виразити те, що відбувається в «іншому» («як у мені»), будучи основою емпатії та інтуїтивних прозрень. Така специфіка переживання сутності «іншого» становить ґрунт для переконаності в абсолютній правильності знайденого в «акті осягання» рішення (навіть коли відсутнє логічне обґрунтування такої переконаності і немає вербального вираження цього рішення). У підсумку людина може репрезентувати собою процеси, які відбуваються в «іншому» (суб'єкті), водночас здобуваючи знання про те, якою є його внутрішня «природа». «Це знання, яке народжується поза системою міркувань, аргументації і перевірки, кристалізуючись в нових смислах, які до цього не існували, утворюючи тим самим нові смисли вже відомих речей» [1]. Тож постає

завдання з'ясувати: чи можуть смисли виступати аргументами для доведення нового знання, але з нових позицій?

Проблему «смыслу» було порушено і висвітлено в працях класиків неокласичної філософії – А.Шопенгауера, А.Бергсона, Ф.Ніцше, Ж.-П.Сартра, а також психологів, логиків, культурологів та ін. Сьогодні проблему смыслу пізнання і життєдіяльності досліджують І.О.Бескова, О.А.Івін, М.М.Новосолов, О.І.Шульга, а також представники «філософії науки». Подальшого аналізу потребує з'ясування «смыслу» як аргументу в пізнанні та життєдіяльності.

Нашою метою є висвітлення основних параметрів смыслу як аргументу для концептуалізації і розв'язання когнітивних і практичних завдань пізнавальної діяльності.

Логіка аналізу проблеми «смыслу» закономірно потребує висвітлення епістемологічного аспекту його формування. Зазначимо, що процес пізнання – це, окрім усього, внутрішній акт, пов'язаний зі спробою усвідомити, як саме образи нашої свідомості співвідносяться з тими предметами, що ми собі уявляємо. На цьому шляху особливу епістемологічну роль відіграють знаки-об'єкти (знаки-мітки) нашої свідомості, а також цілісні концептуальні образи. Відомий вчений-логик К.Твардовський, представник Львівсько-Варшавської школи, зазначав, що вже з «найдавніших часів і до сьогоднішнього дня всі психологи вважають образи фундаментом і необхідною умовою понять... Якщо ж образи є необхідною основою всякого мислення, яке застосовує поняття різної міри абстрагування, тоді, очевидно, аналіз понять не може не брати до уваги образів» [6, 182].

Мислитель пропонує перенести термін «образ» із сфери чуттєвого досвіду в складнішу сферу внутрішнього досвіду, який асоціюється сьогодні з тими когнітивними процесами, в яких очевидними постають різні фактори свідомості (уявлення, пригадування, сприйняття, пам'ять, судження). За їх допомогою К.Твардовський передає смисл індивідуального інтелектуального досвіду пізнання. Уявлення про предмет або об'єкт, що створюється внаслідок пізнання і розглядається як образ цього предмета (образ, співвіднесений з конкретним предметом або об'єктом), перетворюється в свідомості і конкретизується, виступаючи як певний ментальний «знак-об'єкт». Відтак «знак постає як щось «означуване» нами в процесі розуміння. Такого роду «знаки-об'єкти» підлягають визначенню, назві, нарешті, осмисленню як наділенню їх смыслом» [7, 180]. У такій ситуації постає питання: як можливий смисл?

Відзначаючи той факт, що виникнення смислу є результатом продуктивної діяльності нашої свідомості, а осмислення – способом наділення смислом, потрібно звернути увагу на ті філософські концепції, в яких проблема «смислу» постає в контексті співвідношення пізнання і розуміння. Так, феноменологія акцентує увагу на природі свідомості, на її інтенціональності, що надає смислу феноменального характеру. Його поява – результат внутрішнього досвіду і розуміння. Відбувається це, за Е. Гуссерлем, на рівні появи інтенціональних (ментальних) об'єктів як феноменів свідомості, які мають власне внутрішнє існування – є об'єктами особливого роду, що виникають в актах сприйняття, коли свідомість спрямована безпосередньо на цей (інтенціонально заданий) предмет [4, 35–48].

Ця мисленнєва спрямованість на об'єкт і на «подання його» в свідомості виступає як вибір позиції щодо нього (наприклад, через його оцінювання, означування тощо). Отже, на феноменальному рівні пояснення факту здобуття смислу є співмірним з активністю самої свідомості, ототожнюється з ним. Така активність є формою існування як смислу, так і свідомості. Феноменологія не пояснює для себе те, що лежить в основі людського розуміння, а розглядає це розуміння виключно як феноменологічний акт. Вона визнає рух мислення до розуміння і визнає факт досягнення розуміння (чогонебудь), але характеризує його лише як «феномен». При цьому Е. Гуссерль відмовляється від суджень про зовнішню реальність і показує, що світ всього лише конструюється нами, постаючи перед нами насамперед в нашій свідомості, і в цьому смислі світ людини – це «мій світ». Тому все, що ми знаємо про світ і його об'єкти, – це свідомість «про...». І світ, його об'єкти і його «смисли дані нам в свідомості як феномени його, незалежно від того, реальні ці об'єкти насправді чи ні» [4, 39–44].

Розглядаючи процес смислоутворення, важливо звернути увагу не лише на співвідношення предмета і його смислу, але й на можливі типи предметів, у відповідності з класифікацією яких може йтися і про відповідну специфікацію смислу. В даному контексті можна визначити чотири різновидності предметів в їх смисловому вимірі: «предмет взагалі; онтологічний предмет; інтенціональний предмет; загальний предмет» [2, 129].

Щоб з'ясувати смисл «загального предмета», доцільно запровадити поняття характерної ознаки, на основі якої смисл набуває властивостей аргументу. Останнє особливо важливо, якщо виходити

з того, що ця «характерна ознака» є, по суті справи, метафізичною частиною предмета. А метафізика, враховуючи неопозитивістські і постпозитивістські тенденції «антиметафізики», сьогодні має потребу в аргументах для обґрунтування свого подальшого існування. Іншими словами, якщо у нас відсутнє безпосереднє уявлення про загальний предмет, то це спричиняє інтерпретацію інших одиничних уявлень, які саме й передають смисл предмета. Саме з цього часу виникає можливість використовувати предмет відповідно до його «родового» призначення [2, 129–143].

Кожний смисл неоднозначний. Це ускладнює його використання як аргументу для доведення доцільності пізнання, мислення і соціального розвитку. У зв'язку з цим, допускаючи можливість багатьох рівнів смислу, герменевтика ставить своєю метою з'ясування глибинного смислу. Так, П.Рікьор розрізняє два підходи до одержання глибинного смислу: деміфологізацію – відновлення прихованих значень, і демістифікацію, тобто зруйнування кодів свідомості шляхом демонстрації того, що вони являють собою «хибну реальність» [9, 129–143].

Інший підхід про проблеми смислу і смислоутворення застосовує Г.П.Щедровицький. Запропонована ним понятійна схема «смислу» і «значення» спирається на сосюрівське розрізнення мови і промови (говоріння), або синтагматики і парадигматики, в поєднанні з системним підходом до діяльності, яка тлумачиться найбільш широко. Ідея діяльності постає головним пояснювальним принципом, котрий діє як щодо мовних семантичних явищ, так і щодо процесів комунікації та розуміння. Такий контекст пояснення факту появи нового смислу внаслідок «діяльності» передбачає, що смисл впливає з пояснення знаку як цілісного утворення (результату такої пояснювальної діяльності). Смисл виявляє себе «в множинності комунікативних актів і/або ж виникає внаслідок трансформації знання. Окрім того, смисл являє собою «структурний корелят самого розуміння» [7, 186].

Однак у такій «системодіяльній» моделі смисл може бути присутній в актах комунікації неявно, розкриваючись, наприклад, через наше знання його, тобто через знання людей, які оволоділи тими чи іншими смислами, вступаючи в комунікацію між собою. Тому в певній ситуації (схемі) новий смисл виникає як результат співмірності всіх можливих ситуацій, що стосуються взаєморозуміння і розуміння людиною самої ситуації. Цей же «системодіяльній» підхід застосовується і до аналізу тексту. Висновок, співмірний з

висловлюванням «зрозумілий зміст тексту», тотожний висновку у вигляді висловлювання «ситуація осмислена». Це означає, що відбулася зміна структури тексту, а сам текст почали розглядати «з точки зору його структурної організації, де потенційна множинність смислів даного тексту заперечує повноту розуміння його змісту» [7, 186]. У підсумку таким чином зрозумілий зміст (і зміст) тексту постає аргументом і запорукою подальшої пізнавальної діяльності.

Отже, пізнання (як і свідомість) не лише спрямоване на об'єкт, але й передбачає надання смислу всьому, що заслуговує нашого міркування. Тому зрозуміло, що пізнання, окрім всіх інших визначень, є зміною смислів, які в своїй послідовності аргументують доцільність пізнавального процесу, в досягненні ним істини та її верифікації (чи фальсифікації). Так, Г.П. Щедровицький, обґрунтовуючи основні засади своєї концепції «миследіяльності» та її методологічні принципи, зауважує: «На перший план виходить рефлексія, а зміст ідеї полягає в тому, щоб діяльно творити новий миследіяльнісний світ і вчасно його фіксувати» [8, 276]. Ключове поняття в даному висловлюванні – «зміст ідеї». Тобто від того, який зміст ми вкладаємо в ту чи іншу ідею, принцип, положення, закон тощо, залежить подальший процес пізнавальної діяльності (в даному контексті «миследіяльності»). Якщо цей зміст визначено, тобто на його основі обґрунтовано і аргументовано необхідність залучення саме цієї ідеї, він є необхідним елементом загального процесу смислоутворення.

Як відомо, метою і змістом наукового пізнання є істина, критеріями якої виступають об'єктивність, процесуальність, конкретність, несуперечливість, краса, евристичність, когерентність. Але постає питання про доведення аргументацією доцільності саме цих критеріїв. Адже названі критерії є традиційними, їх застосовували вже в класичній і неklasичній науці. А яка ситуація сьогодні? Тому аргументи повинні довести і ствердити основоположність саме цих критеріїв. Названі критерії концептуалізують теорію істини, наділяють її низкою принципових властивостей.

Необхідність критерію (принципу) об'єктивності аргументується його змістом. За формою істина суб'єктивна, але за змістом – об'єктивна, оскільки не залежить від сваволі свідомості, є детермінованою предметно-матеріальним світом. Об'єктивність істини надає знанню «status rerum», без чого знання – ілюзорна, умовно значима конструкція. Вона засвідчує смислову обґрунтованість,

достовірність, доказовість наукового знання.

Принцип «абсолютності» істини полягає в її повноті, безумовності, незалежності від суб'єкта пізнавального змісту, який зберігається і відтворюється в процесі прогресу знання. Абсолютність аргументується історичністю мислення: не тільки в сенсі «зняття» – репрезентованості минулих пізнавальних етапів в існуючих, наявних. Як би не перетворювалася наука, все ж лишається «непорушним» залишок «того першого пізнання, і одного разу одержана наукою істина володіє в такому розумінні вічним життям» [5, 307].

В обґрунтування принципу «відносності» як аргументу вводяться поняття векторів «продуктивності» і «критичності». Вектор продуктивності (евристичної експансивності) викликає розширення масиву знання. Вектор критичності стимулює ретельний аналіз накопичуваного знання, витісняючи невинуватені елементи. Зрештою ми одержуємо можливість переосмислити суму акумульованих знань з позицій новації, внести в історію положень конкретної науки відповідні смислові поправки і уточнення.

Конкретність виконує нормативну функцію, зобов'язуючи брати до уваги реальні соціально-історичні, матеріально-практичні, операціональні, когітальні передумови, виміри виробництва і формування смислу пізнання. Конкретність аргументується твердженням, що ми акцентуємо залежність смислу істини не лише від об'єктивної реальності, але й від засобів її виробництва, виявлення. З цих позицій конкретність означає проекцію істини на ситуацію, взаємопов'язаність з нею. Мова йде про врахування логіки обставин пізнання: чи може бути пізнано те, що є, таким, яким воно є, і якщо може, то яким саме чином? «Інтенція на реалістичне розуміння смислу істини – головне в принципі конкретності» [5, 371–372].

Принцип «несуперечливості» аргументується положеннями формальної логіки. В ній фігурують чотири смисли несуперечливості. «Несуперечливість щодо заперечення: теорія не суперечлива в даному смислі, якщо в ній одночасно не доводиться твердження А і А; абсолютна (тривіальна) несуперечливість: теорія тривіально є несуперечливою, якщо в ній не доведено будь-які твердження, що формулюються її мовою; несуперечливість, яка має спеціальний логічний смисл, котрий в подальшому аналізуватися не буде; логічна система несуперечлива в цьому смислі, якщо елементарна пропозиціональна формула в ній може мати докази. Від трьох синтетичних понять несуперечливості відрізняється семантична несуперечливість:

теорія є семантично несуперечливою, якщо кожна її теорема є завжди істинною. Якщо теорія використовує класичну логіку і якщо вона є суперечливою в першому сенсі, то вона суперечлива і в другому [5, 314–315].

Принцип «простоти», як спеціалізований критерій, є засобом кваліфікації інформаційних аспектів знання; вона зобов'язує брати до уваги кількість інформації, потрібної для розуміння концептуальних структур. «Складність об'єкта, – зазначає М.В.Волькенштейн, – є мінімальна кількість біт, що містяться в інформації про об'єкт, достатня для його відтворення» [3, 80]. В ролі аргументу застосовується гіпотеза *ad hoc* (стосовно випадку). Гіпотезою *ad hoc* є гіпотеза, яка: вводиться в теорію спеціально для усунення емпіричних контрприкладів; не допускає незалежної від теорії перевірки; не розширює евристичний потенціал теорії.

Принцип «евристичності» виражає властивість теорії виходити за свої первісні межі (визначені її творцями), володіє здатністю до експансії, саморозширення. З цих позицій науковість пов'язується з внутрішніми потенціями знання, з теоретично прогресивним зсувом, індикатором чого слугує наявність випереджувального теоретичного знання щодо пов'язаного з ним емпіричного зростання знання. Аргументом на користь евристичності є її спрямованість на вилучення з наукового процесу тривіальних конструкцій, які не забезпечують притоку смислової інформації.

Смисл принципу «когерентності» полягає в узгодженості наявного в науці знання з тими дослідницькими результатами, які розцінюються як фундаментальні, що не проблематизуються, і відіграють роль базису смислу істинності. Важливе місце тут відводиться загальнофілософським і методологічним принципам – причинності, інваріантності, симетрії, відносності, відповідності їх законам реальності. З цієї точки зору, аргументом застосування когерентності є те, що, виражаючи ідею безперервності наукового досвіду, воно в ролі регулятива має значення чинника охорони науки від проникнення в неї «тривіально екстравагантних, з претензією, конструкцій» [5, 326].

Отже, метою наукового пізнання є пошук і досягнення істини, яка є смислом пізнавальної діяльності. Від смислопокладання залежить як продуктивність наукової діяльності, так і доцільність та виправданість життя людини. Виникнення смислу є результат продуктивної діяльності свідомості, а осмислення наділяє її смислом. Проблема смислу в широкому контексті постає як співвідношення

розуміння і пізнання. Смысл відіграє роль специфічного аргументу в процесі наукового дослідження і соціальної діяльності, оскільки від нього залежать напрям, мета, доцільність наукового пізнання. Смысл, як аргумент, орієнтує наукову і соціальну життєдіяльність індивідів. Смыслопокладання забезпечує обґрунтованість і доказовість знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бескова И.А.* Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла // Опыт и смысл. – М., 2014. – С.155–176.
2. *Васюков В.Л.* Формальная феноменология. – М., 1999. – 223 с.
3. *Волькенштейн М.В.* Науки и эстетика // Вопросы философии. – 1983. – №10. – С.75–80.
4. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. – М., 2009. – 486 с.
5. *Ильин В.В.* Философия. – М., 1999. – 592 с.
6. *Твардовский К.* Образы и понятия // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. Вып. I. – СПб., 2006. – С.172–222.
7. *Шульга Е.Н.* Эпистемологические аспекты формирования мироположения: от смыслообразования к моделированию образа мира // Опыт и смысл. – М., 2014. – С.180–200.
8. *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. – М., 1995. – 800 с.
9. *Ricoeur P.* The Hermeneutical Function of Distanciation // Philosophy Today. – 1973. – P.129–143.

Комаха Л.Г. Принципи істини як аргументи наукового пізнання: смислорозуміючий вимір.

В статті досліджується проблема смислорозуміючості як умови продуктивного пізнання. Показана феноменологічна і логічна аргументація у визначенні інтенцій суб'єкта на смисли світу (об'єкт). Особливості сприйняття і розуміння смислу як аргументу у процесі комунікації. Когнітивний аналіз зв'язку смислу і аргументу в пізнавальній діяльності. Неоднозначність смислу виокремлює для його обґрунтування критерії досягнення істини, які вимагають аналізу і аргументації. Розглянуто особливості критеріїв об'єктивності істини та її значення у пізнанні смислу. Проаналізовано принцип «абсолютності» та «відносності» істини в якості аргументу. З'ясовано значення принципу несуперечливості, простоти, евристичності, когерентності у процесі встановлення істинності аргументів. Смысл є специфічною формою аргументу у процесі наукової пізнавальної діяльності, який

впливає на її результативність.

Ключові слова: смисл, аргумент, істина, принцип, пізнання, інтенція, наука.

Комаха Л.Г. Принцип истины как аргументы научного познания: смыслодеятельностное измерение.

В статье исследуется проблема смыслодеятельности как условия продуктивного познания. Показана феноменологическая и логическая аргументация в определении интенций субъекта на смыслы мира. Особенности восприятия и понимания смысла как аргумента в процессе коммуникации. Когнитивный анализ смысла в познавательной деятельности. Неоднозначность смысла выделяет для его обоснования критерии достижения истины, требующие анализа и аргументации. Рассмотрены особенности критериев объективности и ее значения в познании смысла. Проанализировано принцип «абсолютности» и «относительности» истины в качестве аргумента. Определено значение принципа непротиворечивости, простоты, эвристичности, когерентности в процессе установления истинности аргументов. Смысл является специфической формой аргумента в процессе научной познавательной деятельности, который влияет на ее результативность.

Ключевые слова: смысл, аргумент, истина, принцип, познание, интенция, наука.

Komaha L.G. The Principles of Truth as Arguments of Cognition: Meaning and Activity Dimension.

In the article the problem of meaning as a condition of productive knowledge is considered. A phenomenological and logical argumentation in determining the intentions of the subject on the meanings of the world (the object) are shown. To the feature of perception and understanding of sense as argument in the process of communication. A cognitive analysis of connection of sense and argument is in cognitive activity. The ambiguity of meaning distinguishes for its justification the criteria to reach out a truth, which require analysis and argumentation. The features of criteria of objectivity of truth and her value are considered in cognition of sense. Principle of "absoluteness" and "relativity" of truth is analysed as an argument. The value of principle of uncontradiction, simplicity is found out, евристичності, coherentness in the process of establishment of truth of arguments. Sense is the specific form of argument in the process of scientific cognitive activity, that influences on her effectiveness.

Key words: meaning, argument, truth, principles, knowledge, intention, science.

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

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ТА ОНТОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ОБ'ЄКТИВНОСТІ

Методологічний принцип об'єктивності визначає незалежність від суб'єкта знання (емпіричного, теоретичного та методологічного), отриманого внаслідок пізнавальних дій та виконання пізнавальних процедур. Його виконання забезпечується застосуванням у внутрішньому вимірі виробництва знання загальнологічних методів (абстракції, ідеалізації, порівняння, аналізу, синтезу, індукції, дедукції) та принципів (причинності, інваріантності, симетрії, відповідності, спостережуваності та ін.). Їх застосування є умовами об'єктивності. А сама об'єктивність розглядається як відповідність знання об'єкту дослідження, що забезпечується застосуванням стандартних процедур. Методологічний зміст об'єктивності реалізується у науковому пізнанні на основі принципів причинності, інваріантності, збереження, симетрії та спостережуваності.

Принцип причинності є фундаментом виробництва наукового знання починаючи з класичної науки. У класичній науці цей принцип пов'язаний з відкриттям законів природи, які на той час обмежувались динамічними законами, що дістали своє відтворення в лінійних диференційних рівняннях. З онтологічного погляду, з погляду природи як буття, не залежного від людини, причинність виявляє генетичний зв'язок між двома явищами – тим, яке породжує (причина), і тим, що воно породжує (наслідок). Принцип причинності є логічною та методологічною формою, що втілює в собі зміст об'єктивного причинно-наслідкового зв'язку. У знанні він постає як лінійний зв'язок між причиною та висновком. У методологічній формі відтворення онтологічного змісту причинності на перший план виходить неперервність причинно-наслідкових зв'язків. У методологічній практиці класичної науки головним стає заборона порушувати принцип причинності. Принцип збереження набув розвитку в сучасній фізиці у вигляді збереження співвідношення параметрів фізичної системи. У класичній фізиці йдеться про постійність фундаментальних характеристик замкнутої фізичної системи.

Основним теоретичним конструктом класичного природознавства – онтологічним аналогом замкнутої фізичної системи – стає абсолютний простір І. Ньютона.

В книзі К. Поппера «Світ Парменіда» наявність однієї реальності (чи деяких небагатьох її форм), яка знаходиться позаду явищ, спричинює закони збереження.

Розгляд інваріантів як величин, що зберігаються [5, 82] в логічному підході, спонукає до вивчення будови мови та адверсивних процесів. З точки зору засобів діяльності, йдеться про знаряддеву, мовну та мисленнєву адверсію [5, 90].

Принцип симетрії закріплений у симетричності перетворювань сучасних фізичних теорій. Його онтологічний зміст виявляє здатність системи лишатися тотожною самою собі. Збереження цієї фундаментальної властивості системи під час її дослідження та здійснення математичних перетворювань у знанні забезпечує об'єктивність здобутих під час досліджень наукових результатів. Принцип інваріантності дістає своє вираження в інваріантності теоретичних перетворювань. Його онтологічний зміст засвідчує об'єктивне існування досліджуваної системи, лишається одним і тим самим незалежно від різних систем опису, обраних суб'єктом. Як і система інших методологічних принципів, він стає гарантом забезпечення об'єктивності в науковому пізнанні.

Принцип інваріантності набув математичного змісту в ході дослідження та застосування фізико-математичних теорій. Під час методологічної дискусії щодо відповідності математичного змісту фізичному змісту не було знайдено доказів можливості безпосереднього доведення цього зв'язку. Проте принцип інваріантності як принцип методологічної свідомості не має жорстких рамок обмеження розгляду співвідношення математичного змісту теоретичних перетворювань і фізичної дії, що відбувається в системі. Залучення його до методологічного арсеналу сучасної науки є важливим з точки зору з'ясування його загального онтологічного змісту.

Особливого значення принцип інваріантності як незалежність об'єктивного змісту досліджуваної системи від різних систем описів, що їх обирає пізнавач, набуває в сучасній науці. Існування в ній методологічної поліпарадигмальності та явища конкуренції парадигм вимагає убезпечення об'єктивного змісту того, що пізнається, за умови застосування різних методологій. В особливо складних ситуаціях, зокрема – в історичному пізнанні, додержання принципу

інваріантності забезпечується вимогою знання всіх методологій, а така вимога визначає компетентність у галузі історії. Зокрема, в проєкті *Tunning* у рамках Болонського процесу від фахівця-історика вимагається знання та вміння застосування всіх методологій.

Принцип інваріантності становить методологічне та онтологічне підґрунтя порівняння здобутих у рамках різних методологій результатів. Принцип спостережуваності є методологічним регулятивом, виконання якого забезпечує об'єктивність пізнання та знання. Розкриття його загальнометодологічного змісту відбувається під час взаємодії емпіричного і теоретичного загального стандарту виробництва наукового знання. В науковому пізнанні існує лише два рівні — емпіричний і теоретичний. Емпіричний рівень наукового пізнання забезпечує пізнавальну взаємодію з матеріальним об'єктом за допомогою емпіричних лабораторних пізнавальних засобів та інших експериментально-дослідницьких комплексів. Теоретичний рівень наукового пізнання формується на основі емпіричного, передбачаючи пізнавальну взаємодію з теоретичним об'єктом шляхом застосування теоретичних методів та засобів теоретичного пізнання. В традиційній дедуктивно організованій науці теоретичний об'єкт визначається предметною сферою наукової теорії. Він задається теоретичною моделлю, яка є знаково-символьним представленням предметної сфери теорії (В.Карпович).

Принцип спостережуваності в межах взаємодії емпіричного і теоретичного засвідчує взаємозв'язок предметного змісту наукової теорії, який становить, з точки зору наукового реалізму, вбудовану в теорію онтологію, з можливостями його спостереження на емпіричному рівні наукового пізнання.

Хибне тлумачення принципу спостережуваності, яке не виявляє його зв'язку зі взаємодією емпіричного і теоретичного, подає спостережуваність у вигляді просторового чи географічного розширення рамок здійснення пізнавальної дії. А таке розширення рамок пізнавальної дії (наприклад, перенесення її в умови розвитку сучасних космічних досліджень на інші планети тощо) не дає змоги виявити регулятивний зміст принципу спостережуваності як методологічного, який забезпечує об'єктивність наукового пізнання та здобутих ним наукових результатів.

Річ у тому, що здобуті емпіричні дані ще потрібно співвіднести з теоретичними об'єктами, які досліджує сучасна наука. А це забезпечує принцип спостережуваності в межах взаємодії емпі-

ричного і теоретичного.

Принцип відповідності був запроваджений Н.Бором як принцип побудови неklasичної фундаментальної теорії – квантової механіки. Необхідність його формулювання виникла у зв'язку з тим, що створення нової неklasичної теорії відбувалося завдяки здійсненню великої кількості теоретичних репрезентацій – матричної механіки В.Гейзенберга, рівняння хвильової функції Е.Шредінгера, розробки теоретичних представлень у двох версіях математичної гри – гамільтоніана та лагранжіана П.А.М. Дірака, теоретичних висновків із позицій принципу доповняльності Н.Бора, математичного формалізму теорії квантової механіки фон Неймана. Принцип відповідності виявляє ґносеологічну спадкоємність теорії, істина якої встановлена, з іншими теоретичними побудовами. Вимагаючи встановлення зв'язку, насамперед, несуперечності між теоретичними конструкціями, цей принцип стає методологічним гарантом убезпечення об'єктивності теоретичного пізнання певної предметної сфери.

Визначення філософського змісту об'єктивності є важливим для забезпечення методологічно правильного застосування принципу об'єктивності в рамках наукової раціональності. Відсутність чіткого розуміння філософського змісту об'єктивності призводить до втрати методологічних орієнтирів та зв'язку з релевантною до сучасного стану науки науковою раціональністю. Класична, неklasична та постнеklasична наукова раціональність спирається на різне філософське тлумачення змісту об'єктивності. Окрім релевантності принципу об'єктивності типу наукової раціональності, важливим є також релевантність сучасному стану методологічної свідомості певної науки та її методологічному інструментарію – зокрема, парадигмам, принципам і постулатам. Так, класична раціональність сформована на основі дослідження простих систем. Принцип простоти склався в надрах методологічної свідомості класичної науки. П.А.М.Дірак, розробляючи онтологічні засади нового способу побудови наукових теорій в неklasичній науці (не шляхом узагальнення емпіричного досвіду, а шляхом математичної гри з уже наявним математичним формалізмом), зазначає, що на зміну класичному принципу простоти приходить принцип краси, який стає принципом побудови та оцінювання математичного формалізму нової теорії. Онтологічний зміст принципу краси, на думку П.А.М. Дірака, полягає в розкритті математичної якості природи.

Класична наукова раціональність, що відповідає класичній науці,

яка вивчала прості системи, що спираються на лінійні причинно-наслідкові зв'язки та динамічні закони, поступилась місцем неklasичній раціональності. Остання стала нормативним виразом нової, неklasичної науки. Основою її онтологічного образу світу є визнання залежності об'єкта від засобів спостереження та відносність, релятивність різних координатних систем з точки зору спостерігача.

Принцип простоти, який склався в межах онтологічної моделі класичного природознавства, історично мав діяти разом з тією класичною наукою та її науковими практиками. Однак цього не відбулося. Методологічний потенціал принципу простоти повною мірою розкрився в неklasичній науці і дістав визнання в сучасних наукових практиках. Саме релевантність методологічній самосвідомості різних наук є основою різнобічного тлумачення цього принципу в науці. Дослідження простоти на онтологічному рівні веде до визначення її різних видів. Е. Мамчур звертає увагу на синтаксичну, семантичну, індуктивну, прагматичну простоту [4].

Об'єктивна простота як «посил» до встановлення її онтологічного смислу ставиться тут поряд з тими видами простоти, які характеризують різні аспекти формалізованої системи.

Складність застосування принципу об'єктивності як методологічного регулятиву пов'язана з тим, що в сучасній сфері знання ідеалізована предметність у нових напрямках формується не в суб'єкт-предметному відношенні, в якому предмет є онтологічною реальністю. Напрями функціонують як методологічні тренди, в яких відтворення певних процедур – постановка завдань, побудова моделі, розробка алгоритму – визначається межами узагальнених постановок завдань і базових моделей. Останні визначають предметне поле дослідження, стаючи основою генерування ідей. Так, головна ідея, що розробляється в системному аналізі та оцінюванні динаміки екологічних процесів, формується «на основі єдиної узагальненої постановки задачі системного аналізу ЕП та єдиної базової моделі» [7, 48].

У дослідженні засад предметності системного аналізу відбувається відхід від екстенціональної платформи, яка пов'язується з «надзвичайно вузьким класом задач у предметних областях» [9, 124]. Традиційні, екстенціональні властивості об'єкта – ««ім'я» як форма його подання та «денотат» як його значення» [9, 124]. Розробка інтенціонального підходу спирається на визначення парадигми, яка потребує для системного аналізу розкриття природи процесів

як організованого виконання дії. Згідно з В.Редько, розгортання поняття процесу експлікативно зводиться до скоординованого виконання акцій [9, 129].

Об'єктивність виявляє зв'язок знання, зокрема теоретичного, як із об'єктом, так і з дійсністю. На відміну від пізнання як безпосереднього зв'язку людини з буттям, ми пропонуємо розглядати науку як форму культури (І.Добронравова), в якій людина не тільки співвідноситься з об'єктами, а й існує в певному культурному вимірі [5]. Методологічна складова реалізації об'єктивності у знанні є своєрідною нормативною присутністю людини у сфері виробництва знання.

Починаючи від встановлення К.Поппером меж присутності людини межами психологічного дослідження, що має відповісти на питання, якими шляхами приходить ідея до поширення логіки на механізм наукового відкриття (В.Смирнов) і до сучасних методологічних розробок когнітивного наукової творчості (методологічного реконструювання наукового пізнання як психологічного процесу, як логіки наукової творчості), людина входить у сферу знання не як чинник її еволюції, а як своєрідна психологічна домішка до системи об'єктивного знання. При цьому наука у вигляді системи об'єктивного знання, що складається з теорій та комплексів теорій – дисциплін, не цікавиться цією домішкою, а філософські, методологічні і сучасні когнітивні розробки, здійснюючись за межами дійсної науки та її еволюції, виявляються нецікавими для активних її агентів і творців.

Онтологічна спрямованість методологічних практик засвідчує зв'язок методологічного як вираження регулятивного та діяльнісного з онтологічними філософськими засадами наукової діяльності.

У наш час класичне природознавство розглядається як прояв пізнання, предметно орієнтованого, спрямованого на речову реальність [10; 95, 103]. Запровадження суб'єкт-предметного відношення характеризує автономність природи (Л.Маркова), об'єктивність наукового знання, що протиставляється суб'єктивності когнітивного (Р.Аронов, О.Баксанський).

Потрібно звернути увагу на факт еволюції знання, яка відбулася між Галілейовим ідеалом абсолютно достовірного доведеного знання (У.Уоллес, Дж.Роджерс, М.Фехер, Л.Лаудан) і знанням, що відповідає імовірнісній гносеології (Дж.Роджерс, Л.Косарева), знанням у вигляді математичного формалізму (Л.Косарева, П.Гайденко).

Адже мало бути щось, що спричинило цей перехід. Сутність методологічних новацій XVII сторіччя пов'язується з переходом до гіпотетико-дедуктивної моделі. Згідно з Л.Лауданом, засвідчення теорії передбачає апостеріорне порівняння теорії з досвідом [11, 23].

З наукою XVIII століття пов'язане: формування класичного ідеалу логіко-дедуктивної організації знання, філософське обґрунтування ролі методу (Р.Декарт), формування класичного трансценденталізму як основи об'єктивності аподиктичної математичної та природничонаукової теорії (І.Кант), розробка екстерналізму та інтерналізму, імовірнісної концепції наукового знання (І.Лакатос, Л.Лаудан, Г.Герлак, Р.Кергон, Г. ван Ліувен, Я.Хакінг, Дж.Роджерс, Б.Шапіро та ін.).

Наука Нового часу в контексті постмодернізму розглядається як наука доби модерну, з якою пов'язане виникнення субстантивної раціональності, котра надає діям суб'єкта вигляду надіндивідуальних, надперсональних (В.Швирьов). Субстантивна раціональність протистоїть сучасному нелінійному мисленню (В.Лук'янець).

Для геометричного етапу «доречно захопитись повним узгодженням, яке існує між законами природи і законами геометрії, спостерігається постійно і в усіх обставинах» [1, 132]. На аналітичному етапі класичного природознавства відбувається «зрощення» предметного змісту знання з аналітичною формою представлення, що спричинює безпосереднє запровадження символів (без співвіднесення з картинкою реальності та відповідними їй поняттями). У контексті лінгвістичного повороту і досліджень науки як дискурсу сформульовано питання про екстралінгвістичні реальності науки. Однією з них є сфера знання як простір лінгвістичних комунікацій (В.Лук'янець, О.Кравченко, Л.Озадовська).

Значення прояву когнітивного виміру єдності сфери наукового знання на завершальному етапі класичної науки – протягом XIX століття – полягає в тому, що формуються передумови для трансформації розуміння теорії, яку починають розглядати як сукупність інваріантів для трансформації способу її формування.

У сучасній науці з її міждисциплінарністю і трансдисциплінарністю функціонування напряду як своєрідного методологічного тренду полягає в тому, що, незалежно від онтологічної природи об'єкта, послідовність та результативність пізнавальних дій у репрезентуванні об'єктів пов'язані зі створенням нових елементів у сфері знання (моделей, модельних представлень, алгоритмів) і

охоплюють всі можливі прояви суб'єктної активності.

Уявлення про присутність суб'єкта в «тілі» знання (В. Андрущенко) потребує розгляду насамперед цінностей. «Тіло знання» розглядається у зв'язку його (знання) з синтаксичною дедуктивною конструкцією.

Специфіка релевантності, об'єктивності сучасній науковій раціональності полягає в необхідності обов'язкового враховування суб'єкта в різних утвореннях знання. У категоріальній класифікації видів знань, запропонованій на XXXII сесії Генеральної конференції ЮНЕСКО (*knowledge: creating, transmitting, sharing, preserving*) [6, 39–40], створенню надається чільне, вихідне місце.

Виробництво знання, акцентуючи єдність когнітивної, дослідницької культури, що проявляється в процесі реалізації компетенцій суб'єкта у сфері знання, зі створенням суб'єктом форм теоретичного представлення, з розробкою моделей як форм репрезентування об'єктів, дозволяє здійснити перехід від розгляду знання як прояву онтології (певного світу, в якому, згідно з Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, поєднано математичне, фізичне, біологічне тощо) до розгляду сфери знання та процесу її наповнення новими елементами знання як прояву нових, ще недосліджених філософами пізнавальних дій суб'єкта, які поєднують теоретичне з практичним. Втілення цих дій у певних витворах знання робить виробництво знання поняттям, що дає змогу перейти від розгляду науки в контексті протилежності об'єктивного (К. Поппер) та особистісного (М. Полян) знання до розуміння єдності змін, що вносяться суб'єктом у сферу знання, зі стандартизованими утвореннями знання та їх послідовностями. Виявлення й дослідження когнітивних основ виробництва знання поєднує реалізацію когнітивної дослідницької культури суб'єкта з процесами репрезентації об'єктів, розкриваючи послідовність утворених суб'єктом нових елементів знання зі стандартизованими процесами дослідження.

Виробництво знання є вираженням єдності науки в різноманітних формах сучасної соціальної організації наукових досліджень, а саме – стандартизованих механізмів і форм репрезентації, виявлення значення теоретичного представлення, різноманітності форм представлень, а також встановлення зв'язку цих механізмів з компетенціями суб'єктів різних рівнів, що дозволяє розглядати розробку поняття «виробництво знання» як важливе підґрунтя становлення сучасного образу науки як когнітивної системи.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бернулли И.* Избранные сочинения по механике. – М.; Л., 1937. – 297 с.
2. *Дирак П.А.М.* Отношение между математикой и физикой // Дирак П.А.М. К созданию квантовой теории поля. Основные статьи 1925–1958 гг. – М., 1990. – С.245–254.
3. *Добронравова І.С.* Фундаментальна наука – фундаментальна освіта // Філософія освіти. – 2006. – №5. – С.151–159.
4. *Мамчур Е.А.* Проблема выбора теории: (К анализу переходных ситуаций в развитии научного знания). – М., 1975. – 232 с.
5. *Овчинников Н.Ф.* Парменид – чудо античной мысли и непреходящая идея инвариантов // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С.81–95.
6. *Палагин А.В.* Основы знание-ориентированных технологий // Наука та наукознавство. – 2004. – №1. – С.39–43.
7. *Панкратова Н.Д.* Системный анализ и оценивание динамики экологических процессов // Системні дослідження та інформаційні технології. – 2004. – №2. – С.47–59.
8. *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2000. – С.57–74.
9. *Редько І.В.* Процесологічні середовища системного аналізу // Системні дослідження та інформаційні технології. – 2004. – №4. – С.124–140.
10. *Черникова И.В.* Современная наука и научное познание в зеркале философской рефлексии // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 2004. – №6. – С.94–103.
11. *Laudan L.* A revisionist note on the significance of Galilean mechanics // Laudan L. Science and hypothesis. Historical essays on scientific methodology. – Dordrecht: Reidel, 1981. – P.20–26.

Рубанець О.М. Методологічний та онтологічний зміст об'єктивності.

У статті на основі аналізу ролі загальнологічних методів та аналізу принципів причинності, інваріантності, збереження, симетрії та спостережуваності розкривається методологічний зміст об'єктивності. З'ясування філософського, зокрема онтологічного, змісту цих принципів стає основою їх регуляторної ролі в науковому пізнанні. Обґрунтовано релевантність принципу об'єктивності типу наукової раціональності. Показано релевантність принципу об'єктивності сучасному стану методологічної свідомості певної науки. Досліджено еволюційний вимір релевантності об'єктивності знання науковій раціональності. Показано значення суб'єктного виміру у функціонуванні методологічних трендів у сучасній науці. Суб'єктний вимір розкрито як когнітивний вимір виробництва знання. З'ясовано його

значення для становлення науки як когнітивної системи.

Ключові слова: об'єктивність, методологічний зміст об'єктивності, релевантність принципу об'єктивності типу наукової раціональності.

Рубанец А.М. Методологический и онтологический смысл объективности.

В статье на основе анализа роли общелогических методов и анализа принципов причинности, инвариантности, сохранения, симметрии и наблюдаемости раскрывается методологический смысл объективности. Выяснение философского, в частности онтологического, содержания этих принципов становится основой их регуляторной роли в научном познании. Обоснована релевантность принципа объективности типу научной рациональности. Обоснована релевантность принципа объективности современному состоянию методологического сознания определенной науки. Исследовано эволюционное измерение релевантности объективности знания научной рациональности. Показано значение субъектного измерения в функционировании методологических трендов в современной науке. Субъектное измерение раскрыто как когнитивное измерение производства знания. Выяснено его значение для становления науки как когнитивной системы.

Ключевые слова: объективность, методологический смысл объективности, релевантность принципа объективности типа научной рациональности.

Rubanets A. The methodological and ontological objectivity content.

In the article the methodological objectivity content-based analysis of the role zahalnohichnyh analysis methods and principles of causality, invariance, conservation, symmetry and observability. Detection of philosophical, ontological particular, the content of these principles is the basis of their regulatory role in scientific knowledge. Proved the relevance of the principle of impartiality type of scientific rationality. Revealed the relevance of the principle of objectivity present state of mind of a methodological science. Investigated the evolutionary dimension of objective knowledge relevant scientific rationality. Subjective measurement values detected in the functioning methodological trends in modern science. Subjective dimension disclosed as cognitive dimension of knowledge production. It was shown its importance for the development of science as a cognitive system.

Key words: objectivity, methodological contents objectivity, relevance principle objective type of scientific rationality.

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

ПАСИВНИЙ ТИП ЕСТЕТИЧНОГО ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ДІЙСНОСТІ

На наше глибоке переконання, *естетичне* як таке не існує, і досліджувати необхідно *естетичне відношення* людини до дійсності. Вдаючись до засобів формальної логіки та буденної свідомості й ігноруючи вимоги діалектичної логіки, деякі науковці тлумачать категорії естетики тільки як гранично широкі за обсягом поняття, тобто такі, які охоплюють широчезну кількість тотожних «естетичних предметів і явищ». Оскільки ж між змістом і обсягом понять існує закон зворотного відношення (чим ширший обсяг поняття, тим бідніший його зміст), то гранично широкий обсяг поняття «естетичне» засвідчував би його дуже бідний зміст. Звідси випливає висновок, ніби завдання армії естетиків полягає насамперед у створенні надто бідної абстракції. А застосовуючи діалектичну логіку, естетик ставить своїм завданням одержати не пусту абстракцію, а теоретичну модель складного, динамічного об'єкта дослідження – *естетичного відношення* людини до дійсності. Загальне, відповідно до діалектичної логіки, є не далекою від життя абстракцією, а тим загальним, синонімом якого є «єдність у багатоманітності» [1]. Ігнорування цієї істини є причиною того, що різні концепції сутності естетичного відношення абсолютизують якийсь окремих бік естетичного відношення як складної, динамічної системи («єдності багатоманітності»). А.Ф. Лосєв, критикуючи такий метафізичний підхід, писав: «Недіалектичне висування на перший план тієї чи іншої протилежності є давно пройденим етапом в історії естетики і свідчить про невміння зрозуміти естетичне як певне цілісне і живе утворення» [2].

Щоб з'ясувати специфіку естетичного відношення, а потім розкрити сутність *пасивного* його типу, порівняймо його з іншими відношеннями людини до дійсності – з практично-утилітарним,

моральним, політичним та ін. Людина, як суб'єкт практично-утилітарного, прагматичного відношення, деактуалізує, «призабуває» те, що вона водночас повинна лишатися носієм і моральних, і політичних, і релігійних цінностей. Критерієм оцінювання людини як суб'єкта цього відношення 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 якоїсь (партії) чи співчуваючим; релігійного – жити згідно зі Святим Письмом.

Перш ніж з'ясувати специфіку суб'єкта і об'єкта естетичного відношення, необхідно зазначити, що, крім проявів естетичного відношення, які мають місце в окремих актах естетичного сприймання, існує *усталене* естетичне відношення людини до дійсності, котре має особистісний характер. Так, нерідко ми здогадуємося, хто створив той чи інший художній твір за умови, що знаємо інші твори певного митця. Мова йде про індивідуально неповторне бачення світу митцем, його «почерк», «стиль». В окремих актах естетичного відношення усталене естетичне відношення людини до дійсності актуалізується і більшою чи меншою мірою збагачується, корегується, а в деяких ситуаціях навіть якісно змінюється (згадаймо вислови: «його творчість раннього періоду» і «творчість пізнього періоду»). Усталене естетичне відношення формується в процесі особистісного досвіду людини, на який істотно впливає відповідний досвід її народу, нації, щоправда, якщо людина відмовилась від своїх мови, звичаїв, культура, то їй недоступні національні архетипи національної свідомості і вона нездатна, наприклад, адекватно сприймати твори своїх митців-земляків. Цю думку можна зрозуміти, враховуючи відому істину, що переклад творів мистецтва, насамперед поезії, є фактично «переводом» (перевести – означає зіпсувати). Так, вірші Т.Г.Шевченка російською мовою – це не його вірші і дуже часто навіть не твори мистецтва. Подібне можна сказати і щодо поезії О.С.Пушкіна, перекладеної українською мовою. Я читав вірші П.Б.Шеллі у перекладі українською і російською мовами, але переконаний, що сприймаю його поезію зовсім не так, як англійці, тобто неадекватно.

Продовжимо загальну характеристику естетичного відношення. Суб'єкт такого відношення – людина, яка в акті цього відношення абстрагується від усіх життєвих проблем, клопотів і виступає не як

виконавець однієї із своїх функцій, ролей, а як цілісна особистість, відносно самотійна одиниця буття, в якій органічно синтезовано всі її «сутнісні сили», ролі, жодна з яких не домінує. Можна погодитись з В.Івановим, який писав, що мистецтво «...досить повно виявляє риси універсальності, інтегративності, що робить людину причетною до всієї повноти буття і суми суспільних діяльностей» [3]. В акті естетичного відношення людина виступає то *переважно* як порівняно самотійна, суверенна одиниця «родового», суспільного буття, то переважно як носій існування, унікальна, суверенна, окрема одиниця природи (що виявляється, зокрема, в «родинній увазі до природи», як писав М.Пришвін), то як така, в якій названі моменти є урівноваженими. Те, як поєднуються названі моменти буття людини у світлі конкретних актів естетичного відношення, є об'єктивною основою класифікації названого відношення на типи. Ці типи естетичного відношення необхідно якось іменувати. Умовно назвемо перший тип **активним**, другий – **пасивним**, а третій – **урівноваженим** (надалі ці назви уточнюватимемо). У *пасивному* естетичному відношенні увага людини спрямована до смислу існування, тобто до його *природно-суспільного* прояву, в *активному* – до суспільно змістовного смислу життя, тобто до його *суспільно-природного* прояву, а в *урівноваженому* – до гармонійності.

Суб'єкт пасивного відношення до дійсності – це передусім людина як природна істота, яка завдяки цьому відношенню відчуває і переживає свою єдність, спорідненість із природою, своєю «першою матір'ю», і водночас є відносно самотійною одиницею буття, що насолоджується своїм існуванням, присутністю у світі-природі. При цьому вона відзначається особливою безпосередністю. Деактуалізація суспільних проблем у свідомості суб'єкта цього відношення не применшує його гідності, оскільки воно відповідає тій функції, яку покликане виконувати. Потрібно зазначити, що людина як суб'єкт пасивного естетичного відношення повинна керуватися моральними, політичними та практично-утилітарними критеріями оцінювання дійсності. Ці критерії якоюсь мірою мають у свідомості суб'єкта естетичного відношення вигляд «призабутих» моментів, від наявності яких залежить загальна культура людини як суб'єкта цього відношення. Іншими словами, суб'єкт естетичного відношення не перестає бути істотою опосередкованою, носієм суспільної сутності, моральних, політичних та інших цінностей, оскільки в естетичному акті людина виступає як цілісна, суверенна одиниця людського

буття. Але суспільне начало у свідомості суб'єкта пасивного відношення зберігається лише «в знятому» вигляді. Особистісний світ суб'єкта цього відношення, його «сутнісні сили» перебувають немовби в дрімотному стані, суспільний момент становить начебто її другий план чи своєрідний фон свідомості цього суб'єкта.

В акті пасивного естетичного відношення людина постає насамперед як істота жива, природна. Критерієм оцінювання свого існування вона вважає почуття свободи, яке істотно відрізняється від добре відомого розуміння свободи як пізнаної необхідності. Це почуття виявляється у формі спокою, світлої безпричинної радості під час зустрічі особистості зі світом і з самою собою. При цьому сама людина не протистоїть природі, а відчуває себе в повній гармонії з нею. А свобода як пізнана необхідність характеризує людину як виконавця окремих функцій, як активну, таку, що має волю, протистоїть природі, змінює її, але разом з тим змушена зважати на її закони, оскільки вони мають об'єктивний характер.

Об'єкт пасивного естетичного відношення – це те, що досягається і переживається людиною як суб'єктом цього відношення, на що спрямовані безпосереднє естетичне споглядання (насамперед вища природи, зокрема й людина як тілесна істота) і та реальність, образи якої піднімаються з архівів пам'яті, оживають, актуалізуються в акті цього типу відношення: дається взнаки досвід особистості, усталене естетичне відношення. При цьому об'єкти безпосереднього споглядання тут, в акті споглядального відношення, відіграють значнішу роль, ніж у інших типах естетичного відношення.

З допомогою пасивного *естетичного відношення* досягається і переживається нерозривний зв'язок людини з природою, смисл її звичайного буття, присутності у світі-природі. В акті цього відношення у свідомості індивіда домінує увага до природи (особливо незайманої), зв'язок із якою найбільш ефективно допомагає духовно звільнитись на певний час від проблем суспільного життя. Завдяки естетичному відношенню людина зміцнює свою духовно психологічну життєздатність, хоча на якийсь час переборює негативний вплив інших відношень до дійсності, насамперед практично-утилітарного, прагматичного. Про це Г. Мюнстерберг писав, що «не тільки враження, які одержують від життя дорослі, не тільки напруженість і метушня суспільного життя, свідками якої вони є, підводять їх до одностороннього різкого переоцінювання практичної сторони, до погляду на речі як засоби досягнення практичної мети...» [4], але й сучасні

дитячі ігри та розваги, які, на його думку, імітують досягнення практичних результатів. В естетичному ж відношенні людина виступає не як виконавець окремої функції, а як цілісна свободна особистість, яка вважає явища дійсності такими, що виражають або нагадують смисл людського життя.

Чому ж ми називаємо це відношення *пасивним*? Більшість естетиків визнають незацікавленість естетичного відношення загалом, а отже, його пасивність. Звичайно ж, ставлення людини до світу не може бути абсолютно пасивним, індиферентним. Мова може йти лише про характер її зацікавленості об'єктом уваги. Естетичне відношення характеризується не вузькою зацікавленістю відповідним об'єктом, а зацікавленістю загальнолюдською і разом з тим глибоко особистісною, пропущеною крізь призму людини як цілісної, окремої одиниці *природно-суспільного* буття. Ось як психологи описують аналогічні явища: «Розлите, генералізоване напруження м'язів, яке не має виходу в конкретну дію, стає базою для виникнення емоцій найбільш загального значення (творче нахнення, радість буття тощо)» [5].

Активність людини виявляється передусім у практичному, а тому й у духовному, протистоянні природі. Адже суб'єктові пасивного естетичного відношення не властиве протистояння природі, прагнення її перетворити. Він перебуває в повній злагоді з природою і в повній гармонії (переважно) з нею і налаштований на її збереження. Навіть почуваючи дискомфорт, суб'єкт цього відношення не прагне змін. Результати цього відношення – почуття, емоції – сприяють безпосередньо не перетворенню дійсності, творенню майбутнього, а духовно-емоціональному утвердженню в теперішньому, що дає змогу відчувати і пережити індивідуально-неповторне «тут» і «тепер, збагнути його цінність, емоційно утвердитись і водночас ніби «забутися». При цьому просторово-часова оцінка буття дещо видозмінюється, зокрема зміщується «вилка часу», минуле і майбутнє немовби пронизують теперішнє (яке перебуває в центрі уваги), і все це невіддиференційоване багатство буття відчувається і переживається надзвичайно глибоко і водночас невиразно, невпевнено, як неосяжна таємниця. Ось як про це писав український письменник Є. Гуцало: «За верхом знімався верх; глибоке провалля з'єднувалося з іще глибшим проваллям; смереки шуміли рівно і похмуро. Ніби виповідали і виповісти не могли свою одвічну, пропахлу міцною смолою, тугу; отак можна було їх слухати і день і ніч, та й пливли

б разом з їхнім вогким шелестом неквапливі думки, припорошувала б їх мжичка; обвівав гострий вітрець, а думки пливли б і пливли б – у минуле, до витоків життя, які не можна збагнути й досягнути ні свідомо, ні підсвідомо; може, саме тут, на лоні всеосяжної самотності, таки вдалося б проникнути у безначалля буття, бо ж про це все тут говорить – і вивернуте потріскане каміння, і давня стежка, і небо, таке близьке і зрозуміле; й сирий дух землі, й гіркувато свіжі, по-рідному близькі запахи гірських рослин... варто лише глянути на цей матеріал, – і ти побачиш його живим, і тобі відкриється багато...» [6]. Ця таємничість буття, представленого в естетичній свідомості, пояснюється характером його досягнення: дійсність тут виступає у всім багатстві свого «наявного буття», «буття в собі» і більше обіцяє відкритися, ніж насправді відкривається.

Пасивне естетичне відношення дає можливість на якийсь час абстрагуватися від численних життєвих проблем, тимчасово «забути» і опинитися в іншому світі – тихому, спокійному, безтурботному (такий стан людини часто має місце на дозвіллі). Перебуваючи в цьому відношенні, людина несвідомо, інстинктивно гармонізує свій духовний світ (проявляє своєрідну активність, що в кінцевому підсумку позитивно впливає на її подальшу творчу діяльність). Ось як про це писав М.Коцюбинський: «Прощайте, ниви. Котіть собі шум свій на позолочених сонцем хребтах. Може, комусь він здається так, як мені. І ти, зозуле, з вершечка берези. Ти теж строїла струни моєї душі. Вони ослабли, пошарпані грубими пучками, а тепер натягуються знову. Чуєте? Ось вони бренькнули навіть... Прощайте. Йду поміж люди. Душа готова, струни тугі, налажені, вона вже грає...» [7]. Подібний вплив зустрічі з природою полегшує перевантаження нервової системи, психіки, викликані складними стосунками, що існують між людиною й соціальним середовищем, і позитивно впливає на духовний світ індивіда, зміцнює його духовно-психологічну життєздатність і в кінцевому підсумку сприяє його творчій активності. Завдяки цьому відношенню людина ніби оновлює, «освіжає» своє почуття природної прив'язаності до природи, світу, життя, на ґрунті якого тільки й можливий розквіт усієї системи її прив'язаностей до життя загалом

Людина як суб'єкт пасивного естетичного відношення відчуває себе часткою природи-матері, своєї першої матері і разом з тим – свою відособленість від природи, окремішність. М.Пришвін згадував, як одного разу він задумався і навіть зробив відповідний

запис «про межу природи: де природа закінчується і починається людина. Відтоді проминуло майже півстоліття і виявляється, – продовжував письменник, – що з того часу я так і не відходив від цієї теми, і все написане мною було про це» [8].

Завдяки пасивному естетичному відношенню людина оновлює безпосередність своїх почуттів, приводить у гармонійний стан складну і нерідко суперечливу систему оцінювання нею буття, яку вона розглядає як суб'єкта локальних відношень до дійсності. Цей тип естетичного відношення не можна ні недооцінювати, ні переоцінювати. Постійно перебуваючи у «кам'яному мішку» міста, людина поступово втрачає дуже важливу здатність радіти просто тому, що вона є, існує, тим більше, коли вона ще й молода і здорова. Недооцінювання цього відношення виявляється, зокрема, у критиці творів мистецтва, які нібито ігнорують соціальні проблеми (у Союзі авторів таких творів звинувачували в том, що вони ігнорують проблеми суспільного життя, порушують принципи партійності мистецтва тощо). Критикуючи (приховано) такі звинувачення, В.Кудін писав: «Немає потреби ставити йому (М.Пришвіну. – М.Т.) в докір те, що складає ядро його таланту, і вимагати, щоб художник зображував такі сторони життя, які не властиві митцю-природописцю» [9]. Справді, М.Пришвін був неперевершеним майстром втілення засобами художніх образів саме пасивного естетичного відношення. А ті твори, які він іноді писав під тиском радянських ідеологів, відзначаються штучністю, нещирістю, «холодністю». Великим майстром втілення цього відношення був і К.Паустовський. Навіть образи людей високого стану в його творах прості, «земні», близькі до природи. А нічим не примітні явища природи у його баченні світу набувають надзвичайної естетичної виразності. Так, нічим непримітні місця біля Ільїнської ковбані (рос. – «Ильинский омут»), за його словами, «...благостны, успокоительные и ... в них есть нечто священное»; «Я сидел в тени вяза, лениво собирал цветы, и в сердце подымалась какая-то родственная любовь к каждому колоску» [10].

В акті пасивного естетичного відношення людина осягає і переживає свою єдність з природою, але в одному випадку в її свідомості домінує увага до природи, а в іншому – до себе, до свого внутрішнього стану. Перший різновид пасивного естетичного відношення назовемо *споглядальним*, а другий – *екзистенціальним*. Дуже важливо враховувати, що ці різновиди пасивного естетичного відношення,

перебуваючи у протистоянні один до одного, мають проміжні форми, в яких увага людини до світу-природи і до самої себе більшою чи меншою мірою врівноважується. Ця обставина породжує труднощі під час характеристики цих різновидів пасивного естетичного відношення людини до світу. Так, намагаючись виявити їх специфіку, дослідник змушений характеризувати крайні прояви цих різновидів, а ілюструючи їх прикладами, змушений звертатися насамперед до відповідних творів мистецтва, в яких ці різновиди перебувають більшою чи меншою мірою в єдності. Так, у вірші Є. Баратинського «Весна, весна...» увага поета до природи і до свого духовного світу (душі) фактично урівноважена: «Что с нею, что с моей душой? С ручьем она ручей, а с птичкой птичка! С ним журчит, летает в небе с ней!».

Вступаючи у *споглядальне* естетичне відношення до дійсності, людина ніби повертається до природи-матері, мовчки спілкуючись з нею, милуючись її формами, фарбами, звуками, запахами і «то-не» в її нескінченнім багатстві. Вона відчуває «пульс» буття природи, як постійну зміну індивідуально-неповторних «тут» і «тепер». Її «Я» зливається з природою, немовби «розчиняючись» у ній. Це відношення супроводжується особливим всеохоплюючим почуттям умиротворення. Кому не відомий той дивний і таємничий стан, який зазвичай охоплює нас на лоні природи, коли раптом розумієш, що всі твої турботи, життєвські сумніви, які нещодавно тебе гнітили, безслідно зникли і в душі маєш дивну гармонію і спокій. Такий стан цілком зрозумілий, якщо врахувати, що будь-яке занепокоєння, тривога, якими б внутрішніми вони не були, безпосередньо виявляються в протистоянні індивіда й дійсності, яка у локальних відношеннях до світу здається такою, що потребує перетворення. У світлі цього різновиду пасивного естетичного відношення світ виступає перед людиною як щось вищою мірою значуще, таке, що має глибокий смисл, і разом з тим – як глибока таємниця, яка і манить, і радує, і обіцяє. Таке відчуття нескінченності проявів буття якоюсь мірою можна передати з допомогою поняття «айсберг».

В одних проявах споглядального естетичного відношення плин часу ніби сповільнюється (або й втрачається відчуття плинності часу), в інших, навпаки, – прискорюється. Суб'єкт такого відношення часто проймається пристрасним бажанням побувати скрізь, переборюючи простір і час, побачити власними очима всі куточки Землі (і не тільки Землі), повернути минуле, затримати теперішнє, проник-

нути в майбутнє, перетворити «тоді» і «там» у «тепер» і «тут».

Контакт з явищами природи може викликати у людини як позитивні почуття (почуття **красивого**), так і негативні – почуття **некрасивого**. Гостро критикуючи прибічників примітивного матеріалізму, які ототожнюють об'єкт естетичного відношення, тобто те, що досягається і переживається з суб'єктом цього відношення, ми разом з тим визнаємо, *що у **споглядальному естетичному відношенні** об'єкти безпосереднього споглядання (предмети і явища матеріального світу) відіграють значну роль.*

У кожної людини, починаючи з раннього віку, формуються численні зв'язки з навколишнім світом – прив'язаність до рідного краю, людей, які її оточують, до рослинного і тваринного світу, одні з яких набувають позитивного, а інші – негативного значення. І все це не може не впливати на естетичне сприймання предметного світу. Як це не парадоксально, але люди різних епох, різних цивілізацій сприймали навколишній світ по-різному. Навіть плинність часу, бачення простору, звукові особливості явищ сприймаються народами різних епох по-різному. «Музикальні тони, на думку А.Ф.Лосєва, самі по собі уявлялись тодішньою естетичною свідомістю (давніх греків) як щось танцювальне, хореографічне, як щось речовинне, дотиково-відчутне і м'язово-речовинне, як щось тілесне» [11]. Таке сприйняття тим більше властиве естетичному баченню і переживанню людьми різних народів. Так, для нас, українців, калина – це не просто рослина, як її сприймають іноземці чи наші громадяни, позбавлені Москвою архетипів української духовної культури. Калина – це символ нашої культури, духовного зв'язку з нашими предками. Аналогічне значення має, наприклад, для ліванців – кедр, для японців – сакура. Для населення деяких арабських країн верблюд є втіленням краси (у багатьох із них періодично проводять конкурси краси верблюдів). Про неможливість однозначного визначення краси як такої свідчить зміна уявлень про красу людського тіла впродовж тисячоліть: «палеонтологічні Венери» → широкоплечі, плоскогруді, з вузькими стегнами, красуні Давнього Єгипту → ширококостні, масивні, давньогрецькі красуні з широкою талією та плоскою сідницею → бліді, з тілом, максимально прихованим, як «земним», гріховним», жінки Середньовіччя → красуні П.-П.Рубенса з пишним тілом та широкими стегнами → сучасні моделі, які нагадують фігури, побудовані із сірників (у неосліпленої модою людини ці «красуні» викликають таке співчуття, такий жаль,

які викликає вигляд худої, смертельно хворої жінки). Фізичну красу часто протиставляють духовній, але іноді не виправдано. За логікою деяких естетиків, побачивши красиву людину, не можна насолоджуватися її красою, не знаючи рівень її моральності. Почуття радості зустрічі з природою позитивно впливає не тільки на духовний світ людини, але, як писав І.П. Павлов, робить людину чутливішою до кожної миті пульсації життя, зміцнює тіло. Це почуття є світлим, чистим, щирим. Перебуваючи на самоті сама із собою і природою, людина не фальшивить – немає смислу. Інтенсивність почуття краси, які переживає людина, залежить від її здатності переживати «...особливе материнське почуття життя, що народжує образи, як живі істоти» [8, 240].

В *екзистенціальному* відношенні людина, навпаки, споглядаючи природу, осягає себе переважно як окрему одиницю природи, «проривається» до свого внутрішнього світу, «занурюється» в нього і переживає своє звичайне буття, миттєвості перебування у світі-природі, відчуваючи всім своїм єством радість зміни цих миттєвостей (або почуття суму). На відміну від *споглядального* відношення, людина як суб'єкт *екзистенціального* відношення не «втрачає себе» в об'єктах сприймання. Значне місце в її світосприйманні займають глибоко інтимні проблеми, проблема цінності життя як існування, скінченності життя тощо. Не зайве зазначити, що вживаний нами термін «екзистенціальне відношення» істотно відрізняється від відомого філософського терміна «екзистенціалізм». Якщо, згідно з нашою концепцією, увага суб'єкта екзистенціального естетичного відношення акцентується переважно то на природі, то на своєму бутті, то екзистенціалісти розуміють буття як безпосередню нерозчленованість суб'єкта і об'єкта, людини і світу (осягнення такої єдності в естетичному акті має місце). Але прибічники екзистенціалізму абсолютизують його. А справжнім буттям вони вважають самопереживання, сприймання свого «буття-у-світі», яке недоступне раціональним засобам пізнання. Іншими словами, термін «екзистенціалізм» (у висловлюванні «екзистенціальне естетичне відношення») у нас має інше значення. До того ж в акті екзистенціального естетичного відношення до дійсності життя сприймається не в натуральному вигляді, а художньо осмисленим. Так, скінченність життя людини осягається і переживається за допомогою художніх образів, в яких будь-які негативні явища її життя, зокрема приреченість на самотність і смертність, більшою чи меншою мірою духовно

«знешкоджуються», перемагаються. Усвідомлення людиною своєї смертності в натуральному вигляді (про що часто пишуть екзистенціалісти) означає, що вона духовно переможена (цей стан іноді називають «тваринним жахом»). У такому стані вона втрачає людську подобу і може здійснити найаморальніший вчинок, зокрема, зрадити рідним, близьким, своєму народові. Ось як описує Л. Толстой (в художніх образах!) відчуття смертності, яке іноді виникало в нього під час спілкування з природою: «...тотчас же мне хотелось любить. Я даже чувствовал в себе любовь к себе и жалел о прошедшем, надеялся на будущее, и жить мне становилось радостно, хотелось жить долго, долго, и мысль о смерти получала детский поэтический ужас». Радіти життю – це радіти світові, прощатися з життям – це прощатися зі світом. Але в акті естетичного екзистенціального відношення це – прощання мужньої, духовно незломленої людини, тому «...мысль о смерти получает детский, поэтический ужас».

Іноді людина, перебуваючи в глибокій духовній кризі і відступаючи «по всьому фронту свого духовного світу», раптом зупиняються на останній лінії своєї оборони – природній прив'язаності до життя. Відомі численні факти, коли людина (зокрема, і вельми відома особистість), зневірившись у наявності смислу людського, соціально змістовного життя, сторонилася інших людей і втікала від цивілізації у світ природи, спілкуючись з нею і очищаючи душу від тих негараздів і того бруду, в якому їй довелося перебувати в суспільстві. Одні з таких людей духовно очищалися, роками спілкуючись з природою, і поверталися до спільноти, а інші так і залишалися наодинці з природою до кінця своїх днів. Дехто, перебуваючи в «пограничній ситуації», раптом відкриває для себе природу, зустріч з якою дає можливість прозріти і збагнути всю фальш багатьох проявів її життя в суспільстві досі. Яскравим прикладом такого стану людини є змальоване Л. Толстим прозріння Андрія Болконського на полі Аустерліца («Війна і мир»), коли, будучи тяжко пораненим, він ніби вперше побачив по-справжньому світ, природу, небо «...с тихо ползущими по нем серыми облаками». «Как же, – kaže собі герой, – я не видел прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец» [12]. Доти він, очевидно, жив однією лише мрією про подвиги, славу, не тільки не бачив краси природи, а навіть природної краси своєї дружини (тоді, як інші бачили це). І лише перед лицем смерті відкрив смисл життя як існування (щоправда, будучи людиною високих ідеалів,

він через певний час знову потягнувся до них, і сцена зустрічі з гаєм, дубом, який не піддається чарам весни, немовби розповідає про його високі життєві наміри, плани, але чистіші, благородніші).

Іноді людина як суб'єкт екзистенціального естетичного відношення іноді втрачає цікавість до світу і сповнюється невдоволеністю своїм простим буттям. Позбавлена «родинної уваги до природи», вона не розрізняє всієї різноманітності предметного світу, не переживає радості зустрічі з ним і з самою собою. При цьому вона жорстко (хоч і пасивно) протистоїть йому, відчуючи «тягар часу», невдоволення своїм буттям. Зазначимо, що в неестетичному відношенні до світу (практично-утилітарному, політичному та ін.) навіть незначні прояви зла часто розростаються у свідомості людини до загрозливих масштабів, загрожуючи перерости в почуття непоправного нещастя, самотності, пустоти і нудьги.

Якщо в пасивному *споглядальному* відношенні до предметів і явищ увага особи концентрується на їх зовнішньому вигляді і виникає почуття *красивого* чи *некрасивого*, то термінів, які позначають позитивні і негативні почуття, що супроводжують *екзистенціальне* відношення, поки що немає. Умовно позитивний стан людини під час екзистенціального відношення можна назвати почуттям радості, вдовolenня буттям, почуттям цілковитого спокою, затишку і комфортності, які мають оптимістичний характер, а негативний – «невдоволенням буттям», «незатишністю», «важкістю на душі». Негативне екзистенціальне відношення людини до світу супроводжується почуттям відірваності від світу, самотності, безглуздості життя, що має багато різновидів. Екзистенціалісти часто називають подібний стан «закинутістю її в світ». Це – форма відчуття людиною свободи в негативному розумінні («свобода від»), своєї ізоляваності від світу. При цьому, як правило, виникає почуття самотності і печалі. Парадоксально, але його екзистенціалісти нерідко називають атрибутом комфорту. Так, С.К'єркегор писав: «Я кажу про свою печаль, як англієць про свою домівку: моя печаль – мій замок» [14]. А Ф.Кафка вважав самотність нормальним станом людини. «Все, що мною створене, – писав він, – це здобутки моєї самотності» [14]. Зазначимо, що невдоволеність (точніше – «недоволеність») людини як суб'єкта практично-утилітарного чи політичного відношення є необхідною умовою активізації її волі, вироблення і реалізації нею своїх творчих планів. Тим часом невдоволення буттям суб'єктом екзистенціального естетичного відношення не пробуджує волю, бажання

діяти, щось змінювати. До того ж в акті естетичного відношення, як і в художньому творі, негативне явище і самопочування уже певною мірою «знешкоджені» і мають, як правило, тимчасовий, мимущий характер.

І останнє. Визначити конкретну причину естетичних почуттів неможливо, подібно до того, як неможливо з'ясувати причину дуже глибокого, щирого кохання. Немає слів, щоб відповісти на питання «Чому кохаєш?». На безглузде питання «Чому любиш?» доводиться відповідати «Повсему» («За що кохаєш?». «За все»).

ЛІТЕРАТУРА

1. Див.: *Философская энциклопедия*. Т. 1. – М., 1960. – С.301.
2. *Лосев А.Ф.* Эстетика // *Философская энциклопедия*. Т. 5. – М., 1970. – С.576.
3. *Иванов В.* Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977. – С.216.
4. *Мюнстерберг Г.* «Принципы художественного воспитания» // *Современная книга по эстетике (антология)*. – М., 1957. – С. 417–418.
5. *Роменець В.А.* «Людина і світ». – К., 1963. – С.31.
6. *Гуцало Е.П.* Запах кропу. – К., 1969. – С.8–9.
7. *Коцюбинський М.М.* Вибрані твори. – К., 1963. – С.185–186.
8. *Пришвин М.М.* Дорога к другу. – М., 1957. – С.174.
9. *Кудін В.О.* Эстетика. – К., 1963. – С.262.
10. *Паустовський К.Г.* Зібрання творів у восьми томах. – Т. 7. – С.548.
11. *Лосев О.Ф.* Античная музыкальная эстетика. – М., 1960. – С.107.
12. *Толстой Л.Н.* Библиотека современной литературы. – Т. 1–2. – М., 1959. – С.363.
14. Див.: *Чалин М.Л.* В плену индивидуализма. – М., 1966. – С.153.
15. *Кафка Ф.* Избр. соч. – М., 1965. – С.19.

Тофтул М.Г. Пасивний тип естетичного відношення людини до дійсності.

У статті розкриваються сутність пасивного типу естетичного відношення людини до світу та його відмінність від інших типів. Цьому передують з'ясування сутності естетичного відношення загалом та коротке визначення його основних типів. З'ясовуючи сутність пасивного естетичного відношення, автор висвітлює насамперед специфіку суб'єкта цього відношення, об'єкта та власне відношення. У статті здійснюється логічний поділ пасивного естетичного відношення людини до світу на різновиди

(споглядальний та екзистенціальний) і розкривається їх сутність.

Ключові слова: естетичне відношення людини до дійсності, пасивне естетичне відношення, споглядальне естетичне відношення, екзистенціальне естетичне відношення.

Тофтун М.Г. Пассивный тип эстетического отношения человека к действительности.

В статье раскрываются сущность пассивного эстетического отношения человека к миру и его отличие от других типов. Этому предшествуют уяснение сущности эстетического отношения вообще и краткое определение его основных типов. Выясняя сущность пассивного эстетического отношения, автор уясняет прежде всего специфику субъекта и объекта этого отношения. В статье осуществляется логическое деление пассивного эстетического отношения на его разновидности (созерцательное и экзистенциальное) и раскрывается их сущность.

Ключевые слова: эстетическое отношение человека к миру, пассивное эстетическое отношение, созерцательное эстетическое отношение, экзистенциальное эстетическое отношение.

Toftul M. The passive type of human aesthetic relationship to reality.

This article defines the essence of passive type of human's esthetic attitude to the world and its difference from the other types. The essence of esthetic attitude in general and its main types have been defined firstly. During revealing the essence of passive type of esthetic attitude, the author foremost finds out specificity of this attitude's subject, object and his own attitude. This article logically divides human's passive esthetic attitude to the world on variations (nature admiring and existential) and reveals its essence.

Key words: esthetic attitude of human to reality, passive esthetic attitude, nature admiring esthetic attitude, existential esthetic attitude.

ЛОГІКА КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ Ф.ДЖЕЙМІСОНА

Проникнення постмодернізму в різні сфери суспільного життя детермінує його інтегративне усвідомлення, тобто розуміння взаємозв'язку сукупності іпостасей, які відповідають реаліям, а саме істотним вимірам постіндустріального, інформаційного або суспільства «третьої» хвилі.

Кожна з цих моделей фіксує низку особливостей реального суспільства доби глобалізації і одночасно містить конкретний варіант культури, який пов'язаний з постмодернізмом. Фундаментальна риса усіх варіантів постмодернізму: стирання «межі між високою культурою й так званою масовою, чи комерційною, культурою та поява нових видів текстів, що їх нав'яли форми, категорії і смисли тієї самої культурної індустрії, яку так пристрасно засуджували всі ідеологи модерну...» [1, 24]. У постіндустріальному суспільстві втілюються ідеї дослідників попередньої доби про те, що на зміну «принципу продуктивності» має прийти «принцип задоволення». Насправді концепцію постіндустріального суспільства правильно вважати однією з соціологічних доктрин, які виражають постмодерністський світогляд.

Постмодернізм багато зробив для того, щоб звільнити мислення від спрощених схем, застиглих стереотипів, віджилих міфологій, обмеженості позитивістської картини світу, протиставивши їм творчу уяву, історико-філософську ерудицію, літературний талант, метафоричність. Разом з тим нищівна критика традиційних цінностей, норм і регуляторів спрямована на те, щоб дати місце новому образу споживача культури, для якого інформація – культова цінність. Відтак постмодернізм постав як потужна форма відчуження людини від цілераціонального проектування і соціальної дії.

Перш ніж з'ясувати як постмодерністські технології працюють у конкретних сферах сучасного життя, має сенс глибше розглянути особливості постмодерністської філософії – теорію тотального постмодерну, за допомогою якої демонтуються класична культура та її цінності. Важливим постулатом постмодерністської філософії, своєрідним рефреном, що повторюється в її різноманітних текстах,

є твердження про те, що культура втратила свій творчий характер. Вона перестала створювати нові цінності і впала до рівня еклектичного відтворення вже існуючого. Ідеї і цінності втрачають свій смисл, але їх відтворення триває і стає більш досконалим.

Технологічні зрушення орієнтовані не на певні прогресивні кроки, а на обстоювання позицій теперішнього. Шаленство, з яким фактично все це нині використовується для засвідчення унікальності теперішнього і його радикальних відмінностей від попередніх періодів, насправді іноді постає як збереження суто автореференційного характеру занепаду, начебто наше цілковите забуття минулого вичерпалося в беззмістовному і зачарованому спогляданні незрозумілого теперішнього, яке, за визначенням, не можна порівнювати. Це означає, що «майже будь-яке спостереження щодо теперішнього може залучатися під час пошуку теперішнього і набувати вигляду симптому та індексу глибинної логіки постмодерну, який непомітно перетворюється на теорію самого себе» [1, 11].

Така логіка відповідає змінам у світі культури, а також є близькою до трансформацій, які пов'язані з симулякрами. «Всі присутні скрізь, а значить ніде. Різні сфери діяльності та символічної самореалізації людини не відрізняються одна від одної. Цінності більше неможливо ідентифікувати. Все підлягає радикальному збоченню і занурилось у пекло відтворення, пекло того самого» [2].

Використання терміна «виробництво» щодо створення культурних цінностей означає переосмислення самого поняття творчості. «Культурне виробництво» зрощується з матеріальним виробництвом. Культурний продукт (ідея, пісня, книга, комп'ютерна гра, картина тощо) перетворюється в товар, об'єкт споживання. Виробництво культурного продукту, так само, як виробництво матеріального, орієнтовано на ринок. Творча діяльність стає елементом економічних відносин і сприймає логіку цих відношень.

Культурне виробництво – це створення нових ідей, символів, цінностей та інших культурних артефактів, а також формування масової свідомості. Воно припускає, що суб'єктом культурної творчості виступає не стільки індивід, скільки суспільство в цілому. Це означає, що сам процес створення, розповсюдження та сприйняття культурних цінностей і артефактів має інституційний характер, є регульованим і орієнтованим системою. У такий спосіб створюється ситуація, в межах якої здійснюється логіка виробничого процесу.

Тим часом, згідно з засадами постмодернізму, в історії не існує і

не може бути ніякої логіки, ніякого усвідомленого руху. Цей базисний постулат постмодерну, який мовою здорового глузду звучить як «історія скінчилася, але процес триває», визначає передусім розуміння постмодернізмом проблеми, головної для будь-якої традиційної, класичної культури, – проблеми творчості.

Іншими словами, сучасна культура – це не сукупність механізмів з виробництва смислів, цінностей та практик, а різноманітні способи консервації і відтворення єдиної історичної ментальної матриці. В добу глобалізації значна кількість важливих проблем виявляється взаємопов'язаною. Попередній технічно-технологічний та інтелектуальний інструментарій не відповідає рівню реальних проблем, які притаманні співіснуючим цивілізаціям. «Кожна цивілізація, до того ж, має сукупність характерних співвідношень із зовнішнім світом – експлуатаційних, симбіозних, агресивних або мирних. І кожна цивілізація має власну суперідеологію – набір вагомих культурних понять, які формують її погляд на реальність і виправдовують її існування» [3, 310].

Безперечно, постмодернізм – це світогляд, який відображує основні тенденції, установки та орієнтири суспільства, що досягло певного рівня розвитку. Оскільки постмодернізм остаточно долає пошук нових смислів в історії, культурі, пізнанні, то він стерпно ставиться до будь-яких культур, до будь-яких смислів, до будь-яких істин, до будь-яких форм, оскільки все «старе» долається, але не відкидається взагалі. Воно використовується постмодернізмом у вигляді цитат і випадкових фрагментів. Обґрунтовується «множинність порядків» без будь-якої ієрархії та зв'язку. Будь-яка теорія, парадигма, ідея, інтерпретація можлива і допустима, але пізнавальна цінність кожної з них однаково відносна. По суті, проголошуються плюралізм і релятивізм. Те спільне, що лежить у підґрунті будь-якої інтелектуальної діяльності певної доби, афористично позначають як «дух часу», що існує незалежно від бажань людей. Постмодернізм як комплексна ідейна течія являє собою «родзинку» цього духу часу, адже саме вона найбільш адекватно відображає нинішній стан духовності, пов'язаний з відчуттям неприйнятності в нових соціокультурних реаліях панівних раніше уявлень про світ і людину.

Основними категоріями, які описують реальність постмодерну, вважають плюралізм, децентрацію, невизначеність, фрагментарність, мінливість, контекстуальність.

Постмодернізм завжди ухилявся загальних ідей, але загально-людські цінності – це не загальні ідеї. Мова йде про конкретні цінності кожної окремої людини, без яких її особисте життя втрачає смисл. Адже сучасна людина існує водночас у різних світах: економічному, культурному, духовному. Визначальні маркери її існування формуються в світі культури.

Ознаки еволюції в свідомості людей доби постмодерну виявляються повсюдно – в різних стилях життя, формах організації поведінки, але найбільш рельєфно, зримо вони відображаються в ЗМІ, телебаченні, Інтернеті, тобто в сфері мультимедійної комунікативної культури як системи, найбільш динамічної в своїй структурній, функціональній та смисловій організованості, а тому такою, що найбільш адекватно реагує на будь-які зміни в суспільстві.

Політологи, геостратеги та футурологи фіксують якісні ознаки суспільства, спираючись на екологічні, соціальні та технологічні його характеристики. Найбільш поширеними поняттями, які застосовують для позначення нової стадії соціального розвитку, є «пост-індустріальне суспільство» та «інформаційне суспільство». По суті справи, вони близькі між собою, але разом з тим їх загальний недолік полягає в тому, що вони абсолютизують науково-технологічну складову доби, яка не охоплює всього соціокультурного простору.

Отже, виникає потреба в узгодженні постмодерністського розуміння сучасного суспільства з його культурною сутністю. Оптимальний варіант такого узгодження запропонував Ф. Джеймісон у праці «Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму».

Перехід до інформаційного суспільства накладає суттєвий відбиток на базові елементи культури: мораль, освіту, науку, техніку, мистецтво. Відбувається певний відхід від раціоналізму в суспільному житті, здійснюються спроби знайти базу соціальності не в розвитку технологій, а в «рухах» культури. На зміну політичним і соціальним рухам приходять культурні рухи, які охоплюють ширше коло цілей і значно менше прив'язані до створення і захисту інститутів та норм. Нове культурне виробництво, яке є самоорганізуючою відкритою системою, створює мільйони індивідуальних зв'язків між користувачами – споживачами. Грань між виробником культурного продукту та споживачем стає «шпаристою»; відношення вертикальної ієрархії перетинаються, переплітаються з відношеннями горизонтальної. У такій системі культурного хаосу досить важко орієнтуватися на культурні коди традиційного або індустріального

суспільства. Відбувається формування нових культурних кодів, які спираються на нову постмодерністську синхронну концепцію простору і часу, на відміну від старої – модерністської діахронної.

Новий тип соціальних мережових відносин змінює моделі поведінки людей, трансформує цінності, генерує нові культурні переваги та звички, забезпечує вищий рівень самовиразу особистості завдяки можливості відповідати своїй реальній ідентичності або бути іншим у мережевому спілкуванні.

Постмодерна культура стає більш людською, оскільки постає абсолютно штучною, абстрагуючись від природи, реальності, об'єктивного смислу, духу і будучи лише текстом, який усвідомлюється як мова. Один із шляхів залучення людини до культури – привласнення нею «чужих» текстів. Маючи вигляд безконечно малого елементу світу, текст (книга) вбирає в себе світ, постає всім світом, заміщує собою світ для читача.

Для постмодернізму характерне ставлення до світу як до об'єкта усвідомлення, результати якого фіксуються насамперед у писемних формах. Тому світ виступає як текст. Самосвідомість особистості уподібнюється «сумі текстів», які вступають у взаємодію з іншими текстами, котрі утворюють культуру. Через те, що світ розуміють як нескінченний, безмежний текст, засобом моделювання «поля», в якому відбуваються інтерпретації, стає алегорія, яка виконує роль коду для рефлексії сучасної культури.

Культуротворчий потенціал інформаційних технологій зростає мірою того, як інформаційне середовище переростає у феномен технологічного конвергованого медіа середовища, яке стає все більш актуальним для сучасної культури: потоки інформації, постійно зростаючи, змінюють не тільки умови існування людини, а й наявну культурну парадигму.

Постмодерністське усвідомлення дійсності потребує адекватних засобів. На думку А. Бузаєва, з'являються нові одиниці виміру соціальної реальності – субкультура, ідеологія, архетип свідомості, які базуються не на матеріальній, а на культурній єдності суспільства. Боротьба за споживача і його свідомість відбувається не між товарами і фірмами, а між їх іміджем та ідеологіями [4, 45]. У підсумку соціальна реальність у концептуальному плані постає у формі інформаційного суспільства, а способи його існування пов'язані з культурою. Базові структури інформаційного суспільства не просто мають інформаційний характер, а й використовують особливий

спосіб застосування останньої.

З цією метою вживають термін «засіб передавання інформації» (medium) і, особливо, його множинність (media). «Цей термін нині поєднує три відносно окремі сигнали: сигнал, що відсилає до мистецького способу чи специфічної форми естетичного виробництва; сигнал, що відсилає до специфічної техніки, загалом організованої навколо центрального апарату чи машини; і, зрештою, сигнал, що відсилає до суспільного інституту. Ці три сфери значення не визначають засіб передачі інформації чи медіа, а позначають окремі виміри, до яких потрібно звернутися для того, аби завершити чи сконструювати таке визначення» [1, 90].

«Культура нині – це справа медіа, які врешті-решт почали розуміти, що культура завжди була такою і що попередні форми чи жанри, чи навіть попередні релігійні обряди й медитації, думки і висловлювання також були медійною продукцією у цілком різний спосіб» [1, 90–91].

З огляду на провідну роль медіа та Інтернету в добу постмодерну, виникає потреба в ретроспективному погляді на зв'язок історії суспільства з культурою. Складається ситуація, в межах якої формується нетрадиційна класифікація історично-культурної еволюції. Це дозволяє послідовно реалізувати підхід, на який уможливорює розуміння того, як пов'язані варварство, архаїчність, догматичність, традиціоналізми, модерн і постмодерн. Кожна історично-культурна доба використовує певну сукупність форм, серед яких можна виділити вищу або домінуючу. Відповідно до кожної історично-культурної доби можна зафіксувати свою вищу форму, яка реалізується як домінантна в культурному колі. Послідовність цих форм (містерії, театр, кафедра, література, кіно, Інтернет) розкриває деякі особливості соціального буття кожної доби. Справа в тому, що кожна форма має свій механізм впливу на соціум, який залишає слід у менталітеті людей. Характер впливу провідних форм культури на поведінку людей усвідомлюється через аналіз послідовності – транс, катарсис, блаженство, преклоніння, пріоритет, залежність, яка співвідноситься з якісними ознаками кожної історично-культурної доби.

Одна з особливостей інформаційного суспільства полягає в тому, що культурні форми попередніх етапів розвитку можуть реалізувати свій інтелектуально-культурний потенціал в його просторі. Водночас деякі з них зазнають суттєвої модифікації та модернізації. Особлива доля в цьому плані випала літературі, яка невід'ємна

від мови, а значить і від філософських засад. Цю ситуацію глибоко відчув Ф.Джеймісон, який зосередив увагу на засобах втілення концептуальності. «Парадоксальним у цьому заміщенні літературної термінології новою медійною концептуальністю є те, що воно відбувається саме тієї миті, коли філософський пріоритет самої мови та різних лінгвістичних філософій став домінантним і майже універсальним. Отже, письмовий текст втрачає свій привілейований і винятковий статус саме тоді, коли ці концептуальності для аналізу величезного різноманіття дослідницьких об'єктів, які «реальність» презентує нам (і які нині у різний спосіб усі перетворилися на «тексти»), стали майже винятково лінгвістично орієнтованими. Аналіз медіа за допомогою лінгвістичних чи семіотичних термінів, таким чином, здійснює імперіалістичне розширення сфери мови за рахунок поглиблення невербальних – візуальних, музичних чи просторових – феноменів» [1, 91].

На сучасному етапі розвитку інформаційного суспільства відбувається пошук домінуючої культурної форми. Свою аргументацію наводить Ф.Джеймісон: «Кажучи більш сучасною мовою, культурної домінанти нової соціальної та економічної кон'юнктури; бути – якщо надати питанню врешті найбільш філософськи адекватного вигляду – найінтенсивнішими алегоричними та герменевтичними засобами для нового опису системи. Кіно та література вже не виконують такої ролі, і тут я не буду втокмачувати значною мірою побічні докази дедалі більшої залежності їх обох від матеріалів, форм, технологій і навіть тематики того іншого мистецтва чи засобу передачі інформації, про яке я думаю як про найприйнятнішого кандидата на культурну гегемонію в наш час» [1, 92]. На думку Ф.Джеймісона, ім'я цього кандидата практично відоме світовій спільноті: це, безперечно, відео, яке існує у формі комерційного телебачення та експериментального відео. Підґрунтя його аргументації пов'язано з подвійним статусом відео (мистецтво і засіб передачі інформації). Тому «відео є унікальним (і в цьому сенсі історично привілейованим чи симптоматичним), тому що це єдине мистецтво чи засіб передачі інформації, в якому засадничий шов між простором і часом є самим місцем форми, а також тому, що машинерія відео однозначно підпорядковує й деперсоналізує як суб'єкта, так і об'єкта, перетворюючи суб'єкта на квазіматеріальний апарат для реєстрації машинного часу об'єкта й відео зображення чи „тотального потоку“» [1, 99].

У процесі переходу до глобальної інформаційної культури провідним фактором культурогенезу інформаційного суспільства є раціональне технологічне панування. Сучасна людина живе в медіанасиченому середовищі, її життя в процесі обміну і отримання інформації суттєво символізується. Це детермінує зростання смислів та знаків, яких значно більше, ніж на попередніх історичних етапах. У такій ситуації актуалізується питання про трансформацію смислового поля сучасної культури, яка одночасно зазнає впливу інформаційних технологій і постмодерністських тенденцій.

Разом з тим відео не тільки стає домінантною культурною формою, а й визначним чинником динаміки культури. Сучасні ЗМІ фактично перестають відображати дійсність і починають створювати образи, симулякри, які й визначають реальність культури постмодерну, або, за термінологією Ж.Бодрійяра, її гіперреальність. Останню можна інтерпретувати як «соціальну віртуальну реальність», тобто інформаційне середовище, створене іміджевими технологіями в узгодженні зі стратегіями інституцій влади, в якій відбувається симуляція комунікацій.

Фактично формується економіка, орієнтована на потенціал культури, а процес виробництва перетворюється в культуровиробництво.

Обов'язковою умовою існування і розвитку такої « нової економіки » стає розмаїтість культурного життя народу як джерело його креативного потенціалу, а фундаментом технологічного прогресу – сукупна культурна спадщина. Саме тому деякі економісти, передусім американські, вважають, що культурне виробництво буде провідним в ХХІ столітті, коли « інформаційна економіка » остаточно трансформується в креативну. У зв'язку з усвідомленням зростання ролі інституціоналізованого культурного виробництва в житті сучасних суспільств у дослідників виникає значний інтерес до вивчення цього феномена.

П.Бурдьє позначив чотири головних соціальних умови формування поля культурного, а отже, і художнього виробництва. Це – по-перше, наявність тих, хто досліджує художню творчість (історики, критики, мистецтвознавці і т. п.); по-друге, існування інстанцій посвячення (академії, салони, літературні та художні премії); по-третє, створення інститутів виробництва та відтворення як самих малярів, так і публіки (школи, курси); по-четверте, присутність спеціалізованих агентів, відповідальних за « економіку культурних товарів » (продавці, працівники галерей, експерти, оцінювальники та ін.).

«Виробництво», як метафізичний принцип виступає принципом Кода: бажання, сексуальність, навіть знання тлумачаться в термінах виробництва. Код руйнує соціальні відносини, як життя руйнується символічними обмінами. Це значно більше, ніж звичайні права приватної власності на засоби виробництва. Для Бодрійяра саме Код постає як революція, така ж глибинна, якою була промислова революція два століття тому.

В інформаційному суспільстві медіасередовище починають розглядати не тільки як досить самостійну реальність, але й як визначену кодуєчу систему, яка живе за власними законами. Культурним кодом, що сприймається патріотичною спільнотою, виступає система самобутніх, панівних у суспільстві цінностей, смислів і поглядів (знання, вміння, навички, інтелектуальний, моральний та естетичний розвиток, світогляд, форми спілкування, духовна просвіта), що сформувалася в процесі історичного цивілізаційного розвитку і яка сприймається як загальноприйнята норма для самоідентифікації людей незалежно від їхньої етнічної належності і передається із покоління в покоління через виховання, освіту та навчання. На думку Ф.Джеймінсона, Код не тільки транслюється через медіа, а й визначає економічне життя суспільства. «Медіа нині повертаються на ринок і, перетворюючись на його частину, закріплюють та засвідчують попереднє метафоричне чи аналогічне ототожнення з ринком як «буквальною» реальністю» [1, 312].

Внаслідок складних соціальних зрушень незалежні виробники дістали можливість розвивати нове розуміння культурної ідентичності і культурних цілей, які поєднують культурне та комерційне знання, що стало невід'ємною рисою нової форми культурного виробництва. Серед частини економістів домінує думка, що «культурне виробництво перестало бути маргінальним або ексклюзивним, як це було за «фордівської» доби, і постало як «зразок виробництва майбутнього», характерний для «пост-фордівської» формації.

У світі, де принципового значення надають інноваціям, де постачальники програмного забезпечення є ключовими виробниками для Інтернету та інших засобів масової інформації, де творчий потенціал підлягає найрізноманітнішому використанню, культурне виробництво, продукція якого колись була розкішшю, не може не відіграти головної ролі.

Методологічне осмислення різних аспектів філософії мови відбувається в процесі дослідження соціокультурних трансформацій,

які зумовлюють радикальну модифікацію об'єкта досліджень, формують нові уявлення про сутність пізнавальної діяльності, а також змінюють розуміння і характеристики суб'єкта діяльності. Такий підхід формується на ідеях, висловлених у роботах Ж.Бодрійяра, Н.Лумана та К.-О.Апеля. В межах порівняння проблем мови, культури і суспільства найвиразніші риси дослідницької ситуації постають у сучасній культурі в контексті можливих і реальних комунікацій. Цивілізаційні умови сучасної комунікативної спільноти забезпечують пошук можливостей збереження стійких форм внутрішньої регуляції поведінки людини, тобто формування комунікативної етики, яка визначає мовне взаєморозуміння. Такі зрушення усвідомлюються як парадигмальні особливості дослідницької діяльності доби глобалізації.

Єдність проблем мови, суспільства і культури потребує розробки в межах філософії та методологічної свідомості відповідного інтегративного засобу. Саме таким чином формується постмодерністський підхід до соціокультурних трансформацій, які відбуваються в інформаційному суспільстві. Його суттєві риси досліджують і відтворюють в різних варіантах Е.Тоффлер, Е.Фромм та Ф.Джеймісон. Саме останній визначає постмодернізм як логіку сучасного суспільства, орієнтованого на пріоритети і цінності культуровиробництва та культуротворчості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Джеймісон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму. – К., 2008. – 504 с.
2. Семенко В. «Ситуация постмодерна» и деконструкция культуры: краткий очерк философии постмодернизма [Электронный ресурс] // Аминь: информ.-аналит. портал о религии / ред. Владимир Семенко. – [Б. м.: б. и.], 2013. – URL: <http://amin.su/content/analitika/9/32/>
3. Тоффлер Е. Третья хвиля. – К., 2000. – 480 с.
4. Бузаев А. Что такое «экономика мифов» // Советник. – 2000. – №5. – С.56–68.

Форкош С.М. Логіка культури постмодернізму Ф. Джеймсона.

Зрушення в осмисленні сучасної культури багато у чому залежать від вихідних методологічних передумов, що лежать в основі дослідницьких програм. Такого роду передумови, своєю чергою, залежать, з одного боку, від філософських основ, а з іншого – від фактичного матеріалу, яким в даному випадку виступає опис конкретних проявів культури, таких як мистецтво, релігія, сама наука та ін.

Особливості сучасної культури пов'язані зі змінами, які почали відбуватися з другої половини ХХ століття і для яких характерні такі риси, як смисловий плюралізм, децентрація, невизначеність, фрагментарність, мінливість та ін.

Подібні зміни потребують розробки нових дослідницьких стратегій. Одну з таких програм запропонував Ф. Джеймсон у праці «Постмодернізм, або логіка пізнього капіталізму». З методологічної точки зору, найбільш цікавими у даному підході є опис та аналіз «культуровиробництва». Головною особливістю останнього є зрощування економічного потенціалу з результатами культурного розвитку, внаслідок якого культурне середовище і ринок стають одним і тим самим середовищем. У статті проаналізовано погляди Ф. Джеймсона в контексті осмислення сучасної культури.

Ключові слова: культуровиробництво, мас-медіа, інформаційне суспільство, постмодернізм.

Форкош С.М. Логика культуры постмодернизма Ф. Джеймсона.

Сдвиги в осмыслении современной культуры во многом зависят от исходных методологических предпосылок, лежащих в основе исследовательских программ. Такого рода предпосылки, в свою очередь зависят, с одной стороны, от философских оснований, а с другой – от фактического материала, которым в данном случае выступают описания конкретных проявлений культуры, таких как искусство, религия, сама наука и мн. др.

Особенности современной культуры связаны с теми изменениями, которые начали происходить со второй половины ХХ века и для которых характерны такие черты, как смысловой плюрализм, децентрация, неопределённость, фрагментарность, изменчивость и др.

Подобные изменения требуют разработки новых исследовательских стратегий. Одну из таких программ предложил Ф. Джеймсон в работе «Постмодернизм, или логика позднего капитализма». С методологической точки зрения, наиболее интересным в его подходе являются описание и анализ «культуропроизводства», главной особенностью последнего является сращивание экономического потенциала с результатами культурного развития, вследствие которого культурная среда и рынок становятся одной и той же средой. В статье предпринят анализ взглядов Ф. Джеймсона в контексте осмысления современной культуры в целом.

Ключевые слова: культуропроизводство, масс-медиа, информационное общество, постмодернизм.

Forkosh S. Logic of postmodernism culture of F. Jameson.

Shifts in understanding contemporary culture is largely dependent on the initial methodological assumptions underlying the research programs. Such conditions, in its turn, depend on one side from the philosophical foundations, and on the other, from the actual material, which in this case are the descriptions of the specific manifestations of culture such as art, religion, science itself, and more. al.

Features of contemporary culture connected with the changes that began during the second half of the 20th century, which are characterized by the same features as the semantic pluralism, decentration, ambiguity, fragmentation, volatility, and others.

Such changes require the development of new research strategies. One of the programs offered F. Jameson in «Postmodernism, or the Logic of late capitalism». From a methodological point of view, the most interesting in this approach is the description and analysis of «cultureproduction». The main feature of this process is the merging of the economic potential with the results of cultural development, as a result – the cultural environment and the market are one and the same environ. The article analyzes the views taken by F. Jameson in the context of understanding of contemporary culture as a whole.

Key words: culture production, mass media, information society, postmodernism.

Н.В. Барна,
*кандидат філософських наук,
доцент, директор Інституту філології та
масових комунікацій ВМУРЛ «Україна»*

ГЕНЕРАТИВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ДИЗАЙНУ В КОНТЕКСТІ ТЕХНО-ІННОВАЦІЙ ПОСТМОДЕРНУ

Симбіоз – це життєва настанова, яка відрізняється від синтезу мистецтв, від ідеацій, від ритуалізації. Тут є домінанта біонічних начал, начал життєвих, простіше – примітивних, повсякденних, домінанта тієї зануреності в побут, яка домінує в тій чи іншій культурі. Тобто постмодерна практика всього величезного праксису культури – це, передусім, занурення в життя, в побут, в ту реальність, яка є реальністю повсякденного буття, щоденного існування людини. Ми намагалися зрозуміти, що цей симбіоз відбувається як жанрова єдність за домінантою деструкції, декомпозиції, деконструкції, як певна суперінсталяція за домінантою певних архітипів або ідолів культури, які ми визначили теж як символіку, міфологічних ознак жанру – фото, кіно та віртуальної реальності. Жанрів не в їх прямому розумінні, а як моделюючий принцип, відповідний тій чи іншій поетичній настанові.

Постмодерні деструктивні елементи пов'язані з первинним монізмом еkleктики, з фотографічністю, або дискретно-монадною реальністю, що відіграє дуже велику роль. Це – намагання розкадрувати, провести горизонталь, вертикаль, вивести текстові означальні і за цими означальними побачити щось, що існує поза текстом. Це – декомпозиція як рушійність, потік, який виникає як єднання на засадах руйнування попередньої цілісності і утворення нової композиції. Усе це в постмодерні відбувається як регенерація, реконструкція авангарду, як певне підживлення і ігрова системотехніка, коли, наприклад, беруть проект К. Малевича, Е. Лисицького чи Л. Хідекеля, і вже у нових конфігураціях він стає іншим образом, іншою реальністю. Це вже *virtus*, кентавр породженого і породжувального принципів, це інтерактивність, підвищена відкритість і водночас тотальна дотичність до абсолюту. Це деконструкція як перевтілення, переструктурування, нова єдність як ігрова, амбівалентна, полівалентна структура, яка не просто грається з фрагментами композиційних

структур, а перевтілює їх в абсолютно нову конфігурацію, конфігурацію постмодерного типу.

Усе це є симбіоз модерної і постмодерної практики. Постмодернізм, розгорнутий у певних візуальних реаліях, можна визначити як асамбляж – картинне мізансценування реальності, інсталяцію, про що вже йшлося, мистецький менеджмент, тобто опосередкування впливів митця і наглядача. Виникнення названих зон комунікації, де глядач вживлюється в цей простір і стає персоніфікатором інформації як інтертекстуальної єдності художнього твору, не може формуватися на засадах монізму: він формується з безкінечної кількості складових.

Ця системна, або надсистемна, єдність говорить про те, що виникає складна партитура мистецької реальності, яка розглядається як еклектичний симбіоз. Еклектика при цьому є невпорядкованістю, більше того – в постмодерні вона стає тотальною або тоталлогічною, тобто можна з'ясувати кілька логік, поліфонію логік еклектики замість моністичного заперечення класицизму, притаманного еклектиці протомодерну. Існує поліфонія логік, яка існує як еклектика, тобто як рефлексія над рефлексією, як Бог над Богом, як людина в людині, людина поза людиною. Увесь цей антропоморфний простір ще не має ніяких образно стабільних відзнак, але відчувається як спонука.

Тобто це є та проєктивність *virtus*, яка надає генеративну міць формотворенню, спонукаючи міць, але поетики не надає. Поетика формується в жанрах мистецьких адекватцій, як живлення не поетичного, а логічного, позатекстового абсолюту, який існує як *virtus*, як домінанта культуротворчості XX–XXI століть. Цей контекст міркувань, ця, скажімо, реальність рефлексивного, нерелективного еклектичного і водночас моністичного у своїх раціональних констатаціях логосу, праксису і етосу потребує адекватного аналізу, який можна назвати полісистемним, поліфонічним, компаративістським, яким завгодно, але таким, який не може бути моністично означеним. Не може бути зорієнтованим на якусь одну парадигму, на якусь одну прерогативу того чи іншого бачення світу.

Має бути розмаїття бачень, розмаїття практик, теоретичних, рефлексивних систем, які б осягли саме цю еклектику як цілісність, як надсистемну, полісистемну і підсистемну єдність, котра формується в контексті постмодерної культури. Важливо з'ясувати, що саме перекомбінування деструкції, декомпозиції, деконструкції, а також дескретної, плюральної, динамічної змішаної цілісності створює саме той феномен еклектики, який ми розглядаємо як тотальну еклектику.

Її тотальність полягає в тому, що вона охоплює всі межі, всі обрії і всі можливості симбіозу або єднання. Ці межі досить прості, пов'язані з тим, що їх руйнування може бути повним знищенням (це помітив М.Гайдеггер, визначивши як деструкцію). Оскільки композиція може бути членорозподільною цілісністю, доданням до попередніх традиційних практик та стратегій новітніх обріїв, новітніх просторових горизонтів, це відбулося в авангарді. Це може відбутися і в тому, що ми називаємо віртуальною реальністю (декомпозицією, деконструкцією, збиранням і розбиранням суб'єкта в кожному елементі простору, щомиті існування віртуальної реальності також).

Тут немає поетики, немає єдності, адже є напівскладеність дискурсів, єдність суб'єктних настанов. Існують суб'єкти як певні інтенції, певні спонуки, які не є людьми, не є персонами, навіть не є художниками або естетиками, філософами, – вони є спонукаючими реаліями, котрі утворюють ту тотальну міфологічну дійсність, яка зветься *virtus*. Усе це і є тим загальним тлом, загальним обрієм, де виникає саме феномен постмодерністської еклектики тотальної настанови, яка відрізняється від будь-якої еклектики, що існувала в класичних та посткласичних стилях і яка існує нині як можливість співбуття естетичного досвіду. Видовище, що визначається тотальною еклектикою в постмодерні, набуває різних категорійних визначень.

Однією із фундаментальних номінацій є артефакт. Цей термін походить від археології, оскільки згодом почав позначати сучасні продукти культури, які пов'язані з арт-практиками, арт-проектами і несуть у собі можливі синтети візуальних, аудіовізуальних і просторових конотацій. Усе це певною мірою виражається в асамбляжах, інсталяціях, в акціях, хепенінгах, перформансах, у новітній музиці (так званій атональній музиці). Тобто головне полягає в тому, що сучасна культура говорить не про образ, не про ідеал, як ідеться у Гегеля і в класичній рефлексії культурі реалістичного зразка. Це культура, яка звертається до фактуального зрізу, за О.Лосевим [1]. Адже такий зріз намагається бути мистецтвознавчим.

Артефакт несе в собі певне відлуння «арт» (англ. – мистецтво). Ми маємо елементарні намагання вбачати в мистецтві деструктований об'єкт, який становить фактуальність наших співвідношень. Усі ці співвідношення, звичайно, не є однаково значимими, але вони тією чи іншою мірою засвідчують, що культура тяжіє до мистецької фактуальності. Це не факт феноменології, що його описав

О.Лосєв як структурну, елементарну складову тетрактиди, не факт як самоданість речі у Е.Гуссерля. Це артефакт, тобто надфакт, факт, який набуває статусу культурної цілісності. Театральні синтети, які в культурі постмодерну досягають певного межового самовизначення, все більше й більше руйнують сам театр, все більше і більше досягати пластичної оптичної цілісності, притаманної зображувальним мистецтвам.

У 1961 році в нью-йоркському музеї сучасного мистецтва відбулася виставка мистецтва асамбляж, що містила в собі колажі і асамбляжі останніх кубістів, футуристів, сюрреалістів, реді мейдів Дюшана та ін.

Асамбляж стає достатньо синтетичною сферою візуальних мистецтв, яка вражає зображувальним інтегруючим витоком артефактів культури, що приходять з різних витворів мистецтва. У 60-ті роки ХХ століття виникають номінація «соціальний дизайн» та «арт-дизайн», що узагальнюють досвід системогенезу арт-практик постмодернізму.

Але їм притаманна дискретність фото, дискретна єдність як деструкція, тобто і артефакт, і асамбляж – це елементи деструктивного типу формотворення, в якому еклектика виникає як імпровізована сцена, нагнітання різних ритмів, як штучне маніпулювання різними несподіваними об'єктами, предметами і їх фрагментами. Усе це і є елемент того деструктивного бачення, яке постає як певне самознищення класичної культури.

В. Бичков певною мірою підсумовує таке розуміння деструктивного, дискретного, монтажного простору і зазначає, що воно не могло б бути можливим, якби не була розвинута певна низка інституцій менеджерської діяльності, котра теж входить у царину мистецьких практик постмодерну, створюючи той еклектичний симбіоз, який можливий як єднання різних цінностей, різного рівня образів, ідеалів та засадничих принципів.

Деякі сучасні елітарні співтовариства, зокрема власники художніх виставок, базуючись на засадах групування, створюють так звані галереї, організовують художні акції, які контрпозиціонують себе музеям традиційного типу. Галереї не є ретроархаїзуючою добіркою, хоча інколи і працюють на антикваріат. Їх експозиції не виникали історично, протягом кількох століть або, наприклад, наприкінці десятиліть останнього століття. Якщо йдеться про музеї ХХ століття, то це – живий архів, який поповнюється сучасними артефактами за контргалерейним принципом. Час, як певна парадигмальна

надструктура або надсистема, дає можливість інколи назвати виставку музеєм, хоча ним вона не є у зв'язку з тим, що виникає певний ринок і потрібно регулювати експозиційну діяльність ринковими відносинами.

Складається певне коло людей, які стають арт-брокерами, бізнесменами, галерейниками, тими кураторами виставок, які «розкручують» імена, надають їм злету. І вся ця інфраструктура вже набуває планетарних ознак арт-ринку, який певною мірою є деструктивним явищем. Адже тут не існує ніяких закономірностей, а є певні імена як бренди, ознаки, але немає ані школи, ані змісту, ані якихось серйозних цінностей, до яких ми звикли в мистецтві. Уся ця реальність є арт-діяльністю, має певну соціокультурну динаміку, є певною грою, що утворює своєрідний вербальний контекст, критику або псевдокритику, породжує рекламу, багаторусний, розбитий на ієрархічні структури світ, який проголошує, що формується арт-номенклатура. Уся ця ідеологізована дійсність меншою мірою належить мистецтву, а здебільшого – бізнесу і дизайну як менеджменту і маркетингу, рекламі. Мистецтво поглинається бізнесом, більше того – розчиняється в ньому і стає одним із елементів функціонування товару, який зветься «художній витвір». Можна погодитися з думкою В. Бичкова, що мистецький праксис постмодерну стає нон-мистецтвом або не-мистецтвом [2].

Арт-ринок експлуатує зображувальність, видову специфіку, навіть жанрові складові мистецтва, але він все більше відходить від нього як такого, що створює образи, зображення і намагається ввійти в життя.

Ця псевдоілюзія, або псевдореальність, «демократизм» та трансвестія мистецтва, яке начебто вже є справжня реальність, дуже багато коштує тому мистецтву, яке так складно і так важко виборює себе.

Отже, як несподівано і як, так би мовити, некоректно відбуваються порівняння артефактів культури. Приблизно так само порівнювалися перші маніфести ХХ століття, коли «ангели на мотоциклах» здавалися більш кращими і яскравими, ніж ангели в небі. Уся ця гра в епатаж і артефакт як мистецько-фактуальне явище дійсності розгортається як постмодерна еkleктика. І зараз ми не можемо підтвердити естетичну цінність тексту, твору чи її спростувати.

Мистецтво завжди лишається вічним, не-мистецтвом або нон-мистецтвом, образ єднання мистецтва і життя стає засадничим, фундаментальним принципом знищення мистецтва, його деконструкції. Отже, постмодерна еkleктика формується за деструктивними

засадами, в ній не відбувається симбіозу, того маньєризму, який виникає пізніше, як певна реальність (наприклад, нелінійна архітектура наприкінці XX століття). Важливо зазначити, що простір артефакту – це просторово-часовий континуум, в якому здійснюється буття або співбуття витворів сучасних арт-практик, арт-проектів.

Цей простір є дискретним, моделюється саме за принципами некласичної естетики, є несубстанційним, тобто він – релятивістський, конформний, ринково-трансформативний. Головне тут – сама динаміка, яка утворюється глядачем. Так, наприклад, камера глядача у віртуальному фільмі чіпляється йому на голову, і він стає актуальним дієвим гравцем виникнення віртуального арт-простору. Приблизно ті самі просторові адекватії відбуваються в інших постмодерних трансформаціях, які можна назвати простором артефакту, тобто простору мистецтва та не-мистецтва, яке лише й визначається як послідовність дій, як єдність мистецького прaksiсу. Простір артефакту постмодерну однаковою мірою є деструктивним, синтетичним, поліморфним і належить царині деконструкції.

Тут можливі всі трансформації, усі реалії і всі диспозиції, які формуються як *compositio*, як *transpositio*. Тобто позиції, які стають вихідними в просторі артефакту, є не дихотомічними, є не бінарною опозицією, а мінливим становленням того чи іншого визначення об'єкту чи елемента цього простору.

Такий простір і справді є динамічним – у ньому динаміка підноситься як потік, але не лише як потік свідомості, а й як потік безсвідомого. І вся ця психороблена нереальність певною мірою і належить і не належить мистецтву.

Арт-практики викреслюють час із постмодерних практик культури тому, що час тут девальвується, стає принципово не культурним, хоча культура скрізь визначається засадничим фундаментальним принципом. Час як історизм, як справжність цінностей не несе в собі ту культуру, яка є образом або ідеалом. Подається лише факт: артефакт як археологічний зріз, як шар, як феномен або шматок, уламок культури, який однаковою мірою є і духовним, і бездуховним.

Саме по собі це засвідчує еклектизм бачення. Еклектика виникає тоді, коли простір домінує, а час як перспектива, як концентрація, як коливання, як вічність усувається і замість нього існують певні догми або просторові схеми та концепти. Одним із найбільш зрежисованих та найбільш художньо осмислених є так званий енвайронмент – це із видів найбільш просунутих арт-практик останньої третини

XX – початку XXI століть. Він повністю організований художником або колективом кураторів, інженерів, техніків, цілісним, неутилітарним арт-простором.

В енвайронменті набули завершення декілька тенденцій історичного розвитку мистецтва. Це передусім те, що походить своїми коріннями від глибокої давнини, традиції організації простору і середовища існування людини, що відбувається нерідко як достатньо стихійна єдність. Як правило, архітектори, декоратори інтер'єрів, садівники, діячі садово-паркового мистецтва, дизайнери, містобудівники на перше місце ставлять утилітарно-функціональні засади, за якими мета доповнюється естетичним уквітченням середовища існування. В останній третині XX століття організація естетичного середовища стала предметом важливих досліджень багатьох спеціалістів – містобудівників, теоретиків архітектури і дизайну, естетиків та ін.

Отже, енвайронмент буквально, як оточення середовищем, є мистецтвом створення середовищного контексту. Це, за К. Фремптоном, один із останніх видів попудізму в архітектурі, притаманний мистецтву постмодерну. Тобто мистецтво настільки входить у життя, у нього вже так багато артефактів, предметів мистецької реальності, що вони охоплюють весь простір навколо.

Енвайронмент – це певна єдність поп-арту, ленд-арту, мінімалізму, концептуалізму та інших реалій, реді мейдів. Для нього характерним є концептуалізм – певна дизайн-програма, ритуал або визначеність стратегії створення простору. Так, ленд-арт, тобто природні ландшафтні об'єкти, або дизайн інтер'єрів, ландшафтне середовище міста стають достатньо напруженим полем виявлення можливостей мистецьких впливів на середовище і, навпаки, впливу середовища на саме мистецтво. Мистецтво опосередковується тією субстанцією, яку помітив В. Глазичев, – натовпом.

Натовп теж створює середовище. Без цього феномену не можливе масове мистецтво. Він може бути цілком дискретним, розбитим за осередками, секціями своїх власних квартир, але згуртовується біля телеекрана, в одноманітних реакціях, клішованих жестах політикуму та ідеологем, міфологем сучасної культури. Останню можна називати масовою культурою, пост-культурою, нон-культурою, як завгодно, але тією чи іншою мірою їй притаманний мистецький праксис, тобто втручання мистецтва в життя як вміння, майстерності, тобто змагання з богами або з традицією і як вільного творчого оранжування,

що є одним із важливих принципів або складових енвайронменту.

Цікавим прикладом енвайронменту є декілька кварталів в Англії, в Лондоні, де вони раніше були суто промисловими, фабричними забудовами. Потім їх викупили багаті люди, залишили зовнішність суто такою, якою вона була (цегла задимлена, збережені труби фабричних заводів, які нагадують Тауер), а середину наситили вже сучасним супер-інстальованим простором інтер'єру, який відповідає всім вимогам комфортного життя.

Виникає несподіване, виникає єдність або надсистема, в якій традиція як зберігання зовнішнього середовища поєднується зі зміною функцій. Фактично саме функціональне зонування, зміна функцій відбуваються як певна режисура, як мода. Нині ці квартири – найдорожчі в Англії. Чому? Тому, що продається історія, продається як зразок мистецького праксису, який є активним втручанням у середовище, більше того, перевтіленням середовища, трансформацією його, утворенням абсолютно несподіваних конфігурацій, які поєднують в собі необруталізм, віртуальність як наслідування традиції і штучне кіборгове зомбування людини, яка існує в цьому просторі.

Еклектика, за мірками старого культурницького монізму, який існував у XIX столітті, переростає в еклектику безмірного, в еклектику безструктурного, в еклектику хаосогенної трансформації, яка несе в собі безлад, безмежність різних практик і неможливість їх єднання в контексті реалій будь-яких змістів, семантик та семантичних світів. Розширення естетичного бачення навколишнього середовища сприяло залученню до неї архітектури, інтер'єру, міського індустріального ландшафту.

Визначення естетичності навколишнього середовища виникало порівняльно пізно. Енвайроментальна естетика включає в себе оцінювання енвайроменту і мистецтва навколишнього середовища. Зміни природного ландшафту, пов'язані зі зростанням урбанізації, поглиблюють осмислення його цінностей. Відтак ландшафт починають розглядати як цілісний феномен, котрий має суспільне значення, що підлягає зберіганню.

Те саме стосується і естетичних особливостей урбанізму, які визначаються водночас з економічним плануванням, обладнанням території і використанням природних ресурсів. Ми бачимо, що мистецькі практики постмодерну в їх середовищному, предметно-діяльнісному вигляді не є суто хепенінг, безлад чи певні ігрові проєкції,

або театр проективних тіней. Це більшою мірою достатньо функційна естетика, пов'язана з енвайронментом, у буквальному розумінні – це естетика середовища, промислово-прикладна, комунікативна.

Естетика середовища відразу ж загострює проблеми епіцентрів, креативних витоків, точок середовища, які є надцінністю, яку потрібно зберігати, бо вони містять у собі мистецтво, культуру, людяність як таку.

Якщо розглянути місто як об'єкт діяльності дизайнера, то будь-яке історичне місто має декілька шарів просторових реалій. Так, в екстенсійному вимірі, по горизонталі воно окреслюється поняттям «ландшафт» і поняттям «силует міста», а зонування на культурно-історичні зони надає візуальним характеристикам ознаки вічного, тимчасового і динамічного середовища. По вертикалі місто немов несе в собі час. Ми знаємо, що археологічні шари, які є найскладнішими, найтемнішими образними конфігураціями минулого, інколи стають відкриттям.

Естетика енвайронменту певною мірою є естетикою відкриття і експерименту, а також проективною. Уся ця, так би мовити, еклектична реальність потребує певної терплячості, певного консенсусу, гармонізації конфліктів онтологій бачення, онтологій трансформацій дійсності, втручання в цю дійсність, онтологій екологічних. Насамперед важливо зрозуміти, що мистецький праксис набирає системних або надсистемних ознак у контексті формування великих систем – міст, транспортних артерій, рекламних агломерацій та ін.

Занурення, міфологізація, входження в минуле як певна інтроверсія часу і простору створює еклектику, яка є моністичною, але цей монізм вже позаіманентний, позаструктурний. Він виходить за структури мистецького твору і є суто ідеологічно-комерційним. Комерційний присмак постмодерністської культури є настільки наявним, що про це вже й не варто вести мову.

Як бачимо, коливання еклектичного симбіозу досить різне – від середовищно-екологічного до середовищно-епатавального, театралізованого, що пов'язано з перформансами і хепенінгами, і навіть з політизовано-ідеологічними субструктурами, які певний час використовуються як певні інсталяції і заповідники тоталітаризму. Вони немовби дають можливість увійти у концтабір знаково-символічних категорій та образів. Увесь цей ідеологічний симбіоз, уся ця площа надзвичайно цікава саме в контексті культуротворчості. Виникає культура або тотальної мімікрії, або тотального популізму.

Усе це надзвичайно важливо зрозуміти – не просто як мінливість і зміни, а як рух від однієї світової осі до іншої, які деколи зустрічаються в постмодерній культурі. Такі світові осі можна позначити різними номінаціями і категоріями – як нетрадиційний сакральний топос або як уламки суб'єкта класики. Це можуть бути оптичні ретроспекції, котрі буквально наслідують оптику великих стилів (Відродження, Барокко). Це можуть бути міфологеми, міфи (штучні міфи, рефлексивні, соціальні), які теж створюють свої креативні епіцентри, що надають можливість подати візуальну цілісність як феномен формотворчості і феномен культуротворіння.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Лосев А.Ф.* Форма. Стил. Выражение. – М., 1995. – 944 с.
2. *Бычков В.В.* Эстетика. – М., 2002. – 556 [4] с.
3. *Джеймисон Ф.* Постмодернізм або логіка культури пізнього капіталізму : Пер. з англ. Петра Дениска. – К., 2008. – 504 с.

Барна Н.В. Генеративні тенденції дизайну в контексті техноінновацій постмодерну.

У статті доводиться, що тотальна еклектика постмодерну, моністична еклектика протомодерну є в принципі тотожними. Такими є й монізм тотального плюралізму, і монізм орнаментального дифузного дискретного колажу. Маємо зрозуміти, що еклектика середини ХІХ століття, еклектика як завершення постмодерного праксису – це є один і той самий тип, який визначається в культурі як маньєризм. Він може мати різні ознаки, різні феноменологічні конфігурації, але його сутність полягає в тому, що це симбіоз, це еклектика, це надсистема, це трансформація попередніх систем, коли не одна, а кілька систем стають елементами в загальному поєднанні композиційної єдності і коли виникає саме те, що ми називаємо симбіозом.

Ключові слова: мистецтво, постмодерн, дизайн, художня культура, естетика.

Барна Н.В. Генеративные тенденции дизайна в контексте техноинноваций постмодерна.

В статье доказывается, что тотальная эклектика постмодерна, монистическая эклектика протомодерну в принципе тождественны. Такими являются и монизм тотального плюрализма, и монизм орнаментального диффузного дискретного коллажа. Мы должны понять, что эклектика сере-

дины XIX века, эклектика как завершение постмодернистского праксиса – это один и тот же тип, который определяется в культуре как маньеризм. Он может иметь различные признаки, различные феноменологические конфигурации, но его сущность заключается в том, что это симбиоз, это эклектика, это надсистема, это трансформация предыдущих систем, когда не одна, а несколько систем становятся элементами в общем сочетании композиционного единства и когда возникает именно то, что мы называем симбиозом.

Ключевые слова: искусство, постмодерн, дизайн, художественная культура, эстетика.

Barna N. Generative design trends in the context of postmodern technoinnovation.

We came to the Rubicon of our considerations when you generalize and say that the total eclectic postmodern eclecticism monistic protomodernu are basically identical. Monism total monism and pluralism diffuse discrete ornamental collage is also identical. We understand that the mid-nineteenth century eclecticism, eclectic postmodern praxis as the end – it's the same type, defined culture as mannerism. It can have different symptoms, different phenomenological configuration, but its essence is that this symbiosis is eclectic, it nadsystema, this transformation of previous systems where more than one system, and several systems are elementamy the total combination of compositional unity and when there is what we call symbiosis.

Key words: art, postmodern, design, art and culture, aesthetics.

*С.О.Шкіль,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії НУБіП України*

ДЖЕРЕЛА ПРАВОСЛАВНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ПАТРІАРХА КИРИЛА

Релігієзнавче вивчення сучасного російського православного фундаменталізму особливо актуальне для України у зв'язку із військовими подіями останніх років, яким передувала інтенсивна пропаганда геополітичних проєктів патріарха Кирила. Джерела світогляду цього церковного діяча, одного із ідеологів сучасного російського реваншизму, все ще не досліджено в українській релігієзнавчій науці.

Засадничим для російського релігійного фундаменталізму початку ХХІ століття є уявлення про протистояння Сходу і Заходу в інтерпретації Кирилом Гундяєвим. Формування дихотомії «Схід–Захід» у наративах цього патріарха зумовлюється політичними та ідеологічними факторами. Хоча Кирил починав як помірний ліберал, близький до прозахідного і екуменічного курсу митрополита Никодима (Ротова), він згодом змінив напрямок риторики, перейшовши до використання більш консервативного дискурсу, а зрештою започаткував офіційну церковну версію доктрини «руського міра».

Особистість патріарха Кирила, його риторика і адміністративний стиль його діяльності останніми роками стали предметом серйозного дослідження багатьох фахівців, які по-різному ставляться до цього діяча. Так, позиція церковних біографів, зокрема, митрополита Волоколамського Іларіона (Алфеева) [1], є свідомо ангажованою. Своєю чергою такі дослідники, як Микола Мітрохін [9], Олександр Верховський [4], Сергій Філатов [10], Роман Лункін [7] та ігумен Петро (Мещеринов) [8], дотримуються більш критичної позиції, підходячи до предмета вивчення неупереджено. Українські дослідники зосередили увагу на критиці актуального вчення патріарха Кирила. Серед тих із них, хто займався критичним аналізом православного фундаменталізму та геополітичної ідеології патріарха Кирила, варто відзначити А.Портнова [11], Я.Потапенка [12], О.Полєгкого [13], Ю.Чорноморця [14], Т.Левченко [15], архімандрита Кирила (Говоруна) [16] та ігумена Арсенія (Бочкаря) [17]. Варто

звернути увагу на аналітичну доповідь «Україна та проект «Русского мира», видану Національним інститутом стратегічних досліджень. Вона містить широкомасштабне дослідження провідних українських учених [18], а також проект новоствореного Інституту глобальних досліджень і адаптації «Східноукраїнський конфлікт у контексті глобальних трансформацій», результати якого у вигляді окремих статей опубліковано в спеціальному випуску журналу «Схід» [19].

Наше завдання – вивчити розвиток наративних конструкцій, використовуваних Кирилом у період до обрання його патріархом і виявити джерела його світогляду та основні етапи еволюції його поглядів від поміркованого церковного лібералізму до російського православного фундаменталіста та ідеолога неоконсервативного реваншистського типу.

Джерелами формування специфічної інтерпретації патріархом Кирилом світоглядної дихотомії «Схід–Захід» є витоки візантійсько-російської православної цивілізації та ідеологічні постулати періоду його особистого становлення як мислителя і богослова.

Формування та розвиток культурного коду будь-якої цивілізації, яка стає основою менталітету нації, являє собою складний і багатогранний процес, на який одночасно впливає безліч різних чинників. Вивчення сучасної російської релігійної, соціально-культурної та політичної ідентичності не можливе без докладного аналізу історичних і психологічних передумов формування «російського світу» як реальності та уявлення. Як найбільша країна в світі, Росія розміщується на двох континентах – Європі та Азії. Ці дві частини світу втілюють дві протилежні культурні матриці, дві несумісні один з одним світогляди. Об'єднуючи в собі Схід і Захід, Росія становить унікальний соціально-культурний феномен, головною особливістю якого є суперечливий світогляд і «загадковість» російської культури, особливості якої актуалізуються в культурній спадщині народу у формі традиційних наративів. Однією з головних рис російського менталітету є постійним пошук власної ідентичності, яка була б унікальною. Цей пошук дрейфував між полюсами візантійської релігійності, агресивного імперіалізму і комуністичної ідеології.

Процес формування російського традиційного світогляду можна умовно поділити на три етапи. Це – виникнення, розвиток і канонізація. Поява російського традиціоналізму відбувалася під впливом візантійської культури. Візантійська імперія сформувала унікальну цивілізацію, яка одночасно поєднувала у собі спадщину

еллінської філософії, римської правової системи, бюрократичної та управлінської моделі східного деспотизму. Важливе значення для неї мало протистояння візантійського способу життя та «варварського» Заходу. Візантійське православ'я, зокрема його протистояння із Заходом, вплинуло на формування російського світогляду. У підсумку народився наратив «істинного царства» щодо Московії, який функціонує в Росії у більш сучасній пропагандистській моделі «Москва – Третій Рим» [2]. Відбулося формування російського ізоляціонізму як риси світогляду [3]. Тож традиційне антизахідництво православ'я пов'язане з певними історичними формами імперського та національного месіанства, яке, природно, чуже євангельській релігійності.

Російська православна церква, як будь-яка соціально-політична структура, попри всю позірну монолітність певною мірою позбавлена внутрішньої єдності. Вона являє собою суму окремих класових, політичних, ієрархічних та соціальних груп, кожна з яких може мати власні інтереси або особливе бачення тих чи інших внутрішньоцерковних, політичних і соціальних проблем. Як частина церковної номенклатури, патріарх Кирил, протягом усього свого служіння тією чи іншою мірою зазнавав впливу певних внутрішньоцерковних кіл і у 1980-ті роки сам почав формувати внутрішньоцерковний дискурс. Відомий російський дослідник Микола Мітрохін стверджує, що за часів пізнього СРСР, коли відбувалося становлення майбутнього патріарха Кирила як теолога і адміністратора, в церковному середовищі існувало кілька окремих угруповань, які мали свій погляд на актуальні проблеми внутрішньоцерковного життя і зовнішньої політики РПЦ. Умовно ці угруповання можна поділити на ліберальні та консервативні [9, 209]. До ліберальних належить група церковних ієрархів і священнослужителів, що сформувалася навколо Ленінградської духовної академії, семінарії та Відділу зовнішніх церковних відносин. Головну роль у цій групі відігравав відомий церковний діяч, глава ОВЦО митрополит Никодим (Ротов), який значною мірою визначав дискурс риторики своїх послідовників [7, 178–182]. Консервативне угруповання було пов'язане з Московською духовною академією та семінарією, що розміщувалися у Троїце-Сергіївській лаврі і орієнтувалися здебільшого на чернечий уклад внутрішньої церковної політики [7, 182]. Патріарх Кирил, будучи вихідцем із середовища ленінградського духовенства, розпочав свою церковну кар'єру за митрополита Никодима, що й ви-

значало подальший ліберальний шлях її розвитку.

Важливо зауважити, що, як постать неоднозначна, наближена до офіційної державної влади, митрополит Никодим, проте, залишив по собі серйозну церковну спадщину. Долаючи бар'єр упередженого ставлення віруючих і духовенства до інших релігій і борючись з есхатологічними настроями всередині церкви, він намагався зробити РПЦ зрозумілішою для широких мас, виховавши ціле покоління відносно ліберальних ієрархів [7, 179]. Однак, як зазначає Мітрохін, такі ліберальні погляди та міжрелігійний діалог і оновлення релігійного життя були притаманні не всім послідовникам митрополита Никодима [7, 180]. Серед його учнів дослідник вирізняє групу так званих «правих никодимівців», найяскравішим представником якої він називає Кирила (Гундяєва). Головною характерною особливістю «правих никодимівців» Мітрохін вважає неприйняття прозахідної позиції митрополита і успадкування його курсу на співпрацю з державою, виходячи з патріотичних міркувань. Саме цей аспект діяльності Никодима багато в чому вплинув на становлення майбутнього патріарха як релігійного політика і адміністратора [7, 181–182].

Важливо підкреслити, що безпосередній вплив митрополита Никодима на формування особистих і професійних якостей Кирила відзначають не тільки критики РПЦ, а й безпосередні співробітники патріарха, такі як митрополит Волоколамський Іларіон (Алфеев). У своїй книзі «Патріарх Кирил: життя і світогляд» останній присвятив Ротову цілий розділ, акцентуючи увагу на колосальному впливі митрополита на молодого Володимира Гундяєва, майбутнього патріарха Кирила [5, 34–51]. Деякі біографи вирізняють у митрополита Никодима кілька характерних лідерських рис, більшість яких згодом перейняв майбутній патріарх. Серед них відзначимо: тенденцію до тісної співпраці з державними структурами, вміння сформувавати навколо себе «команду професіоналів», прагматичний менеджерський підхід до ведення справи, готовність до діалогу з представниками інших релігій (згодом це стане ключовим напрямком діяльності Кирила на посаді глави ОВЦО) і навмисний патріотизм [7, 181]. Однак, на відміну від «лівих никодимівців», Кирил, як найяскравіший представник правого крила учнів митрополита, зберіг неприязнь до екуменізму і модернізму, прихильність до авторитарних моделей управління та різкої критики світського Заходу. Серед цілої плеяди єпископів, що вийшла з кола митрополита Никодима, Кирил лишався і лишається найяскравішим і хари-

зматичним оратором і церковним управлінцем [7, 179].

Ще під час перебування на смоленській кафедрі Кирил сформулював коло питань, які він найчастіше зачіпає в своїх проповідях і виступах. Ключовими темами для нього є: критика лібералізму і модернізму, жорсткий антикомунізм, патріотизм і розвиток риторики «особливого шляху» та богообраності російського народу, мораль і етика, заклик до відродження традиціоналізму. Аналіз його програмних виступів за останні 20 років (зібраних у книзі «Свобода і відповідальність: у пошуках гармонії»), показує, що переважна більшість із них так чи інакше зачіпає три основні теми: необхідність діалогу між лібералізмом і традиціоналізмом (Заходом і Росією), сучасне розуміння моралі в рамках «концепції прав людини» і критика глобалізації.

Однак варто зазначити, що так було не завжди. Найбільш рання з промов патріарха «Спільний підхід у пошуках єдності церкви і відновлення людства», що датується груднем 1987 року, в цілому відображає низку тенденцій, характерних для пізньорадянської церковної риторики, яка виражалася в гаслі «РПЦ бореться за мир». Мова його пронизана пацифістикою і закликами до пошуку шляхів діалогу між різними культурами і цивілізаціями. Зокрема, майбутній патріарх стверджує: «Ми живемо в тісному і взаємозалежному світі, а тому подолання глобальних криз має здійснюватися спільно, всім людством» [6, 51]. У чому Кирил убачає причину виникнення проблем? Виключно в тому, що «одна держава або одна частина світу намагалися вирішувати свої проблеми за рахунок іншої держави або іншої частини світу» [6, 52]. Подібні наративи були характерні для РПЦ починаючи з 1948-го року. Необхідно взяти до уваги той факт, що вибір пацифістської риторики багато в чому визначався відчутним тиском з боку держави, яка намагалася використовувати міжнародні екуменічні форуми як платформи реалізації власної міжнародної політики. Здійсненню цієї мети активно сприяла церква, за допомогою якої керівництво країни одночасно демонструвало, нібито в СРСР немає релігійних гонінь, тоді як має місце «агресивна політика світового імперіалізму», і всіляко сприяло створенню альтернативи активним ініціативам Ватикану [5, 41–42].

Відштовхуючись від вищенаведених фактів, можна дійти цілком логічного висновку, що тоді Кирил активно просував риторику, яка базувалася на державному замовленні. Однак вести мову про консерватизм або антимодернізм майбутнього патріарха в той

період не є можливим. Наявні дані швидше засвідчують зворотнє. Молодого, енергійного і в цілому прозахідного архімандрита Кирила після завершення Духовної академії відправляють служити в Швейцарію. Там він мав активно контактувати з представниками російської еміграції і ліберальним православним духовенством РПЦЗ [5, 58–61]. Згодом Гундяєва зводять у сан єпископа і призначають ректором Ленінградської духовної семінарії і академії, найліберальнішої з усіх наявних на той час в СРСР [5, 62–71]. До цього і наступного періоду біографії Кирила в його риторичі переважали лояльні щодо церковного Заходу наративи. Відомий дослідник Сергій Філатов зазначає, що на часи ректорства в ЛДАДіС та керівництва Смоленською і Калінінградською єпархією припадає період бурхливої проповідницької активності, адміністраторської та суспільної діяльності Кирила, яку ніяк не можна назвати продержавною або консервативною [12, 10–14]. Про це ж свідчить і офіційний церковний біограф патріарха, митрополит Іларіон, який пише, що в пізні радянські роки Кирил, як смоленський архіпастир, активно боровся за відродження храмів і монастирів, семінарій, православних гімназій, постійно зустрічався з представниками наукового світу (у яких, варто зауважити, він лишав цілком позитивне враження) [5, 72–82; 12, 13]. Філатов зазначає, що стиль патріарха як адміністратора і церковного діяча в цей період був досить ліберальний. Так, заради катехізаторської необхідності Кирил навіть пропонував провадити богослужіння російською мовою в деяких храмах Смоленщини [12, 12].

Риторика майбутнього патріарха кардинально змінюється на початку 90-х. згідно з загальним положенням справ у тогочасній РПЦ, такі зміни дискурсу стали наслідком загальної трансформації курсу, якого дотримувалася церква в радянські часи. Замість обстоювання послідовного діалогу з представниками інших релігій, багато священнослужителів підкреслювали особливий шлях російського народу, почали культивувати вороже ставлення до Заходу і зосереджувати увагу на антиклерикальному лібералізмі. Застосування подібних наративів в церковній риторичі 90-х – наслідок зникнення державного контролю в сфері ідеології та релігії – дало поштовх відродженню у церковному середовищі праворадикальних, фундаменталістських та монархічних сил. Водночас важливу роль у радикалізації церковних наративів відіграв гурток консервативного чернецтва Троїце-Сергіївої Лаври, що охопив своїм

впливом чимало видатних випускників Московської Духовної академії і семінарії, декого з яких було зведено до єпископського сану на початку 90-х років [7, 185].

Як стверджує Микола Мітрохін, саме ці єпископи, виховані в строгих монастирських традиціях, почали боротьбу зі спадщиною митрополита Никодима (Ротова) [7, 185–186]. Ключовим напрямом їх риторики стало поширення радикальної недовіри до тодішньої влади, сприйняття Росії та православної церкви як «обложеної фортеці». Головними ворогами цієї «фортеці» були західні ліберали, католики, екуменісти, комуністи, масони та євреї, які нібито зруйнували Російську імперію і згубили мільйони російських людей [7, 184]. Деякі авторитетні дослідники, зокрема Олександр Верховський, зазначають, що подібний націоналізм багато в чому відрізняв церковне життя РПЦ за патріарха Алексія II [1, 144]. Зрозуміло, як досвідчений церковний політик і оратор, Кирил швидко відчув «правий крен» церкви, зберігши суб'єктивну прихильність до пам'яті та спадщини митрополита Никодима, не виступивши з його осудом. З іншого боку, праві фундаменталісти становили значну, але все ж меншість серед єпископату, а Кирил, як прагматичний церковний політик і дипломат, робив ставку на більшість. З цієї причини обраний ним у 90-х дискурс мав досить консервативний, але не фундаменталістський характер. З тим же ентузіазмом, з яким він колись боровся за мир і закликав світову спільноту до діалогу, Кирил спрямував свою критику на лібералізм, глобалізацію і західну бездуховність. У його промовах другої половини 90-х років домінує заклик до перегляду сучасного розуміння прав людини, твердження про примат «духовних цінностей» над ліберальними уявленнями про верховенство права. Помітно, що градус риторики майбутнього патріарха вже не залежав від держзамовлення і він був вільний визначати той тон, який вважав за потрібне.

Так, у статті «Норма віри як норма життя», що датується 1999-м роком, майбутній патріарх зазначає: «Життя сьогоденного суспільства, базованого на засадах лібералізму, так влаштоване, що релігійні переконання постійно «виносяться за дужки» [6, 37]. Таке суспільство, на його думку, приречене на загибель. Але він так само зазначає: «Епоха моноетнічних і моноконфесійних держав на наших очах повільно відходить у минуле. Мусульманська присутність в Європі стала соціокультурним фактором, який неможливо ігнорувати. Світ став відкритим, дифузним, прозорим. Якою має

бути відповідь окремої особистості і людських спільнот на цей виклик часу? Подолання проблеми домінування в сучасному світі єдиної системи цінностей, базованої на ліберальних уявленнях про світ і людину, можливе тільки коли Західний світ зрозуміє значення традиції як нормотворчого фактору» [6, 26]. Відтак у 1999-му році Кирил (Гундяєв) пропонує правову модель, яка через десятиліття має стати нормою путінської «суверенної демократії», для якої характерне зовнішнє збереження демократичних інститутів попри внутрішнє орієнтування на «традиційний» авторитаризм: «Існування ліберальних інститутів в економіці, політиці, соціальному житті і міждержавних відносинах прийнятно, доцільно і морально виправдано тільки в тому випадку, коли водночас не насаджується принцип філософського лібералізму стосовно особистості та міжлюдських відносин» [6, 34].

Щоб краще зрозуміти риторику майбутнього патріарха, важливо розглянути морально-етичне підґрунтя горезвісних «традиційних цінностей», які він так активно проповідує. Весь збірник митрополита Кирила «Свобода і відповідальність: у пошуках гармонії» пронизаний роздумами майбутнього патріарха на теми моралі та етики. Здавалося б, що нового може запропонувати православна церква у XX столітті, після колосального осмислення протестантами і католиками ключових християнських наративів у призмі подій минулого століття? Проте Кирил вважає інакше. На його думку, західна релігійна і філософська думка просто не чує православних, яким «є, що сказати». Так, наприклад, у статті «Норма віри як норма життя» майбутній патріарх стверджує, що західний лібералізм склався на основі язичницького антропоцентризму часів Відродження та увібрав у себе протестантське бачення християнства та елементи іудейської філософії [6, 26–27]. Останнє твердження здається особливо одіозним, якщо враховувати той факт, що протягом всієї книги Кирил повторює його як мінімум тричі: крім вищеназваної статті, ще в публікації «Обставини нового часу» за травень 1999-го та в промові «Немає свободи без моральної відповідальності» за 2005-й [6, 9, 100].

Такий латентний антисемітизм і конспірологічність мислення – характерні особливості риторики багатьох ієрархів та рядових священнослужителів РПЦ того періоду. Вважаючи виникнення західного лібералізму наслідком певної антитрадиціоналістської дифузії, Кирил стверджує, що єдиним можливим порядком від бездуховності сучасної цивілізації може бути тільки повернення до

традиціоналізму. Шанс на консервативне відродження він убачає в консолідації всіх традиційних сил старої Європи, передусім серед католиків і мусульман. Політичні заяви такого роду певною мірою випереджають свій час, тому що, на думку багатьох дослідників, авторитарний режим Путіна консолідує навколо себе європейські праворадикальні і фундаменталістські партії та громадські організації.

Як бачимо, еволюція риторики патріарха відбувалася паралельно зі зміною політичного курсу церкви і відповідно до відносин із державою. Залежна від державної ідеології та контрольована радянськими спецслужбами, РПЦ в період пізнього СРСР розвивала риторику «церква за мир». Додержуючи спільного курсу церкви, майбутній патріарх Кирил вибудовував свою риторику відповідно до держзамовлення як вибірково антизахідну. Своєю чергою, як церковний адміністратор, він дотримувався ліберального стилю управління, продовжуючи управлінську традицію свого вчителя, ленінградського митрополита Никодима (Ротова). Розпад радянської ідеологічної системи на початку 90-х років і відсутність жорсткого контролю з боку державних структур вивільнили у церковному середовищі праворадикальні наративи, внаслідок чого загальний курс церковної риторики почав змінюватися. Наслідуючи загальний церковний вектор, митрополит Кирил в 90-ті роки посилив риторику, спрямував свою критику проти лібералізму і модернізму. Позиціонуючи себе як прихильника антиглобалізму і послідовного поборника збереження традиційної моралі, в риториці 90-х років Кирил приділяв багато уваги традиційним цінностям, питанням сім'ї та виховання, закликав до побудови багатопольярного світу і діалогу цивілізацій. У деяких виступах того періоду він закликав будувати цивілізацію, в основі якої лежатимуть традиційні цінності, але буде дотримуватися зовнішня прихильність сучасним правовим і технологічним стандартам.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Алфеев И.* Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. – М., 2010. – 560 с. – (Патриархи русской церкви).
2. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – 224 с.
3. *Валицький А.* В полоні консервативної утопії. Структура і видозміни російського слов'янофільства. – К., 1998. – 710 с.
4. *Верховский А.* Национализм руководства Русской православной церкви

- в первом десятилетии XXI в. // Православная церковь при новом патриархе. – М., 2012. – С.140–170.
5. *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя та політика (Глибинні релугативи психополітичного повсякдення). – К., 2001. – 334 с.
 6. Кирилл, митрополит. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. – М., 2008. – 240 с.
 7. *Лункин Р.* Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультурным православием // Православная церковь при новом патриархе. – М., 2012. – С.170–222.
 8. *Мещеринов П.* Современное церковное сознание и советские идеологемы из коммунистического прошлого. – Там же. – С.121–140.
 9. *Митрохин Н.А.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М., 2004. – 647 с.
 10. *Филатов С.* Патриарх Кирилл – два года планов, мечтаний и неудобной реальности // Православная церковь при новом патриархе. – М., 2012. – С.9–68.
 11. *Портнов Андрій.* Між «Центральною Європою» та «Русским миром»: сучасна Україна у просторі міжнародних інтелектуальних дискусій. – К., 2009. – 160 с.
 12. *Потапенко Я.* Історико-політичні та соціокультурні наслідки впровадження псевдорелігійної концепції «русского міра» в сучасній Україні // Наукові записки з української історії. – Переяслав-Хмельницький, 2013. – 291 с.
 13. *Polegkyi Oleksii.* Changes in Russian foreign policy discourse and concept of «Russian World» // Pecob's Papers Series (Portal on Central Eastern and Balkan Europe). – 2011. – № 16 (october) – 21 p.
 14. *Черноморец Ю.П.* Русский мир Патриарха Кирилла (с болью за судьбу РПЦ и лично Патриарха) [Електронний ресурс]. – 2009. – Режим доступу : <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/2009/11/10/27713.html>.
 15. *Левченко Т.* Патриарх Кирилл: несколько простых шагов к тоталитаризму [Електронний ресурс] // РИСУ. – 2009. – Режим доступу : <http://www.portalcredo.ru/site/?act=monitor&id=14442>.
 16. *Кирилл Говорун.* Интерпретируя «русский мир» [Електронний ресурс] // Русский журнал. – 2014. – Режим доступу : <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Interpretiruya-russkij-mir>.
 17. *Ізюмен Арсеній (Бочкарь).* Що являє собою «Руський мир»? Витоки, сучасний стан, уроки [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2011. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7780-shho-yavlyayesoboyu-ruskij-mir-vitoki-suchasnij-stan-uroki.html>.
 18. Україна та проект «Русского мира». Аналітична доповідь / [Яблонський В.М., Здіорук С.І., Токман В.В. та ін.]. – К., 2014. – 95 с.
 19. Східноукраїнський конфлікт в контексті глобальних трансформацій. Спецвипуск аналітично-інформаційного журналу «Схід». – 2015. – № 2 (лютий). – 156 с.

Шкіль С.О. Джерела православного фундаменталізму патріарха Кирила.

Тип російської цивілізації визначається великим впливом Візантії. Важливим фактором для останньої було протистояння візантійського життя і варварського Заходу. Особливості візантійського православ'я вплинули на формування російського світогляду. Доведено, що основні думки російських ліберальних богословів про необхідність модернізації православного життя в Росії і що універсальне розуміння прав і свобод відкидаються ієрархією РПЦ. У статті аналізуються розвиток сучасної політичної риторики РПЦ і її процес становлення домінантної наративи. порушуються питання про еволюцію основних наративних структур, які використовуються у виступах і проповідях Патріарха Московського і всієї Русі Кирила.

Ключові слова: Росія, Візантія, православ'я, наративи, цивілізація, історія, архетип, світогляд.

Шкіль С.А. Источники православного фундаментализма патриарха Кирилла.

Тип русской цивилизации определяется большим влиянием Византии. Важным фактором для последней было противостояние византийской жизни и варварского Запада. Особенности византийского православия оказали влияние на формирование русского мировоззрения. Доказано, что основные мысли российских либеральных богословов о необходимости модернизации православной жизни в России и универсального понимания прав и свобод отбрасываются иерархией РПЦ. В статье анализируются развитие современной политической риторики РПЦ, процесс становления ее доминирующих нарративов. Ставится вопрос об эволюции основных нарративных структур, используемых в выступлениях и проповедях Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

Ключевые слова: Россия, Византия, православие, нарративы, цивилизация, история, архетип, мировоззрение.

Shkil S.O. Sources of Orthodox fundamentalism of Patriarch Kiril.

A type of Russian civilization determined by the great influence of Byzantium. important factor was the opposition of Byzantine life itself barbaric West. The features of Byzantine Orthodoxy influenced the formation of Russian worldview. Proved that the main opinions of Russian liberal theologians are the modernization of Orthodox life in Russia and the adoption of universal understanding of rights and freedoms rejected hierarchs of the ROC. The development of modern political rhetoric of the ROC and its process of becoming dominant narratives is analyzed. The question of the evolution of the basic narrative structures, used in speeches and homilies of Patriarch of Moscow and all Rus' Kirill is investigated.

Key words: Russia, Byzantium, Orthodoxy, narratives, civilization, history, archetype, worldview.

***Р.П. Соловій,**
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник Центру
дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова*

ПОСТМОДЕРНИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ: ХРИСТОЛОГІЧНІ ІННОВАЦІЇ ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ

Богослови новітньої течії західного протестантизму, відомої як Виникаюча церква, пропонують оригінальну христологічну доктрину, яку, на нашу думку, варто дослідити в конструюванні загальної картини сучасної протестантської думки. Оскільки аналітичних праць, які стосуються заявленої ними теми, практично немає, то звернемося безпосередньо до творів богословів, представників Виникаючої церкви. Їхні автори: С. Берк, С. Гренц, А. Джонс, Д. Кімбелл, Б. Макларен, Д. Паджітт, Б. Тейлор.

Метою нашої статті є релігієзнавчо-богословське дослідження христологічної доктрини Виникаючої церкви.

У протестантському постмодерністському богослов'ї христологічна доктрина зазнає суттєвого переосмислення, переважно в руслі постконсервативної парадигми. Зокрема, один із її розробників, С. Гренц, відмовився від традиційної «христології зверху» і віддає перевагу більш сучасній «христології знизу», згідно з якою знання про Христа можуть бути здобуті лише з нашого досвіду про Нього в історії і в нашому житті, а не з біблійних богословських тверджень [4, 324–341]. Сам Ісус, на думку Гренца, не стверджував, що Він є Месією, а був визнаним таким після Свого воскресіння. Відтак віра ґрунтується не на припущенні, що Біблія правдива, а на Його воскресінні і на історичній достовірності Його тверджень. Ці висновки, зроблені завдяки емпіричним дослідженням, приводять нас до віри в Ісуса і до визнання Біблії як книги Його народу. Гренц переглядає багато традиційних богословських термінів, що описують особистість Ісуса. Він не вірить в існування Ісуса до Його народження, в класичному розумінні, і заперечує будь-які з'явлення Христа, про які йдеться в Старому Завіті. Спокутування дослідник розглядає в універсальному сенсі – як «покриття» всіх гріхів світу, тож, мовляв, Бог може простити будь-кого, хто приходить до Нього. Гренц вважає, що класичні визначення спокутування (викуп, умилоствлення) – це

метафори, взяті з культури того часу, в якому їх було сформульовано.

У цьому ж руслі рухається думка основних богословів руху Виникаючої церкви. Зокрема, Б.Макларен стверджує, що церква перебуває на початковій стадії радикального переоцінювання Ісуса: «Все більше й більше людей відкривають для себе новий погляд на Ісуса, який здається менш похмурим, ірраціональним і біполярним, і більш послідовним, цілеспрямованим, мужнім» [8, 154, 155]. Симптоматичним є приклад Р.Белла, який створює гіпотетичну ситуацію і намагається з'ясувати, чи було б можливим продовження існування християнства, якби було доведено, «що Ісус мав реального, земного, біологічного батька на ім'я Ларрі <...> і що непорочне зачаття було лише міфологічним епізодом, який вставили автори Євангелій?» [1, 26]. Белл не вбачає жодної проблеми в такому тлумаченні народження Ісуса, хоча його твердження підриває основні доктрини християнської віри – богонатхненності Святого Писання, вчення про непорочне зачаття, втілення, поєднання природ Христа, зрештою – про Його замісницьку смерть.

Остання з перелічених доктрин викликає особливо гострі заперечення у богословів руху. Хоча учасники руху слушно нагадують, що слід звертати увагу на всі існуючі теорії спокутування, багато хто з них загалом не залишають місця для доктрини замісницького відкуплення. Вони визнають, що Ісус був замісником, але заперечують ідею, згідно з якою Він зазнав покарання за людей і віддають перевагу христологічній моделі Христа Переможця (*Christus Victor*), за якою Ісус заплатив Своїм життям викуп сатані і прийняв на Себе гнів Отця замість грішників. Деякі автори натякають на те, що доктрина замісницького відкуплення виглядає як «божественне жорстоке поводження з дитиною», бо Отець вимагає життя Свого Сина, перш ніж Він буде готовим пробачити грішників [11, 102]. Зокрема, кардинальне переоцінювання значення смерті Христа здійснює А. Джонс, який заперечує вчення про замісницьке відкуплення. Він вважає, що «церква повинна перестати зосереджуватись на смерті Ісуса як на універсальному спасаючому акті і місце хреста має бути переосмислене в християнській вірі. Чому? Через культ страждання і мстивого Бога, Який стоїть за цим культом» [5, 132]. С.Берк також відкидає доктрину замісницької смерті Христа, не погоджуючись з біблійним твердженням про те, що метою приходу Ісуса на землю було померти як жертва умилоствлення за гріхи людей. Богослов вважає, що з усіх елементів християнства найбільш огидним є по-

няття Христа, Який взяв на Себе наші гріхи і приніс Своє тіло в агонії, щоб врятувати наші душі. Проте постає питання: хіба люди просили Його це робити? Чому, в такому разі, Ісус помер? Відповідь Берка – Своєю жертвовною любов'ю Він створював загрозу для тогочасної релігійної спільноти.

На думку Берка, кращий підхід полягає в тому, щоб розглядати Ісуса як модель безгрішного життя, досконалий приклад, до якого все людство має прагнути [2, ix, x]. Слід обережно ставитися до традиційного вчення про замісницьке відкуплення, бо воно здатне посилювати карикатурне уявлення про Бога, що є «сердитим, кровожерливим, караючим». Зрештою, на думку С.Берка, спасіння людини залежить не від наявності у неї віри в певну систему доктрин, а від того, чи провадить вона цілісне життя, чи готова вона приєднатися до Ісуса в Його візії перетвореного людства [2, 130–131]. Подібну христологічну концепцію розвиває Д.Паджітт. Наявна в його системі відмова від учень про первородний гріх і вроджену гріховність людства, про значення Бога як судді й посмертну відплату, не залишала місця для Ісуса-Спасителя. Паджітт доходить думки, що Ісуса слід розглядати у світлі історії євреїв Старого Завіту, беручи за взірць Мойсея та Ісуса Навіна – провідників на шляху ізраїльтян до Обіцяного краю, а також приклади партнерства з Богом.

Причина легковажного ставлення до традиційних христологічних формулювань полягає в тому, що для багатьох ідеологів руху Ісус є дорогою і правдою не в тому сенсі, що Він є втіленням правди і єдиним шляхом до Бога, а в тому, що «шлях Ісуса є найкращий можливий шлях життя» [1, 20].

Розглядаючи христологічні питання, лідери Виникаючої церкви мають тенденцію переносити наголос на значення морального прикладу Христа, відсуваючи на другий план роль Христа як жертви за очищення від гріха: «Що ми маємо на увазі під «шляхом Ісуса Христа»? <...> Життя Ісуса Христа і Його взаємодія з культурою, як це втілено в уявленнях спільноти, з урахуванням словесного вираження в Нагірній проповіді, становлять перспективу для християн. Модерні розуміння Ісуса мають тенденцію звільнитися від Його життя і зосередитися на Його смерті й воскресінні, а також на внутрішньому досвіді тих, хто вірить у Христа. Але було навпаки, Ісус вітав ізгоїв, давав притулок чужинцям і кидав виклик політичній владі, створюючи альтернативну спільноту. Все життя Ісуса, зокрема Його слова, становлять шлях Ісуса Христа, і саме

цей шлях значною мірою вплинув на Виникаючі церкви <...> Виникаючі церкви – це спільноти, які практикують шлях Ісуса Христа в культурі постмодерну» [3, 44].

Якщо найбільшою метою людства, як стверджують автори руху, є егоїстичне життя, то Ісус може змінити нас, просто будучи досконалою рольовою моделлю любові та співчуття в ставленні до ближніх. Його смерть на хресті в такому разі буде не більше, ніж зразковою демонстрацією Божої любові до світу. Отже, богослови руху починають із твердження, що Бог хоче, щоб ми наслідували приклад Христа, беручи участь у Його спокутній діяльності у всьому світі. Однак традиційно протестантська теологія наголошувала, що грішники не можуть відповісти на євангельську звістку одним лише наслідуванням любові Ісуса. Вони мають визнати, що через притаманну їм гріховність заслуговують на справедливий гнів Божий, а також мають повірити в смерть Христа на хресті як спокутну жертву для прощення гріхів. Перш ніж Христос стане нашим моральним взірцем, Він повинен стати розіп'ятим Месією.

Далекою від традиційної є христологічна доктрина Б. Макларена. Він вважає, що Ісус став «жертвою вкраденої ідентичності», адже Його ім'я використовується для виправдання дій, які Ісус ніколи б не вчинив. З цим твердженням важко не погодитися – в Бога ім'я і справді робилося чимало злочинів. Причину численних спотворень образу Ісуса Макларен пов'язує з впливом греко-римського наративу християнства і конституційного підходу до Біблії. У наявності різних версій прочитання життя і вчення Ісуса Макларен вбачає і позитивний фактор: з кожної них можна почерпнути щось корисне [7, 43–67]. Тут проявляється властива богослов'ю Макларена тенденція до екуменізму, згідно з якою християнські традиції розглядаються як елементи мозаїки, які доповнюють одна одну.

Пошук Ісуса, Який би відповідав устремлінням Макларена, почався з сумніву в традиційному протестантському акценті на смерті Христа, який (акцент) начебто маргіналізує життя Ісуса. Як далі пише автор, «з часом я почав відчувати, що з моєї точки зору євангеліє стало просто індивідуалістичною теорією й абстракцією особистого, але не глобального значення. Це стосувалося вирішення всесвітніх правових, бізнесових, політичних проблем, реальних і серйозних, але трохи сухих, трохи віддалених від реального життя. У моєму серці зросло глибоке, тонке, невисловлене почуття, що чогось бракує, яке поступово відкрило моє серце для

пошуку інших шляхів розуміння Ісуса» [Ibid., 48–49]. Макларен закликає до відродження первісного образу Христа і з цією метою звертається до тексту Об. 19, 11–16, який, за його словами, часто використовується для обґрунтування поширеного серед християн погляду на Ісуса як на могутнього Вождя, який в останні часи з мечем у руці встановить на землі Свій порядок.

Макларен стверджує, що зображення Ісуса у книзі Об'явлення як завойовника мало на меті запевнити віруючих першого століття, що мирний Ісус, який постає в євангельській розповіді, не був переможений, а його звістка прощення і примирення зрештою виявиться могутнішою від мечів і списів Цезаря. Ісус Об'явлення не відмовився від учення про мир, прощення і любов до ворогів. Саме в цьому Макларен вбачає важливість Ісуса: Він являє Собою живу альтернативу греко-римському наративу, що визначав обличчя християнства стільки часу. Об'явлення переконує, що покірний проповідник примирення і є могутнім Господом, що бідний і беззбройний галілеянин заслуговує на довіру. За Маклареном, книга Об'явлення проголошує не любов до сили, але силу любові, відкидаючи уявлення про Христа, Який відомстить усім, хто не віддає йому належної шани, і, висуваючи натомість образ Христа-Визволителя, що простягає Свою милість навіть до тих, хто завдавав йому ран, Макларен доходить висновку, що значення Ісуса полягає в тому, що «повний, сяючий, славний досвід Бога в Ісусі Христі революціонізував всю концепцію Бога, так що зазнало переосмислення саме слово Бог» [Ibid., 73]. Зрештою, ми самі вирішуємо, яка версія Христа нам до вподоби і в якого Бога нам хотілося б вірити.

Макларен поділяє також властиву руху недовіру до теорії замісницького відкуплення, яка, на його переконання, постає просто як ще одна несправедливість у космічному рівнянні. Це схоже на божественне насильство над дитиною. Насправді, вважає Макларен, «хрест закликає людство припинити намагання здійснити Царство Боже шляхом примусу і сили, які в остаточному підсумку завжди приречені на провал, а замість цього радо прийняти його через самопожертву і сприйнятливість» [11, 106].

Богослов розгортає свої міркування. «Якщо Бог хотів простити нас, – запитує Макларен, – то чому Він просто нас не простив? Чому Ісус мав померти, щоб ми могли бути прощені? Віддання невинної людини на смерть за винних людей, здається, не вирішує «несправедливості» прощення – це тільки додало несправедливості.

Отже, чому Ісус мав померти?» [9, 80]. На думку Макларена, страждання і смерть Христа мали подвійну мету: символічно зобразити доброту Бога, а також показати Його бажання простити і вирішити проблему страждання. Очевидно, що така відповідь не враховує вчення про замісницьке відкуплення, згідно з яким причиною смерті Христа було те, що Бог не міг простити людство без покарання гріха. Але причина цього полягає не в тому, що, як каже Ніл в історії Макларена, Бог – це «хороший хлопець, який потрапив у важку ситуацію. Він хоче пробачити нас, але повинен грати за правилами суду» [10, 40]. Однак, згідно з історичним євангельським богослов'ям, коли Бог прощає гріх, Його спонукують до цього не зовнішні закони, а Його власна праведна і любляча природа. Оскільки Бог є любов'ю і джерелом життя, то егоїзм, який є протилежністю Його, неминуче повинен призвести до смерті. Через те, що гріх обов'язково закінчується смертю, Бог не може прощати гріхи без жертви. Тепер, коли Бог заплатив те, що вимагала Його любляча і праведна природа, ми можемо прощати інших, не вимагаючи від них відшкодування завданого нам зла. Коли ми прощаємо інших особам, ми просто передаємо Боже прощення. Оскільки єдиною причиною, чому можемо прощати інших, не вимагаючи їх покарання, є те, що Бог уже заплатив за нас, то ті, хто критикує Бога за недостатню великодушність, не розуміють сутності хреста.

Наступна тема, до якої звертається Макларен, стосується традиційного (особливо для протестантів) погляду, згідно з яким основною метою приходу Христа було спасти людей від пекла після смерті, а не розв'язувати соціальні проблеми поцейбічного життя. Макларен різко критикує такий богословський підхід. Як може серйозний християнин стверджувати, що Ісуса не цікавили питання бідності й рабства, як можна ігнорувати слова Ісуса про бідних, Його ставлення до пригноблених? – запитує він. Посилаючись на новозавітні тексти, що стосуються соціальних проблем, Макларен стверджує, що їх слід розглядати не в традиційних рамках гріхопадіння, перворідного гріха, відкуплення, пекла і раю, а в контексті запропонованої автором версії біблійного наративу, основними моментами якого є історія творення і примирення (Буття), історія визволення й формування (Вихід) та історія Ісаї про нове творення і царство миру. У межах цієї перспективи дослідник розглядає Євангеліє від Івана.

На його думку, початок Євангелія і чудеса Ісуса (зцілення, за-

безпечення їжею голодних, воскресіння мертвого) перекликаються з силою життя і творення, явленою Богом у книзі Буття. При цьому відбувається переосмислення поняття «вічного життя», яке розуміється не як життя після смерті або вічне життя на небесах, а як життя, що «перевершує» реалії нинішнього часу. Відповідно, «народження згори» трактується як «народження у нове творіння», у встановлений Богом порядок творіння, що суперечить «сучасному злому часу» (Гал. 1, 4). Паралель між наративами про життя Ісуса і творіння в книзі Буття Макларен убачає і в першій появі Ісуса після воскресіння в саду, який перегукується з добротою саду Едему. Перспектива визволення, розвинута у книзі Вихід, на думку Макларена, резонує в житті Ісуса завдяки подібності Його історії з історією Мойсея (початкове відкинення близькими, визволення від поневолення, skinія як місце перебування Бога і втілення Христа, левитські жертви).

Обіцяна земля, за Маклареном, становить основну тему третього виміру його версії біблійного наративу. Поступово ідея Обіцяного краю трансформується з географічного в соціальне поняття: «земля, що тече молоком і медом», стає суспільством, в якому справедливість тече як ріка. Обіцяна земля стає царством миру, гармонії, соціальної рівності, процвітання і безпеки. Макларен підкреслює, що метою появи Христа було не стільки спасіння душ від пекла, скільки розв'язання соціальних проблем. За словами богослова, Він прийшов, щоб дати початок новому Буттю, здійснити новий Вихід і проголосити, втілити й ознаменувати нове царство миру. Саме в рамках цього наративу Макларен убачає відновлення справжнього образу Ісуса.

Варто зауважити, що Макларен переважно не стверджує, що Ісус є Богом. З його текстів може скластися враження, що Ісус – звичайна людина, яка прагне звільнити людство від жорстокості й дати досконалий приклад миру і примирення. Думка Макларена про те, що важливість Ісуса зумовлена тим, що Він становить альтернативу греко-римському наративу, не знаходить підтримки ні в Біблії, ані в християнській традиції. Тлумачення деталей може бути різним, але традиційно християнське богослов'я дотримується підходу, згідно з яким важливість Христа зумовлена перша за все Його онтологічною унікальністю (поєднанням Божественної і людської природ, що уможливило Його смерть на хресті за наші гріхи і Його воскресіння для нашого оправдання). Саме неповторність Особи й

діла Ісуса Христа визначають силу його морального впливу. Навіть якщо погодитися з точкою зору Макларена щодо мети приходу Христа, то все ж важко зрозуміти, яким саме чином життя і вчення Христа сприяють здійсненню цієї мети. Адже Макларен не пов'язує Ісуса з розв'язанням проблеми гріха. За його словами, Ісус прийшов, щоб спасти людей від гріха гноблення, а не щоб врятувати їх від гноблення гріха. Наголошуючи на етичному вимірі служіння Ісуса, на Його меті примирення, Макларен не звертає уваги на відкуплення, прощення, суд. Це зумовлено його загальним розумінням християнського наративу, в якому немає місця для тем первородного гріха, розриву стосунків із Богом, розуміння «гріхопадіння» як відчуження від Бога. Звідси виникає ще одне запитання: яким чином Ісус може дати початок новому Буттю, здійснити новий Вихід і проголосити, втілити й ознаменувати нове царство Князя миру, не поклавши край пануванню гріха у світі, не прийшовши вдруге як Суддя?

Слід зазначити, що більш помірковані богослови руху дотримуються традиційних христологічних формулювань. Наприклад, Д.Кімбелл, попереджаючи про небезпеку як надто фамільярного ставлення до Ісуса, так і Його фундаменталістського прочитання, намагається відтворити «стародавній» образ Христа. Його Ісус – це Друга особа Трійці, єврейський рабин, гідний подиву вчитель, співчутлива особистість, захисник бідних і пригноблених, критик законництва. Він взяв на Себе гріхи людства, хоча Сам був без гріха; здійснив наше відкуплення завдяки Своїй замісницькій смерті; закликає Своїх послідовників провадити місіонерське життя. Одного дня Він повернеться, щоб судити живих і мертвих.

Із досліджень провідних богословів Виникаючої церкви випливає, що христологічна доктрина цього сучасного євангельського руху міститься в смисловому полі постконсервативної парадигми. С.Гренц відкидає традиційну «христологію зверху» і віддає перевагу «христології знизу», вважаючи, що знання про Христа можуть бути отримані лише з людського досвіду про Нього в історії і в житті, а не з біблійних богословських тверджень, у яких класичні визначення спокутування (викуп, умилоствлення) – це метафори, взяті з греко-римської культури. А.Джонс, С.Берк відкидають доктрину замісницької смерті Христа, заперечуючи біблійне твердження про те, що метою приходу Ісуса на землю було померти як жертва умилоствлення за гріхи людства. Берк сприймає Ісуса як модель

безгрішного життя, досконалий приклад, до якого людина повинна прагнути. Тим часом традиційне вчення про замісницьке відкуплення здатне посилювати карикатурне уявлення про караючого і жорстокого Бога.

Богослови Виникаючої церкви акцентують на значенні морального прикладу Христа, Який повинен виступати досконалою рольовою моделлю любові та співчуття у ставленні до ближніх. Водночас відсувається на другий план Його роль як жертви за очищення від гріха. Постмодерні богослови вважають, що страждання і смерть Христа мали подвійну мету: символічно зобразити доброту Бога та показати Його бажання простити й вирішити проблему страждання. Виникаюча церкви критикує богословський підхід, згідно з яким основною метою приходу Христа було спасти людей від пекла після смерті, а не розв'язувати соціальні проблеми поцейбічного життя, пропонуючи розглядати новозавітні тексти, котрі стосуються соціальних проблем, не в традиційних рамках гріхопадіння, первородного гріха, відкуплення, пекла і раю, а в контексті старозавітних наративів творіння і примирення (Буття), визволення й формування (Вихід) та вчення пророка Ісаї про нове творіння й царство миру.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Bell R. Velvet Elvis: Repainting the Christian Faith.* – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005. – 194 p.
2. *Burke S. A Heretic's Guide to Eternity.* – San Francisco: Jossey-Bass, 2006. – 288 p.
3. *Gibbs E., Bolger R. Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures.* – Grand Rapids: Baker Academic, 2005. – 352 p.
4. *Grenz S. Theology for the Community of God.* – Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994. – 723 p.
5. *Jones A. Reimagining Christianity: Reconnect Your Spirit without Disconnecting Your Mind.* – Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2005. – 288 p.
6. *Kimball D. They Like Jesus but Not the Church.* – Grand Rapids: Zondervan, 2007. – 272 p.
7. *McLaren B. A Generous Orthodoxy.* – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004. – 352 p.
8. *McLaren B. Everything Must Change: Jesus, Global Crises, and a Revolution of Hope.* – Nashville: Thomas Nelson, 2007. – 322 p.
9. *McLaren B. More Ready Than You Realize: Evangelism as Dance in the*

Postmodern Matrix. – Grand Rapids: Zondervan, 2002. – 188 p.

10. McLaren B. The Last Word and the Word After That: A Tail of Faith, Doubt, and a New Kind of Christianity. – San Francisco: Jossey-Bass, 2005. – 337 p.
11. McLaren B. The Story We Find Ourselves In: Further Adventures of a New Kind of Christian. – San Francisco: Jossey-Bass, 2003. – 336 p.

Соловій Р.П. Постмодерний протестантизм: христологічні інновації Виникаючої церкви.

У статті показано, що христологічну доктрину Виникаючої церкви, одну з найбільш радикальних течій постмодерного протестантизму, переосмислено в руслі постконсервативної теологічної парадигми, згідно з якою знання про Христа можна бути здобути лише з людського досвіду про Нього в історії і в житті, а не з біблійних богословських тверджень. А класичні визначення спокутування (викуп, умилоствлення) – це метафори, запозичені християнством з греко-римської культури. Богослови Виникаючої церкви заперечують ідею замісницької смерті Ісуса Христа, бо вона створює уявлення про караючого і жорстокого Бога. Автор акцентує увагу на значенні морального прикладу Христа, відсуваючи на другий план розгляд ролі Христа як жертви за очищення від гріха.

Ключові слова: христологія, Виникаюча церква, протестантське богослов'я, Біблія.

Соловий Р. Постмодерный протестантизм: христологические инновации Появляющейся церкви.

В статье показано, что христологическая доктрина Появляющейся церкви, одного из наиболее радикальных течений постмодернистского протестантизма, переосмыслена в русле постконсервативной парадигмы, согласно которой знания о Христе могут быть получены только из человеческого опыта о Нем в истории и в жизни, а не из библейских богословских утверждений. Классические же определения искупления (откуп, умилоствления) – это метафоры, позаимствованные из греко-римской культуры. Богословы Появляющейся церкви отрицают идею заместительной смерти Иисуса Христа, ибо она создает представление о карающем и жестоком Боге. Автор акцентирует внимание на значении нравственного примера Христа, отодвигая на второй план рассмотрение роли Христа как жертвы очищения от греха.

Ключевые слова: христология, Иисус Христос, Появляющаяся церковь, протестантское богословие, Библия.

Soloviy R. Postmodern Protestantism: Christological Innovations of Emerging Church.

The aim of this article is to analyze the Christological doctrine of the

Emerging church. The theologians of this church rethought the traditional Christological doctrine in accordance with the post-conservative theological paradigm. They insist that the knowledge of Christ could be obtained not through the biblical theological statements but only based on human experience of Him in history and in life. The key thinkers of the Emerging church claim that classic definition of redemption includes– metaphors (redemption, propitiation) taken from the Greco-Roman culture. They reject the idea of the atoning death of Jesus Christ because it creates the image of punishing and cruel God. Some Emerging church theologians reject the doctrines of original sin and the innate sinfulness of humanity. The movement emphasizes importance of the moral example of Christ, rejecting the role of Christ as a sacrifice for purification of sin.

Key words: Christology, Jesus Christ, Emerging church, Protestant theology, the Bible.

О.В. Кацьора
Аспірант УжНУ

СОЦІОЛОГІЧНІ ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ

Загострення соціально-економічної кризи, зниження макроекономічних показників, поляризація доходів, соціальна диференціація неминуче спричиняють поглиблення наявних в Україні соціальних проблем та появу нових. В українській практиці соціальні проблеми традиційно набирають управлінського характеру. Тому чиновники-управлінці розглядають себе суб'єктами вирішення тієї чи іншої ситуації, а інших, втягнутих у неї людей (зокрема і в неприбутковому секторі), – як об'єктів управління. Звичайно, соціальна проблема завжди пов'язана з управлінням. Але, як показують недоліки соціальної політики, вирішувати її тільки адміністративними методами неможливо. Соціальна проблема є складним і багатомірним поняттям, яке має багато складових. Тож вирішення її неодмінно потребує докладного розгляду.

Питаннями подолання соціальних проблем, або мінімізування їх наслідків, займалися видатні зарубіжні вчені, зокрема А. Турен [1], Дж. Коулман [2], Т. Сімонова [3], Д. Бест [5], П. Ібарра та Дж. Кітсьюз [6] та ін., серед українських учених – Л. Климаська [7], О. Іванов [8], І. Парфанович [9] та ін.

Метою цієї статті є дослідження основних шляхів подолання соціальних проблем, порушених соціологічною наукою. Найпростішим прийомом такого подолання можна вважати замовчування тієї чи іншої складної ситуації, або ж табування теми. Цей підхід вирішення соціальних проблем застосовується, як правило, у закритих суспільствах з авторитарною чи тоталітарною владою. Проте, як показує досвід радянського суспільства, він є малоефективним і тимчасовим.

У сучасній соціології вважається загальноприйнятим, що вирішення соціальних проблем пов'язано з втручанням, або інтервенцією, в соціальне життя, результатом якої є зникнення проблеми з контексту соціального життя. В основі здійснення втручання ле-

жити докладно розроблений французьким соціологом А. Туреном метод соціологічної інтервенції, який, на відміну від традиційної для соціології позиції «спостерігача», переводить дослідника в позицію «діяча». Тобто цей метод полягає в концентрації уваги на суб'єктах дії, причому не в звичайному спостереженні, а в активному втручанні в досліджувану групу суб'єктів та аналіз глибинних смислів їхньої дії.

По суті, дослідник вивчає не саму поведінку групи, а скоріше їхній самоаналіз. Це можливо завдяки розвитку свідомості діючих суб'єктів, який теж відбувається завдяки соціологу. Основне завдання, яке стоїть перед ним, є ідентифікувати чи спростувати наявність у діях досліджуваної ним групи соціального руху. Метод соціологічної інтервенції передбачає активне втручання дослідника у дії об'єкта, соціолог певним чином спрямовує дії суб'єктів, причому об'єктом дослідження соціолога є не окремі індивіди, а група суб'єктів, яка потенційно може бути представлена як соціальний рух. Мета соціологічної інтервенції полягає в аналізі механізмів, завдяки яким формуються колективні дії, а на найвищому рівні – соціальні рухи. Основною проблемою цього методу, на яку звертає увагу і А. Турен, є роль, яку виконує дослідник. З одного боку, він має спонукати досліджувану групу до самоаналізу своїх дій, брати на себе ініціативу представити цій групі образ самої себе. З іншого – повинен дотримуватися щодо свого об'єкта певної дистанції, водночас лишаючись близьким до діючих осіб, їхньої ідеології та їхніх цілей [1, 115–127].

А. Турен розробив докладні процедури втручання в соціальну практику, які дали змогу надалі широко застосовувати метод інтервенції не так у соціології, як у прикладних соціальних науках. Його ідеї виявилися затребуваними соціологами і заклали основи підходу, який було названо підходом «соціального розвитку»; до цього вдавалися у роботі з міськими громадами. Місце соціолога в цьому методі зайняв соціальний працівник, який, спираючись на свою професійну підготовку і технологію інтервенції, допомагав міським громадам у їх самоорганізації та вирішенні соціальних проблем.

Зазначимо, що підхід А. Турена не є єдиним методом втручання в соціальне життя з метою вирішення соціальних проблем. Так, у соціологічній науці відомий підхід раціонального вибору Дж. Коулмана, який вважав, що критерієм оцінювання робіт у галузі соціальної теорії має бути їх потенційна користь для соціальної політики.

Згідно з його концепцією, структурно зумовлені соціальні проблеми потрібно ідентифікувати на індивідуальному рівні, на цьому ж рівні розв'язувати їх і чекати, що «комбінації мікродій» викличуть зміну макросистеми і, відповідно, вирішення соціальної проблеми, яка фіксується на макрорівні [2]. За цим підходом, технологія втручання базується на основних ідеях британсько-австрійського соціолога К.Поппера про допустимість у соціальній практиці тільки часткових, або поетапних, технологій втручання. Вона являє собою процес, що має початок і кінець, потребує вирізнення послідовних етапів і обов'язкового досягнення поставленої мети, з якою співвідноситься досягнутий результат. Отже, критерій вирішення соціальної проблеми міститься поза цим процесом і співвідношення результату з заданим еталоном визначає ступінь вирішення соціальної проблеми. Суб'єктом втручання є держава в особі таких соціальних інститутів, як соціальна політика і соціальна робота. Відповідно, вирішення соціальних проблем відбувається в ході легітимної державної діяльності. На макрорівні соціального життя над соціальними проблемами працює соціальна політика, яка забезпечує загальний рівень соціального захисту і підтримки всіх громадян держави. Цьому присвячується також структурна соціальна робота, здійснювана серед окремих і досить великих груп населення. Соціальна політика – це суспільний феномен, що поєднує різноманітні багатofакторні складові: конституційно-правові, інституціональні, управлінські регулятивні та саморегулятивні, глобальні, національні, державні, наддержавні, громадські, гуманістичні, праксеологічні (ціннісні), комунікативні та інші, які покликані убезпечити громадян від соціальних проблем, а відтак – забезпечити їх максимальний соціальний захист. Зазначене зумовлює багатоаспектність засад соціальної політики як суспільного явища. На мікрорівні соціального життя на вирішення соціально зумовлених проблем окремих індивідів або невеликих груп спрямована соціальна робота як унікальний вид професійної діяльності, наслідком якої має бути поліпшення умов життя окремої особистості, підвищення добробуту народу. Отже, над вирішенням соціальних проблем працюють спеціально підготовлені професіонали – соціальні політики та соціальні працівники [3].

З огляду на те, що соціальна політика є основним інструментом вирішення соціальних проблем, особливо в українській практиці, спинимося на цьому питанні докладніше. Зазначимо, що авторами

більшості праць з соціальної політики є представники політичної науки, які концентрують свою увагу на діяльності законодавчих установ, урядових органів, на бюрократичних аспектах вирішення соціальних проблем тощо. Щоб надати соціологічного навантаження формуванню соціальної політики, звернемося до конструкціоністського аналізу даної проблематики. Нагадаємо, що конструкціонізм розглядає соціальні проблеми як конструкції, створювані індивідами або групами за допомогою висунення тверджень-вимог, тобто, формулюючи соціальні проблеми, члени певної соціальної групи звертають увагу на існування шкідливої соціальної умови та вимагають її скасування або змінювання.

У межах конструкціонізму над проблематикою вирішення соціальних проблем найбільш плідно працюють американські соціологи П. Ібарра та Дж. Кітсьюз. Зокрема, вони розробили так звані контрриторичні стратегії як дискурсивні стратегії протидії характеристикам тієї чи іншої ситуації, запропонованим тими, хто конструює соціальну проблему. Ці вчені вирізняють два види контрриторичних стратегій [6, 34]:

1) «співчуваюча» контрриторика, що визнає повністю або частково проблемний статус ситуації, але, по суті, блокує вимогу її виправити;

2) «неспівчуваюча» контрриторика, що не визнає ані характеристик та оцінювання ситуації, ані засобів, запропонованих для її вирішення.

У межах «співчуваючої» контрриторики діє п'ять стратегій. Першою є стратегія натуралізації, згідно з якою приймається оцінка ситуації, пропонується тими, хто конструює проблему, але водночас заперечується заклик до дії через представлення самої ситуації як неминучої. П. Ібарра та Дж. Кітсьюз зазначають, що якщо умова може бути «природною», то заклики до виправлення ситуації в кінцевому підсумку є наївними [6, 34]. Друга стратегія – контрриторика витрат, пов'язаних із виправленням ситуації, – полягає в тому, що слід примиритися з проблематичними умовами, не виправляючи їх за допомогою запропонованих заходів, оскільки є «й те, і інше зло», або тому, що проголошені вигоди не компенсують витрат. Третя стратегія «співчуваючої» контрриторики – декларація безсилля, яка припускає можливість прояву морального співчуття і, водночас, визнання вичерпаності наявних ресурсів, що не дає змоги впоратися з тією чи іншою ситуацією. На рівні індивідів це може бути по-

силанням на брак часу, енергії або влади для того, щоб вирішити проблему. На інституційному рівні надходять заяви, що бюджет занадто обмежений для того, щоб спробувати щось змінити. Однак ті, хто заявляє про свою безсилість щось зробити як на рівні особистих, так і на рівні інституційних можливостей, можуть бути звинувачені в лицемірстві та викликати недовіру. Чиновники, своєю чергою, можуть стати об'єктом тверджень-вимог, тобто конструюватися як такі, що спричиняють проблеми у зв'язку з декларованим безсиллям. Ця стратегія може містити також конструювання шкали пріоритетів: «так, расизм – це проблема, але всі спроби покінчити з ним, поки існує класовий гніт, марні» [6, 35]. Четверта стратегія (має назву «перспективізація») ґрунтується на твердженні, що пояснення, пропоноване людьми, що конструюють проблему, – всього-навсього їхній погляд на стан справ, відмінний від самого стану справ. Інакше кажучи, твердження-вимога презентується не більше, як думка. Перспективізація, як вважають П.Ібарра та Дж.Кітсьюз, це, по суті, звичаєва форма релятивізму. Якщо люди, котрі висувають твердження-вимоги, наполягають на тому, що подібна релятивізація аморальна, вони ризикують бути звинувачуваними в нетерпимості щодо чужих думок [6, 35–36]. Нарешті, п'ята контрриторична стратегія – критика тактики. В даному випадку критик погоджується з пропонованими характеристиками умов, але заперечує засоби, застосовувані людьми, які висувають твердження-вимоги. П.Ібарра та Дж.Кітсьюз зауважують, що з усіх «співчуваючих» контрриторичних стратегій ця стратегія може викликати найменшу ворожість з боку людей, які конструюють соціальну проблему, оскільки «супротивник» висловлює як симпатію щодо спроб проблематизації, так і готовність обговорювати тактику [6, 36].

«Неспівчуваюча» контрриторика також має свої стратегії. Першу стратегію такого роду П.Ібарра та Дж.Кітсьюз називають антитипізацією. В даному випадку проголошується, що твердження-вимога насправді не є описом повномасштабної соціальної проблеми, а стосується того, що можна назвати «окремим інцидентом». Друга стратегія – антиісторії, яка передбачає дискредитацію тверджень-вимог через наведення прикладів, котрі демонструють, що узагальнення, здійснені тими, хто конструює проблему, викликають підозру. На думку П.Ібарри та Дж.Кітсьюза, під приціл нападок з використанням цієї стратегії особливо підпадають твердження-вимоги, сформульовані мовою наукових узагальнень [6,

37]. Третя стратегія – контрриторики нещирості – полягає в тому, що особа, яка протидіє конструюванню соціальної проблеми, заявляє, ніби запропонована характеристика умови викликає підозру, оскільки в того, хто висуває твердження-вимоги, є свій прихований порядок денний, а конструювання соціальних проблем є всього лише засобом просування по кар'єрній драбині, здобуття влади, статусу чи грошей. Четверта «неспівчуваюча» стратегія – контрриторика істерії – має своєю передумовою визнання того, що моральні судження людей, які конструюють проблему, не базуються на оцінюваннях ситуації з точки зору здорового глузду, а зумовлені впливом ірраціональних або емоційних чинників.

П. Ібарра та Дж. Кітсьюз зауважують: «Незалежно від того, яка це контрриторика – співчуваюча чи не співчуваюча, всі ці стратегії являють собою способи формулювання відповіді на твердження-вимоги, і спільним для всіх є формат «так, але...». Проте кожна контрриторична стратегія володіє своїми власними смисловими відтінками і внаслідок цього, імовірно, має різне, більш або менш бажане в тому чи іншому разі застосування» [6, 38].

Проте, якщо дослідження конструювання соціальних проблем зазвичай концентруються на ролі активістів і соціальних рухів у залученні суспільної уваги до деяких питань, то дослідження конструювання соціальної політики – на висвітленні значення тверджень-вимог, висуваних інсайдерами – чиновниками і зацікавленими групами, складовими державного устрою, тобто тими, хто, як правило, має можливості впливати на формування соціальної політики [4]. Відтак, на думку американського соціолога Дж. Беста, законодавчі установи та інші органи формування політики є привабливим місцем для людей, які висувають твердження-вимоги, просувають свої визначення проблем і пропонують свої рішення. Ключовими в даному випадку є такі питання: які твердження-вимоги вплинуть на хід формування політики; який варіант дій щодо проблеми буде обрано з існуючих альтернатив; які питання займуть пріоритетні позиції у «порядку денному» людей, котрі формують політику [5]. В даному контексті зазначимо, що дуже важливим з точки зору вирішення соціальних проблем є формування «порядку денного». Так, на думку російського соціолога І. Ясавєєва, у сучасних суспільствах процеси формування «порядку денного», тобто визначення пріоритетних питань внутрішньої і зовнішньої політики, мають, як правило, складний, багатофакторний характер. Якщо

інституції громадянського суспільства сильні, то ці процеси більшою або меншою мірою демонополізовані: у них, поряд з виконавчою та законодавчою гілками влади, беруть участь громадські організації, засоби масової комунікації, наукові співтовариства і т.д. Якщо ж громадянське суспільство розвинене слабо, то «порядок денний» встановлюється головним чином владними елітами, які фактично нав'язують свою проблематику іншій частині суспільства. Наслідком стає витрачання ресурсів суспільства на вирішення одних проблем і фактичне ігнорування інших, які можуть бути не менш небезпечними.

Таким чином, відповідь на поставлені запитання формують саму соціальну політику, яка після цього переходить у фазу реалізації. Остання – це вже робота спеціалістів місцевого рівня: соціальних працівників, офіцерів поліції та інших осіб, які стикаються з реальними ситуаціями і повинні приймати рішення про те, чи є та чи інша ситуація прикладом певної соціальної проблеми, на яку має бути належна реакція.

Як бачимо, на даному етапі розвитку суспільства соціологічна наука пропонує низку методів вирішення соціальних проблем. Розроблені теорії є адаптованими та ефективно працюють у повсякденному житті, зокрема, будучи застосовуваними як для загальної стратегії подолання соціальних проблем в рамках соціальної політики держави, так і для подолання складних життєвих обставин клієнтів соціальної роботи як прикладної діяльності, метою якої є вирішення соціальної проблеми або мінімізація її наслідків. Тож подальші дослідження слід присвятити конкретним методам подолання соціальних проблем на рівні соціальної роботи.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Турен А.* Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – М., 1998. – 204 с.
2. *Коулман Дж.* Капитал социальный и человеческий // ОНС «Общественные науки и современность». – Вып. №3. – 2001. – С.121–139.
3. *Симонова Т.М.* Социологическая модель анализа и решения социальных проблем. – СПб., 2007. – С.108–117.
4. *Kingdon J.W.* Agendas, alternatives, and public policies // HarperCollis. – New York, 1984. – 253 p.
5. *Best J.* Social problems. – Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2003. – P.981–996.

6. Ibarra P.R., Kitsuse J.I. Claims-making discourse and vernacular resources // Challenges and choices: constructionist perspectives on social problems. – N.Y.: Aldine de Gruyter, 2003. – P.17–50.
7. Климанська Л.Д. Форматування іміджу соціальної проблеми у масовій політиці // Вісник СевНТУ. Вип. 100: Політологія: зб. наук. пр. – Севастополь, 2009. – С.126–130.
8. Иванов О.И. Введение в социологию социальных проблем. – СПб., 2003. – 80 с.
9. Парфанович І.І. Соціальна діагностика. – Тернопіль, 2009. – 182 с.

Кацьора О.В. Соціологічні шляхи подолання соціальних проблем.

У статті окреслено основні шляхи подолання соціальних проблем та їх відображення в соціальній політиці держави. Зосереджено увагу на методі соціологічної інтервенції та процедурі втручання в соціальну практику, зокрема в прикладних науках. Показано підхід раціонального вибору як методу ідентифікації соціальних проблем на індивідуальному рівні. Розглянуто особливості подолання соціальних проблем у межах конструкціонізму, зокрема охарактеризовано стратегії конструювання соціальних проблем. Важливе значення автор надає вирішенню соціальних проблем за допомогою соціальної роботи, присвяченої соціально зумовленим проблемам на мікрорівні.

Ключові слова: соціальна проблема, інтервенція, соціальна політика, конструкціонізм.

Кацьора А.В. Социологические пути преодоления социальных проблем.

В статье очерчены основные пути преодоления социальных проблем и их отражение в социальной политике государства. Внимание сосредоточено на методе социологической интервенции и процедуре вмешательства в социальную практику, в частности в прикладных науках. Показан подход рационального выбора как метода идентификации социальных проблем на индивидуальном уровне. Рассмотрены особенности преодоления социальных проблем в пределах конструкционизма, в частности охарактеризованы стратегии конструирования социальных проблем. Важное значение автор придает решению социальных проблем при помощи социальной работы, посвященной социально обусловленным проблемам на микроуровне.

Ключевые слова: социальная проблема, интервенция, социальная политика, конструкционизм.

Katsora O.V. Sociological ways to overcome social problems.

In the article outlines the the main ways to overcome social problems and their reflection in the social policy of the state. Attention is focused on the method of sociological intervention and the procedure of intervention in social practice, particularly in applied Sciences. The article describes the approach of rational choice as a method of identification of social problems at the individual level. Describes the features of overcoming social problems within constructions, in particular described strategy of constructing social problems. An important aspect of the article reveals the decision of social problems at the level of social work that deals with socially-based problems at the micro level.

Key words: social problem, intervention, social policy, constructions.

О.О.Сусська,
кандидат філологічних наук,
доцент факультету соціальних наук
і соціальних технологій НаУКМА

МОДЕРНІЗОВАНІ ТА ТРАНСФОРМОВАНІ СУСПІЛЬСТВА МІЖ «КРАХОМ» КОМУНІКАЦІЙ І ФУНКЦІОНАЛОМ «СУСПІЛЬСТВА ЗНАНЬ»

Ера «всемогутніх» медіа завершилася. Хоч як це і парадоксально, за часом це збіглося з розпадом СРСР і встановленням нового, більш технологічного порядку в інформаційному просторі. Змінилися й стали більш цілеспрямованими можливості застосування інформаційних технологій. Значно зросла роль «акторів» (Ю.Габермас) як суб'єктів комунікативних процесів, і самі умови комунікативного контакту в сфері масової комунікації почали обслуговувати інші завдання. Пропагандистські моделі комунікації повернулись на призначені для них місця – в галузі реклами та електоральної діяльності. Інші, більш персонально орієнтовані моделі масової комунікації зайняли своє місце у максимально інтерсуб'єктних (переважно політичних) ток-шоу, а також масових розважальних телевізійних шоу різної тематики й спрямованості. Паралельно з цими процесами посилилась атрибутивність мас-медій, які поступово почали перетворюватись з колись «всюдисущих» могутніх медіа на предмет, певний атрибут, без якого суспільство не може існувати. Вектор, що допомагає за цих умов визначити соціальні диспозиції особистості, сприяє самовизначенню [10], формуванню свідомого ставлення до себе і свого інформаційного вибору, що поступово зміщується в бік персоніфікованих комп'ютерних мереж, віднині домінує не в сфері класичних традиційних медіа, а в соціальних мережах.

Інформаційний вибір аудиторії електронних медіа стає більш технологічним, потребує значущіших навичок, відмінних від звичайного включення телевізора або радіоприймача. Ті, хто не бажає чи з якихось причин не може оволодіти цими навичками та використовувати нові технічні пристрої і їх можливості, опиняються «аутсайдерами» й відчувають на собі всі негативні наслідки відчуження та інформаційної нерівності. Німецький соціолог Карл Х.Гьорнінг (Karl H. Hürning) підкреслює, що саме практичне знання навчає

дії. Це розуміння випливає з самої дії, практичне знання потребує, передусім, «знати, як» (практичної здатності), всупереч «знати що», як виразному формулюванню, що теоретично обґрунтовує таку можливість [17, 227], тим самим наполягаючи на «повторному відкритті практичного знання» [Ibid].

Проте стратифікація суспільства набирає все більш залежного від існування технологій характеру. Критичність учених щодо надто схвальних артикуляцій на адресу розвитку технологій також пов'язана з викриттям певних залежностей. Так, Ханс-Дітер Кюблер у своїй книзі «Міфи про суспільство знань» зауважує, що «деякі суспільні трансформації можна трактувати як неминучі наслідки індустріального суспільства, яке перебуває в процесі постійного перетворення», а відтак «сформульовані висновки щодо майбутнього «суспільства знань» скоріше є привабливими гаслами, ніж серйозними результатами» [3, 179]. Згідно з Р.Робертсоном [18], який був одним із провідних соціологів глобалізації, дається взнаки й «суспільство дозвілля», особливо через значну кількість людей, проблемою яких є необхідність визначити, як, чим зайняти свій вільний час, навіть за умови наявності постійної роботи.

Теорія «інформаційного суспільства» на багато років наперед визначила ставлення до цього конструкту як позитивного. Термін «інформаційне суспільство» застосовується для позначення особливого виду суспільної формації пізніх етапів постіндустріального суспільства як нової ери розвитку людської цивілізації. Найбільш яскравими представниками цього напрямку були: А.Турен, П.Шрайбер, М.Понятовський, М.Хоркхаймер, Ю.Габермас, Н.Луман, М.Мак-Люен, Д.Белл, А.Тоффлер, Д.Масундата ін. Як основна умова формування інформаційного суспільства розглядаються високотехнологічні інформаційні мережі, що діють у глобальних масштабах. Інформація розглядається як специфічний товар, основна соціальна цінність суспільства.

Основою теорії інформаційного суспільства є концепція постіндустріального суспільства, розроблена американським соціологом Д.Беллом [3]. Завдяки теорії інформаційного суспільства доктрина набрала широкого розвитку в період комп'ютерного буму 1970–1980-х років. Американський культуролог Елвін Тоффлер у книжці «Третя хвиля» заважив, що світ вступає в нову, третю стадію цивілізації, в долі якої вирішальну роль відіграватимуть інформаційні, демасифіковані засоби зв'язку, основу яких становитимуть

комп'ютерні системи, що з'єднують приватні будинки з усіма зацікавленими суб'єктами комунікацій [14]. Інформація перетворюється на найдорожчий товар, революційним перетворенням піддаються й самі засоби комунікації, а мас-медіа – на потужний стимул для споживання інформації та її оцінювання, на соціальний інститут для розвитку комунікативних технологій.

Ефективність обміну інформацією і всього процесу комунікації багато в чому залежить від пізнаваності суб'єктами комунікації предмета обговорення (обміну інформацією) та комунікативної компетентності. Це стосується передусім комунікацій, що мають метою обмін науковою інформацією, тобто наукові комунікації. Можливості пізнання одного і того об'єкта щодо одного і того самого предмета для різних сторін наукової комунікації неоднакові. Пізнання існує в межах пізнавальної діяльності індивідів. Індивіди в процесі пізнання користуються об'єктивно виробленою попередніми поколіннями системою знань. Причому в процесі освоєння знань познаний на чуттєвому, розумовому, емпіричному і теоретичному рівнях у сторін спілкування може дуже істотно відрізнятися. Одні більшою мірою сприймають знання, інформацію, здобуті за допомогою сприйняття, уявлення, тобто те, що пізнається невіддільними від суб'єкта об'єктивними механізмами. Інші краще сприймають (і, відповідно, більше їй довіряють) текстову інформацію або відомості, здобуті за допомогою речей, що розміщуються поза індивідом, але несуть в собі соціально-культурний зміст [7]. Ті й інші так чи інакше змушені робити певні припущення, що дають можливість розглядати пізнавальний результат як знання, що виражає реальне, справжній стан речей. Емпіризм у поєднанні з певними допущеннями про реальність і її властивості дає можливість припустити, що отримана і усвідомлена інформація про пізнаваного об'єкта є не плодом психічного переживання суб'єкта, а відображає певні об'єктивно наявні сутності.

Відповідно до викладеного погляду, теорія мінімального пізнання – це розділ теорії пізнання, застосовуваний для визначення порогу пізнаваності досліджуваного явища, що являє собою об'єкт взаємних інтересів усіх суб'єктів комунікативного процесу [2, 3, 6]. Теорія мінімального пізнання аналізує підвалини, що дають можливість визначити мінімальний поріг пізнання, за межами якого неможливо дійти висновку про те, що отриманий результат відображає справжній стан речей. Звідси випливає, що, вступаючи в процес комуніка-

тивної взаємодії, сторони роблять припущення, нібито абсолютно достовірного знання не існує; суб'єкти комунікації вибирають вихідний пункт, що дозволяє оцінити ці знання за мірою цінності їх для суб'єктів комунікації. Вибір шляхів розв'язання завдання взаємного розуміння за умови збереження мінімального порогу пізнаності являє собою вибір методів пізнання, які застосовуються для всіх сторін процесу обміну інформацією. Принцип збігу передумов пізнання включає в себе ідентичність припущень про реальність та її властивості (онтологізм) і пізнаності об'єкта (гносеологізм). Адекватність гносеологічної інтерпретації принципів пізнання в поєднанні з онтологічним змістом теоретичних понять, якщо припустити, що комуніканти володіють необхідним мінімальним пізнанням, дозволяє комунікативний процес зробити науково обгрунтованим, а результат наукових комунікацій – об'єктивним.

Культурологічний напрям і в теорії пізнання, і в комунікативістиці ставить завдання вивчення комплексу різних явищ у глобальному інформаційному просторі, щоб підтримати культурно-просвітницькі функції мовних засобів комунікації, підвищити їх роль у збереженні мовних та літературних цінностей у розмаїтті національних культур. Саме в цьому наявні тісні кореляції з відповідними ідеями соціології знання. Концепція культурного плюралізму обгрунтовує необхідність збереження безлічі етнічних культур на противагу культурному колоніалізму.

Теорії нонкомунікації дотримуються деструкціоналістської орієнтації. Вони песимістично ставляться до комунікативних можливостей сучасних мас-медіа. Нонкомунікаціоністи звинувачують сучасні медіа в зануренні аудиторії в міражі, перетворення її в інертну безвольну масу, об'єкт маніпулювання, приведення її до відмови від волевиявлень і оновлень у комунікативних процесах. Натомість прибічники функціонального та конструктивного ставлення до «суспільства знань» (включаючи Н.Лумана, Е.Гідденса і навіть Ю.Габермаса, якого можна вважати предтечею цього напрямку) завжди підкреслювали, що зацікавленість в здобутті інформації втілюється в *інформаційному інтересі*, який постає як така усвідомлена мета комунікативного контакту з продукцією ЗМК, що продиктована певною потребою і лежить в основі *комунікативної дії*, становить її рушійну силу та може реалізуватись за допомогою засобів, наявних (доступних) для її суб'єктів. Останнє цілком відповідає саме габермасівському розумінню життєвого світу, як комунікативно

природженому досвіду, що становить поле взаємності, адже «життєвий світ є немовби трансцендентальним місцем (Ort), в якому зустрічаються мовець і слухач» [16, 192].

Сучасна ситуація в медіакомунікативній сфері постіндустріальної доби складається в умовах небаченого раніше рівня індивідуалізації комунікативних контактів, згідно з намірами та діями «персоніфікованих суб'єктів» медіакомунікацій. Водночас стає все більш актуальною потреба в подоланні методологічного дисонансу між теоретичними та емпіричними складовими соціологічної науки в царині пошуків адекватних теоретико-методологічних засад концептуалізації новітніх проявів комунікативної взаємодії, зокрема суб'єктних аспектів медіакомунікації, суттєвих змін у можливостях формування інформаційного поля як актуального середовища відображення та інтерпретації соціальної реальності.

Напрацювання з вищезгаданих проблем представлені різними аналітичними напрямками, починаючи із загальної стратегії раціоналізації (насамперед – інформаційного виробництва), що була найхарактернішою для розвою паростків інформаційного суспільства (Д.Белл, Е.Тоффлер, Ф.Фукуяма), стратегії делокалізації (Р.Робертсон), системного підходу дочинників сприймання навколишнього світу та вивчення способів віддзеркалення образів і конструктів «реальності мас-медіа» (Н.Луман) і симулякрів «гіперреальності» (Ж.Бодрійяр), які не можуть не викликати спротиву на суб'єктному рівні, адже сприяють поступовій втраті ідентичності, маркуванню медіаландшафту під певні типи масових аудиторій (Ю.Габермас, Н.Больц). З огляду на теоретизування в галузі раціонального конструктивізму, постструктуралізму та «нової соціології наук» (Ж.Бодрійяр, Р.Барт, Ю.Гелтон, Б.Латур, М.Каллон, Я.Пітерзе та ін.), де концепти віртуального простору аналізуються з точки зору контакту між простором потоків і простором місць, під час пояснення діяльності індивідів змінюються вектори перегляду існуючих суспільних структур, наближених максимально до засад сучасного «суспільства знань». Проте, використовуючи набутки структурно-функціональних підходів Т.Парсонса, Дж.Міда й Р.Мертонса, феноменологічних підходів (Г.Гуссерль, Е.Гарфінкель, Н.Еліас, І.Гофман) та вивчення макрокомунікативних просторів представниками постнекласичної парадигми (Дж.Александром, З.Бауманом, П.Бурдьє, Є.Вятром, Е.Гідденсом, Н.Луманом, П.-Ф.Лазарсфельдом та ін.), можна переконатись, що «міф» про суспільство знань є тим самим

«зануренням у міражі». Як зазначає Х.Д.Кюблер, «щонайменше теоретично можна уявити дію без знання, навіть якщо це не навички, а тільки чергова реакція, це можна кваліфікувати як інтуїцію. Лишається лише уявити те знання, яке не призводить до дії або навіть може її гальмувати, – звичайно визначене як «мертве знання». Той, наприклад, хто знає надто багато для певних ситуацій, більше не насмілюється діяти стихійно або ризиковано» [3, 128].

Відповідність особливостей соціальних диспозицій «акторів» актуальних комунікативних практик до продукування власного досвіду перебування в інформаційному просторі (зокрема, формування власного інформаційного поля) робить сучасний процес комунікацій на всіх рівнях певною інтерпретованою особисто «демонстрацією» включення до «суспільства знань».

Єдиною серйозною вадою, що зумовлює сьогодні розбіжності між побічниками «комунікативних начал» та «функціоналом» суспільства знань, є наявна комунікативна асиметрія медіадискурсу, що посилюється в умовах розбіжності між ціннісно-смысловими установками «інституціоналізованого комунікатора», орієнтованого на інтереси влади й ринку, та особистими диспозиціями персоніфікованого суб'єкта медіакомунікацій, для якого вміння спілкуватися – основна складова комунікативної компетентності. Йдеться про здатність встановлювати і підтримувати необхідні контакти з людьми, про готовність особистості до спілкування відповідно до цінностей, установок і адекватних умінь. Ефективність обміну інформацією, що викликає ті чи інші дії, залежить саме від комунікативної компетентності. Причому, як ключовий механізм соціальної взаємодії людей, вона виявляє себе на всіх рівнях соціокультурної організації суспільства [10].

Очевидно, сутність і природа пізнання мають соціальний характер і пізнаються в предметно-практичній діяльності, а людина, залучена в соціальне життя, використовує суспільно вироблені форми пізнавальної діяльності. Навіть отримані емпіричні дані утворюються внаслідок застосування теоретичних положень для опису змісту досвіду. Досвід водночас є результатом активної практичної, чуттєво-предметної діяльності. Німецький соціолог Карл Гьорнінг зауважує, що «в соціальному плані внаслідок впровадження техніки виник новий вимір влади. Мова, знання, та компетенція спілкування набувають все більшого значення; цей процес відбувається тим інтенсивніше, чим швидше виходять на перший план у суспільному

житті сфери обміну та обігу завдяки розвитку та вдосконаленню інформаційних і комунікаційних технологій» [17, 92].

Згідно з відомими постулатами, напрацьованими соціальною психологією та соціологією комунікацій, базовими складовими комунікативної компетентності слід, щонайменше, вважати: а) вміння вступати в комунікацію з іншими людьми (комунікабельність), постійно підтримуючи з ними потрібні контакти, б) володіти та вміти оперувати такою смисловою інформацією [8], яка характеризує як загальну, так і професійну ерудицію суб'єкта, незалежно від сфери його діяльності.

Все це вимагає, виходячи з суспільної практики, давати цілісне, що систематично розвивається, знання про закономірності дійсності, ґрунтуючись на множинностях первинних припущень, постулатів, аксіом. Одним із таких припущень, що дозволяють привести до спільного знаменника всі сторони науково-комунікативного процесу, становить вже згадана теорія мінімального пізнання.

Сьогодні соціологічна та соціокомунікативна теорія, завдяки зусиллям автора даної статті, оперує поняттям «інформаційного поля суб'єкта медіакомунікацій», що дало змогу включити до внутрішнього «ландшафту» науково-комунікативного процесу (про який йшлося вище) так звані «структурні реєстри» (відтворені концепцією інформаційного поля), а саме: відповідність його комунікативному типу, інтересам, потребам, ціннісним настановам суб'єкта, змістовим запитам та особистісним диспозиціям «акторів» у процесі інформаційного обміну [12].

Структура інформаційного поля персоніфікованого суб'єкта як наукового конструкту, який, по-перше, спростовує тезу про «крах» комунікації (адже розглядається на тлі поширення нової культури медіа завдяки розвитку партиципаторної журналістики, блогерингу, участі в соціальних мережах тощо); по-друге, включає віяло евристичних можливостей суб'єкта щодо рівної спроможності участі в мережах, товариствах та групах, які надають множинності засобів аудіовізуальної персоніфікації (що раніше могло застосовуватись лише в телебаченні), багаторівневості персоніфікованого інформаційного обміну та ін. І хоча така модель є дещо ідеальною, вона суттєво розширює соціокультурний та безпосередньо смисловий контексти [10], які стають (що підкріплено аналізом емпіричних даних) підвалинами для подальшого використання технологічних механізмів та вияву евристичних можливостей персоніфікованого

суб'єкта під час створення власного інформаційного поля.

Прибічники «краху» комунікацій майже виключають потенціал суб'єкта комунікацій, надаючи перевагу процесам модернізації та трансформації, які нібито підпорядковують собі індивіда, повністю руйнуючи його власні настанови. Згідно з Х.-Д. Кюблером, «вони відтворюють дійсно технократичні позиції, які пов'язані із умовами їхнього функціонування. ...Пропонуються різноманітні думки, відповідно до яких нове сприймається чи то як неминуче, чи то специфічне для певних галузей використання, також стосовно тематизації нових технологій засобів інформації висловлюються пропозиції щодо обґрунтування необхідності розширення сфери компетенції засобів інформації, сьогоденної залежності від комп'ютерної грамотності» [3, 214–215].

Розглядаючи специфічні риси (в повноті парадигми проявів) комунікативного процесу в комп'ютеризованому мас-медійному просторі, підкреслимо, що система масової комунікації продовжує виконувати в суспільстві роль домінуючого каналу «циркуляції інформації». Користування традиційними медіа (порівняно з користуванням Інтернетом) не полишає домінуючих позицій у розподілі часу (бюджеті часу робочого та вихідного дня) [9]. І хоча тут присутня певна двозначність поняття «медіатизації» комунікацій, цей термін допомагає науково з'ясувати ті виклики, що постають перед реципієнтом мас-медіа на шляху до набуття повноти рис і функцій персоніфікованого суб'єкта медіакомунікацій. «Хіба не на цьому *mutatis mutandis*» (ставить риторичне питання С. Жижек), ґрунтується нинішня, що все більш прогресує, комп'ютеризація нашого повсякдення, впродовж якої «суб'єкт стає також все більш і більш «медіатизованим», непомітно позбавленим своєї могутності під фальшивим обрисом її нарощування?» [1]. Саме через цю «радикальну двозначність» кіберпростір впливає не тільки на повсякденне життя у середовищі технологій, під цим впливом опиняється також соціальне враження від того, що готує користувачу «занурення» в безмежність цього кіберпростору. Вибудовується певна парадигма відношень з простору мас-медій із кіберпростором, як його частиною. За таких умов структурними принципами створення власного інформаційного поля (як нового комунікативно-смыслового конструкту) виступають лінгвістичні, соціопсихологічні та соціокультурні особливості, які досліджуються автором в рамках міждисциплінарного підходу [11]. Відповідність до диспозицій та соціологі-

чних проєкцій особистості в інформаційному просторі зумовлює певну «ідеальність» персоніфікованого суб'єкта медіакомунікацій як наукового конструкту, набуття ним інших статусів (в т.ч. статусу «медійної особистості»), а також контамінацію цих статусів. Але, на відміну від попередньої «модерної» доби, персоніфікований суб'єкт онтологічно «озброєний» знаннями, технологічними навичками, фільтрами смислової селективності.

Сучасне протистояння (ідеальне за своєю суттю) між потенційною загрозою «краху» комунікацій та уявним наступом «суспільства знань» пов'язане також з такими категоріями, як нелінійність і множинність, хоча не виключає й таких раціональних конструктів як правила організації комунікаційних потоків та ресурси (економічні і фінансові), що поєднують його з принципами організації інформаційного простору в цілому. Отже, інформаційне поле озброєного знаннями персоніфікованого суб'єкта медіакомунікацій сьогодні становить власноруч сформовану частину інформаційного простору, яка акумулює (через диспозиційні характеристики суб'єкта) його інформаційні запити, інтереси і потреби й зумовлює фігурації відповідності смислових характеристик комунікативному типу, потенціалу інтенцій, хронотопності або діатопності – відповідно до «стратиграфічного часу» (Ж.Делез) та інших «структурних реєстрів». Використовуючи відому тезу А.Шютца, що саме досвід створює довіру до того, що в реальному соціальному світі існують певні константи, хоча періодично і «з'являється певна невизначеність, яка вимагає тлумачення, подекуди модифікації» [3, 121], можна передбачити потенційний консенсус між сучасною напруженістю модернізації та трансформації суспільств і відповідними зрушеннями в комунікаційній та інтелектуально-освітній сферах, що формують наукові підвалини «суспільства знань».

ЛІТЕРАТУРА

1. *Жижек С.* Матрица – истина преувеличений.[Електронний ресурс]; Режим доступу: http://www.koob.ru/zhizhek_s/
2. *Костенко Н.В.* Смислова сегментація соціуму // Смислова морфологія соціуму. – К., 2012. – С.295–312.
3. *Кюблер Х.-Д.* Міфи про суспільство знань. – К., 2010. – 264 с.
4. *Мартен Д., Мецжер Ж.-Л., П'єр Ф.* Соціологія глобалізації. – К., 2005. – 302 с.

5. Мониторинг информационного общества и общества знаний: статистические данные. – СПб, 2004. – 126 с.
6. Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1997. – 270 с.
7. Польре Б. Когнитивный капитализм на марше // Политический журнал. – 2008. – №2(179). URL: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=67&tek=7917issue=213/>.
8. Ручка А.О. Мас-медіа і культура в контексті соцієтальних перетворень // Українське суспільство на порозі третього тисячоліття: [кол. моногр.] – К., 1999.
9. Скокова Л. Культурно-дозвілєві практики населення: зрушення останніх десятиліть // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2015. – №4. – С.72–99.
10. Сусская О.А. Социологические проекции личности: интерпретация – персонификация – виртуализация. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG, 2014. – 132 с.
11. Сусська О.О. Інформаційне поле особистості. Формування інформаційного вибору аудиторії в умовах сучасного соціокультурного середовища. – К., 2003.– 188 с.
12. Сусська О.О. Персоніфікація інформаційного обміну. – К., 2013. – 256 с.
13. Тапскотт Дон. Електронно-цифрове общество. – К.: М., 1999. – 432 с.
14. Тоффлер Е. Третья хвиля. – К., 2000. – 453 с.
15. Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программируемого общества // Новая технологическая волна на Западе. – М., 1986. – С.410–430.
16. Habermas J. TheoriedesKommunikativenHandelns. B.2.Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – Frankfurt a. M., 1981.
17. Hürning Karl H. Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens. Weilerswist, 2001.
18. Robertson R. Globalisation: Social Theory and Global Culture. – London, 1992.

Сусська О.О. Модернізовані та трансформовані суспільства між «крахом» комунікації і функціоналом «суспільства знань».

Йдеться про комунікативну взаємодію в модерних та трансформованих суспільствах в рамках дискусій про «крах» комунікацій та функціональні особливості (вади та позитивні елементи) «суспільства знань».

Суб'єкти комунікації засвоюють знання, інформацію, здобуті за допомогою сприйняття, уявлення, тобто те, що пізнається і є невіддільними від суб'єкта об'єктивними механізмами. Інші краще сприймають і, відповідно, довіряють більше текстовій інформації або відомостям, отриманим за допомогою речей, що розміщуються поза індивідом, але містять у собі соціальнокультурний зміст.

Ефективність обміну інформацією і всього процесу комунікації багато

в чому залежить від пізнаванності суб'єктами комунікації предмета обговорення (обміну інформацією) та комунікативної компетентності. Це стосується, перш за все, комунікацій, що ставлять метою обмін науковою інформацією, тобто наукових комунікацій.

Ключові слова: комунікація, суспільство знань, модерність, трансформація, інформаційний обмін.

Сусская О.О. Модернизированные и трансформированные общества между «крахом» коммуникации и функционалом «общества знаний».

Речь идет о коммуникативном взаимодействии в современных и трансформационных обществах в рамках дискурса о «крахе» коммуникаций и функциональными особенностями (недостатках и позитивных элементах) «общества знаний».

Субъекты коммуникации усваивают знания, информацию, полученные с помощью восприятия, воображения, то есть то, что познаётся и является неотъемлемыми от субъекта объективными механизмами. Другие лучше воспринимают и, соответственно, доверяют больше текстовой информации или сведениям, полученным с помощью вещей, находящихся вне индивида, однако несут в себе социально–культурное содержание.

Эффективность обмена информацией и всего процесса коммуникации во многом зависит от познаваемости субъектами коммуникации предмета обсуждения (информационного обмена) и коммуникативной компетентности.

Ключевые слова: коммуникация, общество знаний, модерность, трансформация, информационный обмен.

Susska O. The modernized and transformed society between the «collapse» of communication and functional «knowledge society».

In the article discusses the questions of communicative co-operation have examined in modern and transformed societies within the framework of discourse about the «crash» of communications and functional features (defects and positive elements) of «society of knowledge».

Efficiency of exchange information and of all process of communication in a great deal depends on leaning the subjects of communication of point at an issue (to the exchange information) and communicative competence. It touches, foremost communications that put an aim an exchange scientific information, id est scientific communications.

Subjects (communicative persons) perceive knowledge in information, got by means of perception, presentation, id est that is known by inseparable from a subject impartial mechanisms. Other better perceive and, accordingly, trust greater text information or by the information, have got by means of things, that are out of individual person, but carry in itself sociocultural maintenance.

Key words: communication, knowledge society, modernity, transformation, informational renewal.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Любимий Я.В.

СОЦІАЛЬНА РЕФЛЕКСІЯ

ЯК МЕХАНІЗМ САМООРГАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ 3

Полисаєв О.О.

ПОЛІТИЧНЕ ЛІДЕРСТВО

ЯК КОРЕЛЯТ ПОСТУПУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА 25

Семенченко Ф.Г.

ДЕМОКРАТІЯ – ОСНОВОПОЛОЖНА

ЦІННІСНА СКЛАДОВА ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ 35

Лукашенко М.В.

ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНОСТІ ЯК ОСОБЛИВОГО

ВИМІРУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ В МОДЕРНИЙ ЧАС 46

Захаренко К.

ЕФЕКТИВНІСТЬ ВИКОРИСТАННЯ ПОТЕНЦІАЛУ

НЕДЕРЖАВНИХ СУБ'ЄКТІВ ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ 58

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Йосипенко О.М.

ІНТЕРПРЕТУВАТИ ІНТЕРПРЕТАТОРА АБО

СОЦІАЛЬНА ІСТОРІЯ ФРАНЦУЗЬКИХ РЕЦЕПЦІЙ НІЦШЕ 71

Борисова-Желєзнова К.О.

КУЛЬТУРА І ОСОБИСТІСТЬ В

ПСИХОАНАЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ ТЕОРІЇ ЖАКА ЛАКАНА 83

Клочков І.В.

ТАСТUM INTRINSECUM І ГНОСЕОЛОГІЧНІ

КОНТРОВЕРЗИ ФІЛОСОФІЇ Т.КАМПАНЕЛЛИ 92

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Ігнатко В.С.

ЕВОЛЮЦІЯ «ЖИТТЄВОГО ПРОСТОРУ»

ЛЮДИНИ ВІД ПЕРІОДУ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОГО

ПРОГРЕСУ ДО ЕПОХИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ 103

Петренко М.О.

ІДЕЯ СУВЕРЕННОСТІ ТА ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ

У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ 116

ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ

Комаха Л.Г.

ПРИНЦИПИ ІСТИНИ ЯК АРГУМЕНТИ
НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ: СМИСЛОДІЯЛЬНИСНИЙ ВИМІР 127

Рубанець О.М.

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ТА
ОНТОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ОБ'ЄКТИВНОСТІ 136

ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Тофтул М.Г.

ПАСИВНИЙ ТИП ЕСТЕТИЧНОГО
ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ДІЙСНОСТІ 146

Форкош С.М.

ЛОГІКА КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ Ф.ДЖЕЙМІСОНА 160

Барна Н.В.

ГЕНЕРАТИВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ДИЗАЙНУ
В КОНТЕКСТІ ТЕХНО-ІННОВАЦІЙ ПОСТМОДЕРНУ 172

Шкіль С.О.

ДЖЕРЕЛА ПРАВОСЛАВНОГО
ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ПАТРІАРХА КИРИЛА 183

Соловій Р.П.

ПОСТМОДЕРНИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ:
ХРИСТОЛОГІЧНІ ІННОВАЦІЇ ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ 194

СОЦІОЛОГІЯ

Кацьора О.В.

СОЦІОЛОГІЧНІ ШЛЯХИ
ПОДОЛАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ 205

Суська О.О.

МОДЕРНІЗОВАНІ ТА ТРАНСФОРМОВАНІ
СУСПІЛЬСТВА МІЖ «КРАХОМ» КОМУНІКАЦІЇ
І ФУНКЦІОНАЛОМ «СУСПІЛЬСТВА ЗНАНЬ» 214

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 треба роздруковувати з комп'ютера. До редакції надсилається один примірник рукопису з дискетою.

3. Текст має бути набраним у редакторі Word або у форматі rtf. Шрифт Times New Roman (C), кегль 14, міжрядковий інтервал полуторний, поля: 2 см. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).

4. Графіки, рисунки, схеми мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті.

5. У списку літератури мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання мають бути пронумеровані й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не мають повторятися.

6. На першій сторінці статті треба назвати: прізвище, ім'я та по-батькові автора; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).

7. До статті на окремих аркушах додаються:

1) відомості про автора із зазначенням контактового телефону та адреси електронної пошти;

2) анотації до статті подаються трьома мовами: *українською, російською й англійською* із зазначенням (відповідно трьома мовами): ППБ автора, назви статті, ключових слів;

3) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

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.

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

**Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням
цих правил, до друку не прийматимуться.**

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 1–2 (149–150)

Літературні редактори: *Л.Я. Ловкая, Я.Б. Попова,*
Комп'ютерна верстка: *І.Б. Ничай*
Обкладинка: *В.С. Соловійова*

Підписано до друку 29.03.2016.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 14,25. Обл.-вид. арк. 12,87.
Наклад 300 прим. Ціна договірна

Український Центр духовної культури
01001, Київ-1, вул. Софіївська, 10

КИЇВ-2016