

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ АЕРОКОСМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. М.Є. ЖУКОВСЬКОГО
«ХАРКІВСЬКИЙ АВІАЦІЙНИЙ ІНСТИТУТ»

ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

2005, № 3

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ АЕРОКОСМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. М.Є. ЖУКОВСЬКОГО
«ХАРКІВСЬКИЙ АВІАЦІЙНИЙ ІНСТИТУТ»

ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

*Вища атестаційна комісія України
визнала журнал “Гуманітарний часопис”
фаховим виданням з філософських наук
(Постанова Президії ВАК України
від 8.06.2005 № 2-05/5)*

2005, № 3

Гуманітарний часопис – збірник наукових праць.

Засновник – Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут».

Сфера розповсюдження – загальнодержавна.

Вид видання за цільовим призначенням – наукове.

Виходить чотири рази на рік.

Заснований в січні 2004 року.

Свідectво про державну реєстрацію – серія KB №8338 від 22.01.2004 р.

Редакційна колегія:

Байрачний К.О., доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету.

Будко В.В., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Української інженерно-педагогічної академії.

Карпов Я.С., доктор технічних наук, професор, перший проректор Національного аерокосмічного Університету.

Копилов В.О., кандидат філософських наук, професор ХАІ, завідувач кафедри політології та історії, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету – головний редактор.

Кораблева Н.С., доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського національного університету.

Кочарян О.С., доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри психології Національного аерокосмічного університету.

Кривцов В.С., доктор технічних наук, професор, ректор Національного аерокосмічного університету – голова редакційної колегії.

Проценко О.П., доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету – заступник головного редактора.

Садіков Г.М., доктор біологічних наук, професор кафедри психології Національного аерокосмічного університету.

Стародубцева Л.В., доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.

Степаненко І.В., доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету.

Степко М.Т., доктор філософських наук, професор Національного інституту стратегічних досліджень.

Рекомендовано до видання Вченою радою Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Протокол № 2, від 26.10.2005).

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2005. – №3. – 121 с.

Гуманітарний часопис містить наукові праці, які відображають широке коло філософських проблем історії та сучасності у галузі гносеології та феноменології, соціальної філософії, антропології та філософії культури.

Видання розраховане на наукових співробітників, викладачів філософії та інших гуманітарних дисциплін і всіх, хто цікавиться філософською проблематикою.

© Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «ХАІ», 2005

ЗМІСТ

Карпенко І.В.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ И ЖАНРОВОЕ МНОГООБРАЗИЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ	5
--	---

Більчук Н.Л.

ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДИНИВ „ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ”	11
---	----

Даніл’ян Г.П.

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ	16
---	----

Копилов В.О.

ТЕОРИЯ РАЦИОНАЛЬНОЙ БЮРОКРАТИИ МАКСА ВЕБЕРА: СОЦИАЛЬНО- ФИЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЙ ВЛАДИ ЗНАННЯ	21
---	----

Башенко І.В.

“ФІЛОСОФІЯ ТРАГЕДІЇ” Л. ШЕСТОВА: ІДЕЙНІ ВИТОКИ І ЗМІСТОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ	32
--	----

Селевко В.Б.

ПРИНЦИПИ ПОБУДОВИ СИСТЕМИ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН: СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ (ІОАННА ПАВЛА ІІ)	37
--	----

Степаненко М.Д.

СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЖИТТЄВОГО ПРОСТОРУ ОСОБИСТОСТІ ЯК ПОЛЯ ЇЇ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ	45
---	----

Свящук А.Л.

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ САМОРЕФЛЕКСИИ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА	50
---	----

Чуйкова Е.В.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ САМОСТЬ В АРХАИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ	62
---	----

Кузнецов А.Ю.

ПОНЯТИЕ “ИНФОРМАЦИЯ” КАК ПАРАДИГМООБРАЗУЮЩИЙ КОНЦЕПТ	68
--	----

Даніл’ян В.О.

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ТА ОСОБИСТОСТІ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ	74
--	----

Карпенко К.І.

ПАРТНЕРСЬКА ЕТИКА ТА ЕКОЛОГІЧНА ПОЛІТИКА.....79

Черниенко В.А.

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ДИСКУРСА И СОЦИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ 86

Раздина Е.В.

**МЕСТО ИДЕОЛОГИИ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОГО СПОСОБА ОСВОЕНИЯ
РЕАЛЬНОСТИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ.....92**

Пивнева Л.Н.

О НЕКОТОРЫХ ТРАКТОВКАХ ПОНЯТИЯ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА»97

Поліщук О.П.

**ДИЗАЙН-МИСЛЕННЯ: ХУДОЖНЬО-ПРОЕКТНИЙ ЕЛЕМЕНТ
У ТВОРЧОСТІ І КУЛЬТУРІ103**

Шашок М.О.

**ТВОРЧІСТЬ ГНАТА ХОТКЕВИЧА В КОНТЕКСТІ
УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ КРИТИКИ (КІН. ХІХ – ПОЧ. ХХ СТ.).....109**

Ястремская Т.А.

**ПРИНЦИП ВИЗУАЛИЗАЦИИ В ОВЛАДЕНИИ УЧАЩИМИСЯ
КОММУНИКАТИВНЫМИ НАВЫКАМИ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ
ИНОСТРАННОМУ ЯЗЫКУ115**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ120

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ И ЖАНРОВОЕ МНОГООБРАЗИЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

К концу XX – началу XXI столетия с полной силой проявилась характерная черта современной философии – ее плюралистичность. Сейчас она существует в огромном многообразии форм и видов, направлений и течений, учений и школ, исторически сложившихся традиций и актуально обновляющихся способов существования. В этой связи актуализируется проблема особенностей современного философского дискурса не только со стороны его языка, стиля, культуры мышления, национальной специфики, но также и жанрового многообразия. Сам процесс становления жанрового многообразия философствования начался еще с момента появления философии, но до сих пор он не получил должного философского осмысления в качестве исторически детерминированной формы философствования и, возможно, обусловленности самой природой человеческого сознания. Целью статьи является обоснование жанрового многообразия философствования интенциональной природой человеческого сознания.

Интенциональность – одно из немногих понятий, которое активно используется в очень разных, порой противоположных, философских школах современности. Ф. Brentano, избрав, вслед за средневековыми схоластами, латинский глагол (*intendo*) для образования базового понятия своего учения, в значительной степени определил тезаурус философской мысли XX века. Учение об объектной направленности бытия психического акта является существенным элементом теории интенциональности. По мнению Brentano, всякий психический феномен в соответствии с этой теорией характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональным внутренним существованием предмета, и что сейчас мы называем направленностью на объект, имманентной предметностью. При этом Brentano отмечает, что под объектом не следует понимать ничего реального. Такое бытие в направленности на объект, или интенция, налицо в любом психическом переживании, и этот момент отличает психические феномены от всех прочих. Воля всегда нечто волит, суждение судит о чем-то и т.д. Таким образом, Brentano определяет психические акты как такие, которые интенционально содержат в себе свой предмет.

Учение Brentano об интенциональной природе психического затем было перенесено Э. Гуссерлем из сферы психологии в логику. Этим он, с одной стороны, обеспечил возможность не психологического, но чисто логического различения акта от своего предмета, а с другой – заручился правом применить теорию интенциональности к царству чистых истин.

Предмет для Гуссерля является не чем-то реальным, но лишь чисто логическим, интенциональным единством; он рассматривается им только как субъект возможных предикаций. В этом логическом смысле предметом интенции в равной мере может быть как реальная, так и идеальная вещь, фикция или даже совершенно абсурдная, «невозможная» вещь. «В самом деле, при логическом рассмотрении семь правильных тел суть семь предметов точно так же, как семь мудрецов; положение о параллелограмме сил есть так же предмет, как и город, Париж» [1, с. 101]. Как существует этот предмет и существует ли он вообще, с точки зрения феноменологической логики, абсолютно безразлично. Гуссерль совершенно не касается метафизического вопроса о сущности предмета, он рассматривает предмет исключительно логически, как интенционально

присутствующий в акте субъект возможных предикаций: такой субъект вовсе не должен непременно быть действительным объектом, он может оказаться чисто идеальным единством, как, например, все математические объекты.

Гуссерль считал, что есть нечто единое (поток переживаний, жизнь сознания), а интенциональность может характеризовать сущность именно внутренней связности этого потока, а не «психические феномены» в их отличии от физических. Выделение тотально имманентной сферы чистого потока интенциональных переживаний благодаря «очищающей» редукции, оставляющей сущий мир как он есть, в то же время впервые создает возможность — хотя только возможность — языка «строгой философии» как наиболее, по убеждению Гуссерля, ответственного человеческого дела.

Интенциональный анализ Гуссерля имеет свое «лингвистическое отражение» в семантическом анализе Г. Фреге. Оба мыслителя, описывая событие познания, сосредотачивают свое внимание на специфическом «медиальном» элементе, имеющем трансцендентальную характеристику. Этот элемент и Гуссерль, и Фреге называют одинаково — «смысл». Различие состоит в том, что у Гуссерля смысл — это смысл вещи в сознании, а у Фреге смысл — это смысл слова (предложения), обозначающего вещь. У Гуссерля смысл индифферентен по отношению к решению вопроса о существовании мыслимого, а у Фреге — по отношению к решению вопроса об истинности или ложности предложения. Как для Гуссерля смысл усматривается с очевидностью вне зависимости оттого, что он репрезентирует: реально существующий предмет или галлюцинацию, так и для Фреге сам смысл знакового комплекса не может быть описан как истинный или ложный, он также принимается во внимание как нейтральная данность.

Понимание должно сопровождаться актами первичной интенциональности, в которых сознание, еще до всякого обращения к каким-либо материальным носителям, т.е. к речи или письму, способно концентрироваться на внутренних интенциональных содержаниях как нередуцируемых ни к чему другому фактах автономной психической жизни. Это интенциональное содержание сначала является составляющей ментального состояния субъекта и лишь потом, путем соответствующих преобразований, переходит в интенциональное содержание знака, становясь его значением. Таким образом, интенциональность языка иницируется сознанием. Интенциональность языка производна, она возникает при намеренном наделении изначально пустых знаков значением посредством замещения внутреннего интенционального содержания пропозициональным содержанием синтаксически организованных структур. То, что по отношению к речевым актам называется пропозициональным содержанием, выраженным в предложении языка, на уровне сознания именуется интенциональным содержанием.

Именно языковые манифестации интенциональных состояний сознания являлись предметным полем исследований в аналитической философии. Главный вопрос заключался в экспликации специфики предложений с пропозициональными установками. То, что именно в данной синтаксической форме находит свое выражение интенциональность, сомнений ни у кого не вызывает. Другое дело, что синтаксис таких предложений таит в себе проблему, к которой многие отнесли по-разному. Речь шла о затруднении в определении истинностных значений предложений с пропозициональными установками — проблеме, впервые поставленной Г. Фреге [2]. У. Куайн, например, назвав данные предложения референциально непрозрачными [3], отнесся к ним с явным пренебрежением. По его мнению, подобные лингвистические контексты должны быть удалены из научного дискурса как неответающие логическим требованиям референциальной определенности. С. Крипке, предельно радикализируя

по сравнению со своими предшественниками проблему непрозрачных контекстов [4], считал ее неразрешимой «загадкой» языка. К.-О. Апель – немецкий аналитик, впитавший в себя принципы отечественного трансцендентализма, – признал предложения с пропозициональными установками основой синтаксиса наук о духе [5]. Это значит, что вопрос о языковой обеспеченности интенционалистского дискурса остается пока открытым, а следовательно, остается открытым вопрос и о языке философствования.

Но если интенциональное содержание сознания (включая предметности, характеризующие трансцендентное бытие – это неизбывное предметное поле философствования) может быть выражено только пропозициональными предложениями языка, об истинности которых говорить весьма проблематично, значит, на передний план языка философствования выходит не проблема истины как конечного итога размышлений *Homo philosophus*, а требование диалогического взаимопонимания, интерсубъективности и коммуникации. По отношению к языку вообще эту проблему К.-О. Апель сформулировал следующим образом: «...язык является трансцендентальной величиной (*Größe*) в кантовском смысле, конкретнее: условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания (*Verständigung*) и понимания самого себя, а благодаря этому – понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия» [6, с. 205]. И дальше он говорит о роли языковых значений не только как посреднике между субъектом и объектом познания, но и их значении «для интерсубъективной коммуникации, которая не может быть сведена к языковой передаче информации о мыслимых положениях дел, а является одновременно процессом достижения согласия относительно смысла выражений и смысла бытия вещей, представленных в языковых значениях» [6, с. 207]. Нельзя также не согласиться с Ю. Хабермасом, который писал, что язык философии должен быть способен содержание экспертных культур, в которых всегда под отдельными аспектами значимости накапливается знание, довести до повседневной практики. Он может это реализовать, расширяя и обогащая себя в той мере, в какой это необходимо, чтобы прицельно соединить с явными содержаниями высказывания косвенные сообщения. Этим объясняется тот факт, что исследования литературных критиков и философов в равной мере отличает присутствие мощного элемента риторики. Выдающиеся критики и великие философы являются и крупными писателями [7, с. 216].

То или иное интенциональное содержание, как правило, имеет достаточно устойчивые формы выражения. Совершая речевое действие, мы надеемся на то, что реципиент распознает то интенциональное содержание, которое мы действительно имеем в виду. Для этого мы и облекаем свою интенцию в конвенционально устойчивую форму произнесения. Таким образом, в речевом акте преследуются сразу две цели: 1) донести свою интенцию до реципиента; 2) и сделать это возможным посредством разыскания подходящего для данной языковой конвенции акта произнесения.

Философии, которая пытается «вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок» [8, с. 105]? нужна для закрепления его в языке «вся полнота слова: и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слова) в их единстве» [8, с. 105]. Иными словами внутренний настрой автора и читателя привносят в философский контекст весомый концептуальный вклад.

Представляется, что именно жанровое многообразие философии в состоянии способствовать решению этой проблемы. К жанрам философствования, наряду с классическими философскими текстами? мы относим философские романы, апологии, диалоги, дневники, афоризмы, исповеди, эссе и др.

Степень «удачности» выбора автором того или иного жанра философствования измеряется возможностью устроить читателю «референциальную игру» и сделать по возможности более незаметным перевод чтения текста с интенционального в экстенциональный (референциальный) контекст. Мы тогда проникаемся произведением, когда забываем его искусственность и принимаем на время все происходящее за «чистую монету», то есть вновь, как бы подыгрывая автору текста, осуществляем референциальные отношения, продуцируем латентные позиционные акты.

С позиции интенциональности сознания философия предстает не столько единой, монолитной, строго упорядоченной системой, сколько «системой систем», которые находятся в отношениях и связях друг с другом, напоминающих «семейства языковых игр» Л. Витгенштейна. Эти отношения и связи напоминают плетеную структуру. Философские концепции и способы философствования относятся друг к другу не как род и вид. Они образуют сложные цепочки и плетения, в которых каждое из звеньев пересекается с близлежащими, «цепляется» за них, но при этом может не иметь никаких непосредственных связей с другими, может никак к ним не относиться или иметь сложно опосредованные переходы к ним.

Поэтому философские взгляды с таким трудом поддаются классификациям и систематизациям – в лучшем случае, по эпохам и культурно-этническим факторам. Всякие другие классификации и рационализации есть огрубление одних концепций в рамках других, их неизбежное искажение. Поэтому очень часто философы различных школ и направлений просто не понимают друг друга – ни о чем, никак, низачем они говорят, пишут и думают. Однако все вместе, в своей целостности они образуют прочную и всюду плотную ткань философствования, пронизывающую все сферы жизнедеятельности.

Из многообразия философствования следует ряд принципиальных обстоятельств, характеризующих любое его проявление.

Во-первых, философствование оказывается индивидуальным выходом человека к свободе, его самоопределением. Будучи предельным осмыслением, оно есть свобода выбора своего идеала, реализующаяся как поиск, нахождение и утверждение человеком самого себя – конечного существа – в бесконечном мире. Философствование дает человеку смысложизненное оправдание – таков «социальный заказ». Всякая философия, так или иначе, но отвечает на вопрос о смысле жизни.

Во-вторых, философия, однако, не является и не может быть учением о том, «как жить дальше». Философствование, как самоопределение, в конечном счете, есть путь и способ самопознания, самообъяснения и самооправдания. Сколь бы не стремился мыслитель учить, как жить дальше, на самом деле, его учение есть ответ на вопрос, зачем и как жил он сам. Разум дан человеку для осознания меры и глубины его ответственности, его «не-алиби-в-бытии» – как говорил М.М. Бахтин. И философствование – не только наиболее общий, но и наиболее подходящий путь такого осознания.

В-третьих, философствование должно располагать богатым спектром выразительных возможностей, позволяющих осмыслять всю полноту действительности во всей ее противоречивости. Философия оказывается исключительно важным моментом человеческого бытия, многообразным – как само это бытие – способом реализации свободы самоопределения.

Но тогда как реализуется философствование? Имеется ли универсальная форма выражения предельного осмысления? Если бы такая форма была возможна, мы располагали бы универсальным каноном, к которому стремится практически каждое учение. Достигим ли он и насколько он соответствует реальному бытованию

философствования?

Как всюду плотная ткань осмысления действительности, философия подобна фольклору, «народной мудрости», мудрости повседневности – столь же универсальному (тотально-всеобъемлющему) осмыслению реальности, покрывающему и пронизывающему все ее сферы и проявления. Аналогия с фольклором важна – фольклорное осмысление дается с самых различных позиций, даже взаимоисключающих. Например, в пословицах, поговорках, инвективах и т.п. даются осмысляющие примеры и нормы на все случаи жизни, в том числе – на основе взаимопротиворечащих оценок. Они вполне могут исключать друг друга. Однако такая взаимопротиворечивость отнюдь не нарушает целостности фольклорного осмысления, а наоборот – укрепляет его целостность и полноту.

В философии прямым аналогом подобного мозаичного осмысления является многообразие жанров философствования. За счет чего же достигается целостность жанрового философствования? Его «противоречивая полнота» есть выражение целостной неповторимости личности философствующего. Именно его неповторимая индивидуальность выступает интегрирующим фактором. Противоречия осмысления объединены его личностной неповторимостью и уникальностью.

Общей чертой жанрового многообразия философствования является необходимость толкования их сюжетов для осознания полноты выраженного в них мировоззрения. Такое толкование может само стать способом философствования, сводящим результаты осмысления в некоторый герменевтический компендиум с различной степенью упорядоченности, «инвентаризации» мысли.

Философия столь же многообразна, как и пути человеческого самоопределения, самосознание, самообъяснение и самооправдание. Поэтому вряд ли обоснованы претензии какого-то одного способа или жанра философствования на исключительность и общезначимость. К такому выводу приводит рассмотрение даже чисто внешних форм бытования философии. Что же говорить о разнообразии философствования, если включить в поле зрения его концептуальное разнообразие.

Среди философских текстов, сыгравших заметную и значимую роль в становлении духовной культуры, особо выделяются тексты, ориентированные не столько на знание, сколько на саму реальную жизнь людей. Такие тексты обладают уникальной притягательностью не только потому, что внутренний мир людей включает, наряду со знанием, и веру, и подсознательные влечения, и богатую чувственность, но еще и потому, что новизна философских идей в этих случаях каждый раз сочеталась с поражающей воображение людей необычной формой.

Творческие традиции философствования должны быть дополнены сохранением его способности возрождаться в обновленных формах. А для этого необходимо извлечь из забвения феномен жанрового многообразия философии в его исторически детерминированных практиках. Под историческими практиками философствования понимаются спонтанные авторские дискурсы, конкретным результатом которых являлось рождение творчески самобытных философских текстов, отвечающих запросам своего времени.

Классическая форма философствования становится проблемой с того времени, когда границы между философией и наукой, философией и искусством, философией и словесностью как таковыми начинают не только нарушаться, но и исчезать.

Жанр философствования рождается в интуитивном поиске идеализированного алгоритма для сравнения жизненных, т.е. найденных в мыслительном опыте частных

образцов внутри каждой формы общественного сознания.

Жанр философского дискурса является той исторически возрождающейся формой, в которой философия открывает себя каждому индивиду, волнует его душевный мир идеями духовной близости всех индивидов и пробуждает его творческую фантазию. В давние времена создание жанровых образцов философского дискурса было исключительно редким, интуитивно осознаваемым видом духовного творчества. Ныне потребность в этой форме философствования стала родовой необходимостью. Необходимостью для возрастающего множества индивидов, погруженных в неустойчивое по своему социальному статусу повседневное бытие. И потому остро нуждающихся в духовном обосновании. Задача философии – духовное обогащение моделей жизненных миров, благодаря поиску и обнаружению оптимального соответствия уникальных запросов личности и универсальных устремлений человеческого рода.

Жанр как открытая форма, в которой философствование может концептуально возрождаться практически в каждой точке непосредственного отношения уникального бытия индивида к универсальному бытию мира, создает для этого необозримые возможности.

Литература:

1. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Max Niemeyer Verlag Tubingen, 1980. Bd. II.
2. Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. – М.: ДИК, 1997. – С. 25-49.
3. Quine W. Reference and Modality // Quine W. From a Logical Point of View. Harvard University Press, 1953. – P. 139 – 159.
4. Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1986. – Вып. XVIII. – С. 194 – 241.
5. Апель К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. – С. 103 – 170.
6. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // От Я к Другому. – Мн.: «Менск», 1997.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2003.
8. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984-1985. – М.: 1986.

Більчук Н.Л.

ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДИНИ В „ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ”

Спрямованість сучасної політики на будівництво демократичного суспільства вимагає підвищеної уваги до найголовнішої теми всієї філософської думки – до людини. Річ у тому, що головним принципом демократичного суспільства проголошується свобода волі та недоторканість особистого простору кожної людини. Всюди засобами масової інформації пропагується абсолютна цінність неповторності, своєрідності та самостійності кожної особистості, тобто базові принципи теорії індивідуалізму. На цьому рівні, що „декларується” сенсом буття сучасної людини, проголошується реалізація власної індивідуальності, прояв особистої позиції, думки, ставлення тощо.

Але дійсність дещо інша. На практиці людина втягнута в соціальні відносини, які сьогодні все більш зводяться до ділових стосунків. Прослідкуємо хоча б за зміною сучасного лексикону. Замість „праця” (російською мовою „дело”), що передбачає взаємодію, співучасть (теорія „общего дела” М.Ф. Федорова) використовується „бізнес”; замість „спільнота”, „товариство” – „корпорація”, і взагалі сама людяність спільної праці поступає місцем працездатності тієї чи іншої групи людей. Показником „вдалого життя” стає престижна робота, яка й зумовлює соціальний статус індивіда й рівень життя взагалі, як матеріального, так і нематеріального. Вважається, що саме робота та соціальний статус надають змогу висловлювати свою думку, відстоювати власну позицію й, взагалі, зумовлюють реалізацію власної індивідуальності та можливість самої свободи людини, тобто тих цінностей, які проголошуються як первинні та абсолютні для демократичного суспільства.

Але чи дійсно це так? Чи дійсно престижна робота та належність до якогось угруповання (корпорації) надають людині свободу, можливість мати та відстоювати свою індивідуальну неповторність? Якщо соціальна людина взагалі має дотримуватись правил етикету соціуму, то, виконуючи роль „ділової людини”, вона повинна ще дотримуватись суворих правил так званого корпоративного етикету. Недаремно сьогодні велика увага приділяється питанням ділової етики, підприємницького етосу, комутативним технологіям тощо. Дослідники бізнес-етики вказують, що разом з вербальним спілкуванням велику роль відіграє й невербальне (одяг, поведінка, стиль мислення). Таким чином, декларуються не тільки поведінка, лексика, одяг, але й хобі, стиль мислення та навіть моральні цінності, які також повинні узгоджуватися із корпоративним етикетом. При цьому дотримання цих правил не рекомендується, а вимагається, є обов’язковим та необхідним. Таким чином, проголошений демократичним суспільством принцип індивідуалізму в дійсності поступається місцем конформізму та стереотипності як поведінки, так і мислення та буття взагалі.

Варто підкреслити, що правила бізнес-етики стосуються не тільки зовнішньої поведінки, одягу, але і внутрішнього світу особистості, принципів та норм її морального буття. Споконвічне прагнення бути „кимось”, індивідуальністю завжди наштовхується на вимоги дотримання правил суспільства, а на сучасному етапі до них ще приєднуються чіткі правила ділової комунікації. У цій ситуації спадає на думку висунута екзистенціалістами теза про абсурдність буття кожної людини, яка „викинута” у цей світ і повинна якось у ньому жити „тут і зараз”.

Проблема „людина-суспільство” постає як центральна в соціальній філософії

ще у період античності і у різних своїх модусах привертала увагу філософів усіх часів. Залишається вона актуальною і зараз. Соціальна ситуація сьогодення трансформувала її у проблему протиставлення між індивідуалізмом та конформізмом і далі – у проблему розбіжності між тим, що проголошується суспільством, та тим, що існує в дійсності, реально у тому ж суспільстві. Сучасна людина має якось жити між двома протилежностями: проголошеним принципом „бути самим собою” (індивідуалізм) та існуючими вимогами суспільства „бути як всі” (конформізм), що призводить до „роздвоєності свідомості”, до „дуалізму” внутрішнього світу людини. Вирішення проблеми про збереження індивідуальної неповторності особистості, яка залишається собою, незважаючи ні на які свої прояви, „соціальні ролі”, які вона виконує, та вимоги зовнішніх обставин, життєво необхідно для кожної людини. Своєрідне рішення цієї проблеми було запропоновано українською філософською думкою у „філософії серця”, представниками якої були Г.С. Сковорода, П.Д. Юркевич, Б.П. Вишеславцев та інші.

Взагалі питання про втрату індивідуальності стало найголовнішою темою філософії кінця XIX – початку XX століть. Згадаємо хоча б теорію „одномірної людини”, теорію „соціальних ролей” Е. Берна, теорію „смерті автора” Р. Барта і М. Фуко та інші. Але корені інваріантів вирішення цього питання, мабуть, потрібно шукати значно раніше. Ще у Новому часі було народжено концепцію, повз яку не зміг пройти майже жодний напрямок філософії XIX-XX століть. Мається на увазі картезіанство, хоча декому це може здаватися дивним. Традиційно з ім'ям Р. Декарта пов'язують розвиток раціоналізму. Але, крім того, філософія Р. Декарта започаткувала появу таких напрямків ірраціональної філософії, як „філософія життя”, волюнтаризм, екзистенціалізм, „філософія серця” (або кордоцентризм).

Річ у тому, що розглядаючи мислення, Р. Декарт виділяє два його модуси: сприйняття розуму та дію волі. Саме у діях волі сконцентровані бажання, прагнення та сумнів, а саме він є головним джерелом пізнання в системі Р. Декарта. Якщо сумління розглядати тільки як процес, спрямований на знищення забобонів та некритичного ставлення до авторитетів, то воля має руйнівну силу. Але ж воля відповідає також за ствердження, прийняття того чи іншого рішення, що демонструє творчість (креативність) її характеру. У концепції Декарта дія волі не є суто раціональною, логічною процедурою. Вона супроводжує процес пізнання від початку до кінця, а разом з нею й чуттєвий аспект людини, який займає центральне місце в теорії пізнання. Можливо, тому що світогляд Р. Декарта знаходиться під великим впливом середньовічної парадигми, він вважає, що творчо-руйнівна сила волі є головним джерелом омани, яка розглядається як відпадання від істини, шлях до якої висвітлює ясна ідея Бога, тобто „природне світло розуму”. І тому Р. Декарт віддає перевагу все ж таки розуму та раціоналізму.

Своїми роздумами Р. Декарт започаткував розгляд природи пізнання як особисто-психологічного процесу, що й було продовжено його послідовником та критиком Б. Паскалем, для якого суб'єктом волі, інтуїції, і взагалі „внутрішнього почуття” людини стає „серце”, у якого „свої закони, яких розум не знає” (1). З точки зору Б. Паскаля, моральні, релігійні, духовні цінності мають своїм витокom „серце”, яке відає всім, що виходить за межі розуму і логіки, є центром душі та основою людського Я. Таким чином, вже у Паскаля „серце” виступає поняттям філософської рефлексії поки що у галузі гносеології, але це підштовхнуло до появи своєрідного напрямку у вітчизняній філософії – „філософії серця”. Запропонований мислителями розгляд „серця” як центра, у якому поєднується духовна сутність та душевні прояви особистості, дозволяє представити людину як цілісну, що є альтернативою теорії „одномірної людини”.

У „філософії серця” розглядається індивідуально-неповторний світ людини, основою якого є „серце” як основний елемент філософських побудов узагалі. Представлена філософсько-понятійна інтерпретація „серця” дозволяє використовувати його як самостійне поняття в різних областях філософської рефлексії.

Представники „філософії серця” виступають проти Р. Декарта і картезіанців, які припускають, що мисленням вичерпуються об’єктивні знання про предмет. Вступаючи з ними в полеміку, вони зауважують, якщо весь світ і людина у тому числі є тільки явище, яке відбиває мислення, то й духовне життя людини є цілком відкритим для пізнання, тобто прозорим. При такому підході сутність людини не відрізняється від її виявлених властивостей, а внутрішній світ людини визначається її існуванням, поведінкою, зовнішніми проявами тощо.

Звертаючись до людини з її духовним світом та ірраціональними прагненнями як до об’єкта пізнання, філософи „серця” наполягають, що вона не піддається раціональному пізнанню, яке торкається лише зовнішньої сторони. Спираючись на І. Канта і виділяючи в предметі феномен і ноумен, явище і сутність, вони наголошують: “Оскільки ми пізнаємо світ, він є явищем, основа якого перебуває в ньому. Оскільки світ має істинне буття, є річ у собі, він залишається й назавжди залишиться неприступним для нашого пізнання” (2). Раціональні поняття роблять знання загальнодоступним і не виражають індивідуальних особливостей суб’єкта, що їх пізнає. Раціональний метод позбавляє людину будь-якої таємничості, у ній не залишається нічого “за-душевного”, того, що не піддається розкладанню на поняття і категорії і, зрештою, людина позбавляється своєї індивідуальності, перетворюючись в логічний, побудований з математичною точністю механізм.

Повторюючи міркування Б. Паскаля, український філософ П.Д. Юркевич підкреслює, що знання, якими б істинними вони не були, набувають сенсу тільки тоді, коли знаходяться в згоді з внутрішнім, духовним світом людини, з поривами його “серця”. Тому і підстава для взаємодії теоретичного і практичного знання повинна знаходитися у внутрішньому світі людини, який включає чуттєво-емоційний і морально-етичний аспекти сутності людини.

Відправною точкою роздумів про значення „серця” для визначення сутності людини для представників „філософії серця” стала його християнсько-біблійна інтерпретація. Згідно з християнською термінологією “серце” розглядається як центр усіх почуттів і прагнень, а також зосередження первинних моральних принципів, джерело духовного і душевного світу людини. Виходячи з положення про розбіжність сутності і явища, П.Д. Юркевич прагне встановити діалектичний взаємозв’язок цих складових елементів. Душевна (сутність) і духовна (явище) сторони внутрішнього світу людини не повинні протистояти одна одній, а зумовлюють її цілісність. При цьому вони не тотожні, як невірною вважає В. Соловйов, який першим аналізував філософське вчення про “серце” П.Д. Юркевича.

За традицією (Августин, каппадокійці, Б. Паскаль, слов’янофіли...) феномен “серця” завжди визначає внутрішній світ людини і, найчастіше, розкриває її душевність, тобто виявлені властивості, котрі підкреслюють індивідуально-суб’єктивне відношення до дійсності. Відмінність духовної сутності людини від душевної знаходить висвітлення в біблійному вченні про “глибину серця” і “потаєне серце людини” та одержує філософське обґрунтування у П.Д. Юркевича при розгляді “непрозорості” внутрішнього світу людини для раціонального пізнання. Це дозволяє представникам „філософії серця” говорити про таємничість і незбагненність людини, ніякі душевні прояви якої не вичерпують її сутності.

При цьому розподіл внутрішньої сутності людини на приховану і виявлену та визнання панівного положення першої є для них принципово важливим.

Спираючись на вчення про “глибину” і незбагненність “серця”, філософи наполягають на тому, що його властивості і здібності не можуть бути виведені з загальних законів, заснованих на аналізі зовнішніх проявів людини, а тому “серце”, яке включає душевні та духовні засади людини, стає простою і первісною основою її внутрішньої сутності. Розкриваючи сутність людини як сукупність чуттєво-емоційних, морально-духовних, діяльно-практичних і пізнавальних начал, вони визначають складові елементи “серця”, якими стають свобода, воля, віра, любов і розум. Таким чином, “серце” постає як центр індивідуально-неповторної сутності людини, що містить у собі приховані і виявлені її властивості і здібності. Будучи простою і первісною реальністю, “серце” визначається як метафізична основа цілісності людини.

Підкреслюючи, що прихований, глибинний рівень у людині є непізнаваним, філософи наполягають, що людина є загадкою для самої себе. Так, Б.П. Вишеславцев розкриває “серце” як центр не тільки духовного і душевного (щиросердного) життя людини (П.Д. Юркевич), але і фізичного, тобто “серце” стає центром втіленої сутності людини. Таке рішення дозволяє говорити про “серце” як основу, що поєднує внутрішню сутність людини і її реальне існування (“буттєвість”), розкриваючи її цілісність. Наголошуючи, що “серце” є прихованою глибиною, тобто недоступною таємницею, Б.П. Вишеславцев пише: “ми повинні відчувати трепет благоговіння перед таємничою глибиною серця” (3). Наявність таємниці стає характерною рисою людини ще з часів Платона та Аристотеля і традиційно зв’язується з прагненням людини вийти за межі свого існування у світ божественний і трансцендентний. Визнання таємниці, деякої глибини, що не може бути розкритою, у „філософії серця” постає сутністю людини взагалі. Б.П. Вишеславцев визначає, що ця таємнича незбагненність, сила, до якої прагне людина, лежить не поза, а в самій її сутності – в ірраціональній глибині “серця”, яку ми не вміємо, чи не хочемо, чи боїмося розкрити навіть для самих себе. Звідси порівняння “серця” з “безоднею”. “Серце” як “безодня” є кінцева ірраціональна глибина і ,як центр божественності, містить у собі всю повноту буття. “Людина є мікрокосм, центр відліку, з якого розгортається перспективна картина усього світу, – потрібно вміти читати у своїй свідомості і підсвідомості, потрібно вміти розрізняти в цьому мрячному і таємничому дзеркалі, де відбита *вся повнота буття*, але ж не з усією повнотою ясності” (4).

Приділяючи особливу увагу поняттям свободи, совісті, творчості і любові, представники „філософії серця” подають їх як основні принципи саморозвитку особистості та формування ставлення до кожного конкретного індивіда. Так, у Б.П. Вишеславцева „серце” розкривається як центр духовного, душевного і фізичного життя, що поєднує сутність і реальне існування людини; орган усіх почуттів, серед яких особливо виділяється любов і почуття самоповаги; основа совісті та відповідальності за все, що відбувається; центр “соборної” єдності з іншими людьми і всім буттям у цілому; джерело свободи, волі і творчості, які визначають діяльний характер людини; підстава всякого пізнання, що включає як свідомий, так і над-свідомий рівні; основний принцип постійного саморозвитку і перетворення людини.

Таким чином, створена українськими мислителями “філософія серця” є значним внеском у вирішення проблеми цілісності людини. “Серце” є філософським поняттям, що визначає онтологічну (метафізичну) основу *цілісності* та *субстанціональності* буття людини, єдність її внутрішнього світу, яка зумовлює її взаємозв’язок з навколишньою дійсністю. „Серце” є основою єдності духовного та душевного аспектів внутрішнього світу

людини. “Філософія серця” орієнтує на розгляд внутрішньої індивідуально-неповторної сутності людини, що у своїй глибині завжди прихована і непізнана. При цьому зовні виявлені здібності і властивості людини, які пов’язані з морально-етичними принципами її існування, відкривають внутрішній, таємничо незбагнений світ людської сутності, але *не саму сутність* людини. Тому у „філософії серця” зроблено акцент на розумінні його як основи духовності людини. Якщо поняття “душа”, центром якої також виступає “серце”, пов’язане зі скінченністю і виразністю індивідуально-суб’єктивної сутності людини, то “дух”, “духовність” орієнтує на нескінченність і таємничу глибину її внутрішнього світу, пов’язуючись із надіндивідуальним, трансцендентним. Зосереджені в понятті “серце” категорії пам’яті, вічних моральних цінностей: любов, совість, свобода, відповідальність, – що складають духовність, з’єднують її вічним та незмінним, дають основу особистості для існування в світі, який вічно змінюється, розкривають прагнення людини вийти за межі кінцевості, обмеженості свого існування. Розглядання внутрішнього світу людини як єдності духовного та душевного, суттєвого та втіленого, незмінного та мінливого дозволяє представити особистість як цілісність, таємнича незбагненність якої не вичерпується ніякими проявами.

У „філософії серця” було представлено своєрідне рішення проблеми цілісності особистості, яке пропонує інваріант вирішення проблеми розбіжності між індивідуалізмом та конформізмом, прагненнями людини бути собою та вимогами спільноти бути як всі.

Література:

1. Паскаль Б. Из “Мыслей” / Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы / Ф. Ларошфуко, Б. Паскаль, Ж. Лабрюйер; Сост., предисл., примеч. Н.А. Жирмунской. – М.: Политиздат, 1990. – С. 176.
2. Юркевич Памфіл. Вибране. – К., 1993. – С. 48.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса – М.: Республика, 1994. – С. 274
4. Вышеславцев Б.П. Бессмертие, перевоплощение и Воскресение // Человек. – 1993. – № 2. – С. 87-88.

Даніл'ян Г.П.

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Актуальність теми дослідження. Питання «хто я» і «хто ми» для кожної людини і кожного народу виступають однією з найважливіших домінант, що визначають напрямки їхнього розвитку та їхнє майбутнє. В умовах соціокультурних трансформацій проблема особистісної та соціальної ідентичності надзвичайно актуалізується, нерідко постаючи у вигляді кризи ідентичності, необхідності збереження власного «Я» в мінливому світі глобалізації і інформатизації суспільства, які призводять до невизначеності і хиткості меж не тільки мовних та державних, але й культурних, етнічних, національних та зокрема меж особистісної самототожності або ідентичності.

Зростання цікавості до проблеми ідентичності спостерігається сьогодні повсюдно. Поняття «ідентичність» поширюється в соціогуманітарному лексиконі у 70-х рр. XX ст., надавши нового звучання науковому осмисленню, перш за все, проблем етнічної та національної свідомості, хоча, звичайно, дана проблематика привертала до себе увагу задовго до цього часу. Отже, ступінь наукового опрацювання проблеми ідентичності на сьогодні визначений не тільки складністю самого об'єкта вивчення, а й великою кількістю різноманітних філософських, соціологічних, культурологічних, психологічних інтерпретацій ідентичності в зарубіжному і вітчизняному людинознавстві. За таких умов виявлення історичного культур-філософського контексту становлення проблеми ідентичності в гуманітарному дискурсі дозволяє визначити певні чинники розвитку ідентичності та її специфіку і сучасному суспільстві.

Дана стаття має на меті виявлення та узагальнення основних підходів до трактування ідентичності в класичній філософській традиції. Передуючи аналізу наукових і світоглядних концепцій, що мали певний вплив на становлення категорії «ідентичність», зазначимо її тісний взаємозв'язок з поняттями «індивідуальність», «особистість», «Я» (лат. *identificare* – ототожнювати, лат. *idem* – той же самий; англ. *identity* – тотожність, ідентичність, особистість, індивідуальність). Англійське слово «*identity*», таким чином, вживається у значеннях тотожності, справжності і самототожності. Сьогодні у соціогуманітарних науках пріоритет віддається саме самототожності – ідентичність розуміється як сукупність специфічних рис, які виділяють певну спільноту поміж інших і є для окремої особи чи групи підставою для віднесення себе до цієї спільноти [1, с. 16-17]. Втім, єдності поглядів у визначенні природи ідентичності не спостерігається ні сьогодні, ні в добу класичної філософії.

Чи дорівнює термін «ідентичність» синонімічному терміну «тотожність»? Так, якщо говорити про класичну філософську традицію. Ідентичність тут є фундаментальною характеристикою буття особистості, що має своєю умовою збереження тотожності особи щодо самої себе та визначає єдність та цілісність індивіда в часі і просторі і є протилежною «неоднаковості», «відмінності», «інаковості».

Як відомо, первісна свідомість не знала особистісної ідентичності, тут превалювало «ми», причому переважно невідокремлюване від природного середовища. Антична філософія також зароджувалась як спрямована на пізнання зовнішнього Космосу, природи. У цей Космос вписували людину як істоту, що поєднує в собі риси усіх явищ природного світу, і перш за все, як істоту тілесну. Отже, першою формою ідентичності можна вважати ототожнення людини зі своїм тілом, що в античному світогляді втілювалося в прагненні тілесної гармонійності і досконалості, визнанні краси людського тіла.

Поступово вектор осмислення змінюється з зовнішнього світу людини на її внутрішній світ, формується відомий давньогрецький принцип калакогатії – гармонійного тілесного і духовного розвитку людини. Починаючи з софістів, багато уваги приділяється проблемам «внутрішньої» людини, пошуку себе і свого призначення. Так, на думку Сократа, фізичну природу речей пізнати неможливо, пізнати ми можемо тільки себе самих. Звідси його знаменита формула: «Пізнай самого себе». Таке пізнання, на думку Сократа, можливе лише в діалозі і в спілкуванні з іншими.

Платон дещо по-іншому підійшов до проблеми людини. Людина за своєю суттю соціальна, її формує суспільство, отже, внутрішнє «Я» є віддзеркаленням соціальних структур, яким є суспільство, такою є й особистість. Крім того, розроблюючи власну концепцію Єдиного, Платон формулює проблему тотожності: «Єдине не може бути іншим або тотожним ні самому собі, ні іншому» [2]. Так в працях Платона з'являється стійка опозиція, що згодом стане традиційною для класичної філософії, – опозиція «тотожне – різне» (тотожність – відмінність), причому тотожність тут виступає чимось незмінним і сталим, цінністю як такою.

У свою чергу, Аристотель багато уваги приділяв вивченню душі. Душа, за Аристотелем, є причиною життя і початком тіла, інтенціонально сприймаючи предмет, душа включає його в себе як інтенціональне буття. Крім того, Аристотель вперше в античній філософії ставить питання щодо механізмів і засобів формування людини і приходить до висновку, що пізнання і формування самого себе неможливо без іншої людини – друга або «іншого Я». Сутність людини, таким чином, виявляється тісно пов'язаною з поняттям «тотожності», якому філософ надає більш фундаментального значення, ніж «відмінності». При цьому ідеалом проголошується цілісність буття і сама буттєвість: «Буття кожної речі, що визначається як первинне і само по собі існуюче, і сама ця річ тотожні і являють одне» [3, с. 30].

Отже, в античній філософській традиції тотожність виступає характеристикою буття більш значущою, ніж відмінність. Існуюче тотожне тільки самому собі та іншому існуючому, така тотожність виключає відмінність, а також і інше буття.

Християнське середньовіччя породило іншу картину соціальної і особистісної ідентичності. Над людиною постає Бог, тому не особистість, а божественно-універсальне виступає на перший план. У таких умовах людина визначає свою ідентичність не за особистісними унікальними якостями, а через власний соціальний статус, вид занять, функції в суспільстві, причому не відокремлюючи їх від власного «Я», базові компоненти ідентичності в добу середньовіччя були строго визначені в межах станів та суспільних наказів [4, с. 311]. Проте завдяки християнському об'єднанню теоцентризму й антропоцентризму людина отримала певне відчуття самовартості внаслідок власної духовності і прагнення до «обожнення». Тут в ідентифікації особистості зливаються різнонаправлені вектори – комунікація й ототожнення з Господом призводить людину до розуміння самої себе. Яскравим прикладом середньовічного відчуття екзистенціального виміру свого внутрішнього світу, безумовно, є «Сповідь» Августина Блаженного, де, крім глибоких переживань власної автономності й осяяння від спілкування з Богом, вже присутня рефлексія щодо процесів особистого самовизначення кожної людини. Таку рефлексію продовжила середньовічна схоластика. Таким чином, незрозумілі і туманні для античної людини мотиви свого внутрішнього буття середньовічна філософія зробила предметом раціонально обґрунтованої рефлексії, хоча переважно ще в межах релігійного світогляду.

Відродження стало початком нового етапу в розвитку особистості. Людина починає

сприйматися як митець і абсолютна цінність сама по собі. «Я» відчуває свою цінність і єдність, йому вже не потрібно шукати підтримку в Космосі чи в Бога. В епоху Ренесансу проблема ідентичності постає в нових характеристиках світогляду – це й відчуття власної суб'єктивності, унікальності, неповторності свого тілесного і духовного буття, й пошуки власної індивідуальності і гідності.

Інтерес до індивідуальності і неповторності кожної людини є ще більш характерним для філософії Нового часу. Вирішується ця проблема в світлі глибокої загальної пошани до людського розуму і досвіду. Так, для Дж. Локка основою тотожності особистості виступає свідомість. «Свідомість завжди є супутником мислення і саме вона визначає в кожному його Я і тим відрізняє від усіх інших істот, що здатні мислити, отоже саме в свідомості і є тотожність особистості, – пише Локк в «Досвіді про людське розуміння». – І наскільки ця свідомість може буди направленою назад, до якоїсь минулої дії або думки, настільки простирається тотожність даної особистості; ця особистість є зараз теж саме Я, що й тоді» [5, с. 18]. Таким чином, тотожність особистості у Локка полягає не в тотожності субстанції, але в тотожності свідомості: різні субстанції об'єднуються в одну й ту саму особистість однією й тією самою свідомістю. Тільки тотожна свідомість робить людину цілісною.

Емпіризму Локка протиставляється раціоналізм Р. Декарта. Декарт проголошує найвищою цінністю самопізнання і сумнів як найдостовірніше знання, яке тільки можна вивести. Відчуття власної ідентичності або «Я» у Декарта набуває метафізичного обґрунтування – основи світоустрою мислитель вбачає в суб'єктивних уявленнях, відчуттях і, перш за все, мисленні. Моє «Я» має значення не тільки для мене, від нього є похідними всі інші значущості та сам світ. Тільки «Я» як суб'єкт за допомогою власних уявлень може вирішувати, що є сутністю, а що ні.

Важливими в межах даної проблематики є ідеї Г.В. Лейбніца, а саме його судження, які згодом стануть основою визначення особистісної ідентичності, зокрема ідеї щодо тотожності індивідуальної субстанції, тотожності особистості, тілесної ідентичності. Лейбніц висловлює таку думку: «Я» пов'язане з організованим тілом, що взяте в певний момент і зберігає потім цю життєву організацію завдяки зміні різних часток матерії, поєднаних з тілом. Так Лейбніц пов'язує поняття тотожності і зміни. Крім того, цікавими є погляди Лейбніца щодо зв'язку особистісної тотожності або ідентичності з усвідомленням власних минулих сприйнятів. Таким чином, в його філософії оформлюється принциповий перехід від визначення тотожності як чогось абсолютного і сталого до самої ідентичності як чогось мінливого, що перебуває в стані становлення, – сутність тотожності і відмінності міститься не в часі і просторі (хоча дійсно відмінність між речами полягає в різниці їхнього розташування в часі і просторі), а в тому, що вони «тягнуть за собою різні враження про одну й ту саму річ» [6].

Таким чином, в епоху Нового часу поширюються філософсько-теоретичні концепції ідентичності, що постає як повсякденна культурна проблема пошуку особистістю індивідуальності. Філософія Нового часу віддаляється від трансценденталізму середньовіччя і замінює волю Бога щодо людини самою людською природною суттю і суттю природного ладу. Центральним фактором в становленні ідентичності стає історичність, відбувається перехід від релігійної до соціально-історичної детермінації особистості. Такі тенденції знайдуть подальше поширення в філософії Просвітництва.

Доба Просвітництва стала однією з вирішальних у становленні проблеми ідентичності. Просвітники, стверджуючи важливість виховання в розвитку особистості і суспільства, вказували на головну роль у формуванні власної ідентичності соціальних

умов життєдіяльності індивіда. Так, Ж.-Ж. Руссо звинувачує суспільний прогрес в усіх особистісних і суспільних негараздах. Цивілізація внесла розлад між істинною суттю людини і її цивілізаційними проявами. У суспільстві людина не є тим, хто вона є насправді, людина в цивілізаційному суспільстві вимушена грати, «здаватися» кимсь або чимось, ким вона не є. Отже, така людина не здатна реалізувати себе згідно з власною природою. Саме в поверненні до неї (не природи взагалі, а суті людини) Руссо вбачає вихід з тупика прогресу. Антропологія Руссо, таким чином, є початком переходу від традиційного фізикалістського та раціоналістського підходу до екзистенціального розуміння особистості.

Подальший розвиток уявлень щодо ідентичності пов'язаний з представниками німецької класичної філософії. Незважаючи на те, що І. Кант не ставив питання про ідентичність прямо, подібну проблематику можна простежити в його визначенні людини суб'єктом, тобто істотою, що сама визначає своє існування. Людина в філософії Канта є суб'єктом самопізнання, причому рефлексію щодо власного «Я» Кант вважав вищою формою будь-якого знання. Завдяки саморефлексії людина спроможна формувати цілісну ідентичність: зосереджуючись на собі і «Я» як суб'єкті можливої діяльності, людина відкривається як щось, нетотожне собі й виходить за власні межі шляхом «сприятливої інтуїції» самопізнання.

І.Г. Фіхте розуміє основу будь-яких процесів становлення особистості як діалог між «Я» та «Іншими». Інша людина, товариш, Бог, тобто образ іншого «Я» потрібен людині для пізнання двох одночасних «Я» – «Я»-суб'єкта і «Я»-об'єкта рефлексії, тобто «Я»-мислячого і «Я»-мислимого. Ці «Я» не співпадають. Показати неспівпадання «Я» з самим собою у Фіхте дорівнювало визнанню рівності «Я» собі й одночасному протиставленню «Я» собі, тобто виявленню нетотожності з самою собою реальності. Єдність «Я» формується, за Фіхте, завдяки таким моментам: неспівпадінню «Я» з собою, вбиранням «Я» усієї реальності і протиставлення її як «не-Я» «Я». Таким чином, ідентичність Фіхте окреслюється завдяки різниці, суб'єкти виступають як негативні визначення один одного, тобто індивідуальність іншого – це те, що не є «Я» і моя індивідуальність.

Важливою в класичній філософії тотожності є концепція Г. Гегеля. «Я» тут виступає суб'єктивним началом самопізнання і самосвідомості. Тотожність буття і свідомості набуває при цьому риси співпадіння предмета пізнання і самого процесу пізнання предмета. Очевидно, що закон Гегеля щодо тотожності мислення і буття став одним з найважливіших законів рефлексії: якщо до його появи твердження «будь-яка річ не дорівнює собі, відмінна від себе, протилежна» було рівноправним з думкою «будь-яка річ є щось тотожне собі», то тепер було доведено, що самототожність (або ідентичність) є основою відмінностей та нерівності. Властивості, завдяки яким річ відрізняється від інших речей або є їм протилежною, таким чином, згідно з Гегелем, повинні відповідати закону тотожності, згідно з яким річ є це і ніщо інше, або ж відмінність є не її відмінністю, а протилежність не її протилежністю [7].

Ф. Шеллінг, проголосивши тотожність суб'єктивного і об'єктивного буття, дещо переорієнтував попередній дискурс тотожності: на зміну тотожності й ідентичності зі сфери логіки приходить тотожність як загальна суть дійсності, особистісна тотожність стає тотожністю взагалі, а ідентичність стає метаідентичністю [8].

Л. Фейербах продовжив ідеї Фіхте. Згідно з Фейербахом, людина пізнає себе з об'єкта, пізнання об'єкта є самосвідомістю особистості. Який би об'єкт ми не вивчали, ми пізнаємо в ньому власну природу, справжнє «Я» суб'єкта, таким чином, знаходиться в об'єкті. Тому для Фейербаха людська суть може проявити себе тільки в спілкування, єдності людини з

іншою людиною, що спирається лише на реальність різниці між «Я» і «Ти» [9].

Багато уваги проблемам особистості приділяв і К. Маркс. Людську природу, за Марксом, визначає сукупність суспільних відношень, отже, ідентичність виступає, перш за все, процесом, направленим на ототожнення особистості із зовнішнім соціальним буттям. Людина, перебуваючи в експлуаторському світі, втрачає саму себе, відчужується від себе й оточуючого середовища. Причина тому – відчуження праця, яка перестає бути частиною природи індивіда, праця, де людина позбавляється власного тіла і власного «Я». Отже, Маркс постулює кризу самототожності відчуженого індивіда. Зазначимо також, що ідентичність в концепції Маркса виступає інтегральним феноменом, який об'єднав в собі усі біосоціальні якості індивіда й особистості, в кожному ці якості проявляються неповторно й тим відрізняють дану людину від інших. Тому людина є унікальним одиничним явищем суспільного життя, а її ідентичність полягає у відносно самостійній формі буття людини в суспільстві і світі.

Наприкінці нашого огляду проблеми ідентичності в класичному філософському дискурсі доречно вказати на певний внесок у вирішення даної проблематики представника української філософської думки Г.С. Сковороди. Самовизначення особистості Сковорода вбачає у виявленні людиною власних здібностей через самопізнання шляхом містичної інтуїції (ідея «спорідненості» або «спорідненої праці»). Ідею «спорідненості» можна вважати ідеєю самовинаходу, відповіддю на питання людини щодо власного призначення. Отже, людина повинна слухатися себе, а не нав'язаних зовні стереотипів, призначення людини – знайти себе, пізнати себе, створити з себе особистість, і це можливо, за Сковородою, лише нераціональним шляхом за допомогою спеціальної духовної субстанції – серця [10, с. 151-155]. Саме серце дозволяє людині знайти власне «споріднене» покликання, а, отже, й ідентичність.

Висновки. Ідеї класичної європейської філософії від Сократа до Маркса і Сковороди щодо самототожності людини, її місця у природному, соціальному і духовному вимірах мають велике значення для розуміння природи феномена ідентичності навіть в сучасному світі. У класичній філософії ідентичність постає як найважливіша характеристика особистості – самототожність, за допомогою якої людина спроможна визначити власну єдність, цілісність у часі і просторі, здатна протиставити «Я» й «Інше», «Відмінне». Ідентичність в класичній філософській думці розглядається як тотожність самому собі внутрішньому і зовнішньому, тілесному й соціальному, як тотожність суб'єктивного й об'єктивного, свідомості і буття, тобто як абсолютна категорія. Саме таким цілісним баченням ідентичності класична філософська традиція відрізняється від посткласичної, де людина мислиться як нетотожна собі множинність різних «Я».

Література:

1. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К.: ІПіЕНД, 2002. – 272 с.
2. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
3. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 216 с.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
5. Воропай Т.С. В поисках себя. Идентичность и дискурс. – Х.: ХГПУ, 1999. – 418 с.
6. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: «Мысль», 1989. – Т. 4. – 540 с.
7. Гегель Г. Работы разных лет: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 630 с.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
9. Фейербах Л. Сочинения в 2-х т: Пер с нем. – М.: Наука, 1995. – Т. 1. – 502 с.
10. Сковорода Г.С. Нарцис. Розмова про те: пізнай себе // Г.С. Сковорода твори у 2-х т. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – 527 с.

ТЕОРІЯ РАЦІОНАЛЬНОЇ БЮРОКРАТІЇ МАКСА ВЕБЕРА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЙ ВЛАДИ ЗНАННЯ

Спроби експлікувати проблеми соціального керування в гранично абстрактних поняттях характерні для людства вже давно. За цей час з цього приводу було сформовано, напевно, сотні теорій і десятків парадигм. Найбільш цікавою в гносеологічному і перспективному у праксеологічному сенсі нам здається ідея організації соціального керування на основі знання, що ми і називаємо парадигмою меритократії. Серед ряду представників цього напрямку, що увійшли до числа найвеличніших класиків соціально-філософської думки, Макс Вебер займає, на наш погляд, одне із самих почесних місць. І вже тому звернення до його творчості стає актуальним. Показово, наприклад, що Раймон Арон у своїй відомій роботі «Етапи розвитку соціологічної думки», аналізуючи творчість Вебера, Дюркгейма, Парето, Маркса, Конта, Монтеск'є, Токвіля, тільки Вебера називає «нашим сучасником» [1, с. 562]. Конкретним завданням даного звернення буде спроба зрозуміти механізм концептуалізації Максом Вебером ідей меритократії, результатом чого, на наш погляд, і виявилася його знаменита теорія раціональної бюрократії. Особлива актуальність саме цього сюжету здається нам у тому, що, переживаючи один з багатьох етапів чергової соціальної трансформації, наше суспільство вкотре зштовхнулося з проблемою бюрократизації і у песимістів є підстави припускати, що ця проблема знов може стати перепорою для чергової революції. Філософія не може і не повинна безпосередньо боротися з бюрократією чи з ще яким би то не було соціальним злом, але вона може і повинна, як нам здається, спробувати зрозуміти природу того чи іншого соціального явища, у даному випадку бюрократії, й артикулювати її соціально значимим чином. А далі вже справа конкретних політиків, керівників і їхніх колег по прийняттю рішень звертатися за допомогою до філософської рефлексії чи вкотре наступати на граблі сьогочасної «очевидності» здорового глузду.

Розробляючи теорію панування як одного з основних типів соціальної дії, Вебер, як відомо, виділяє три чистих типи легітимного панування: харизматичне, традиційне і легальне, або ж раціонально-правове. Саме останній тип і заснований головним чином на знанні. Послідовно аналізуючи весь механізм раціонально-правового панування він порушує закономірне питання про те, хто в змозі, у смислі суб'єктивної потенційності і її адекватності об'єктивним реаліям, ефективно здійснювати такий тип панування.

Поряд із правовими нормами як головним інструментом реалізації легальної влади другою найважливішою основою раціонального панування є професійна компетентність суб'єктів влади, тих осіб, що безпосередньо реалізують функції управління. Власне кажучи, на наш погляд, саме наявність такої компетентності в тих, хто управляє, й обумовлює добровільне підпорядкування їм з боку тих, ким керують. Компетентність і створює легітимність раціонально-правового типу панування. Компетентність же носіїв влади виникає з наявності в них спеціальної підготовки, тобто відповідних знань, що є наслідком фахової освіти і професійного досвіду. Таким чином, для Вебера компетентність – це як би теоретичне знання плюс досвід, причому досвід не в смислі набутої практичної навички виконання, це скоріше уміння правильно прийняти максимально ефективно для даної ситуації рішення, тому ми б назвали це інтелектуальним досвідом, що знову ж

складається в першу чергу зі знання (це знання типу, де що шукати, у яких випадках до кого ефективніше звертатися, як швидше вирішити чи не вирішити ту чи іншу проблему тощо). Таким чином, знання формує легально-правову базу влади і додає необхідну для легітимності влади компетентність.

Які ж конкретні суб'єкти здійснюють основну частку панування в силу своєї компетенції, тобто фактично здійснюють «владу знання»? За глибоким переконанням Вебера, офіційні носії вищої влади в «західних раціональних державах» – королі, президенти, парламентарії і т.д. – безпосередньо не здійснюють владу в силу своєї власної компетенції. Більш того, Вебер навіть не припускає, що подібні політичні лідери навіть в ідеалі повинні засновувати свій владний статус саме на компетентності. Усе, що від них вимагається: діяти в рамках офіційних правил і норм, виконувати свої, головним чином представницькі, функції і привселюдно артикулювати рішення. Справжню ж «владу знання» у раціональній державі здійснює апарат управління чи «штаб управління», як любив називати його Вебер, що представляє собою бюрократію «раціонального типу». Вебер думає, що саме цьому апарату, а не главам держав і парламентам належать дійсно, реально, насправді чільні позиції в структурі раціонально-правового панування, оскільки саме цей апарат готує рішення, подає інформацію й у такий спосіб великою мірою визначає конкретний зміст указу, правила, закону і т.п. формального акта, з яким на публіці виступають політики і вище керівництво. Тому він детально розробляє у своїх працях «ідеальний тип раціональної бюрократії» і справжню теорію бюрократичного правління.

Раціональна бюрократія в уявленні Вебера втілює в собі легальний тип панування в найбільш чистому вигляді, і відбувається це тому, що в основі владного статусу чиновників лежать саме і насамперед знання та інтелектуальний досвід. «Бюрократичне управління, – говорить Вебер, – означає панування за допомогою знання, і в цьому полягає його специфічно раціональний характер» [2, с. 165]. Чиновники рекрутуються до складу апарату управління винятково на основі своєї освіти, професіоналізму і компетентності, і ці ж якості постійно підтримують їхню владу [2, с. 163-164]. Е. Ожиганов правильно доповнює, що крім чистого знання й інтелектуального досвіду, компетентність чиновника, а отже, і його владний статус базується ще і на особливому знанні – знанні основ і особливостей бюрократичного процесу в самих відомствах [3, с. 111]. А це, слід додати, дуже складний і специфічний процес, в якому чомусь деякі папери рухаються дуже швидко й ефективно, а деякі чомусь дуже повільно і безплідно.

Важлива вимога, що ставиться до чиновника раціонального типу, – «діяти, незважаючи на особи», «без гніву і пристрасті», відповідно до чітких формальних правил і в інтересах загальної справи [4, с. 80-81]. Це передбачає, що «ідеальний чиновник» не тільки має необхідні знання й уміння, але і керується у своїй діяльності службовим боргом і особливою «професійною» чи «становою» честю. У протилежному випадку бюрократичний апарат не зможе функціонувати належним чином і раціональне панування, на думку В. Момзена, утратить свою «чистоту» [4, с. 78-79].

Відповідальність чиновника, однак, підтримується не тільки почуттям «службового боргу», але ще і ретельним документуванням усіх дій бюрократичного апарату, а також чіткою регламентацією його повноважень, що знову ж, на наш погляд, можна назвати не інакше як матеріалізованим знанням. Влада чиновника не може бути особистісною й абсолютною, тому що в умовах раціонально-правового панування вона завжди анонімна й обмежена межами його компетенції. «Чиновник – носій влади; але він ніколи не здійснює її від своєї особи, а завжди від імені безособової «установи» в інтересах деякого

підпорядкованого нормативно сформульованим правилам специфічного спільного життя людей, визначених чи невизначених, але виявлених за ознаками, що відповідають правилам» [5, с. 67].

Загальна остаточна формула раціональної бюрократії виглядає у Вебера в такий спосіб: «Сукупність «штабу керування» (при раціонально-правовому пануванні) складається з окремих чиновників, що: 1) особисто вільні і підкоряються тільки діловому і службовому боргу; 2) мають стійку службову ієрархію; 3) мають твердо визначену службову компетенцію; 4) працюють у силу контракту, отже, принципово на основі вільного вибору, 5) у відповідності зі спеціальною кваліфікацією; 6) винагороджуються постійними грошовими окладами; 7) розглядають свою службу як єдину і головну професію; 8) передбачають свою кар'єру: «підвищення» чи у відповідності зі старшинством по службі, чи у відповідності зі здатністю, незалежно від судження начальника; 9) працюють у повному відриві від засобів керування і без присвоєння службових місць; 10) підлягають суворій єдиній службовій дисципліні і контролю» [2, с.162-163].

Аналогічним чином Вебер формулює й основні принципи діяльності «раціонального» чиновника-бюрократа: 1) компетентність, що містить у собі службовий борг, визначений розподіл командної влади і службову кваліфікацію; 2) службова ієрархія, тобто строга формалізація службових сходів і чіткий розподіл чиновників по сходинках цих сходів із правом і обов'язком цілком визначеного відношення до нижчої і вищої сходинки; 3) документування діяльності апарату; 4) спеціальна професійна підготовка; 5) регламентація часу виконання службових функцій; 6) регламентація управлінського процесу, тобто чіткий розподіл і персоніфікація функцій і, отже, відповідальності; 7) неупередженість при веденні справ [2, с. 158; 7, с. 645]. Якщо яка-небудь з цих ознак відсутня чи замінюється харизматичними чи традиційними елементами, то, на думку Вебера, мова вже не може йти про бюрократію раціонального типу і легальне панування в його чистому вигляді.

У даних ознаках і принципах Вебер формулює досить широку, багатобічну характеристику суті раціональної бюрократії. Безумовно, не усі вони рівною мірою засновані на знанні, але для абсолютної більшості з них знання, на наш погляд, складає пріоритетну структурну базу. Якщо апіорно зрозуміла знаннева природа таких характеристик, як компетентність, кваліфікація, спеціальна професійна підготовка тощо, то апостеріорно виведена вона і для багатьох неочевидних характеристик. Наприклад, перша з ознак – особиста свобода і підпорядкування тільки діловому і службовому боргу – припускає насамперед знання ділового і службового боргу, тобто знання достатньо чітко визначених прав, обов'язків, відповідальності і всього іншого, що складає зміст поняття борг; і це зовсім не очевидне знання, так само як і ідея особистої волі чиновника, заснована, на наш погляд, насамперед на знанні цивільних прав і свобод, з одного боку, і професійних, з іншого. Тому нам здається не випадковим, що говорячи про принципи, Вебер поєднує компетентність зі службовим боргом у першому принципі.

До аналогічних висновків ми прийдемо і при аналізі, наприклад, принципу службової ієрархії, що є не що інше, як знання кожним чиновником службових сходинки, знання основ переходу з однієї сходинки на іншу, знання ролей на кожній сходинці, знання механізмів взаємодій по горизонталі і вертикалі з кожної сходинки тощо. Можливо, єдиною мало пов'язаною зі знанням ознакою бюрократії є грошова форма оплати праці чиновника. Хоча й це так тільки в тому випадку, якщо говорити про форму оплати, а якщо аналізувати її зміст, то й тут ми побачимо неминуче прагнення кожного чиновника знати механізм нарахування оплати, механізм його контролю і використання з метою

підвищення цієї оплати.

Таким чином, на наш погляд, знання є для Вебера головною атрибутивною іманентною ознакою бюрократії.

Бюрократичне панування легального типу, на думку німецького вченого, найбільшою мірою відповідає формально-раціональній структурі економіки, що склалася в Західній Європі і США до кінця XIX ст., тобто капіталізму. Це виражається насамперед у тому, що в галузі управління існує така ж спеціалізація і такий же поділ праці, як і у виробництві: тут, також як і там, усе підкоряється безособово-діловому принципу і керуючий чиновник так само відірваний від засобів керування, як виробник від засобів виробництва [5, с. 67-68; 6, с. 644-645]. Подібний паралелізм, вважає Вебер, є історично закономірним. Саме бурхливий розвиток капіталістичних відносин у XVIII-XIX ст. створив головні передумови для посилення ролі апарату керування в організації суспільства, для формування і розвитку саме раціональної бюрократії – чиновника, який ґрунтує свій статус на знанні. Як такі об'єктивні економічні причини німецький учений виділив: 1) розвиток грошової економіки, що вимагає відповідного регулювання з боку державних інститутів; 2) кількісне збільшення завдань керування; 3) якісне ускладнення цих завдань; 4) технічна перевага бюрократичної організації над іншими формами керування; 5) концентрація влади; 6) відносне нівелювання соціально-економічних розходжень об'єкта керування в умовах масової демократії [7 с. 665-667].

Тому бюрократизація західних держав, як монархій, так і республік, неминуче супроводжувала становлення і розвиток капіталізму і досягла свого апогею в сучасній Веберові «західній раціональній державі». Не тільки безпосереднє управління суспільством, але й керування господарством і виробництвом будується в сучасному світі на основі раціонально-правового панування і здійснюється «раціональною бюрократією». У такий же спосіб, на його думку, побудована система управління в політичних партіях капіталістичного суспільства, що відіграють найважливішу роль у системі розподілу політичної влади [7, с. 668]. Більш того, Вебер вважає, що легальне бюрократичне панування, засноване на спеціальних знаннях, має місце й у керуванні сучасною християнською церквою, у всякому разі, – у її найбільш масових конфесіях: «Священик чи пастор володіє певною «компетенцією», установленою правилами. Це стосується і глави церкви: у даний час непогрішність – поняття компетенції, за своїм сенсом відмінне від того, що було колись... Поділ «службової» сфери, де діє непогрішність «ex cathedra» (тобто непогрішність «сану») і сфери «приватної», тут такий же, як у будь-якого чиновника. Юридичне «відділення» чиновника від засобів керування (у натуральній чи грошовій формі) у сфері політичних і ієрократичних союзів проведене зовсім таке ж саме, як і «відділення» робітника від засобів виробництва у капіталістичному господарстві: вони зовсім паралельні» [5, с. 67-68].

У цілому раціональна бюрократія в уявленні Вебера – найбільш бездоганна «машина управління». Це, на думку вченого, ставить бюрократію раціонального типу не тільки вище харизматичного і традиційного панування, але і вище будь-якої технічної системи керування, «будь-якого кібернетичного пристрою», відзначають П.П. Гайденок і Ю.Н. Давидов [9, с. 82]. Нагадаємо, що саме в цей час ідеї технократизму, закладені ще Сен-Симоном, досягають своєрідного піку популярності і починають свою соціально-філософську концептуалізацію – за рік до смерті Вебера виходить найважливіша в цьому питанні книга Веблена «Інженери і система цін». «Немає ніякої машинерії світу, – говорить Вебер про бюрократію, – яка б працювала так точно, як ця людська машина, і до того ж так дешево» [10, с. 413]. Це найбільш бездоганий спосіб керування, що втілює в

собі «чистий розум» експерта, що бере до уваги тільки нормативні розуміння оптимальної ефективності [2, с. 118-119]. Єдина альтернатива бюрократизації – дилетантизм у сфері керування, і тому відмовитися від бюрократії чи навіть істотно обмежити сферу її діяльності в умовах сучасного капіталістичного суспільства неможливо і недоцільно. Така відмова чи обмеження мали б своїм наслідком серйозні порушення в господарському і соціальному житті і привели б, на думку Вебера, до втрати західною державою свого раціонального характеру [2, с. 199].

Усе це може навести на думку, що Вебер деякою мірою ідеалізував «раціональну бюрократію», перебільшував її значення для сучасного суспільства і свідомо ігнорував її негативні сторони. Однак у дійсності це не так. Як філософ у рамках своєї методології Вебер концептуалізує ідею організації соціального керування в деякому «ідеальному типі». Наведені вище характеристики бюрократичного керування мають відношення лише до теоретичної моделі бюрократії, до її «ідеального типу», тобто фактично показують, що може являти собою раціональна бюрократія відповідно до закладених в її основу принципів та ідей. Говорячи про бюрократичне управління в його чистому вигляді, Вебер має на увазі «машину управління» у буквальному значенні, без урахування особистісних особливостей людей, які складають її, і зовнішніх факторів, що впливають на неї [9, с. 82-83]. Як така «бюрократична машина» дійсно досконала, позбавлена яких-небудь інтересів, крім інтересів справи, не піддана корупції. Такий «чистий тип» раціональної бюрократії, природно, не має повного емпіричного втілення в жодній із сучасних держав, і Вебер прекрасно це розуміє. «Ідеальні типи» для нього – не самоціль, а лише інструмент порівняльного аналізу, теоретична модель, що допомагає виявити відхилення політичної реальності від її нормативних зразків, і «ідеальний тип» раціональної бюрократії не становить у цьому відношенні винятку.

Але Вебер не зупиняється на суто філософському завданні – створенні «ідеального типу», а йде далі до соціологічних задач і аналізує реальну бюрократію в тому вигляді, у якому вона існує в сучасних західних державах і, насамперед, у Німеччині. Саме в цій частині дослідження він відзначає негативні сторони конкретно-історичного типу прояву ідеального типу «раціональної бюрократії», а разом з тим – і негативні аспекти «влади спеціалізованого знання» у тому вигляді, у якому вона існує в дійсності.

Хоча, на наш погляд, ця друга, критична частина теорії раціональної бюрократії Вебера менш оригінальна, ніж перша, філософська. При ретельному порівнянні нам здається, що Вебер навмисне чи мимоволі (це нам невідомо) повторює практично всі негативні риси бюрократії, про які писав ще Маркс у своїх ранніх здобутках – це й ототожнення суспільних інтересів з корпоративними інтересами самої бюрократії, формалізм, кар'єризм, корпоративна замкнутість, містифікація знання, ототожнення себе з державою і т.п. (див. напр. 11). Практично тотожній і кінцевий висновок цих двох протилежних за методологічними підставами учених – існує об'єктивна тенденція поступового перетворення бюрократії зі стимулу соціального розвитку в його гальмо, тенденція соціально небезпечного переродження бюрократії. Однак сама широта аналізу різна – Вебер значно ширше, всебічно аналізує пороки бюрократії. Природно, що і висновки вони роблять зовсім різні. Дивно, але про цю наступність чи, як мінімум, спільність ідей Маркса і Вебера практично ніхто не говорить, у той час як на їхню протилежність з легкої руки самого Вебера вказують практично всі дослідники.

Саму природу всіх недоліків бюрократичної влади Вебер виявляє в соціальному статусі чиновників. Саме соціальний статус, як ми побачимо далі, входить у конфлікт з інтелектуальною раціональністю бюрократії. На його думку, чиновники неминуче,

особливо в Німеччині, включаючись до складу пануючого класу, утворюють особливий суспільний стан. Аналізуючи соціально-класову структуру суспільства, Вебер спеціально виділяє як вищий клас – «клас, привілейований за допомогою власності й освіти» [7, с. 179]. «Привілейовані за допомогою освіти» – це, звичайно, насамперед чиновники, члени апарату управління. Фактичне владне положення бюрократії стосовно «нівельованого» підлеглої більшості населення не тільки вводить бюрократію до складу пануючого класу, але і сприяє її власній «становій згуртованості», що відрізняє чиновників від інших представників суспільних «верхів». Цю згуртованість, на думку Вебера, характеризують такі риси: 1) підвищена соціальна оцінка чину, що захищається адміністративними і карними нормами; 2) побудова ієрархії на принципах «назначуваності» (на противагу принципам «виборності» політичних лідерів); 3) довічний статус «чину» і «служби»; 4) регулярна грошова винагорода відповідно до «рангу»; 5) «кар'єрний» принципом переміщення в ранговій ієрархії [7, с. 128-129].

Формування такого стану чиновників, з одного боку, має позитивні наслідки для управління суспільством. Станова згуртованість і солідарність сприяє формуванню в середовищі чиновників особливої «станової честі», що жадає від них «бездоганності», не в останню чергу і високої компетентності при виконанні службового обов'язку. Сучасне чиновництво, за словами Вебера, перетворюється в стан «висококваліфікованих фахівців духовної праці, професійно вимуштруваних багаторічною підготовкою, без чого виникла б фатальна небезпека дивовижної корупції і вульгарного міщанства, а це ставило б під загрозу чисто технічну ефективність державного апарату» [12, с. 16]. Таким чином, «станова честь», не тільки змушує чиновників утримуватися від великих зловживань і спонукає їх протистояти «сучасній тенденції» збагачуватися за рахунок політики, що широко поширилася в політичних і, особливо, у партійних колах, але вона ж змушує чиновників постійно підтримувати свою кваліфікацію, обновляти свої знання й удосконалювати вміння.

Однак, з іншого боку, маючи високий соціальний статус, чиновники, як правило, не можуть уникнути спокуси використовувати своє положення в суспільстві у власних інтересах. «Будь-яке бюрократичне управління яким-небудь соціальним інститутом, – говорить Вебер, – пов'язане з тим, що існуюча в суспільстві шкала соціального престижу переплетена з виконанням адміністративних функцій, з якими пов'язані певні почесті. У результаті чиновники використовують своє положення в особистих цілях, маскуючи їх «соціальними розуміннями» [2, с. 575]. У цьому випадку «станова згуртованість» чиновників виступає як негативний фактор: захищаючи свій соціальний престиж і становий статус, бюрократія прагне всіляко зміцнити і розширити владу над суспільством і поступово починає керуватися у своїй діяльності не стільки інтересами справи, скільки власним «інстинктом влади». При цьому свої владні домагання чиновники засновують саме на монопольному володінні «спеціальним знанням» і технікою керування.

Усередині управлінського апарату створюється система статусів, заснована на формальній освіті і професійному досвіді, що обмежує можливість просування по бюрократичним сходам для «випадкових людей». Бюрократичний процес ускладнюється до такого ступеня, що стає абсолютно недоступним для «непосвячених». Нарешті, бюрократія активно вдається до приховування і засекречування «спеціального знання» й «управлінської інформації», посиляючись при цьому на необхідність зберігати «службову таємницю» і захищатися від потенційних «підступів» внутрішніх і зовнішніх ворогів. Усе це дозволяє бюрократії штучно підсилювати «владу знання» і поступово звільнятися від контролю з боку державних і суспільних інститутів. Якщо ця тенденція не зустрічає опору,

то починається «тотальна бюрократизація» суспільства: апарат керування встановлює контроль над усіма сферами громадського життя, над усіма політичними інститутами й органами влади і в остаточному підсумку перетворюється з «центру виконання» у «центр прийняття» політичних рішень. Усі ці проблеми досить повно систематизовані у В.І. Макаренка [8, с. 220-221].

Таким чином, бюрократія утворює елітарну касту керівників, соціальне положення якої настільки стійке й надійне, що в сучасному суспільстві її практично неможливо не тільки знищити, але навіть істотно перетворити. Владний статус бюрократії при цьому ґрунтується вже не стільки на раціонально-правових, скільки на традиційних (приналежність до «бюрократичного стану» за формальними ознаками) і харизматичних (володіння «таємною технікою» управлінського процесу) засадах. У результаті бюрократія здійснює синтез традиційного і харизматичного панування і підриває раціональні основи легального політичного порядку, визнає Вебер [2, с. 579].

Вебер вважав, що негативні наслідки бюрократизації відчутні не тільки в абсолютистських монархіях, подібних до кайзерівської Німеччини, але й у демократичних державах західного світу. Цей аналіз бюрократії в різних типах політичних режимів, на наш погляд, – унікальний і дуже сильний бік веберівської теорії. Демократизація суспільства, на думку вченого, незмінно приводить до росту бюрократизації і посилення позицій бюрократії як стану. Показово, що до аналогічних висновків приблизно в цей же час приходять і Роберт Міхельс, формулюючи свій відомий «залізний закон олігархії». З одного боку, безпосередня демократія, тобто участь кожного громадянина в управлінні суспільством, в умовах сучасної держави є нездійсненною з чисто технічної точки зору, тому що керування настільки складною організацією вимагає спеціальних знань і великого досвіду. Ці знання і досвід є тільки в бюрократії, і тому при демократичному правлінні саме вона стає центром вироблення ефективних політичних рішень і, як наслідок, – носієм реальної влади [2, с. 669-670].

З іншого боку, демократичний режим завжди має своїм наслідком так звану «пасивну демократизацію», тобто позбавлення маси керованих основних рис учасників політичного процесу, що приводить до їхнього негативного зрівнювання перед справжньою владою. Це значно підсилює владні позиції бюрократії, додає їй авторитарного характеру, тому що, власне кажучи, ніхто зі «зрівняних» керованих не може претендувати на владний статус, порівнянний зі статусом бюрократії. Разом з тим демократія завжди вступає в конфлікт із бюрократією, тому що остання, оберігаючи свій владний статус і престиж, прагне замкнутися в окремий стан, а формування подібних «закритих» статусних груп, природно, суперечить базовим принципам демократичного суспільства – політичній рівності, відкритості суспільних відносин, виборності, політичним свободам тощо. Крім цього, заснована на раціональних началах бюрократія в демократичній державі постійно нашоувхується на протидію харизматичного начала, що лежить в основі діяльності виборних політиків-демагогів. Їхній авторитет звичайно перевершує авторитет «влади знання» і найчастіше стає серйозною перешкодою для бюрократизації суспільства.

У більшості західних держав, на думку Вебера, постійне протиборство між бюрократією й демократією приводить до нестабільності політичного режиму, а послідовна бюрократизація суспільства зводить нанівець переваги демократичних інститутів і свобод. Тільки в найбільш «масових» демократіях – Англії і США – ці процеси певною мірою обмежені. Однак і тут «підлегла маса» не бере участі безпосередньо в управлінні суспільством і не має можливості контролювати бюрократію. Панівне положення в суспільстві займають «плутократичні групи», що через «приховані механізми

впливу» направляють діяльність бюрократичного апарату до необхідного для них русла [3, с. 113]. Бюрократизація, тим часом, і в цих державах проникає до політичних партій і парламенту, де вступає в боротьбу з харизматичними тенденціями [8, с. 221].

Бюрократія і демократія, таким чином, у жодній політичній системі не знаходяться в рівновазі, і бюрократичні тенденції завжди підточують базис демократичного суспільства. Тому, на думку В.І. Макаренка, головною метою демократії Вебер вважав аж ніяк не досягнення політичної рівності і повної свободи особистості, а встановлення ефективного контролю над бюрократичним апаратом, запобігання можливості зрощення бюрократії з «нераціональними верхівковими шарами» і перетворення її в пануючий замкнутий стан [8 с. 231-232].

Вельми примітно, що Вебер переносив свій аналіз наслідків бюрократизації і на «соціалістичну державу», яка в останні роки життя вченого тільки почала зароджуватися в Радянській Росії. На його думку, тенденція до бюрократизації – універсальна для усього сучасного світу й у «масовій соціалістичній державі» вона повинна ще більш підсилитися. Цьому сприяють такі особливості «державного соціалізму», як централізований політичний контроль над плановою економікою та ієрархічною структурою керування «масовою державою» [2, с. 199]. Ці особливості змушують соціалістичну державу створювати величезний бюрократичний апарат, під контролем якого відразу ж опиняється все господарство і суспільство. Ніяких альтернатив бюрократизації у вигляді парламентських чи ринкових інститутів у соціалістичній державі немає, унаслідок чого вона стає «тотальною», а сама бюрократія з інструменту раціонального керування перетворюється в абсолютно пануючу силу, у «монократичну бюрократію».

Саме це і відбулося в Радянському Союзі згодом: партійна і господарська бюрократія захопила практично повний контроль над суспільством, утворивши так звану «номенклатуру» – пануючий замкнутий стан, на який довгі роки спирався тоталітарний режим, але який в остаточному підсумку привів його до повного розкладання, як переконливо показав М. Восленський у своїй культовій книзі «Номенклатура» [13]. Аналогічні процеси в модернізованому вигляді відбуваються і сьогодні в пострадянській Україні, як, утім, і в інших пострадянських державах.

Яким же чином можна відгородити суспільство від негативних наслідків бюрократизації? Це питання завжди було для Вебера вкрай актуальним і разом з тим винятково складним, тому що німецький учений бачив у «чистому типі» бюрократії ідеальну машину «раціонального керування», найбільш досконалий інструмент легального панування і не вважав за можливе істотно притіснити чи обмежувати можливості бюрократичного апарату. Разом з тим, таке обмеження було необхідним і головне завдання полягало в тому, щоб знайти йому розумні межі і форми.

Протиріччя у відношенні до бюрократії, на думку Вебера, виникали з двоїстої природи «раціонального» як такого і були властиві тому ледь не всім сучасним суспільствам. Якщо «розумні» раціональні розуміння завжди сприяли виробленню гарантій проти бюрократії (з погляду «формальної раціональності»), то емоції і матеріальні інтереси (матеріальна раціональність) вимагали відкинути ці гарантії, надавши бюрократичному апарату максимальну волю дій [8, с. 215]. Конфлікт між формальною і матеріальною раціональністю притаманний західній політичній практиці протягом всієї історії і, за твердим переконанням Вебера, остаточно ніколи не може бути вирішений, тому що є фундаментальною характеристикою західної культури. Тому і всі заходи, що традиційно вживаються проти бюрократизації в західних суспільствах, суперечливі і малоефективні. Так, загальноприйняті гарантії від бюрократичних зловживань –

нормативна освіта, систематична перевірка кваліфікації, тверде дотримання службової ієрархії, посадова платня, документування бюрократичного процесу, контроль «згори» і систематична ротація кадрів – найчастіше не обмежують бюрократію належним чином, а, навпаки, дають початок специфічним становим привілеям чиновництва, дозволяючи йому підніматися над суспільством [2, с. 177-179].

Головна вимога, висунута проти бюрократії всіма демократами – обмеження терміну перебування чиновників на посадах – нерідко знижує ефективність роботи апарату і, що є найголовнішим, суперечить найважливішому «раціональному принципу»: оцінювати кожну людину і ситуацію за мірками значимості й неповторності. Більш ефективними є такі «демократичні норми», як загальна доступність бюрократичних посад і контроль громадськості над діяльністю апарату, але й вони в умовах соціального і майнового розшарування, що панують у сучасному суспільстві, стають малоефективними.

Беручи все це до уваги, Вебер приходив до висновку, що відгороджувати суспільство від бюрократизації повинні не які-небудь приватні заходи, а системний контроль над управлінським апаратом з боку вищого суб'єкта політичної влади, що, власне, і задає «програму» «бюрократичній машині». Якщо ця програма буде послідовною, раціональною і добре продуманою, то бюрократія не зможе у своїй діяльності істотно відхилитися від раціонально-правових начал і нарощувати власну владу [9, с. 83-84]. Однак і тут виникає значне ускладнення, пов'язане з феноменом «влади знання»: тільки бюрократи володіють «спеціальним знанням», необхідним для виконання будь-якої програми вищої політичної влади, і це завжди дає їм певну незалежність і волю дій, що дозволяє «обійти» будь-який контроль «згори». «У сфері управління, – говорить Вебер, – вибір існує тільки між бюрократією і дилетантизмом. Його первинне джерело полягає в ролі спеціалізованого знання. Питання завжди виявляється в тому, хто контролює існуючу бюрократичну машину. А контроль з боку неспеціалістів можливий лише в обмеженому ступені» [2, с. 586].

Єдиний вихід з цієї ситуації – контроль з боку фахівців, прилучення до «спеціальних знань» самих носіїв вищої політичної влади. Тільки в тому випадку, якщо політики самі володіють знанням, необхідним для виконання адміністративних функцій у конкретних сферах діяльності, вони можуть контролювати бюрократію, а, виходить, абсолютизм «влади знання» бюрократії над суспільством може бути обмежений владою знання всієї політичної еліти суспільства. Саме цього – знання – повинні прагнути парламентарі й правителі раціональних держав. І такий шлях був би для Вебера, на наш погляд, найбільш природнім. Однак Вебер чомусь приходив до висновку, що таке прагнення в умовах сучасної політичної системи не може бути цілком реалізовано. Ні парламенти європейських країн, ні олігархічні «групи впливу» англо-американського типу, ні оточення «конституційних монархів», на його думку, ніколи не досягнуть такого рівня володіння «спеціальним знанням», щоб бути спроможними суперничати в цій галузі з професійною бюрократією [2, с. 583]. Але чому «верхи» повинні мати саме стільки і саме такого знання, як і бюрократи, Вебер не пояснює. Створивши бюрократію як ідеал, вершину раціональності, Вебер, як ревнива мати, видимо, просто не хоче допускати на цю вершину нікого іншого, навіть монархів.

Тому він змушений шукати інший вихід. Вебер намагається створити таку систему влади, при якій бюрократія, виконуючи свої професійні обов'язки, буде позбавлена разом з тим можливості політичного вивіщення над суспільством. Таку систему влади, на думку вченого, може забезпечити тільки плебісцитарна демократія. На чолі держави повинен стояти всенародно обраний (плебісцитарний) президент, який наділяється надзвичайно

широкими повноваженнями. Легітимність такого президента полягає винятково в усенародному визнанні, що надає його владі головним чином харизматичний характер. Це дозволяє «рейхспрезиденту» піднятися над усіма класами, партіями й політичними угрупованнями, об'єднати націю і захистити кожного громадянина від негативних впливів як демократизації, так і бюрократизації.

Бюрократичний апарат у таких умовах не може перетворитися в самостійну силу і вийти з-під контролю вищої влади, тому що остання нібито завжди може протиставити «владі знання» харизматичний авторитет і всенародну підтримку. Подібну форму політичного устрою Вебер вважав справжньою демократією, при якій людина підпорядкована не свавіллю чиновників і політичних клів, а істинно демократичному «народному вождю», «гаранту демократичного порядку». Те, що це відкриває шлях до авторитаризму, очевидно, не турбувало Вебера або він вважав цей шлях припустимим.

Таким чином, на наш погляд, наприкінці наукового шляху Вебер зраджує тим принципам, з яких він починав, і фактично приходять до висновку, що харизматичне панування ефективніше раціонального, влада, заснована на емоціях, сильніше влади, заснованої на знанні, влада знання логічно виглядає в теорії, а влада сили – на практиці. Фактично Вебер не доповнює бюрократичну владу харизматичною, як здається, було ним задумано, а протиставляє їх, чи точніше, субординує, обґрунтовуючи пріоритет саме харизматичної влади. Важко сьогодні пояснити причини такого несподіваного повороту, швидше за все, ідеальна реальність розійшлася з об'єктивною дійсністю і Вебер віддав перевагу останній. Не слід забувати, в який час жив і працював Вебер, хоча це і не може бути, на наш погляд, достатнім виправданням відступу від принципів.

Отже, можна зробити висновок, що Макс Вебер перший із усіх західних учених показав, що найбільш яскравим проявом «влади знання» у сучасній раціональній державі є влада бюрократичного апарату, так зване «бюрократичне панування». Вебером був виведений ідеальний тип «раціональної бюрократії», чітко охарактеризовані її основні риси і функції, показані особливості відносин бюрократії із суспільством і вищою владою, визначені межі влади самого управлінського апарату. Він розкрив і негативні аспекти «влади знання» у сучасному суспільстві, показавши, яку загрозу раціональному порядку несе бюрократизація і виділення бюрократії в окремий стан, що керує. Ним був запропонований і цілий ряд заходів проти посилення бюрократизації, причому деякі з них продемонстрували свою ефективність через багато років. Не можна, звичайно, заперечувати, що висновки Вебера містили в собі й низку протиріч.

Література:

1. Арон Р. Этапы социологической мысли. – М., 1992.
2. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. – Köln; Berlin, 1964. Bd. 2/
3. Ожиганов Э.Н. Политическая теория Макса Вебера. Критический анализ. – Рига, 1986.
4. Mommsen W.J. The Age of Bureaucracy. Perspectives of Political Sociology of Max Weber. – Oxford, 1974.
5. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.
6. Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
7. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. – Tübingen, 1922.
8. Макаренко В.И. Вера, власть и бюрократия. Критика социологии Макса Вебера. – Ростов-на-Дону, 1987.
9. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и

веберовський ренесанс. – М., 1991.

10. Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. – Tübingen, 1924.

11. К. Маркс. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 1. З цього питання див. також, наприклад, Макаренко В. Анализ бюрократии классово-антагонистического общества в ранних работах Карла Маркса. – Ростов-на-Дону, 1986.

12. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Антология мировой политической мысли: В 5-ти тт. – Т. 2: Зарубежная политическая мысль. XX век. – М., 1997.

13. Восленский М. Номенклатура. – М., 1991.

Башенко І.В.

“ФІЛОСОФІЯ ТРАГЕДІЇ” Л. ШЕСТОВА: ІДЕЙНІ ВИТОКИ І ЗМІСТОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Актуальність теми. Відчуття трагічності буття було невід’ємним супутником людини протягом усього ХХ століття. На початку ХХІ століття це відчуття не тільки не зникло, а надзвичайно загострилось, оскільки людина опинилася на межі антропологічної катастрофи. Її загрозливі обриси проступають як на тлі величезних безневинних жертв, спричинених безперервними війнами і соціальними конфліктами, природними і техногенними катастрофами, зростаючими хвилями тероризму, так і на тлі екзистенційної дезорієнтації людини, зумовленої децентризмом її соціокультурного буття. За таких умов філософське осмислення неминучої трагічності людського буття набуває великої соціальної та особистісної значущості. Неминуча трагічність людського буття є основою філософії особистості Л. Шестова, що і надає актуальності темі даного дослідження.

Аналіз ступеня розробленості проблеми показує, що в останні десятиліття дослідницька увага до творчості Л. Шестова значно зросла. У новітніх роботах інтенсивно досліджуються соціальні та ідейні передумови філософії Л. Шестова, зокрема вплив західних і вітчизняних джерел на його творчість (О.Д. Волкогонова, О.Т. Єрмішин, Л.М. Морева, В. Окорочков, В.М. Порус, С.В. Таранов, К.К. Чикобава, Ю. Шерер), філософський ірраціоналізм як методологічна основа його вчення, співвідношення традиціоналізму й антитрадиціоналізму у його філософії (Є.Н. Бурак, О.Д. Волкогонова, В.О. Кувакін, О.М. Кулішкін, В.Л. Курабцев, О.Д. Рябоконь), різноманітні аспекти філософії особистості Л. Шестова (Н.К. Батова, Н.Х. Долокорев, В. Єрофєєв, П. Кузнецов, О.В. Марченко, Т.В. Морозова, Н.А. Окунцова, Н.В. Носович, Г.Я. Прістинська, С.О. Сушко, Є. Целма, К.С. Янек, С. Янок). Водночас, слід зауважити, що філософська спадщина Л. Шестова досліджується переважно в її історико-філософському вимірі. Відтак залишається потреба в осмисленні можливостей рецепції екзистенційних ідей мислителя у контексті сучасного філософсько-антропологічного дискурсу. Для виконання цього теоретичного завдання важливого значення, з огляду на сказане на початку нашої статті, набуває звернення до «філософії трагедії» Л. Шестова. Тому *мета* даної роботи – здійснити аналіз ідейних витоків і змістовних характеристик «філософії трагедії» Л. Шестова.

Аналіз проблеми. Найсуттєвішими передумовами людського життя Л. Шестов вважав «жах» і «абсурд». Звідси його філософія постає як «філософія трагедії», яка сягає своїми коріннями в європейську культурну традицію, репрезентовану досвідом біблійної екзистенційності, яка філософськими засобами акумулюється у творчості Тертуліана, Плотіна, Августина, Даміані, Лютера, Паскаля – мислителів, до яких постійно звертається Л. Шестов у своїх власних філософських пошуках. Але безпосередніми ідейними джерелами «філософії трагедії» Л. Шестова, за визнанням самого мислителя, є «філософія відчаю і абсурду» С. К’єркегора [5], «філософія смерті» Л.М. Толстого [3], «філософія каторги» Ф.М. Достоевського [4] та «філософія трагедії» Ф. Ніцше [3, 4]. Враховуючи обсяг даної роботи ми обмежимося аналізом ідейної спорідненості поглядів Л. Шестова саме з останньою низкою мислителів.

Як і С. К’єркегор, Л. Шестов називає страх «памороком свободи», коли людині відкривається безодня Ніщо, і вважає, що страх перед Ніщо є станом, який властивий гріху і знанню. Але доти, доки ми покладаємося на розум і на знання, які він приносить,

ми не відчуваємо страху перед Ніщо: «права Ніщо і права Необхідності забезпечені самоочевидностями, подолати які нам не дано і подолати які ми навіть не намагаємося» [5, с. 88]. Так триває доти, доки, «істини не врізаються, наче ніж, у наше тіло» (Ф. Ніцше). Коли ж людина, зіткнувшись за велінням долі віч-на-віч зі справжнім життям, раптом з жахом бачить, що всі красиві апорії були неправдою, тоді тільки виявляється, що ідеалізм не витримав натиску дійсності. Саме тоді людиною оволодіває сумнів, котрий миттєво руйнує стіни створених повітряних замків, що видавалися донедавна такими міцними. Перед лицем своїх найстрашніших ворогів людина, – зазначає Л. Шестов, – вперше в житті відчуває ту «дивну самотність, із якої її не в силах вивести жодне найвідданіше й любляче серце. Саме тут і починається «філософія трагедії» [4, с. 86-87], а також мораль трагедії, що протистоїть моралі буденності.

Почуття самотності, покинутості примушує людину покинути позиції безсилої буденної «добри» і звернутися до трансцендентної сили, до Бога. Тільки трансцендентна санкція, – на думку Л. Шестова, – «може вистояти перед судом бунтівної індивідуальності, трагічного досвіду» [1, с. 263]. Так накреслюється шлях Л. Шестова від філософії трагедії до філософії віри. На цьому шляху він звертається не тільки до С. К'єркегора, але й до російських мислителів – Л.М. Толстого і Ф.М. Достоевського.

Надзвичайно близьким Л. Шестову є основний мотив творчості Л.М. Толстого, який виражається в прагненні позбавитися страшної примари безнадійності, що ніколи не залишала письменника в спокої. Сумнів, туга, пригніченість, розпач переслідували Л.М. Толстого все його життя і були своєрідним «каталізатором» його творчості. Прагнучи звільнитися від цих страшних «примар», Л.М. Толстой усе життя шукав чогось, що було б вище людини, що могло б додати сенсу її самотньому існуванню. Він шукав силу, яка б тримала його «на цьому світі» і знаходив її в ідеї «добри». І цей принцип «добри», що стояв над людиною і вимагав беззаперечного собі підпорядкування, на думку Л. Шестова, споріднює проповідь Л.М. Толстого з філософією «морального обов'язку» і «категоричним імперативом» І. Канта. «Принцип добри» стає центральною ідеєю усієї творчості письменника. Таку ж болісну роздвоєність і те ж прагнення перекреслити, знищити свої сумніви, «свою безпідставність» Л. Шестов знаходить і у Ф.М. Достоевського.

Значення творчості Ф.М. Достоевського Л. Шестов бачить насамперед у початій ним спробі «реабілітувати права підпільної людини», у спробі відстояти самотню «покинуту особистість» від розчинення в масі, у юрбі, а трагедію письменника в тому, що одкровення «підпільної людини» не потрібні читачу, який привчений як їжу духовну споживати «вічні принципи, придатні для усякого віку, при всяких обставинах» [4, с. 139, 210].

Досліджуючи творчість Ф.М. Достоевського, Л. Шестов розкриває її глибоку спорідненість із духовними пошуками Ф. Ніцше. На думку Л. Шестова, близькість цих мислителів в тому, що обидва пережили переоцінку цінностей. Вони не прагнули звільнити людей від страждань і примирити їх з існуванням, але вони намагалися відстояти право людини бути і залишатися собою, зберегти свою особистісну унікальну «точку зору» на навколишній світ, вистояти під впливом соціуму, що нівелює, і не зламатися під ударами долі. Значення Ф. Ніцше Л. Шестов вбачає передусім в тому, що він «бере на себе справу залишеної, забутої добри, наукою і філософією людини» [4, с. 238]. Ідею «надлюдини» Л. Шестов «відхиляє», як проповідь, що відноситься не власне до Ф. Ніцше, а лише до його спроб надати своїм переживанням, думкам і почуттям загально зрозумілої форми філософської системи. Про це свідчать його твори: «Добро у вченні гр. Толстого і Ф. Ніцше (Філософія і проповідь)» і «Достоевський і Ніцше (Філософія трагедії)». При аналізі спадщини цих мислителів Шестов виявляє і свою власну

філософську позицію. Розглядаючи ці два твори, ми можемо сказати, що вони мають єдиний філософсько-світоглядний комплекс, в основі якого – певна переорієнтація уваги філософа на суб'єкт, на проблеми людської особистості.

Аналіз проблеми людини в Шестова, як і в Достоевського, йде на тлі заперечення розуму, науки, законів моралі. Шестов у цьому зближає Достоевського з Ніцше, вважаючи, що «філософія життя» останнього розкрилась Достоевському в усій глибині, поставши в якості «філософії трагедії». Велич духу і гуманізму Достоевського Шестов бачить вже в тому, що, описуючи «людей підпілля», він надав слово приниженим, знедоленим, зневажуваним, щоб вони заявили про свою трагічну безвихідь, свої думки і долі з величезною, доти невідомою силою.

Категорія «трагічне» здобуває статус центральної у філософії Шестова. У цьому він є послідовником Достоевського, перейнявши в останнього саму механіку перетворення трагічного в центральне, самодостатнє явище, що підпорядковує собі всі інші аспекти взаємини людини зі світом. За Шестовим, людина, щоб утвердитися як особистість, повинна протиставити себе масі, світу, необхідності. Відбувається чітке розсічення між особистістю і навколишнім світом, що несе в собі страждання. У результаті трагічне виявляється єдиною «призмою», крізь яку філософ повинний дивитися на світ. У системі поглядів Ф.М. Достоевського Л. Шестова особливо привертає осуд розуму, науки, котрі передбачають деякі загальнозначущі істини, очевидності, відділені від моральних критеріїв добра і зла. Якщо розум, наука, техніка, котра їх опредметнює, будуть відірвані від постійної перевірки дійсним судом моральної совісті людини і людства, то вони будуть здатні стати величезним злом. У цьому – основне застереження Ф.М. Достоевського і Л. Шестова. І це застереження є надзвичайно актуальним для нас сьогодні.

На думку Шестова, Достоевський підняв питання, котре повинно стати основним питанням критики чистого розуму і від котрого І. Кант, за прикладом своїх попередників, ухилився: про джерело примусовості самоочевидних істин. Слід за Достоевським, Шестов послідовно розвінчує претензії самоочевидних істин на примусовість і обов'язковість і відстоює право людини жити за *своєю* «розумною волею». Запорукою цьому є гарантія права на «власний каприз», навіть якщо цей каприз обертається твердженням «Я хочу жити по своїй дурості, а не по розумній волі».

Екзистенціальна філософія Достоевського намагається протиставити істині умоглядній істині одкровення. Підставу для цього Шестов бачить у розумінні того, що гріх не в бутті, не в тому, що вийшло з рук Творця, гріх, порок, недолік – у нашому знанні. І це знання «розплющило, розчавило людську свідомість, увівши її в площину обмежених можливостей, якими тепер для неї визначається і її земна, і її вічна доля» [5, с. 24-25]. Вихід з цієї ситуації надає віра. Досвід віри відкриває людині нові горизонти, виводячи її за межі «немислимості абсурду» до можливості глибинного переживання безмірної надії. Звернення до Бога, на думку Шестова, покладає кінець всезагальним правилам. Адже для Бога не існують ні моральні санкції, ні розумні підстави. Він не потребує, як смертні, підстави, підтримки, ґрунту. Його основний, найнезбагненніший привілей – безґрунтовність. Звідси й «апофеоз безґрунтовності» у філософії Л. Шестова [2]. Він вважає, що людина повинна «прагнути до того, що є у Бога [6, с. 168]. Оскільки ж Бог є остаточною метою наших устремлінь, то відчайдушна «боротьба віри за можливість» в решті решт приведе людину «до свободи не тільки від моральних оцінок, а й від вічних істин розуму» [6, с. 180]. Тільки за таких умов, на думку Л. Шестова, людина стане насправді «мірою усіх речей», стане справжнім законодавцем у своєму бутті, набуде справжньої свободи. Л. Шестов цілком усвідомлює, що «здійснити на землі цей ідеал

свободи від істини й добра неможливо – вірніше за все, і не потрібно. Але передбачувати остаточну свободу людині дано» [6, с. 226]. Саме таке передбачення є найнадійнішим захисником свободи людини.

Прагнення захистити свободу особи, звільнити її не тільки від духовних кайданів, якими їй загрожує раціоналізм, але і від соціальних, якими їй загрожує розчинення в суспільстві, Шестов виявляє і у Достоевського. Цю загрозу Достоевський характеризував як «всемство», що міститься в підпорядкуванні індивіда безликому цілому, у нав'язуванні примусового щастя, «казарменого існування», «соціального мурашника». Натомість він віддавав перевагу самотності, духовній напрузі людини, що насмілилась протиставити себе світу, усій природі. На думку Шестова, суперечка «всемства» з окремою живою людиною уявляється Достоевському не як суперечка про істину, а як суперечка про право. Тобто влада «всемства» тримається не власними силами, а нашою вірою в його сили, в те, що його захоплення влади є закономірним і, відтак, правомірним.

Шестов вважає, що підпільна людина від імені розуму оголошена позбавленою заступництва законів, і от, незначна, забита, жалюгідна, вона насмілюється встати на захист своїх прав. Достоевський, обґрунтовуючи цю позицію, наголошує, що людина має відстоювати право на свій каприз і «щоб і він був мені гарантований, коли знадобиться».

Одним з доводів на користь цього принципу Достоевський вважає те, що, де немає розуму, там може бути хаос і «каприз», але його не можна залишати без ідеї. Вступаючи проти «всемства», влади, соціального детермінізму, Достоевський відкидає і прописну суспільну мораль, вважаючи, що вона несе зло людині. Негативно ставиться Достоевський і до планів соціальної раціоналізації життя, оскільки вона обертається сліпою випадковістю для внутрішнього життя людини і породжує трагедію людського буття.

Шестов вважає, що Достоевський, вирішуючи питання про сенс життя особистості, займає позицію «підпільних героїв», які впевнені, що фінал не виправдує сьогодення, майбутнє щастя – сьогоднішнього нещастя, і вважають помилковою ідею прогресу. Шлях до звільнення людини він бачить не в боротьбі за прогрес, а в індивідуалізації особистості, що відбувається в міру відмежування від цілого. Шестов, наслідуючи Достоевського, стверджує, що «всемство» проголошує «розум» і «необхідність», і на противагу цьому пропонує «віру» і «волю». Але застерігає проти зведення волі до «морального нігілізму» – усе дозволено. Він упевнений, що тут він розходиться з Достоевським, оскільки його «віра» спрямована до Бога.

Проблема Бога є однією з головних як у творчості Ф.М. Достоевського, так і Л.І. Шестова. Як відомо, ряд персонажів Достоевського з'являються насамперед у бунті проти Бога. Відкидання Царства Божого здається їм шляхом до радикального звільнення людини, але насправді веде до пробудження в них ірраціональних сил. Герої Достоевського, що живуть в інтелектуальній атмосфері матеріалізму і натуралізму, намагаються спростувати віру в Бога посиленнями на закони природи, а ідею творіння – досягненнями астрономії і біології. Але не з цього утворюється їх атеїзм. Він впливає з переконання, що віра в Бога шкідлива, тому що вона їх поневолює і паралізує. Тому їхній атеїзм є прагматичним. Найкраще сутність подібного атеїзму виразив Кирилов у «Бісах» у Достоевського. На пряме запитання: «Чи є Бог?» він відповідає: «Його немає, але він є». Це означає, що віра в Бога діє так, немовби він існує. Достоевський зв'язував відношення до цієї віри з питанням: «усе дозволено?». Він показує, що причиною морального падіння Кармазова, Раскольнікова й інших бунтівників є втрата ними віри в Бога. Тому Шестов не правий, приписуючи Достоевському осуд віри в Бога.

Саму ж «філософію трагедії» Л. Шестова в кінцевому підсумку можна

схарактеризувати як “волю до віри”[7]. Віра у нього вище за свободу, більш того, саме віра у Бога, для якого усе можливо, дає людині справжню свободу: “Віра, тільки віра звільняє від гріха людину; віра, тільки віра може вирвати людину з під влади необхідних істин, які оволоділи її свідомістю після того, як вона скуштувала плоди з забороненого дерева. І тільки віра дає людині мужність і сили, щоб дивитися в очі смерті і божевіллю і не схилятися безвольно перед ними” [5, с. 20].

Філософію Л. Шестова також можна схарактеризувати як теологічний екзистенціалізм. Адже саме граничний відчай виводить людину на шлях віри. І у цьому пункті Л. Шестов наслідує С. К'єркегора і, посилаючись на нього, зазначає: “Вірять тільки тоді, коли людина не може вже відкрити ніякої можливості. Бог означає, що все можливо, і що все можливо –означає Бог. І тільки той, чие єство зазнало такого потрясіння, що він стає духом і осягає, що все можливо, тільки той підійшов до Бога” [5, с. 21]. Отже, як і К'єркегор, Шестов вважає, що боротьба віри – це безумна боротьба за можливість. Така віра є подоланням самоочевидностей. І тільки така віра може звільнити людину і надати їй можливість випростатися, “встати”. За Шестовим, віра не є “довірою до того, що нам казали, що ми чули, чому нас вчили. Віра є невідомим і чужинним умоглядній філософії новим виміром мислення, який відкриває шлях до Творця усього, що є у світі, до джерела усіх можливостей, до Того, для кого немає меж між можливим і неможливим” [5, с. 25]. Така віра не дається людині сама собою а потребує надлюдської напруги.

Висновки. Філософія трагедії Л. Шестова не є філософією безнадійності. Головний її пафос – це намагання подолати вади умоглядної філософії, яка зосереджує увагу на необхідному і всезагальному і, накреслюючи готові шляхи до істини, які поневолюють свободу людини, по-суті встановлює тиранію істини. Філософія трагедії Л. Шестова протистоїть філософії буденності і готує людину до можливих межових ситуацій, до зустрічі з випадковістю і невідомістю, до життя на самоті, врешті решт до стану Абсурду, який є нічим не обмеженою свободою і здатний розчинити у собі мирську скінченність. Усі ці ситуації і стани потребують від людини особистих духовних зусиль і особистої мужності. Саме у цьому ми і вбачаємо найголовніше гуманістичне значення «філософії трагедії» Л. Шестова.

Література:

1. Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). – СПб., 1907.
2. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления.- Ленинград, 1991.
3. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Собр. соч.: В 6-ти т. – 5-е изд. – Париж, 1971. – Т. 2.
4. Шестов Л. Достоевский и Нитше. Философия трагедии // Шестов Л. Собр. соч. – 4-е изд. – Париж, 1971. – Т. 3.
5. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.,1992.
6. Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) // Шестов Л. Собр. соч.: В 2-х т.- М.,1993. – Т. 2.
7. Шестов Л. Sola fide – только верю. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Париж, 1966.

ПРИНЦИПИ ПОБУДОВИ СИСТЕМИ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН: СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ (ІОАННА ПАВЛА ІІ)

Актуальність теми пов'язана з процесом глобалізації, яка має величезний вплив на політичну, економічну, соціальну та інші сфери людського буття. Внаслідок процесу поширення по всій планеті єдиних, спільних для всього людства ідей, технологій, культури, ціннісних орієнтацій, способу життя, поведінки виникає конфлікт інтересів у економічних, політичних, військових та інших сферах. У зв'язку з цим виникає проблема, як виробити нові критерії, загальні норми та принципи мирного співіснування різноманітних політичних, культурних та цивілізаційних систем, а також яким чином різні культури в умовах виникнення глобальних проблем можуть співпрацювати на підставі відповідальності перед людством.

Однією з найважливіших передумов розв'язання проблеми світової інтеграції є докорінна зміна парадигми політики: відхід всіх країн світу від конфліктної орієнтації та перехід до глобального конструктивного співробітництва на морально-орієнтованій основі визнання пріоритету загальнолюдських цінностей, спільного пошуку найефективніших шляхів формування глобального порядку співіснування, які описані у поглядах гуманіста сучасності, Голови католицької церкви К. Войтили (Іоанна Павла ІІ 1924 – 1995).

Мета дослідження – розглянути соціально-етичні та політико-етичні погляди К. Войтили на соціально-економічні явища і політичні події в світі в контексті глобалізації, а також проаналізувати вироблений мислителем механізм пошуку оптимального рішення співпраці народів і запропонувати для подальшого використання у міжнародній практиці.

Дослідна стратегія базується на одному з сучасних філософсько-методологічних підходів до аналізу поєднання вузькоконфесійних принципів у поглядах К. Войтили як Голови католицької церкви з універсальними загальнолюдськими цінностями, які подані у його соціально-етичному вченні. Теоретичною основою стала праця К.-О. Апеля, яка присвячена взаємовідношенню універсальної етичної позиції людини у світі як представника людства, з одного боку, і так званої етноетичної точки зору на питання морального вибору, оцінки, відповідальності за можливі наслідки суспільно значущих дій – з іншого [1, с. 114 – 118].

Розробка теми являє собою аналіз різних оцінок діяльності й спадщини К. Войтили, які пов'язані з його діяльністю як Глави Римсько-католицької церкви, а також аналіз соціальної доктрини католицької церкви, який мав описовий характер. Так, П. Яроцький відзначав, що соціальна доктрина католицької церкви, на думку Іонна Павла ІІ, – заповнити ідеологічний вакуум, що виник унаслідок кризи марксизму-ленінізму, краху ідеологізованих схем суспільного розвитку [8, с. 62 – 78]. У роботі Ф. Овсієнка розкривається соціально-етичне вчення сучасного католицизму і в тому числі погляди К. Войтили. Автор аналізує сутність і специфіку католицької етики, розглядає нові для неї категорії, такі, як «права людини» і «права християнина», у дусі підходу марксиста й атеїстичних принципів, переважно у негативному контексті. Ф. Овсієнко розкриває, «реакційний характер католицького псевдогуманізму, оновлених концепцій добра і зла, гідності особи і соціальної справедливості» [7, с. 64]. У серії «Політичні діячі й ідеології країн Заходу» розглядалися суспільно-політичні погляди К. Войтили, який, на думку упорядників, відіграв особливу роль у політичному, ідейному і духовному житті світу.

Основна увага в огляді сконцентрована на ключових для Ватикану і світу проблемах: людина і церква, ставлення до марксизму і соціалізму, боротьба за мир, ненасильницький опір, трудові відносини і боротьба з атеїзмом. Відзначені проблеми укладачі пов'язували і розглядали як ідеологічне обґрунтування його глобальної політичної програми євангелізації світу [6, с. 79].

Окремі положення соціально-етичної спадщини К. Войтили наведені в роботах Є. Мулерчука, які дозволили автору ввести до наукового обігу думки К. Войтили, де основою взаємовідношень політики та моралі має бути християнська метафізика, що спрямована на утвердження моралі у сучасному світі, де центральним критерієм виступає істина [5, с. 2 – 7]. Роль совісті у формуванні особи і суспільства в ученні К. Войтили описана в дослідженні М. Жедрачевські [10, с. 19 – 27]. Питання солідарності між народами в захисті прав людини та свободи, плюралізму окреслені в роботі П. Борткевича [9, с. 27 – 37].

Основу побудови світового порядку, за К. Войтилою, можна пов'язувати з таким соціально-етичним принципом, як милосердя, де мислитель акцентує свою увагу на питаннях щодо значення термінів і змісту понять і перш за все – поняття «милосердя» відносно поняття «любов». Зіставляючи ці поняття, на думку К. Войтили, можна отримати ключ до розуміння самого милосердя як принципу міжнародної політики. Спираючись на авторитет Старого Заповіту, де міститься вчення про те, що любов більше справедливості, мислитель стверджує, що любов більш велична в тому значенні, що вона перша і ґрунтовніша. Слід зазначити, що, любов – це основа ще одного принципу міжнародних відносин – справедливості, а справедливість, кінець кінцем, служить милосердю. Першість любові, її перевага над справедливістю виявляються саме в милосерді. Милосердя відрізняється від справедливості; та все ж, на його думку, справедливість не суперечить милосердю [4, с. 78].

Мислитель констатує, що політичні програми, основані на ідеї справедливості і які можуть втілюватися в соціальному житті окремих осіб, груп і суспільств, на практиці часто піддаються спотворенню. Це, в свою чергу, ускладнює інтеграційний процес. І хоча люди продовжують посилалися на все ту ж ідею справедливості, досвід показує, що часто негативні сили – злопам'ятність, зненависть і навіть жорстокість – панують над нею. І тоді прагнення знищити супротивника, обмежити його свободу або навіть повністю відняти її у нього стає основним спонукальним мотивом дії. Але це і суперечить, на думку К. Войтили, самій суті справедливості, яка за своєю природою прагне встановити рівність і рівновагу між ворогуючими сторонами. Подібні зловживання ідеєю справедливості та її практичне спотворення доводять, наскільки людська діяльність може виявитися далекою від справедливості, навіть якщо вона твориться в ім'я цієї справедливості. Для мислителя абсолютно є очевидним, що в ім'я уявної справедливості (наприклад, історичної або класової) ближніх інший раз знищують, вбивають, позбавляють свободи і найелементарніших людських прав. Спираючись на досвід політичних відносин минулого і теперішнього часу, К. Войтила доводить, що однієї лише справедливості недостатньо, «справливість може дійти до самозаперечення і саморуйнування, якщо любові – сили більш глибокій – не дають будувати людське життя у всьому його різноманітті [4, с. 51]. Отже, нове значення, вкладене К. Войтилою в поняття справедливості і місця любові в ньому, може претендувати на універсальний характер за своєю спрямованістю, що виходить за рамки вузьконфесійної орієнтації і сприяє утвердженню даного підходу (моделі) до здійснення дієздатних механізмів у політичних відносинах на зазначених принципах.

У той же час міжнародні відносини ускладнюються тим, що часто милосердя розглядається як односторонній акт або процес, в якому передбачається і зберігається відома відстань між тим, хто виявляє милосердя, тим, хто одержує його, тим хто робить добро, і тим, хто приймає його. Звідси намагання звільнити людські та суспільні відносини від милосердя, будувати їх виключно на справедливості. Справжнє милосердя є найглибше джерело справедливості. І якщо справедливість сама по собі є «суддею» між людьми, «суддею», який справедливо розділяє між ними матеріальні блага, то лише любов, і лише вона (і отже, також милуюча любов, яку ми називаємо милосердям), здатна повернути людину самій собі [4, с. 54]. Таким чином, на думку К. Войтили, соціальне значення любові в міжнародних відносинах полягає в тому, що той, хто дає, стає більш щедрим, якщо відчуває себе винагородженим, – його нагороджує той, хто прийняв його дар. Також і той, хто здатний прийняти дар, усвідомлюючи, що тим самим і він, зі свого боку, також творить добро, служить справі утвердження гідності людської особи, тобто сприяє встановленню більш глибокої єдності між людьми. К. Войтила стверджує, що «світ людей буде все більш людяним лише в тому випадку, якщо в область різноманітних відносин разом із справедливістю почнеться вноситися і милуюча любов, яка складає месіанську Звістку Нового Заповіту» [4, с. 54]. Крім того простежується думка, що світ людей буде «все більш людяним» тільки в тому випадку, якщо в людські взаєностосунки, визначаючи етичний образ світу, буде внесений такий істотний для Євангелія елемент, як прощення. У даному випадку такий принцип міжнародних відносин, як прощення, може сприяти тому, щоб у світі була присутня вказана нами любов, і більш того – прощення служить головною умовою примирення не тільки у відносинах Бога з людиною, але і також у відносинах людей, що виходить за межі вузькоконфесійних і культурних ознак. Якщо прощення буде скасовано, світове співтовариство, попереджає мислитель, опиниться в світі холодної й байдужої справедливості, в ім'я якої кожний вимагатиме від інших дотримання лише власних прав; у результаті егоїзм всякого роду, прихований в кожній людині, перетворить життя і людське суспільство або в систему придушення слабих більш сильними, або в арену нескінченної боротьби всіх проти кожного і кожного проти всіх [4, с. 55]. Тому гармонізації відносин між народами також може сприяти позначений К. Войтилою принцип покаяння, завдяки якому долаються етичні перешкоди на шляху розвитку відносин, і можна відзначити, що це має позитивне моральне значення, як і явище усвідомлення взаємозалежності, що сприяє росту довіри між людьми і народами.

Оцінюючи сучасний йому стан речей в справі утвердження нового світового порядку, К. Войтила відзначає ту обставину, що члени суспільства в різних частинах світу сприймають як свою особисту справу скоювані в чужих країнах акти несправедливості й порушення прав людини, що є ще однією ознакою того, що конкретна дійсність входить у свідомість, знаходячи таким чином етичне вимірювання. Як етична «добродійна соціальна відповідь» на таке визнання взаємозалежності людей виникає, на думку мислителя, солідарність. За визначенням К. Войтили, це тверда і настирна рішучість активно діяти ради загального блага всіх і кожного, бо всі ми у відповіді за всіх. Ця форма, на нашу думку, збагачує й урізноманітнює процес вирішення проблем у міжнародних відносинах.

Трагічні та безперервні страждання викликають, на думку К. Войтили, всюди конкретні форми і вирази загальної солідарності. У такого роду фактах мислитель убачає все більш явне здійснення тієї соціальної солідарності, яка словом і справою підтверджує, що ми складаємо щось єдине, що люди повинні визнати цю єдність і що це – істотний елемент для загального блага всіх окремих людей і всіх народів. «Ми зможемо побачити,

як прийнятий на себе всією людською сім'єю борг солідарності стає шляхом, що веде до миру» [4, с. 277]. Необхідною умовою солідарності є також обмін технологіями та інформацією, щоб уникнути катастроф або поліпшити якість життя. Як уявляв К. Войтила, обмін технологіями повинний сприяти зростанню солідарності й полегшити застосування інших засобів на більш широкій основі [4, с. 278]. Навіть за наявності наукових і технічних ресурсів, достатніх для того, щоб за допомогою конкретних політичних рішень направити народи на шлях справжнього розвитку, подолання найсерйозніших перешкод зможе відбутися, на його думку, тільки через етичні за суттю настанови [4, с. 96]. Відмова в засобах для здійснення розвитку якого-небудь сектора суспільства може призвести до нестабільності й напруженості. Це породжує ненависть і розділення, руйнує надії на мир. Солідарність, яка стимулює інтегральний, повний розвиток, – це солідарність, яка захищає й оберігає законну свободу кожної нації. За відсутності такої свободи і безпеки немає і справжніх умов розвитку [4, с. 281]. В основі цієї рішучості лежить тверде переконання в тому, що причинами, які гальмують розвиток, служать прагнення прибутків і прагнення влади [4, с. 97].

Окрім того, К. Войтила вказує на більш ніж достатні перешкоди на шляху до солідарності, насамперед ті, що впливають із політичних та ідеологічних позицій, які фактично обмежують здійснення солідарності між окремими людьми і народами. К. Войтила має на увазі тут, перш за все, ксенофобію, закриття кордонів, ідеології, які проповідують ненависть або підозрілість, спорудження штучних бар'єрів. Протидією всім цим бідам є дієздатна солідарність, яка повинна перебороти всяку політику, що базується на зазначених принципах у практиці міжнародних відносин. І навпаки, необхідно всіляко підтримувати таку політику і такі програми, які встановлюють відносини відвертості і взаємної пошани між народами, які укладають справедливі союзи, що об'єднують людей в благородній співпраці [4, с. 278]. Виходячи з цього, незважаючи на політичні, географічні та ідеологічні бар'єри, необхідно допомагати менш вдалим членам людської сім'ї. З практичної точки зору трагедії й кризи, які відбуваються в сучасному світі, знаходять розв'язання в солідарності між народами і країнами, зокрема завдяки миротворчим силам, гуманітарній допомозі, допомозі при природних катаклізмах. Але в цьому може виявлятися одностороння спрямованість цієї солідарності. Вона виявляється в тому, що цей принцип взаємодопомоги у міжнародних відносинах поширений серед або християнського, або ісламського культурного кола, останній неактивно виходить за свої межі. Це свідчить про те, що необхідні стійкі принципи солідарності. Дотримуючись поглядів мислителя на вдосконалення механізмів солідарності, можна, на нашу думку, запропонувати такий механізм, який буде полягати у формуванні відчуття взаємного обов'язку, взаємодопомоги і подяки, внаслідок чого виникає проблема зобов'язання. Зобов'язання знаходиться над вузьконфесійними та культурними межами, з часом перетворюється на взаємодію і є, на наш погляд, запорукою дієздатної солідарності, хоча ми і не досягаємо вільного волевиявлення у діях, спрямованих на солідарність. Але на разі зобов'язання і взаємодія можуть бути поштовхом до нової солідарності на засадах справедливості й стати зразком етичних відносин у міжнародній практиці.

Мислитель вважає, що солідарність за природою своєю є етика, оскільки вона виходить з утвердження цінностей, що прямо зачіпають людину. Тому її зв'язок з людським життям на нашій планеті і з міжнародними відносинами – етичного характеру: узи людяності, що пов'язують всіх нас, вимагають, щоб ми жили в згоді і сприяли тому, що становить причину, в результаті якої солідарність є головним шляхом до миру. Подібно до того, як солідарність дає людині етичну основу для дії, в результаті чого розвиток

цивілізації стає братерським, взаємно запропонованим, що робить життя суспільства більш повним, при всіх відмінностях і взаємодоповненнях, які складають відмітні ознаки людської цивілізації. Із цієї динаміки виникає той гармонійний «спокій порядку», який і є справжнім миром – «солідарність і розвиток – це два шляхи, що ведуть до миру [4, с. 282].

Необхідною умовою всесвітньої солідарності, за К. Войтилою, є самостійність і свобода розпоряджатися власними ресурсами кожної країни. Проте сюди входить і готовність йти на певні жертви, необхідні для блага світової спільноти [4, с. 100]. Мислитель зазначає, що принцип, який ми сьогодні іменуємо солідарністю, знаходить себе як один з основоположних принципів християнського розуміння суспільної та політичної організації соціуму. У сучасних міжнародних відносинах гостро стоїть питання не тільки про природні ресурси, але і розміщення виробництв, ринків збуту. Отже, описаний принцип може сприяти і нормалізації в справедливому розподілі розміщення виробництв і ринків збуту, що важливо для гармонійного економічного розвитку всього світу, а як наслідок – встановлення стабільності, в тому числі і політичної. На думку мислителя, якщо подолати імперіалістичні тенденції і наміри зберегти будь-якою ціною власну гегемонію, наймогутніші і багаті ресурсами країни повинні відчувати моральну відповідальність за інших і виступити за встановлення істинної міжнародної системи на основі рівності всіх народів і обов'язкового шанобливого ставлення до їх законних відмінностей [4, с. 97].

Багато аспектів зовнішньої заборгованості, протекціонізму, вартості сировини, пріоритету в інвестиціях, умов прийнятих на себе зобов'язань, рівно, як і врахування внутрішнього положення в країнах-боржниках, виграли б в результаті солідарних пошуків таких рішень, які сприяють стабільному розвитку [4, с. 283]. Підвищення добробуту бідних – це можливість для морального, культурного, а також економічного зростання всього людства [4, с. 283]. Отже, для запобігання економічній кризі К. Войтила виявляє конче моральну необхідність нової солідарності, особливо з боку високо розвинутих країн до країн, що розвиваються, країн, що вийшли на шлях промислового розвитку. Особливо це стосується застосування на власних ринках обмежувальних економічних норм, які промислові країни не застосовують у себе [4, с. 308]. Виходячи з цього, сучасному світу все більше необхідно усвідомити, що вирішення серйозних національних і міжнародних проблем не є всього лише питанням економічного виробництва і юридичної або суспільної організації, але вимагає наявності етико-релігійних цінностей у соціальних структурах, а також зміни умонастрою і поведінки людей [4, с. 174].

Кризу сучасної цивілізації мислитель убачає в пріоритеті матеріальних і технічних благ над духовними. Кожний повинен переконати себе в пріоритеті етики над технікою, в приматі особи перед річчю, в перевазі духу над матерією [4, с. 249]. Зниження інтересу до духовних вимірів людського існування пов'язане з численними умовами матеріального й економічного порядку, тобто з надмірним споживанням, накопиченням багатства та бюрократизацією, за допомогою якої намагаються регулювати відповідні процеси [4, с. 286]. Тому, на думку К. Войтили, виникає необхідність збудити совість людини, що зумовлюється напруженістю між проявами добра і зла в кінці ХХ ст. [4, с. 249].

Торкнувся К. Войтила і питання відмінності між поняттями «мати» і «бути». Володіння предметами і земними благами не удосконалює взятого суб'єкта, якщо не сприяє збагаченню й розвитку його «сутності», тобто здійсненню людиною свого призначення. У сучасному світі велика несправедливість полягає в тому, що тих, хто володіє, відносно мало; і дуже багато тих, хто не має нічого. Несправедливість полягає в поганому розподілі споконвічно призначених всім матеріальних благ і послуг [4, с. 95].

Зло, на його думку, полягає не у «володінні» як у такому, а у використуванні наявних благ без урахування їх якості й впорядкованої ієрархії. Якість й ієрархія виникають із підлеглості матеріальних благ «сутності» людини і можливості їх використання на благо цього ества, для реалізації істинного призначення людини. Це доводить, що якщо розвиток має своє економічне вимірювання, бо повинний надати можливо більшому числу жителів Землі доступ до благ, необхідних для того, щоб «бути», проте цим вимірюванням все не вичерпується [4, с. 95]. Це, на думку К. Войтили, сприятиме відходу від матеріальних, економічних принципів вимірювання міжнародних відносин до морально-духовних, які не спонукають до ворожнечі через прибутки. Матеріальні блага, на його думку, особливо схиляють до боротьби, якщо ніяк не можуть одночасно належати декільком особам або декільком співтовариствам. Духовні блага тим і відрізняються від матеріальних, що можуть одночасно належати й одним, й іншим без якого-небудь збитку, а навпаки – з вигодою. Так, наприклад, «вигода» знань або чесноти тим більша, чим більше людей ними володіють. Бог, вище духовне благо, може «належати» всім людям і всім духовним істотам [2, с. 55]. Можна припустити, що К. Войтила вводить до нових принципів міжнародних відносин таку цінність людства, як віра, яка б спонукала людей до порозуміння та взаємодії.

У своїх поглядах К. Войтила пропонує вирішення питання миру, яке, на його думку, зовсім не рівнозначне відсутності війни, а може бути лише результатом рівноваги сил. Мир – це будівля, що зводиться день за днем, з дотриманням «боговстановленого» порядку, який базується на досконалішій справедливості між людьми [3, с. 285]. Йдеться про те, щоб показати, що складні проблеми цих народів можуть бути вирішені шляхом діалогу і солідарності, а не боротьбою за знищення супротивника і військовими діями [3, с. 285]. Єдність людської сім'ї, вважає К. Войтила, має реальне віддзеркалення в умонастроях людей, і особливо політичних лідерів, бо від того, як вони виховані і на яких основах, залежить, чи ми приймаємо на себе зобов'язання прагнути до нової солідарності: солідарності людської сім'ї, до нової форми відносин – соціальної солідарності всіх [3, с. 275].

Особливе місце та роль у турботі про мир у всьому світі К. Войтила відводить Європі, бо вона народжена в християнському дусі і затверджена на християнських основах. Від європейського континенту мислитель вимагає постійної і злагодженої співпраці з усіма народами – заради миру і блага, на які кожна людина і кожна людська община має «священне» право [3, с. 380]. Отже, мислитель пропонує будувати будівлю миру, починаючи з фундаменту дотримання всіх прав людини, які пов'язані з матеріальною й економічною стороною і стосуються внутрішнього духовного вимірювання існування людини в цьому світі.

На думку П. Яроцького, Іоанн Павло II свідомо не претендує на якусь «окрему ідеологію», не пропонує «третього шляху розвитку». Новаторський, демократичний, гуманістичний підхід до вирішення загальнолюдських проблем сучасності є, ймовірно, на думку П. Яроцького, виявленням «експериментального вимірювання», з яким католицька церква вступає в III тисячоліття [8, с. 78]. Виходячи з цього, можна стверджувати про спробу поставити соціальний експеримент при пошуку і наявності нових практичних засобів досягнення поставленої мети, яка подана у вигляді концепцій, ціннісних орієнтацій людини. Слід зазначити, що соціальні експерименти, які були поставлені в історії людства, не завжди мали позитивний результат, тому необхідно в даному випадку усвідомлювати історичну й соціальну відповідальність перед людством. З іншого боку, наявність цієї вищої моральної норми не означає заборони на соціальний експеримент. Навпаки,

ускладнення соціальної сфери і необхідність її розвитку обумовлюють розширення області експериментів, зростання їх числа і ролі в управлінні суспільством. У той же час не слід недооцінювати роль ідеології в поглядах К. Войтили. В одній із ранніх праць він указував не тільки на її наявність, але й на важливість у справі побудови суспільних відносин [2, с. 56]. Насамперед він указував на зв'язок ідеології з моральністю, яка значною мірою свідчить про установку, на якій наголошувало Євангеліє. Це установка на упокорювання. Посилаючись на Євангеліє, він говорить про чесноту упокорювання, що утримує людину в розумному підпорядкуванні ідеям або ідеології. Щоб це підпорядкування було розумним, сама ідея повинна бути значно вищою за людину [2, с. 49].

За переконанням К. Войтили, ідейна людина завжди повинна бути достовірно покірливою. Упокорювання як установку не можна виключити з істинної людської моральності, для нього обов'язково повинно знайтися місце в етиці. Розробляючи християнську етику та спираючись на Євангеліє, К. Войтила намагається окреслити принципи нової для себе ідеології. В Євангелії ж тому так багато говориться про упокорювання, що євангельська ідеологія багато в чому вища емпіричної людини. Ідейність, на думку К. Войтили, пов'язана не тільки з наявністю ідей в свідомості; вона завжди виражається в особливій напрузі, в концентрації волі. Концентрація ця спрямована на здійснення ідеї, точніше – на здійснення ідеалів, на цій ідеї основаних. Ідеали містяться не тільки в ученні. Наприклад, для християнина вони містяться, крім Євангелія, і в житті людей, які здійснили або здійснюють ідею. Тому для всіх їх послідовників вони стали зразками життя і поведінки, наприклад, для християн – перш за все Ісус Христос, а крім того – Його послідовники. Концентрація зусиль, про яку йдеться, виникає від любові, але любов повинна спиратися на викроєне упокорювання, інакше вона піддається слабкості, яка виразиться в приниженні ідеї. Тоді програють і ідея, і людина. Якщо людина стає жертвою чисто споживацької ідеології, більш високе в ній поступово відсувається на другий план, поступаючись місцем більш низькому [2, с. 50]. Можна припустити, що необхідність відповідної ідеології визначається потребами вироблення певної системи політичних поглядів на морально-етичних основах, надання цій ідеологічній системі основоположного значення у виробленні ідеалів і цінностей, що може сприяти вибору мети на спрямування політики пом'якшення суперечностей у світі та процесу глобалізації.

Висновок. Ідея побудови світової спільноти у К. Войтили базується на морально-етичних принципах, які ним були переосмислені та дороблені, це перш за все: милосердя, любов, солідарність, справедливість, прощення, покаяння і совість. На його думку, такий підхід здатний забезпечити гідний людини спосіб життя, ідеальні політичні, економічні та виробничі відносини, що, в свою чергу, сприяє побудові досконалої етики єдності між людьми та учасниками міжнародних відносин. У реальній суспільно-політичній діяльності зазначені принципи чи пріоритети можуть сприяти полегшенню побудови нового світового порядку, а як наслідок – соціального буття особи і суспільства. Ця позиція К. Войтили виділяється серед інших проектів глобалізації, які базуються переважно на політичних, військових, економічних і технічних пріоритетах. Вони супроводжуються конкурентною боротьбою, яка згодом переростає у локальний або міжнародний конфлікт [3, с. 207]. Натомість моральний вимір інтеграції між членами світового співтовариства дозволить впровадити його без тиску, примусу та уніфікації, через поширення ідей та цінностей, які, з одного боку, відповідають інтересам людства, а з іншого – враховують культурні, історичні, економічні та політичні особливості народів.

Література:

1. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність // Політична думка. – 1994. – №3,4. – С. 114 – 118; 85 – 92.
2. Войтыла К. Основания этики // Вопросы философии – 1991. – № 1. – С. 29 – 60.
3. Жан К., Савона П. Геоэкономика: господство экономического пространства. – М.: Ad Varginem: Московская школа политических исследований, 1997. – 207 с.
4. Иоанн Павел II. Мысли о земном: Пер. с польск. и итал. – М.: Новости, 1992. – 424 с.
5. Мулерчук Є. Християнська моральність і сучасна політика // Людина і світ. – 2002. – № 10. – С. 2 – 7.
6. Общественно-политические взгляды Иоанна Павла II.: Науч.-аналитич. обзор / Автор обзора Б.А. Филиппов. – М.: ИНИОН АН СССР, 1987. – 79 с.
7. Овсиенко Ф.Г. Социально-этическое учение современного католицизма: (критический анализ). – М.: Знание, 1987. – 64 с.
8. Яроцкий П.Л. Социальная доктрина католицизма (на материалах папских энциклик 1892 – 1992) // Философская и социологическая мысль. – 1992. – № 12. – С. 62 – 78.
9. Bortkiewicz P. Demokracja na fundamencie prawdy // Jan Pawel II – człowiek i dzieło. Materiały z konferencji naukowej Uniwersytet Janowi Pawłowi II. Poznań, UAM, 26 kwietnia 2001 roku: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytety im. Adama Mickiewicza. – Poznań, 2001. – S. 27 – 37.
10. Jedraszewski M. Rola sumienia w spełnianiu się osoby poprzez czyn w nauczaniu Jana Pawła II // Jan Pawel II – człowiek i dzieło. Materiały z konferencji naukowej Uniwersytet Janowi Pawłowi II. Poznań, UAM, 26 kwietnia 2001 roku: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytety im. Adama Mickiewicza. – Poznań, 2001. – S. 19 – 27.

СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЖИТТЄВОГО ПРОСТОРУ ОСОБИСТОСТІ ЯК ПОЛЯ ЇЇ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ

Актуальність теми. У власній життєдіяльності людина постає і як об'єкт, що існує в соціальному світі, і як суб'єкт, що конструює цей світ у своїй смислоутворювальній діяльності. Зовнішні фактори життєдіяльності особистості неминуче переломлюються крізь її внутрішню структуру, набутий досвід, індивідуальні особливості і прагнення. Особистість створює свій життєвий світ, структуруючи зовнішню реальність відповідно до внутрішньої. Отже, поняття життєвого світу виступає важливою концептуальною моделлю для розкриття механізмів взаємозв'язку внутрішнього і зовнішнього у життєдіяльності особистості, для теоретичної реконструкції багатовимірного відображення реальності, де об'єктивна реальність отримує кілька різних інтерпретацій (перцептивну, образну, вербальну, символічну).

Однією із визначальних характеристик життєвого світу є просторовість. У сучасних умовах під впливом процесів модернізації, глобалізації, віртуалізації просторові характеристики життєвого світу людини зазнають кардинальних трансформацій, які задають якісно нові соціокультурні параметри для самовизначення і самоздійснення особистості. Звідси і випливає потреба у теоретичному осмисленні трансформацій життєвого світу особистості у взаємозв'язку із процесами її життєтворчості, що і надає актуальності темі даної роботи.

Враховуючи обмежений обсяг статті її метою є аналіз лише деяких трансформацій у життєвому просторі особистості як полі її життєтворчості, які спричинені процесами віртуалізації як найсуттєвішими характеристиками сучасного інформаційного суспільства.

Розкриття ступеня розробленості проблеми у стислих межах статті є достатньо складним завданням. Адже тема нашої статті поєднує у собі декілька теоретичних площин, кожна із яких є своєрідним магістральним напрямом розвитку сучасної філософської думки. Тому ми обмежимося визначенням лише найважливіших теоретико-методологічних засад нашого дослідження. Застосовуючи поняття “життєвий світ” і “життєвий простір” ми наслідуюмо феноменологічну традицію, репрезентовану, передусім Е. Гуссерлем, М. Гайдеггером, Ю. Габермасом, Б. Вандельфельсом, Н. Лукманом, А. Шютцем та іншими, беручи до уваги ті відмінності, що існують у тлумаченні цих понять. Розглядаючи феномен віртуалізації життєвого простору особистості, ми передусім спираємось на роботи Ж. Бодрійяра, О.Є. Войсункського, І.В. Девтерева, Ж. Делеза, О. Злобіної, О.М. Каріної, І.Г. Корсунцева, М.О. Носова, С.С. Хоружего, М. Епштейна та інших. Для об'єднання цих двох вище названих теоретичних площин у царині життєтворчості особистості ми залучаємо доробок наукової школи життєтворчості особистості під керівництвом Л.В. Сохань [Див. про це більш докладно: 4, с. 105, 111].

Аналіз проблеми. Для відображення сучасної специфіки інформаційного аспекту життя людини в останній час все частіше застосовується поняття “віртуальний простір”. У такому ракурсі віртуальний простір розглядається як простір, який породжений сучасними інформаційними і комунікативними технологіями і характеризується запрограмованістю та обмеженістю, зміщенням реальності та моделі, наслідком чого є зміщення полюсів того, що означається, і того, що означає. Останнє, в свою чергу призводить до того, що увесь зміст реальності переводиться у площину видовищного,

а сама реальність стає безосновною і в ній відбувається нейтралізація смислу. Але, застосовуючи поняття “віртуальний простір” у контексті життєтворчості особистості, слід враховувати, що поняття віртуальності має онтологічний вимір.

У першому наближенні онтологічний вимір віртуальності виявляється вже у перекладі даного терміну з латині, де він означає можливий, або той, що має можливість виявитись за певних умов. У більш строгому, філософському сенсі онтологічний вимір віртуальності розкривається у зв'язку з характеристикою людського буття як принципово відкритого, такого, що висунуто у царину можливості і тому продукує здатність і потребу людини конструювати світи, створювати ідеальні плани буття і спілкування. У філософії постмодерну онтологічний статус віртуальної реальності обстоює передусім Ж. Делез [1]. У пострадянській філософії найбільш послідовно такий статус віртуальної реальності розкривається у “філософії можливого” М. Епштейна. Він визначає віртуальність як “актуальність самої потенційності, її модальний стан до і поза межами процесу втілення” [5, с. 244].

У даному контексті безумовно заслуговує на увагу і віртуальна гіпотеза Бехера, відповідно до якої людський організм як цілісне утворення являє собою віртуальну форму. Ця гіпотеза набула нового змісту у біофізичних дослідженнях В.П. Казначеева, котрий висловив припущення про взаємодію двох форм просторово-часової організації живої речовини – білково-нуклеїдової і польової. Вже на таких теоретико-методологічних засадах виникає можливість схарактеризувати психологічну реальність як таку, що має віртуальні властивості.

Віртуальний вимір психологічної реальності послідовно досліджується у межах віртуальної психології [3], де у центрі уваги перебуває феномен психічної рефлексії внаслідок якої створюється своєрідний самообраз як відображення в психіці її ж станів, що протікають. У такому ракурсі віртуальність постає як внутрішній досвід, який індивідуально переживається і здатний дати нове розуміння глибин людської істоти, яка прагне подолати суб'єктно-об'єктну межу. Причому віртуальна подія сприймається і переживається людиною як об'єктивна реальність і водночас як вихід за межі звичайного, нормального життя.

Таким чином, введення категорії віртуального в її онтологічному розумінні є необхідним для обґрунтування творчого характеру становлення, зокрема становлення особистості. Можна погодитися з Ж. Делезом, що актуалізація віртуального, яка завжди відбувається за допомогою розрізнення, є творчим процесом. Але для процесів життєтворчості особистості у цілому така актуалізація може мати як позитивне, так і негативне значення.

Актуалізація віртуального як форма трансгресії може сприяти розширенню сфер свідомості і діяльності особистості, розширенням її життєвого світу і життєвих можливостей. Але актуалізація віртуальної складової життєвого світу може бути і деструктивною для особистості, оскільки містить у собі загрозу нічим не обмеженої, демонічної творчості, яка може знищити й особистість, і суще.

Такі подвійні наслідки актуалізації віртуального зумовлені тим, що у віртуальній реальності відбуваються постійні взаємопереходи ніщо у щось. Віртуальний простір є принципово відкритим, антиєрархічним, децентричним, мобільним. Його можна моделювати і змінювати. Усі границі віртуального простору розмиті, гнучкі, прозорі. Внаслідок цього у віртуальному просторі особистість може “приміряти на себе”, програвати різні соціальні ролі, зближувати і засвоювати різні просторові топоси тощо. Але внаслідок відсутності будь-яких меж і обмежень занурення особистості у віртуальний

простір може не тільки розширювати горизонти її життєвого світу, але й нівелювати його ціннісно-смыслову і персональну визначеність, сприяти заміщенню реальності її симулякрами, справжніх, особистісних людських контактів їх поверховими, безособовими формами.

Віртуальний простір створюється людиною, яка зберігає ілюзорну впевненість, що будь-якої миті вона може перервати зв'язок (вимкнути телевізор, комп'ютер), але віртуальні образи і смисли встигають набути вигляду міфологізованого, структурованого поля такої напруги, що людина, яка потрапила до цього поля, продовжує у ньому перебувати. При цьому вона не тільки не розмірковує над тим, заслуговує це поле на підвищену увагу чи ні, але й постійно самоудосконалює навички перебування у ньому – приймає комплекс допущень, вивчає правила поведінки, створює особливі ритуали. Погано це чи ні?

Для людини, яка з огляду на якісь життєві обставини залишилася одна, випала із звичайного для неї соціокультурного середовища, така віртуалізація світу може виконувати компенсаторну, психотерапевтичну функцію. Завдяки цьому людина зберігає соціальний контекст свого життя та життєдіяльності, усвідомлює своє місце в діаді “Я-Інший”, а в ситуації низьких ентропійних значень ще й відбувається підвищення відчуття власної значущості та сили.

Людина, життєвий простір якої раптово звузився (вихід на пенсію, хвороба, що обмежила її фізичні можливості, або наслідки якоїсь життєвої чи психологічної кризи), може вибудовувати віртуальний бік свого життя за допомогою телевізійних серіалів, які неспішним розгортанням дійства, прискіпливим вгляданням у події та наміри запрошують до співтворчості – нові індивідуальні смисли породжуються, відбудовуються та повертаються до сюжету, внаслідок чого з'являється відчуття причетності до чогось більш значущого, ніж повсякденне розгортання життя.

У цих випадках людина контактує не тільки з фактичною реальністю, але й з фактами, феноменами власної свідомості, формами свідомості інших людей, доповнює аналіз первинної реальності реконструкцією символічної віртуальної реальності з тим, щоб краще зрозуміти, віднайти себе у первинній реальності.

Іншої якості набувають ті засоби продукування віртуальної реальності, що спрямовані на загарбання, привласнення внутрішнього світу особистості. Вони охоплюють цілий спектр різних інформаційних навантажень, передусім рекламу. Реклама – первинне функціональне значення якої – допомогти людині орієнтуватися у світі речей та послуг, у суспільстві масового споживання та розвинутих інформаційних технологій перетворюється на самостійну віртуальну реальність, в якій моделюється й агресивно пропагується споживацький спосіб життя. У віртуальному світі реклами гіпертрофується один єдиний причинно-наслідковий зв'язок: “Придбай цей товар – і твоє життя буде щасливим, успішним”. Образно кажучи “Випий ось це, і ти станеш популярним або у тебе з'являться друзі” тощо. Нема різниці між продуктами, що рекламуються, але “якщо вип'єш, то все буде добре”. Весь багатовимірний життєвий простір згортається до єдиного миттєвого зв'язку: став споживачем певного товару – став щасливим.

Не тільки реклама, але й у цілому сучасні інформаційні системи зі зворотнім зв'язком стають все більш впливовим чинником конструювання реальності – індивідуальної та соціокультурної. Передусім це стосується комп'ютерних мереж і комп'ютерних ігор, занурення в які в окремих випадках споріднено із тяжкими формами наркотичної залежності. Виникнення такої залежності спричинено тим, що і комп'ютерні ігри, і кіберпростір Інтернету програмуються з використанням алгоритму “втягування”:

гравцю або користувачу повинно весь час здаватися, що ось-ось, ще маленьке зусилля – і відкриються простори чогось надзвичайного. Таке поступове “втягування” призводить до того, що кіберпростір починає сприйматися людиною не просто як єдина справжня реальність, а, більше того, як єдина реальність, яка завдяки своїй “всеможливості” тільки і варта уваги, оскільки дозволяє людині бути ким завгодно, відкриваючи їй необмежений простір для самореалізації. Але кіберпростір створює лише ілюзію “всеможливості”. У кіберпросторі досвід життя, сполучений із зусиллями і працею задля здійснення бажань, фактично усувається. Усе стає доступним само собою за принципом: “побажай – виповниться”. На зміну власним індивідуальним переживанням, які супроводжує отримання нового досвіду, приходить його пасивно-інформаційне засвоєння, що в свою чергу призводить до швидкого знецінювання будь-якого нового досвіду. Ілюзією “абсолютної свободи” є і вибір віртуальною ідентичності. У віртуальній реальності присутні ті ж форми ідентичностей, ті ж форми стереотипів і моделей поведінки, що і в наявній реальності. У віртуальному топосі існує “різноманітна одноманітність, репрезентована у різних видах обмеженої кількості ціннісних імперативів”. Вибір має вторинний характер, оскільки віртуальна реальність попередньо була сконструйована іншими суб’єктами [Див. про це більш докладно: 2]. Отже, конструктивні щодо життєтворчості особистості можливості віртуального кіберпростору значною мірою зумовлені тим, як вона його сприймає – чи як знаряддя, котре розширює її можливості та захищає від деструктивних впливів, чи як самодостатній аналог життєвого простору, що претендує на буттєву справжність. Саме від цього залежить чи стануть різного роду симуляції, морфінізації, трансформації заміниками почуттів, думок бажань, життєвих устремлінь, прагнень, діянь, чи віднайдуть вони своє належне місце у життєвому світі особистості.

Безумовно, не все залежить від суб’єктивного ставлення людини. Адже трансформації життєвого простору, викликані процесами віртуалізації, мають об’єктивний характер. Глобальна комунікативна мережа, яка, насамперед завдяки Інтернету, починає охоплювати собою весь світ, формує новий тип віртуальної реальності, в якій просторово локалізовані життєві світи поступаються місцем гіперпростору глобальної комунікативної мережі. Як наслідок, об’єктивно відбувається проблематизація просторовості як однієї із визначальних характеристик життєвого світу людини. Йдеться про те, що протягом більшої частини історії людства саме просторово локалізовані життєві світи були самоочевидними формами життя, когнітивні атрибути яких формували певні картини світу, а нормативні атрибути – форми неproblemатизованої “конкретної моральності”. Втрата життєвими світами своєї просторової локалізації призводить до того, що людина втрачає свою традиційну домівку в бутті, поширюється феномен “бездомності”. Людина також втрачає визначені традицією засоби життєвої орієнтації.

У гіперпросторі нової віртуальної реальності, сконструйованої глобальною комунікативною мережею, виникає загроза втрати людиною своєї колективної та, як наслідок, персональної ідентичності. Адже властивий культурі модерну механізм формування ідентичності через ототожнення суб’єкта з його навколишнім оточенням вже не спрацьовує, оскільки такого оточення у звичному сенсі вже не існує. З одного боку, окреслена ситуація означає актуалізацію онтологічної віртуальності в процесах життєтворчості особистості, коли вона вже не обмежена у своїх життєвих можливостях, планах, відчуттях всілякими упередженнями, традиціями, забобонами, як психічно хворий сорочкою (Р. Музіль). З іншого ж боку, втрата притаманних традиційній культурі механізмів формування ідентичності, становить загрозу появи “людини без властивостей”

(Р. Музиль), загрозу перетворення людини на функцію багатонаціональної децентрованої мережі комунікацій, розпаду людини у такій мережі.

Причому йдеться не просто про загрозу втратити себе у сенсі нездатності до самоідентифікації, а й у більш широкому сенсі – про нездатність до антропологічної самоідентифікації. Для прояснення останньої думки можна навести такий приклад. Під час останнього перепису населення в Росії досить велика кількість молоді відрекомендувалась ельфами, троями або іншими персонажами фантастичного світу Толкієна. І не так важливо, було це переконанням або тільки позою. Важливо те, що реальний і віртуальний світи зімкнулись і в новому життєвому просторі люди почали звільняти місце для ельфів.

Але попри усі ці об'єктивні загрози, інформаційний простір як такий, навіть за умови зростання його віртуального потенціалу, безпосередньо не конструє життєвий простір особистості. Важливим амортизатором безлічі різноманітних зовнішніх впливів, що продукуються інформаційним простором, залишається психологічний простір особистості. Його амортизаційні можливості визначаються насамперед специфікою індивідуального сприйняття, тими фільтрами, що сприяють вибору тієї чи іншої інтерпретації зовнішніх подій. Це сфера індивідуальних можливостей, особистісний потенціал, що може втілитись у реальність. Психологічний простір індивіда, як суб'єктивне відображення реальності, неминуче містить викривлення, зумовлені тією особистістю, що породжує цю суб'єктивну реальність і водночас формується нею.

Висновки. Життя людини розгортається у межах життєвого світу, який окреслює буттєвий регіон повсякденності наших взаємодій з іншими у межах спільної смислової реальності. Під впливом сучасних процесів інформатизації суспільства з їх вираженою віртуальною складовою границі та ціннісно-сміслові підвалини життєвого світу як універсуму життєво-світових угруповань розмиваються і розхитуються. Із універсуму він перетворюється на мультиверсум, в якому співіснують різні життєві світи із власними, часом несумісними моделями поведінки і способами життя. За таких умов зростає значення власних життєтворчих ресурсів особистості. Особистість, щоб не блукати “ельфом” у лабіринтах кимось змодульованої віртуальної реальності, має зайняти творчу позицію стосовно власного життя, докладати свідомих зусиль для розширення свого психологічного простору і зміцнення його ціннісно-сміслових підвалин. Сучасні трансформації життєвого простору особистості загострили проблему вибору: виконувати чужі життєві програми або розробляти і здійснювати власні. Звертаючись до аналогії з комп'ютерним моделюванням, можна стверджувати, що віртуальний простір нашої особистості містить незлічені можливості для моделювання продуктивних життєвих стратегій, які ми можемо освоїти і втілити в життя.

Література:

1. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
2. Злобина Е. Экранная версия жизни и изменение личностной субъективности // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2002. – № 2. – С. 33-37.
3. Носов Н.А. Виртуальная психология. – М., 2000.
4. Степаненко М.Д. Біографічне проектування і життєва компетентність особистості // Наукові записки Харківського університету Повітряних Сил. Соціальна філософія, психологія. – Харків: ООО “Апекс+”, 2005. – Вип. 1 (22). – С. 104 –111.
5. Эпштейн М. Философия возможного. – СПб., 2001.

Свящук А.Л.

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ САМОРЕФЛЕКСИИ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Актуальность. В настоящее время научная рефлексия на современное общество производится как на целостную и сложную систему. В связи с глобальными трансформациями общественного целого становится невозможным рассматривать явления социальной жизнедеятельности изолированно; резкие изменения одного явления меняют системные свойства целого и вместе с этим меняется характеристика других явлений. Наиболее актуальными являются исследования сложных многоаспектных явлений, открывающих обширное поле для изучения природы современной цивилизации, её функциональных и дисфункциональных механизмов. К таким явлениям относится изучаемая нами культурная маргинальность, которая, по нашей гипотезе, является следствием кризиса идентичности. В свою очередь, и сама проблема идентичности оказывается вызванной к жизни тенденциями развития социальной жизнедеятельности, без изучения которых невозможно её понять. Понятие идентичности охватывает субъективное время, личную деятельность, вскрывает субъективное, национальное, социальное на фоне наступления культуры постмодерна, информационной экономики, глобальной политики. Многие вопросы экономического, политического, культурного плана оказываются, в конечном счете, вопросами об идентичности.

Степень разработанности. Присутствуя имманентно на протяжении всей человеческой истории в качестве практического феномена проблема идентичности становится возможной для теоретической рефлексии только в XX-м столетии. И хотя потребность быть чем-то целым, осознавать свой внутренний мир, каким-то образом представлять себя сообществу, обозначать свои цели и устремления, человек испытывал всегда, тем не менее, осмысление проблемы идентичности начинается в философской, социологической и психологической рефлексии с открытия кризиса идентичности; рефлексия производится с помощью различных, накопленных к тому времени наборов теоретического инструментария, а приводит к обострению и открытию проблемы тенденции мировой динамики развития. К исследовательским школам, которые обозначились в проблеме идентичности, можно отнести школу психоанализа и фрейдистов М. Клейна, А. Фрейд, М. Малера, Р. Шафера, У. Мейснера, последователей З. Фрейда – К. Юнга, А. Адлера, К. Хорни. Автором первой серьезной концепции идентичности является австро-американский ученый Э. Эриксон; именно после выхода в свет его книг «Детство и общество», «Молодой человек Лютер», «Идентичность: молодость и кризис» термины «идентичность» и «кризис идентичности» прочно вошли в философский, социологический и психологический словарь. Среди основных предшественников своей концепции сам Эриксон выделял У. Джеймса, З. Фрейда, а также Ч. Дарвина и К. Маркса. Кроме них, свой вклад в разработку проблемы внесли Э. Фромм, Ж. Пиаже, Дж. Мид, Ч. Кули, А. Маслоу, Р. Мейсли, Г. Олпорт, К. Роджерс, Х. Салливан, Э. Гофман, Г. Горфинкель. Недостатки ранних американских исследований, заключающиеся в односторонне-психологическом рассмотрении идентичности, преодолевает современный американский автор Р. Баумайстер, предлагая понимать идентичность как сложно-структурную и многокомпонентную модель с упором на социальный аспект. Осмысление идентичности присутствует в работах: немцев Ю. Хабермаса и В. Хёсле; британских исследователей К. Поппера и А. Гидденса; французских

М. Фуко, П. Бурдьё, М. Серто. Среди советских и постсоветских исследователей можно выделить классиков Л. Выготского, М. Бахтина, А. Леонтьева, С. Рубинштейна, работы Э. Ильенкова, А. Гуссейнова, Б. Поршнева; особо отметим И. Кона, которого можно назвать популяризатором различных аспектов идентичности в отечественной философии и психологии, а также современную социологическую школу В. Ядова. Замечательный компаративный анализ концепций идентичности представляет работа М. Заковоротной «Идентичность человека. Социально-философские аспекты» [1]. Благодаря определенным социальным тенденциям, проблема идентичности становится крайне острой. Исследовать идентичность – это обозначить последние закономерности развития мира и общества, рассмотреть изменившееся место человека. Именно в информационную эпоху возник наиболее острый конфликт по линии глобальное – локальное, внешнее – внутреннее. Как замечает М. Заковоротная, существует взаимосвязь между проблемами информатизации общества, идентификации и становления новой картины мира, в которой ключевая роль принадлежит информации, нестабильности, разнообразию. Проблема идентичности в настоящее время обусловлена становлением информационного общества и переходом к информационному способу развития, что задаёт контекст проблемы. В этом контексте разработку проблему идентичности нельзя считать завершённой.

Цель настоящей статьи, в связи с вышеизложенным, заключается в том, чтоб обозначить тенденции социальной жизнедеятельности, которые «открыли» проблему идентичности в обстоятельствах меняющихся исторических условий.

Попытаемся определить те социальные и культурные тенденции в различные исторические эпохи, благодаря которым произошло становление идентичности как социального явления. Акцентирование на социально-культурном контексте имеет принципиальное значение для объяснения объективных предпосылок становления идентичности, поскольку позволяет обозначить общие закономерности, также общие и особенные условия идентичности в современном обществе.

Начало человеческой истории. Для сознания человека первобытного характерна, по мнению И. Кона, «еще невыделенность» [6]. Примитивный человек не делает ничего такого, что не было сделано его предками. Повседневность регулируется массой ритуалов и обычаев. Отсутствие исторической рефлексии на общество и индивида связано с тем, что история опиралась на устную традицию и обладала крайне ограниченной ретроспективой. Идентичность и самоидентичность стали возможны только с появлением письменности. Только тогда становится возможной интерпретация культуры и диалог культур. Разделение на «своё» и «чужое». А для первобытного общества характерны полная идентификация с предками, с их примитивной коллективностью, вечным возвращением к прародителям [2, с. 166]. Течение жизни понимается как циклический процесс, субъект жизнедеятельности – племя, род, а не индивид сам по себе.

Античное самовосприятие. Античная философия, литература, искусство уже заняты проблемами, связанными с понятиями личность, социальная автономия, индивид. Как отмечает А. Лосев, «...человеческое в античности есть телесно человеческое, а не личностно человеческое» [3, с. 60]. Человек хочет того, что требуют Боги. Бог или герой селится в семейство, клан, и это та субстанция, что определяет поведение, имя, сущность, деятельность индивида и передаётся от поколения к поколению. «...отдельный человек не только чувствует свою связь с прародителями благодаря продолжающемуся процессу порождения, но он убеждён в своей идентичности с ними» [4, с. 111]. Боги дают идентичность роду. Чему не способствует Бог или герой, то не сопровождается успехом. Внутренний мир вплетен в замкнутый круг идентичности рода. Характер

человека отличен Богом: в воинственном человеке живёт Арес, в воспылавшем любовью – Афродита, в практически мыслящем – Афина, в царственном – Зевс...» [2, с. 122]. Очевидна неисторичность античного мышления, обусловленная идентичным повторением первособытия, что вновь и вновь происходит. Однако, уже заявляет о себе социальная идентичность. Знаменитая греческая культура позднего периода уделяет много внимания автономии души, самопознанию, поиску себя и властвованию над собой, самоопределению и самосовершенствованию. В поэзии и трагедиях присутствует личное переживание: страх, стыд, вина, достоинство, совесть. И это уже темы для рефлексии. «Пробужденное однажды и схваченное трагедией сознание уже не может вернуться к этическому спокойствию... озадаченность отныне будет царить в его бытии и править всем, даже бегством от себя» [5, с. 40]. Коллективная память ещё не фиксирует, и соответственно не оценивает исторических событий как особенного феномена. Но в целом, античное мышление предпринимает первые попытки философской и духовной интерпретации самосовершенствования и самообучения, влияния на других людей с помощью власти, воли, знаний. Это попытки становления первого человеческого знания о себе, еще нечётко сформулированного, но глубокого по содержанию. И главная его особенность – универсальное для всех людей содержание, могущее приобретать разнообразные виды.

Европейское Средневековье. Социальная иерархия средневекового общества была строго определена. Каждому Богом отведено собственное место в сообществе, – замечает Августин. Церковь учила тому, что каждый должен жить сообразно своему положению. При этом считалось, что аристократы внутренне лучше и благороднее простых людей. Дом, отношения, семья, бракосочетание, положение в обществе были утверждены при рождении. Всё это свидетельствует о том, что индивид ещё не выделился из органической наследственной группы родства, большой семьи, патронимии, «...родовитость, чувство рода были неотъемлемой стороной его самосознания» [7, с. 32]. Общество было строго разделено по социальным анклавам и «...оставалось практически немобильным. Большие институциональные структуры определяли жизнь, каждый получал свою идентичность на блюде» [8, с. 16]. Средневековье рассматривает личную жизнь как свидетельство идеала [9]. Практически нет представлений о соответствии самому себе, то есть самоидентичности. Вместе с этим, существование сравнительно-подчинительного отношения человека и Бога говорит о необходимости соответствовать идеалу, который создан коллективным человеческим умом. Как отмечает В. Хёсле, благодаря моей тождественности универсальным нормам, я всегда представляю собой нечто большее, чем в настоящий момент, ведь человеческое сознание не просто отражает мир, а вырабатывает то, что содействует его росту [10]. П. Гайденок, исследуя христианскую традицию, замечает, что человек средневековья вырван из космоса, оторван от природы, и такое противоречие создаёт первые сложности индивидуального бытия [11]. Если в раннее средневековье молитву полагалось возносить не про себя, но с другими вместе, равно как и читать божественные книги, то уже для монашеской молитвы надо было найти минуты молчаливого размышления, уединения, чтоб воспитывать сосредоточие мысли, дать возможность избранному идеалу спаять воедино различные стремления своего духа. Настроение непрерывной молитвы воспитывало самоуглубление.

Таким образом, в раннем средневековье формируются первые элементы идентичности – соответствие личности идеалу, осмысление своего внутреннего Я, приобщение к духовному. В «Исповеди» Августин отмечает: «Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя? Жизнь пёстрая, многообразная бесконечной неизмеримости»

[12, с. 22]. Но человек ещё непосредственно включен в ритм природы, преобладает циклическое восприятие времени и аграрный уклад бытовой жизни. Теснота – важный показатель частной жизни и менталитета горожан и селян. Она не ощущалась как нечто дискомфортное, а была естественным выражением солидарности, чувства общности, душевной близости и взаимной привязанности. Ситуация выбора форм и образов в культуре не прослеживается. Существует выбор лишь между заданными образцами как равно возможными, равно допустимыми, и равно достойными [13, с. 300].

В XII веке происходит сдвиг. С появлением нового чувства длительности и полноты каждой индивидуальной жизни цель в жизни становится индивидуальной, и это придает смысл каждому совершенному поступку. Божественная картина мира усложнилась, в ней появляется третья реальность – страшный суд (Ф. Арьес, Ж. Дюбуи, Ж. Гофф). С этого момента жизнь оценивается в каждом конкретном случае согласно тем поступкам и вкладам человека, которые были совершены на её протяжении. Разнообразие проявляется как в религиозной картине мира, так и в реформаторстве церкви. В XVI веке озабоченность индивидуальным путём в жизни оборачивается тем, что художники изображают себя вместо святых, укореняется привычка к личному чтению, раскрывается радость наслаждений, игры, богатства, хорошей кухни и человеческого тела. Расцветает куртуазная рыцарская культура; происходит явный всплеск внимания к чувственности, эмоционально-интимной стороне отношений. Вместо христианского самосовершенствования утверждается совершенствование на земной почве. Художники «...впервые с восхитительным достоинством провозгласили, что великий художник сам является принцем и имеет право, подобно самому Богу, свободно творить всё, что захочет» [14, с. 296]. Происходит процесс вызревания наук о природе и жизни и, впоследствии, великие открытия сделают необратимой и всеобщей перестройку ценностных ориентаций. Стабилизируется практика присвоения имён. Имя становится важным социальным знаком, определяющим положение человека в обществе. В отличие от Античности, имя теперь отмечает принадлежность к роду, семье. Присваиваются христианские имена, тем самым, утверждая христианскую модель поведения, а христианская вера обеспечивает прочный базис единой, наполненной смысла человеческой жизни. С расцветом городов, возникновением слоя интеллигенции, становлением корпоративной этики появляется тенденция формирования в человеке индивидуальности. Как показал И. Хейзинга, происходит распад средневековой идентичности и возникновение новой, бюргерской [9].

Таким образом, основные компоненты идентичности были в средневековом обществе строго определены в соответствии с жизнедеятельностью социальных институтов. Только возникает интерес к индивидуальному обыденному жизненному пути и межличностным повседневным отношениям. Самоизучение, самоуглубление с помощью молитв, исследование собственной души организуют мыслительную активность тех времён. И всё же групповое сознание преобладает, а индивидуальное находится под сильным воздействием различий в социальном статусе. Основу идентичности составляет духовное саморазвитие, самосовершенствование. Детерминированность всеобщей практики позволяет строить единую всеобщую модель поведения (в локальных рамках) и уже задана общая модель, по которой возможно идентифицировать собственное бытие. Социальная и духовная жизнь постепенно дифференцируется: сначала религия простирается на всё, что социально, и социальное становится религиозным; потом функции политические, экономические, светские становятся самостоятельными, образуют подсистемы, имеющие собственные свойства и цели. Также важно, что информационные потоки начинают охватывать единое общее пространство, например, латынь способствует

складыванию единого информационного пространства культуры, это также влияет на становление идентичности.

Возрождение. Распространяющаяся дифференциация труда этого периода создаёт «точки роста». Создаются промышленные центры, отрабатываются универсальные принципы коммуникации. Зарождающееся в одной точке развитие передаётся другим с помощью и в виде информации, умножая внутрисоциальные отношения. Драматические социальные изменения, борьба за национальную независимость, распространение религиозных разногласий, повышение социальной мобильности, общий экономический подъем, расцвет городов, становление новых экономических и торговых путей, географические открытия – все эти изменения не могли не повлиять на развитие новых качеств идентичности. Все виды социальной активности: товарные, денежные операции, рождение новых мануфактур – соединились в практике правящего слоя, в деятельности одних и тех же лиц, которые вели торговые и ростовщические операции невиданного ранее размаха. «Такое многообразие незатвердевших социальных ролей обеспечивало правящему слою устойчивость и выковывало в его среде блестящих людей, более того – создавало общую атмосферу, в которой высоко ценились индивидуальность и незаурядность» [15, с. 50]. Множественность и возможность выбора, что является необходимым условием самопонимания, уже достаточно широко представлены в эту эпоху. Возрожденческий эклектизм – влюблённость во всех Богов, которая порождает желание всё испробовать, ко всему приобщиться. Плюрализм эстетических и культурных форм, что показывает в исследовании эпохи А. Лосев, поражает. Для этого времени уже характерна автономизация человеческой деятельности, которая закрепляется в социальных институтах. Меняется социальный статус элиты. Благородство теперь достигается совершенствованием, ученостью. Сословные определения положения индивида в обществе не всегда подходят. Так, Микеланджело разговаривал с Папой, не снимая войлочной шляпы [15, с. 84]. Формируется новый тип личности: независимый, способный накладывать отпечаток на всеобщее, оригинальный и самостоятельный во всём. Пространственные признаки индивидуализма обозначили себя в появлении частных помещений, предназначенных только для одного человека: кабинеты учёных, частные капеллы, одиночные кельи в монастырях. Важнейшим сдвигом в общественном сознании Возрождения стала иная интерпретация личного времени. «Тот опережает других, кто лучше умеет тратить свое время» [15, с. 113]. Неистовая страсть к знанию, нетерпимость к пустому времяпрепровождению, умение трудиться, стремление заполнить свободный час книгами – вот высшее блаженство, доступное лишь человеку, хотя и не каждому. XV, XVI века – не только время купцов и дельцов, но и гуманистов. Именно гуманисты вырабатывали новый тип культуры и личности, столь необходимый для бурных и быстрых завоеваний. Умение распоряжаться своим временем и собой по велению личной судьбы – предварительное условие, чтобы стать гуманистом. Плюрализация социальной жизни приводит к необходимости находить универсальные критерии поддержки, опоры для «Я». В XV, XVI веках выражалось это, прежде всего, в религиозной и политической практике. Уже приходилось выбирать между католиками и протестантами, оставаться ли на родной земле или пуститься в далекие плаванья, делать выбор между различными политическими группировками при монархе. В эту эпоху человек стремится найти точку опоры уже не столько в космосе или в Боге. Он вырос в себе самом [11]. Но вместе с расширением разнообразия, быстрыми радикальными переменами, теряется привычный язык коммуникации, всё становится чужим, происходит разлад с самим собой. Усилия по созданию новых способов и уровней коммуникации, среды, где можно найти социального

партнера, приводят к появлению малых кругов общения. В Италии появляются неофициальные научные сообщества – «Академия кошки», «Академия лопаты», последняя до сих пор существует во Флоренции, кружки, объединяющие художников и скульпторов (например, кружок «Горшок», членами которого были Микеланджело и Леонардо да Винчи). Безусловно, новое разнообразие эпохи Возрождения не обошлось без изменения информационной структуры. Она развивается в экономической, торговой деятельности, с ее помощью контролируются стратегические ситуации, например, системы сбора информации о рынке в Венеции. Становление информационной структуры естественно формирует разнообразие в мыслях на практике, что служит основанием для появления самой проблемы идентичности. С другой стороны, наладившиеся новые информационные связи объективно приводят к дальнейшему расширению и разнообразию информации. Изобретение и использование печатного станка открыли путь для новой эры – эры книг и газет. Появление новых моделей социальной активности было связано с постановкой новых задач перед индивидом. Он должен был владеть искусством предположения: рассчитывать риск и балансировать между альтернативами, ему нужны были точный расчет и осмотрительность. Открытость планирования индивидуального будущего, обеспечение безопасности собственной жизни путем обдумывания своих поступков, предвидение и постоянный самоконтроль – вот качества, к которым призывал человек Возрождения, мастер политических трактатов Н. Маккиавелли. Формула индивидуальной независимости означает, что надо жить свободно, без оглядки, вести себя по-своему, не принимая чужого, заниматься делами на собственный манер. В эпоху Маккиавелли открывается и другая сторона человека. Действовать – значит вставать на чью-то сторону, с кем-то объединяться, принимать решение. Противоборство жизни созерцательной и активной, деятельной придает новые оттенки, порождает сомнения и страх.

Таким образом, проблему идентичности в этот период обусловили такие тенденции: нарушение стабильности социальной структуры, при этом социальный базис идентичности стал подвижным и проблематичным; жизнь в большей степени стала зависеть от случая, нежели от рождения, а богатство вступило в противоречие с наследуемым знатным положением; социальная мобильность создала много стрессовых ситуаций, прежде всего, в становящейся коммерции; перестала существовать единая, религиозная модель в рамках стабильного общества и выбор уже мог быть не задан заранее. Также выделяется тенденция к секуляризации и автономизации всех форм духовной деятельности: науки, философии, искусства. Пришел мир, в котором традиционные устои рушились; исход человеческих действий был неопределен, бывшие ценности перемешались с новыми, а в поворотные моменты жизни требовался индивидуальный выбор. Растет социальная мобильность и личные достижения открывают путь к жизненным высотам. Возникают зачатки проблем, связанных с идентичностью: смысл, выбор, методы самопознания и саморефлексии.

Эпоха Модерна. Общественное развитие после Возрождения четко обозначило дальнейшую индивидуализацию. Мир становится разнообразным для самых широких масс. Атомизация общественной жизни свидетельствует о разрушении традиционного порядка. Важнейшей вехой становится появление концепции «скрытого Само». В каждом человеке живет внутреннее Я, скрытое от других, которое может не проявляться в социальном поведении. Это внутреннее Я трудно определить, так как за ним трудно наблюдать. Настоящие мотивы, интенции спрятаны внутри Я. Именно в это время великий французский философ Рене Декарт объявляет, что самопознание, сомнение – высшие ценности, самознание – самая надежная и безопасная реальность.

«Нет более достоверного знания, как познание самого себя» [16, с. 547]. Главная характеристика времени – интерес к индивидуальному. Признаком движения в сторону индивидуализации стало ослабление кровно-семейных уз. На место утраченного уважения и доверия к главе семейства приходило уважение и преклонение перед государством, перед главой государства. Организация общества как системы семей уступила место системе, организованной по принципу «индивид сам по себе». Этот исторический феномен стал важнейшей основой становления посттрадиционного общества, в котором проблема идентичности становится все более актуальной. Индивидуализация проявляется и в постепенном уходе от семейной традиции. На смену семейно-локальным традициям приходит более влиятельная и универсальная традиция, более высокого социального порядка, более успешной организационной формы – национально-государственная традиция. С одной стороны, она освобождает человека от пут и зависимостей прежнего порядка, с другой – создает более универсальные способы контроля и подчинения. В ее распространении проявляется необходимость обобщенного понимания прошлого, интерпретации места человека в прошлом. Атомизация и индивидуализация проявляется в пуританской религии в виде такой человеческой черты, как «самообман». Чрезвычайно строгие требования к моральному облику как к единственному средству успокоения души не всегда выполнялись, но стремление увидеть себя среди избранных специально культивировалось и было велико. Пуритане имели стойкую тенденцию к ханжеству и неверной саморепрезентации. Внимание к внутреннему миру создает требования к воспитанию детей. В появившихся соответствующих социальных институтах идеологи пуританской этики считали детей изначально безнравственными и нуждающимися в строгой опеке. Естественное Я – враг истинного Я. Чтоб воспитать религиозного человека, нужно сломать его волю. Основной ценностью считается труд. Как показал М. Вебер, работа в среде протестантов является важнейшим средством духовного самосовершенствования. Профессия – это духовное, данное свыше призвание. Карьера – личное достижение и продвижение, персональное предназначение, требующее самосознания, осмысления средств достижения. Таким образом, профессия, работа, карьера становятся важнейшими компонентами идентичности в Новое время. Потенциально сложились еще два важнейших качества идентичности: грамотность и сознание, использующее национальный язык.

К XVIII веку создается почва для многочисленных политических, промышленных, культурных революций. Бытовые, экономические, торговые, политические, культурные изменения накапливаются, интегрируются во времени, меняя уклады жизни. Восемнадцатый век становится переломным для всего исторического развития. В этот период окончательно оформляется переход от общества традиционного к посттрадиционному. Особенности этого времени являются: вытеснение тяжеловесного механизма примитивной экономики с локальными и ограниченными очагами роста и самодостаточного натурального обмена, не требующего динамичного хозяйствования и управления; всеобщее экономическое ускорение; изменения коллективного и индивидуального сознания в сторону признания множественности. «Дела обстоят тем лучше, чем чаще они меняются» – умонастроение Барокко послужило началом становления постмодернистской идеологии, окончательно оформившейся в XX веке [17]. Тогда же впервые начинает складываться и функционировать единое мировое пространство, а развитие стран и регионов определяется не только локальными, но и внешними экономическими, торговыми, политическими взаимосвязями. Складывающиеся взаимосвязи приводят к динамизму во всех областях

жизнедеятельности, и в единой мировой практике требуется идентифицировать в едином процессе движущие силы как общей жизнедеятельности, так и локальные роли. Наука постепенно берёт на себя роль церкви – роль социализации. Определяется задача превратить автономного самолюбивого индивида в цивилизованную просвещенную личность. Фундаментальным основанием всех изменений становится стремление понять историю саму по себе, внимание к постоянному изменению развития видов человеческой деятельности, институтов, изучение смен картин мира. Историчность становится осью процесса идентификации. Становление идентичности определяется появлением политики эмансипации. Ж.-Ж. Руссо впервые поставил проблему противоречия индивида и общества в политическом аспекте. Коллективная жизнь должна быть организована так, чтоб индивид был способен действовать в социальной жизни. Возникают коллективные обязательства, коллективные потребности и стремление определить коллективную идентичность как особую составляющую жизненного мира. Свобода предполагает действия, но за которые приходится нести ответственность перед другими. Поэтому единственный выход – наладить коммуникацию и в её процессе совершать выбор на основе имеющейся информации (Ю. Хабермас). Практически все современные движения, отстаивающие свободу самоопределения, зародились в XVIII веке: политические, студенческие, феминистические, национально-освободительные. Социальное положение становится скорее проблематичным, нежели стабильным. Подъем среднего класса разрушает традиционную систему социального статуса, нарушая корреляцию богатства, социальных связей, титула. Происходит изменение социальной детерминации процесса идентификации по различным направлениям. Так, французская революция, отменив титулы, сделала всех равными, но возникла необходимость построения новых социальных отношений, в которых обезличенные, было, граждане могли бы себя спокойно идентифицировать.

Таким образом, к XVIII веку в условиях изменения социальной структуры появилась необходимость развивать в себе способность правильно определить своё личное место в среде социальных отношений, соответствовать этому месту и с помощью социальных символов выражать свою принадлежность тому или иному слою, партии, культурному сообществу. В теоретической рефлексии в работах Д. Юма, И. Канта, Г. Лейбница является концепция «само». Отвергается детерминизм как невозможное объяснение для природы межчеловеческих отношений и смысла человеческого действия. «Само» нельзя познать до конца, его континуальность создается, а не задана автоматически, и связана не только с работой и социальной ролью. На фоне формирования персонального историзма, после религиозной детерминации идентичности происходит переход к социоисторической детерминации. Возникает необходимость самоосмысления и моделирования такой сложной системы, как история.

Эпоха романтизма, воспев одиночество, обрекает индивида на конфликт с обществом. В этот период происходит усиленный поиск моделей самовыражения, самоосуществления. Индивид берет на себя смелость уйти от общества, презреть его законы, если они противоречат собственному внутреннему миру. Наряду с социальным функционализмом образуется движение к гармонии, к органичности. Характерно, что для этого периода «креативное» бытие становится жизненной моделью. Ценится не внешняя красота, а внутренняя глубина, способность прожить, прочувствовать богатую внутреннюю жизнь. Одним из самых эффективных средств такого прочувствования (наряду с искусством) становится любовь. Страстная «романтическая» любовь – главное условие полноты самовоплощения. В дополнение к креативности и любви в эпоху

романтизма добавился еще один новый компонент идентичности – культивация внутреннего «само», внутреннего мира, который составляет главный аспект идентичности. Персональность становится базовым компонентом идентичности. При этом обостряются противоречия человека и общества. Общество отвергается, прежде всего, потому, что мешает личному самовыражению. Романтические идеалы и общественная практика расходятся друг с другом.

В XIX веке продолжается поиск новых форм упорядочивания социальных отношений и, соответственно, новых форм идентификации. Осуществляются попытки определить модель лучшего общества, в котором наиболее учтены условия человеческого совершенствования. Расцветает философия, оправдывающая поиск индивидуального совершенствования вне общества: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор. Распространение анархизма отражает недоверие к правительствам, государственному аппарату и бюрократическим органам, свидетельствует о тенденции, с одной стороны, уйти от общества, с другой – построить усовершенствованное государство. Анархическая идеология М.А. Бакунина, П.А. Кропоткина оправдывается тем, что государство мешает становлению межличностных отношений, следовательно, подлежит уничтожению. К XIX веку повсеместно распространяется рациональный тип экономики. Внешний, а не внутрисемейный экономический контроль гораздо эффективнее. Рациональные, безличные, «неперсональные» отношения занимают место традиционных и интимных связей. Происходит рационализация структур экономики за счет развития интернациональной инфраструктуры транспорта, коммуникаций. Модернизм и техницизм стали ответом на утрату общехристианской картины мира. Время становится метрической основой производственного процесса, приобретает экономическую ценность, влияет на социальные отношения, способствует развитию отчуждения. Вместе с этим оформляется новое социальное противоречие – между системными и индивидуальными целями. Недостатком бюрократического контроля становится независимость от целей развития сначала индивидуальных, а затем и коллективных. Дихотомия рационально-организованного и интимного усиливается. Примером ухода в своё, свободное от общественного, может служить празднование Рождества. Если на протяжении XV-XVIII веков Рождество – это коллективное, скорее карнавальное действо, то в XIX веке этот праздник окончательно становится частным, семейным. Для социального пространства сложилось разделение на рабочее и частное пространство. Современный способ жизни разделён на общественную и частно-эмоциональную сферу. Индивидуализация и приватизация приводят человека к чувству изоляции, одиночества, отчуждения, впервые осознанному в XIX веке. Индивид приобретает опыт отчуждения и беспомощности, связанный с общественным развитием, теряет контроль над обстоятельствами своей жизни и уступает его машинам, рынку, производству. То, что было воистину человеческим, становится чужим. «Век естественных наук и техники, колоссальной концентрации власти все больше и больше открывает обратную сторону – века боязни» [6, с. 223]. Спасение может придти из внутреннего мира человечества, страшна потеря себя как оскудение души (П. Чаадаев, А. Герцен, Ф. Достоевский, А. Чехов, П. Флоренский). Проблема выбора начинает играть ведущую роль в становлении собственного жизненного пути. Фундаментальные ценности, верования, мыслительные штампы, символические системы образуют сложную систему, с помощью которой нужно сформировать собственный внутренний опыт. К концу XIX века появляются научные теории, в которых в явной форме представлены общие познавательные формы анализа идентификации: «бессознательное», концепция «Я», «эго», политика завоевания свободы,

теории детства, юношества, размышления об уникальности жизненного пути и страх перед человеческой смертью. Так, идеологом перехода от субстанционализма к историзму стал Г. Гегель, тему уникальности человеческого бытия продолжил Л. Фейербах, а формулу связи самосовершенствования и политики завоевания свободы предложил К. Маркс. В XIX веке в философии, социологии и психологии рефлексия выходит за рамки индивидуального сознания и рассматривает более широкую систему отношений, изобретая и используя научную терминологию, способствуя росту объективного знания об обществе. Это объективированное знание, элементы которого могут и не осознаваться отдельным индивидом, но которое участвует в социальных процессах.

Таким образом, в XIX веке открыли, что: человеческое Я – нечто автономное, отличное от всего, даже от культуры и общества; личность и общество находятся в постоянном состоянии конфликта и распространяющиеся рациональный тип экономики и техника обостряют это столкновение; отчуждение как сохранение себя – результат конфликта; поскольку пространство и время ограничены, наибольшую экзистенциальную ценность имеют внутреннее духовное пространство и уход в себя из-за нарастания социального отчуждения; человеческое Я – особая психическая, духовная реальность, множественно, многогранно. Опасность потерять целостность становится реальной проблемой. Для XIX века характерна уже озабоченность упорядочиванием разнообразия в социальной жизнедеятельности на повседневном уровне во имя идеалов, определяемых общественным консенсусом.

XX век – время бурных перемен в экономике, политике, культуре. Деятельность индивида становится разнообразнее и сложнее, и тем более дифференцированным и тонким становится его самосознание. Вместе с этим задача по поддержанию внутренней согласованности и устойчивости становится всё более трудной. Жизнь протекает в больших городах, на фабриках, в больших корпорациях, в бюрократических организациях. Технический и технологический миры ограничивают время человека, он торопится жить. Важно то, что имеет эффективность в настоящем. Взаимоотношения индивида и экономической системы определяются: экономической зависимостью от товарной, финансовой, потребительской систем; подверженностью массовым экономическим кризисам; положением человека в качестве винтика в огромной машине производства; чрезвычайной мобильностью в рыночных экономиках; развитием планирующих технологий (Госплан СССР, финансовый госконтроль Кейнса), планированием национального бюджета; введением в экономическое развитие новых форм управления, без которых невозможен экономический порядок и планирование поступательных действий (системы Тейлора, Форда, современные информационные технологии); расцветом рыночной потребительской экономики, приводящей к информационной организации общества.

Таким образом, homo economicus XX века, с одной стороны, получает в свое распоряжение небывалые ранее материальные достижения в виде разнообразных товаров, услуг, открывает для себя новые финансовые и профессиональные возможности. Выбор материальных товаров, форм и направлений образования, культурных развлечений расширяется. К середине XX века сложилась экономическая основа для разнообразия, и это же явилось основой масштабного распространения феномена идентичности. Основными компонентами современной экономической идентичности становятся обладание красивым домом, машиной, престижным образованием и работой, успешный карьерный рост. Накопление вещей – эффективный способ осознать свою идентичность, актуализировать свой потенциал. Динамика движения к разнообразию создается

технологиями контроля, развитием системного анализа и планирующих технологий, применением усовершенствованных форм управления в потреблении, распределении, становлением рекламы. Последние три десятилетия двадцатого столетия характеризуются изменением всех экономических, социальных, технических, политических основ общества. Эти изменения характеризуют как становление постиндустриального или информационного общества.

Заключение. Рефлексия в отношении «Я» возникает в контексте перестройки системы социальных отношений. Проблема идентичности появляется вследствие усложнения социального взаимодействия как результат развития общественной системы и обостряется в ситуации плюрализации жизненных стилей и совместно существующих контекстов, из которых необходимо выбрать свой собственный. Усложнение социального взаимодействия и утрата привычного образа взаимодействия приводят к неупорядоченности и хаосу. Идентичность является результатом упорядочения социального взаимодействия; решение проблемы связано с поиском новых, более высоких форм упорядочения. Тенденциями, приводящими к такому усложнению, являются индивидуализация и усложнение внутреннего мира человека, при стремлении сохранить континуальность и целостность своего Я, а с внешней стороны – это процесс глобализации, создающий конфликт по линии глобальное – локальное. Век индивидуализации вынуждает человека быть «подобием самого себя, а не жалкой копией кого-то другого». Отчуждение, фрагментарность, разбегающееся внешнее, – всё это создало обстоятельства, при которых становление идентичности стало протекать в рамках преодоления разрыва между общественным и частным, большим и малым, официальным и повседневным. Главной движущей силой становления идентичности становится стремление соотнести внутренний мир с внешним в воспроизводящейся ситуации усложнения, множасьего разнообразия, реализуемого развитием и распространением систем информации, знания и информационных технологий. В современном обществе особенно остро стоит проблема построения жизненной модели, планирования собственного будущего, выбора адекватной своему внутреннему миру модели поведения. Жизнь становится автобиографическим проектом, начиная уже с детского возраста. Идентичность выступает как модель, позволяющая встроить Я в окружающий мир, овладеть социальным контекстом. Становление идентичности заключается в процессе тяжелого выбора между легко приобретаемым Я – заимствованным, скопированным, принудительно приобретенным, и Я, которое получают собственными усилиями и стараниями в результате приспособления внутреннего мира к разбегающейся вселенной внешнего мира. Идентичность можно определить как процесс становления человека на основе выбора и формирования жизненной модели в социальном взаимодействии.

Литература:

1. Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. – Ростов-на-Дону, Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы. 1999.
2. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб.: Алетейя: Унив. кн., 1998. – 249 с.
3. Лосев А.Ф. Историческое время в культуре классической Греции // История философии и вопрос культуры. – М., 1975. – С. 7-62.
4. Хьюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 447 с.
5. Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. – М.: Наука, 1990.
6. Кон И.С. Открытие Я. – М.: Политиздат, 1978.

7. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
8. Baumeister R. Identity, cultural Change and Struggle for Self. – N. Y., 1986.
9. Хейзинга И. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988. – С. 469.
10. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.
11. Гайденок П.П. Коллизия возрожденческого титанизма // Вопросы литературы. – 1980. – № 3.
12. Августин А. Исповедь. – М.: Политиздат, 1990.
13. Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: Наука, 1995.
14. Дюби Ж. Европа в средние века. – Смоленск: Полиграмма, 1994. – 316 с.
15. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. – М.: РГГУ, 1995. – 446 с.
16. Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1950. – С. 475.
17. Бродель Ф. Структуры повседневности. – М.: Прогресс, 1986. – С. 384.

Чуйкова Е.В.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ САМОСТЬ В АРХАИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматривается проблема самости в архаической культуре, с выкристаллизацией которой соотносится генезис философии. Странствие Одиссея метафорически эксплицирует этот процесс и в определенном смысле сопоставимо с духовным поиском-странствием прозревающего/познающего философа из легенды о пещере Платона.

Цель статьи, привлекая современные интерпретации, отследить технологию генерирования новых стратегий мироотношения в условиях архаической культуры, а также показать, что возникновению новой жизненной стратегии, как правило, предшествует формирование нового типа сознания.

Актуальность статьи обусловлена проблемой поиска самоидентификации в современном многообразии жизненных и мировоззренческих стратегий, которая проявляется в том числе в проблеме сходства современного, на поверхности техногенного, цивилизованного состояния сознания человека с такими архаическими реликтами сознания, как двойственность, амбивалентность и т.д.

В статье использованы работы Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения», Барбары Кассен «Эффект софистики», Ольги Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра», К.Г. Юнга, Юлии Кристевой «Силы ужаса», статья Миглены Николчиной и др.

В статье задействовано несколько методологических подходов и трактовок. На разных этапах исследования и в разных дискурсах тема архаического сознания, эксплицированного в фигуру героя, и тема странничества получали различные интерпретации. С помощью теории аффектированного «телесного» языка (в поэтике и литературоведении) Ольги Фрейденберг представляется возможным произвести метафорическую дешифровку архаических кодов текста, чтобы вскрыть его концептуальный подтекст.

В философском дискурсе «Одиссею» рассматривали, с одной стороны, как этап эпического повествования, предшествующего возникновению философии, с другой – Хоркхаймер и Адорно связывали с темой формирования субъекта.

Также в философском дискурсе тема странничества Одиссея эквивалентна духовному странничеству философа из легенды о пещере Платона; одновременно, Барбара Кассен пишет об Одиссее как эффекте эпического жанра «Одиссеи» и развивает теорию софистики как характерную для сущности и стратегий этого героя. Кроме того, в скептической трактовке исследовательницы, странствие Одиссея и его спутников просто «блуждание», «удел смертных», наделенных «блуждающим умом», склонных в жизненных перипетиях впасть «в заблуждение», «в растерянность». «И дискурс, который им соответствует, не есть истинная и правдоподобная речь истины <...>, но «смертные мнения», которые раздваиваются и погрязают в противоречиях» [2; с. 29].

Софистическая двойственность жестов привлекает характеристику архаического сознания как амбивалентного и дискретного у Юнга. У Юнга также тема странничества акцентирована в контексте инициации личности. Параллельно происходит усиление личностной трактовки Одиссея как буржуа, как субъекта, который у Миглены Николчиной (вслед за Кристевой) называется динамическим субъектом, субъектом-в-процессе [3; с. 8].

В архаической культуре самость репрезентирована в фигуре героя. Однако это

тип героя с двойным модусом конструирования, в котором божественная/природная и человеческая составляющие равноценны, которому необходимо пройти ряд трансформирующих испытаний для выявления своей самости, который использует человеческие стратегии выживания, а главное, может служить идеальной моделью для демонстрации динамического состояния сознания в архаическую эпоху. Перипетии архаического героя по сути есть образная иллюстрация инициативного состояния психики в процессе выкристаллизации своей самости: происходит движение от состояния архетипа Плуто, выражающееся в использовании софистических хитростей и уловок для достижения своих целей, до ответственного осознания своей субъективности, в частности, последнее выражается в эпизоде с сиренами, когда Одиссей отказывается от места в эпосе, в истории. Жест отказа от нарративного существования в истории можно прокомментировать высказыванием Юлии Кристевой: «Язык – это бездомье бытия» [3; с. 7]. Самость в этой репрезентативной фигуре героя означает смену жизненной стратегии.

В процессе странствия происходит отсекание архаических реликтов для формирования неприродной, более культурной и цивилизованной психики – своего рода инициация для формирования самости, а затем формирование субъективности современного буржуа, свободного от традиций, мифов, устаревшей системы жертвоприношений. Одиссей претерпевает ряд идентификаций и отказа от них. Отказывается от героического имени – Никто (оказалось самым продуктивным и спасительным состоянием).

У Хоркхаймера и Адорно вся «Одиссея» представлена как поединок с судьбой, как противостояние року, природе, мифу и т.д., как смена ритуалов и как выкристаллизация самотождественной самости.

В главе «Одиссей или миф и просвещение» интерпретационная концепция приводится в полном объеме. «В противостоянии выживающего Я многоликому року находит свое выражение и противостояние просвещения и мифа....Странствия от Трои до Итаки являются путем телесно беспредельно слабой по сравнению с природным насилием и *только еще формирующей себя в самосознании самости сквозь мифы* [курсив мой – Е.Ч.]. <...>Он предается соблазнам снова и снова, подобно ничему не научившемуся ученику. Но «там, где опасность зреет, спасущее тоже» (Гельдерлин): знание, в котором заключается его идентичность и которое дает ему возможность выжить, имеет своей субстанцией опыт многообразного и владеющим знанием оказывается тот, кто самым отважно-дерзким образом подвергает себя угрозе смерти, благодаря которой он утверждает и упрочивает себя в жизни. Именно это является зазором и тайной, имеющей место между эпосом и мифом тяжбы: самость не образует собой непреклонной противоположности по отношению к приключению, но *в своей непреклонности только формирует себя через это противостояние*, будучи лишь единством во множественности того, чем это единство отрицается, <...>то для сформированной самости она является одновременно и заблуждением: *самостью* является как раз тот человек, который считается уже более не обладающим магической властью замещать себя. Конституцией самости перерезается та флуктуирующая связь с природой, на установление которой претендует жертвование самостью. ...В тот момент, когда человек в качестве сознания самого себя отсекает себя от природы, ничтожными становятся и все те цели, ради которых он сохраняет себя живым... Трансформация жертвы в субъективность проходит под знаком лукавства, присущего жертвоприношению: связь духа и силы физической – носитель и повелитель духа всегда хитроумно-лукавый Одиссей» [6].

Предлагая свою трактовку, Кассен не игнорирует и комментирует другие интерпретации «Одиссеи»: «В контексте мотива возвращения она может быть и уже бывала прочитана как поэма о поиске самоидентификации, и с этой точки зрения эпизод с Сиренами представляется решающим. ...неоплатоническая интерпретация, которая видит в Одиссее, привязанном к мачте, аллегорию души: ее не удерживает чувственно-плотская музыка Сирен... душа может вновь обрести свое небесное отечество... в совершенном согласии сама с собой. Другой пример – ...гегельянско-марксистская... интерпретация Хоркхаймера и Адорно. Их толкование превращает Одиссея в прототип «буржуазного индивидуума»... Его приключение символизирует все опасные соблазны, которые норовят сбить Я с его логической траектории...» [2; с. 26].

«Хитроумие» Одиссея – это свойство солнечных богов.: «Хитрость солнечных богов метафорически выливается в «изобретательность», «мастерство», «искусность», «находчивость»: это свойство того же хитроумного Одиссея, Афины, Гефеста и др. Но в другом аспекте она переходит в метафору козней и злоумышления, как у того же Одиссея...» [7; с. 233]. Не в этом ли содержится его «божественность»? Одиссей – солярный герой, о чем свидетельствует постоянство метафор, акцентирующих его лучезарность, солнцеподобие и т.д. Солярная принадлежность символизирует порядок Аполлона (а не стихийность Диониса), хитроумие (а не эмотивность), рациональность (а не темное иррациональное начало), логическую игру, в общем, все качества субъекта и даже буржуазного субъекта, и даже субъекта софистического типа («Человек мера всех вещей» Парменида).

Эпизод с Сиренами с привязыванием к мачте оказывается решающим и смыслообразующим и в буквальном толковании архаической поэтики О. Фрейденберг: «Песня сирен как посмертное, погребальное пение-плач... Ворота, двери, в пределах плоскостного мышления, которое преодолевается, в статическом понимании «граница», «предел» между двумя мирами света и мрака. Плетение, ткань, веревка, которой привязывают Одиссея, отождествляется со всякой «межой», чертой, разделяющей «этот» свет и страну смерти» [7; с. 183].

У Барбары Кассен об узах пишется как о насильственном, связанном с конкретным ограничением, пути появления субъект-объектной оппозиции: «...в эпизоде с Сиренами именно Одиссей и никто другой привязан к мачте, в узах предела удерживается уже не «знающий муж», но «то, что есть». ... От эпоса к философии – мы получаем таким образом раздвоение субъекта, напряжение между субъектом, который познает, и субъектом, который есть, известными отныне под именами субъекта и объекта, духа и природы, воли и представления» [2; с. 26]. Таким образом, по мнению Барбары Кассен, именно в этом эпизоде происходит рождение новой субъект-объектной методологии, новый инициационный виток взросления западного мышления. «В «Одиссее» речь также идет о насилии, осуществляемом извне; то, что заключено в узы предела, удерживается властью необходимости. Необходимость занимает место спутников ... спутники – ипостась самого Одиссея? ... очевидно, что сам термин уже предвозвещает *сферическую* (курсив мой – Е.Ч.) репрезентацию сущего...» [2; с. 27]. Т.е. налицо усиление субстанциальных характеристик и одновременно в который раз всплывает архаическое представление о самости как некой целостной сфере, о Солнце. По мнению Кассен, совпадающем с расшифровкой архаических кодов Ольги Фрейденберг, «смертное очарование» песни Сирен воплощает «искушение потерять себя во всем, что может родиться, в событиях, в становлении, будь то прошлое или будущее: во времени... именно становление есть то, что... составляет саму материю эпического повествования... Называя Одиссея его героическим именем, Сирены

убеждают его слушать «Илиаду», его прошлое... Песнь Сирен, таким образом, служит выражением одновременно бессмертия славы и физической реальности смерти... чтобы увидеть день своего возвращения, Одиссею фактически необходимо убежать не только от смерти, но и от своей славы и от самой эпопеи...» [2; с. 27-28].

Таким образом, производя метафорическую дешифровку архаических кодов, О.М. Фрейденберг приводит следующую архаическую трактовку метафоры уз, пут как *предела, пограничного* состояния между жизнью/смертью (и эта трактовка коррелирует с понятием *предела* у Хайдеггера): «Где же пределы жизни и смерти? Их нет, а есть только чреда, и то понимаемая плоско... (таково свойство архаического мышления) А что такое умерший? – Это светило... обитатель страны мрака, который поднимается и «восходит» на небо по солнечному сиянию-лестнице. Здесь, в преисподней, он царь, а сама преисподняя – царство смерти. *Царь-покойник находится в рабстве и узах, потому что «оковы», «сеть», «узы» – это метафоры смерти*, представляемой в виде умершего солнца (кольцо, круг, обруч); *как смерть, «сети» и «узы» являются метафорой и воспроизведения*. В этом аспекте *царь связан с судьбой всех узников...* [курсив мой – Е.Ч.] Как «узник», как «связанный» царь является «рабом»; смерть метафоризируется в «смерда», «раба», в «преисподнюю»-землю. Раб представлялся не существующим в жизни; он не имел сущности, а потому и имени; был *никто* (один из этапов личностного роста Одиссея)... Однако этот же раб, победив в поединке, становится царем...» [7; 85].

Ольга Фрейденберг делает еще одну существенную для всего строя «Одиссеи» архаическую расшифровку: приводит метафору корабля как гроба, чрева, их семантическое тождество, а главное, в греческом языке «корабль» и «храм» передаются общим термином. Т.е. речь идет как о возрождении, регенерации смерти, так и о духовной регенерации – то, к чему стремится философ с целью обретения знания. Даже, можно сказать, о тотальной регенерации, духовно-телесной – о перерождении. В этой трактовке выражено космическое осмысление метафоры корабля.

Странствие Одиссея, философа из легенды о пещере на самом деле является процессом познания в ходе испытаний, наджизненных перипетий, которые неизбежны для познающего – будь то познание себя самого или Алетейи. Что интересно, в «Одиссее» о многочисленных «горестях», «бедах» героя говорится не с сожалением, а с неким пиететом, как если бы их наличие свидетельствовало об особом положении героя среди остальных, как-будто он выполняет только ему одному подвластную задачу. Какую именно, можно понять, отслеживая и интерпретируя все происходящее с ним. Во всяком случае, результат этого странствия состоит в обнаружении новой субъект-объектной познавательной стратегии, в горизонтально-трансцендентной плоскости которой непременно присутствует воплощенная трансценденция Елена. (Можно вспомнить триаду Шеллинга). Главное сходство Одиссея и философа из легенды о пещере – это процесс распознавания иллюзорности сущего, процесс прозревания и неизбежная трансформация. После их завершения близкие и вообще окружающие какой-то отрезок времени не узнают Одиссея; и философа тоже либо считают безумным, либо преследуют – происходит полная перемена себя, своего онтологического статуса.

На протяжении странствия Одиссей многократно испытывается на знание онтологического статуса и каждый раз ему приходится как-то изменяться: отказ от имени, за которым закреплена личность, что означает фактически полную пустотность Я, от места в истории, в эпосе и т.д. Как правило, эти изменения происходят на грани: или смена Я, или гибель. Нередко присутствует мотив уз, которыми он связан, привязан (к мачте, под овцами), ограничения подвижности, насилия над собой... У О. Фрейденберг

узы, пути тракуются как метафора смерти, загробного, что свидетельствует о стоянии на пороге бытия/небытия, и те метаморфозы, которые осуществляются с Одиссеем, все больше онтологизируют его самость. Каждый раз под вопросом не просто жить, но быть (принадлежать ли Бытию?) ли ему, Одиссею?

В конечном итоге Одиссей отказывается от ряда нарративных идентификаций, которые означают гибель его как самодостаточного субъекта, самости, чтобы не потерять свой онтологический статус. В эпизоде с сиренами Одиссей отказывается от места в истории, чтобы – как субъект, зарождающийся как новая методология, – войти в онтологию в своем подлинном качестве самости и архетипа странника, возвращающегося на родину (реальную или метафизическую – не важно). О том, что он субъект, а не субъективность, как пишут Адорно с Хоркхаймером, говорит его отказ от вчувствования, Одиссей не вглядывается в бездну (реминисценция из Ницше), а борется с ней (Сцилла и Харибда) и даже с оружием в руках. В конце концов, мы знаем Одиссея в первую очередь как странника, затем уже благодаря его хитроумию (Троянский конь, когда возникает его противостояние с Еленой, голосами родных жен выманивавшей воинов из коня), но не как воина, не как героя-победителя Трои.

Архаическое представление о смерти как о странствии выстраивает параллель с «путешествием», странствием философа из пещеры к солнцу, кстати, солнце есть тоже символ смерти, но смерти-регенерации, смерти-возрождения, как ни амбивалентно это звучит. И то нагромождение деталей в мифе о пещере свидетельствует о том, что все эти микро-образы переводят некий смысл в сознание, делая его доступным осмыслению в рамках зарождающегося субъект-объектного метода. «Архаический человек, по Фрейдю, переключал свои ощущения в сознание путем образов; последующий ход культуры частью изменил форму образности, а частью загнал или вытеснил психические пережитки в глубь сознания. Эти рудименты психики всплывают во всех бессознательных или слабо контролируемых актах сознания...» [7; с. 28].

Таков тотемический период мышления. «Смерть в представлении первобытного общества является рождающим началом...» [7; с. 63]. Образ рождающей смерти вызывает образ круговорота, в котором то, что погибает, вновь рождается; рождение, да и смерть, служат формами вечной жизни, бессмертия, возврата из нового состояния в старое и из старого в новое. Орфический «круг рождения» и «круг возраста», а также «колесо неизбежности» заложены именно на таком представлении.

Тождество субъекта и объекта, мира одушевленного и неодушевленного, слова и дела приводят к тому, что первобытное сознание орудует одними повторениями, а Одиссей разотождествляет их.

Одиссей, следуя правилу пифагорейцев жить, руководствуясь божественными советами, с момента общения с богинями становится «знающим мужем», которого слушаются спутники. Именно обладание божественным знанием делает его положение особым. И необходимость воевать пропадает. Божественное знание перевоплощает бунтующую субъективность в философа.

Таким образом, смена жанра эпического повествования с его очарованностью героизмом и укорененностью в пространстве истории на субъект-объектную познавательную парадигму, в которой человек станет мерой всех вещей, по сути есть смена жизненной и философской стратегии. Также можно сделать вывод, что Одиссей является знаковой и продуктивной для интерпретаций фигурой, в конечном итоге – выкристаллизовывающейся самостью, связанной с генезисом философии.

Литература:

1. Гомер. Илиада. Одиссея. – М.: «Художественная литература», 1967 – 768 с.
2. Кассен Барбара. Эффект софистики. – М., СПб: «Университетская книга», «Культурная инициатива», 2000 – 240 с.
3. Николчина Миглена. Власть и ее ужасы: полилог Юлии Кристевой // Кристева Юлия. Силы ужаса: эссе об отвращении. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с.
4. Платон. Государство. – М.: Мысль, 1999. – 557 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
6. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., СПб: «Медиум», «Ювента», 1997.
7. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра – М.: «Лабиринт», 1997. – 448 с.
8. Юнг К.Г. Человек и его символы – М.: «Серебряные нити», 1997.

Кузнецов А.Ю.

ПОНЯТИЕ “ИНФОРМАЦИЯ” КАК ПАРАДИГМООБРАЗУЮЩИЙ КОНЦЕПТ

Многие из нас предпочитают жить в мире взаимоисключающих понятий. В то же время другие упорствуют в стремлении осознания окружающего их мира, и рано или поздно некоторые из них преуспевают в своих стремлениях, становясь “первоисточниками” в решении, чаще всего ими же и сформулированных, проблем. Однако некоторые решения вызывают, мягко говоря, сомнения в академической адекватности тех дорог, которыми они достигнуты. И сомнения эти относятся, прежде всего, к концептуальному словарю ангажирующих себя в качестве последнего оплота независимости и свободы теорий. Интересно, что основные понятия политического профанирования стали совсем недавно и основными концептами многочисленных философских попури.

Немало участников академического сообщества с сомнением относятся к такого рода понятиям, чаще всего называемых метафизическими. Однако, несмотря на всю уязвимость понятий подобного рода, наука, в том числе и строгая, невозможна. В силу этого любая область знания стремится как к компаративному анализу понятий, так и к созданию инструментария для уточнения собственных понятий. Особенно *актуальным и проблемным* сегодня это становится для социологических теорий.

В последнее время особое внимание социальными философами уделяется вопросам характера современного общества; тенденциям, которые доминируют в обществе, и претензиям, которые скрываются за этим доминированием; соперничества историцистских и антиисторицистских методологов. В то же время можно выделить ряд ключевых понятий, без которых сегодня не обходится ни одна академическая работа по социальной философии – глобализация, интертекстуальность, дискурсивность. Пусть неявно, пусть в качестве опосредованных методологических предпосылок – контексты данных понятий сопровождают все социологические тексты. Наряду с этим, на наш взгляд, возможно выделение такого концепта в ряду вышеупомянутых ключевых понятий, который является парадигмообразующим. Для нас таким понятием является информация, а *основной целью* данной статьи является дескриптивный анализ как рассматриваемого концепта, так и теорий, в рамках которых данный концепт является конституирующим.

Массив научной литературы, прямо или косвенно затрагивающий проблемы информации, информационного общества, информационных технологий сопоставим разве что с тематикой, касающейся постмодернистской направленности. В контексте этого вполне уместен вопрос – не является ли постмодернизм как методология следствием более ранних методологических претензий, выраженных в социологических теориях Белла и Бжезинского, Тоффлера, Дракера и Масуды? [1].

Анализ работ современных авторов, занимающихся исследованием социальных и технологических перемен, достаточно убедительно показывает, что даже в названиях работ концепт “информация” является величиной постоянной [2]. В последнее время переводы на русский язык трудов, прежде всего англоязычных авторов, становятся постоянной практикой и предметом тщательного рассмотрения постсоветскими философами и социологами [3].

Понятие “информация” сегодня является носителем таких смысловых разночтений, что относительно этих смыслов в качестве первичного предпочтительным можно

назвать какую-либо разновидность деконструкции. Деконструкции в том смысле, как ее понимал Ж. Деррида в работе “О грамматиологии” [4, С.511], а именно как “сборка-разборка” рассматриваемых текстов [4, с. 9]. В работе “Письмо японскому другу” [5, с. 53-57] Деррида предлагает отталкиваться от негаций вводимого понятия, которых следовало бы избежать. Посредством данного приема он не считает деконструкцию ни анализом, ни синтезом. “Это не анализ в особенности потому, что демонтаж какой-то структуры не является регрессией к простому элементу, некоему неразложимому истоку. Эти ценности, равно как и анализ, сами суть некие филосоемы, подлежащие деконструкции. Это также и не критика, в общепринятом или же кантовском смысле. Инстанция *Krinein* или *Krisis*’а (решения, выбора, суждения, распознавания) сама есть, как, впрочем, и весь аппарат трансцендентальной критики, одна из существенных “тем”, или “объектов” деконструкции” [5, с. 55].

Через негации Деррида определяется и с субординацией пары метод – деконструкция. “Деконструкция не является каким-то методом и не может быть трансформирована в метод. Особенно тогда, когда в этом слове подчеркивается процедурное или техническое значение” [5, С.55]. Далее автор отмечает, что определенные академические круги соблазнились метафоричной близостью понятий “деконструкция” и “методология”, из чего и берет свое начало дискуссия о том, может ли быть деконструкция методологией чтения и интерпретации?

Говоря далее об эвристичности понятия “деконструкция”, Деррида достаточно скромно констатирует: “Оно, конечно, оказало некоторые услуги в некоей строго определенной ситуации. Чтобы узнать, что заставило включить данное слово в цепочку возможных субститутов, несмотря на его существенное несовершенство, следовало бы проанализировать и деконструировать такую “строго определенную ситуацию”” [5, с. 57]. Несколько ниже мы проговорим одну из таких ситуаций, поименованную как “информационное общество”.

Вместе с тем, апологеты деконструкции как метода не слишком прислушиваются к аргументационным рядам отца-основателя. Так, в американском литературоведении существует влиятельное направление, именующее себя не иначе как деконструкция. В качестве одной из стратегий, рассмотренных в чрезвычайно критической рецензии на книгу Джонатана Куллера [6, с. 58-69], одного из плодотворнейших апологетов Деррида, деконструкционное литературоведение пользуется методом оборачивания традиционных для критикуемого логоцентризма бинарных оппозиций, целью которого является ревизия системы ценностей, сложившейся в классической оппозиции.

В то же время, в ряду сосуществующих в современном хронотопе философского знания парадигмах уже невозможно проигнорировать категориальные ряды, внедренные в парадигмальные концептуальные каркасы. Однако при всем желании быть добросовестным относительно смыслов вводимых неологизмов, остается чувство незащищенности против алогоцентричных претензий, ибо эти претензии, ранее существовавшие в эпистемологических полях самого логоцентризма, в настоящее время декларируются в качестве гробовщиков этого самого логоцентризма. Поэтому, прежде всего из чувства солидарности, приведу разрушительную, на мой взгляд, цитату относительно претензий, в частности, деконструкционного литературоведения, на духовное доминирование: “У деконструктивистской философии есть и более грубые источники привлекательности. Видимо, некоторым людям, профессионально занимающимся беллетристическими текстами, приходится по вкусу, когда им говорят, что на самом деле вообще все тексты беллетристичны и утверждения, что

беллетристика существенно отличается от науки и философии, можно деконструировать как логоцентрический предрассудок; и уж, наверное, они чувствуют себя приятно возбужденными, когда слышат, что то, что мы называем “действительностью”, – это еще один текст. Кроме того, жизнь таких людей становится гораздо легче, чем им представлялось раньше, потому что теперь им не нужно больше заботиться об авторских намерениях, о дистинкции между метафорическим и буквальным в тексте или о дистинкции между текстами и миром, потому что все на свете – не более чем свободная игра знаков. Верх этого “чувства усвоения”, сообщаемого деконструкцией – и, я полагаю, его *reductio ad absurdum* – заключается в утверждении Джеффри Хартмана, что главнейшая творческая миссия перешла теперь от писателя-художника к критику-литературоведу” [6, с. 68-69].

Но даже претензии критики могут быть диверсифицированы и классифицированы, как это продемонстрировал один из “пророков” нового прагматизма [7]. Сам “пророк” считает, что критика бинарна, как и все ключевые оппозиции, однако в данном случае бинарность носит почему-то абсолютно аксиологическое измерение. Критика либо “плохая”, либо “хорошая”. Совсем плохой сорт критики – это препарация выводов автора, избранного объектом критики, и защита существующего положения дел от возможного влияния этих выводов. Грубо говоря, это защита догм догматиками же. Более продвинутый вид критики – критика собственных оснований критикуемого автора, с акцентируемым вниманием на семантических, гносеологических или методологических двусмысленностях и противоречиях.

Высший же сорт критики, по мнению Рорти, характеризуется нейтральностью критика по отношению частностей критикуемого текста или личности автора. Он видит себя последней инстанцией, снимающей все известные тексты, в том числе и критикуемый. И, в конечном счете, считает себя единственным автором, целью которого является создание единственного же текста, ассимилировавшего в себя предшествующие как само собой разумеющееся.

Трудно не согласиться с построенной Рорти классификацией, хотя, на наш взгляд, здесь речь идет скорее о компетенции и научной чистоплотности критиков, чем о каких-либо естественных основаниях классификации. Так, не претендуя на включение в классификацию, можно предложить для рассмотрения клакерский тип критики, в определенных случаях снимающий первые два типа классификации.

Скрытым же видом критики можно считать любой тип генезиса той или иной теории, в том числе и социологической. В этом типе в качестве оснований генезиса могут учитываться бинарности в их абсолютном противопоставлении (дихотомия материализм – идеализм). Поэтому этап выбора оснований генезиса может быть исследован и исследуется различными методологическими направлениями. Трансцендентальным здесь является то, что новое знание эмерджентно, и в то же время скрыто, возникает хотя и вне логической дискурсивности, но детерминировано, в случае теории, концептуальным аппаратом данной теории.

Концепты же, под разными общими наименованиями, со времен античности являлись предметом рассмотрения философов и теологов. Так, в учении Платона концептом концептов являлось Благо. Милетская школа, элеаты, Аристотель, Плотин, Эриугена и Ансельм, Фома и Гегель – каждый из них отдал дань поискам универсального понятия.

Одно из нечасто упоминаемых значений латинского глагола *conspicere* – зачинать, беременеть. По нашему мнению, заявленный в начале статьи концепт “информация”

обладает всеми признаками, характеризующими его как “состояние беременности”. В данной статье не ставилось в качестве задачи рассмотрение всех коннотаций концепта “информация”, но одно то, что в поименованности теорий, претендующих на глобальную методологичность и социологическую универсальность (как то: информационная эпоха, общество информации, информосфера), неизбежны реверансы в сторону данного концепта, говорит о необходимости различения смыслов и подтекстов, имплицитно содержащихся в поле концепта.

Мы знаем, что “информация” производная от лат. *Informatio* – разъяснение, сведение, сообщение. В силу же того, что данное понятие относится к исходным, фундаментальным и предельным по уровню общности, его дефиниции, как правило, определяются жанровыми рамками и архитектурой концептуальных каркасов. В основе же всех мизансцен, включающих в себя понимание информации, лежит сделанное в 1928 году Р. Хартли умозаключение, что информация может быть оценена количественными характеристиками. Однако Хартли не был пионером в постановке задачи, ибо еще в 1921 году Р. Фишером достаточно точно были определены общие способы измерения количества информации. Ситуативным же денотатом явилось развитие в начале 20-го столетия многообразных средств связи – от телефона до радио, основной задачей которых в то время была передача сообщений, то бишь информации. Возникающие в ходе передачи информации проблемы – помехи, кодирование, надежность и т.д. – естественным образом породили теоретический раздел в рамках передачи и хранения информации – теорию информации, одним из которых был вопрос о возможности измерения количества информации. Вопрос о том, как возможно “поверить” математикой содержание сообщений решился естественно просто. Когда в курсе лекций по философии сопоставляются наука как форма общественного сознания и ее предметные области, как правило философы утверждают, что самая бедная по содержанию наука – математика.

В рассматриваемом нами случае Хартли поступил в соответствии с данными тезисами. Так, он предположил, что при любом выборе генерируется определенное количество информации, которая характеризуется тем, что выбор сделан, и элемент этого выбора известен. Чем больше элементов, из которых надо выбрать, тем больше мощность множества. Отсутствие информации характерно для множеств, состоящих из одного элемента. Выбор из двух элементов дает минимальное количество информации, т.е. есть существует неопределенность выбора, но она минимальна. Таким образом, анализируемые сообщения освобождаются от их качественного различия – смысловых особенностей. В то же время остается универсальное измерение информационной оценки события – множество других событий и такое же множество сообщений о них.

Апостериори: какой сезон года вы предпочитаете? какое колесо телеги не выдержит качества российских дорог? – и в первом, и во втором ответе на поставленные вопросы, если отвлечься от их качественного содержания, будет одинаковое количество информации, так как каждый из них выделяет одно из четырех возможных состояний объекта и, следовательно, снимает одну и ту же неопределенность сообщения.

Из вышеизложенного выводится первое требование теории информации, декларируемое в большинстве учебников по информатике: информация есть монотонная функция от мощности исходного множества [8].

Завершенный вид теории информации придал в 1948 году американский инженер Клод Шеннон. Говоря о развитии теории советскими исследователями – Колмогоровым А. Н., Харкевичем А.А., Стратановичем Р.Л. – в последнее время муссируется некоторая интрига, связанная с якобы полученными в результате рассекречивания немецких

архивов данными, по которым аналогично работе Шеннона, в 1938 году А.Н. Колмогоров пришел к тем же результатам, но в силу секретного характера разработок они не были опубликованы.

Если говорить о принципиальном различии в подходах Хартли и Шеннона к построению теорий информации, то оно сводится к различению непараметрических и параметрических методов в статистике. И если у Хартли основным требованием, накладываемым на многообразие элементов исходного множества, является только одно – должна существовать возможность отличия элементов множества друг от друга, то у Шеннона используемая статистика учитывает случайные события нормальным образом, что ведет к следующему – мера одной из теорий асимптотически переходит в меру другой при условии, что вероятности всех событий равны.

В дальнейшем, в 50-е годы двадцатого столетия, Р. Эшби сформулировал концепцию разнообразия, в которой заключил, что теория информации изучает процессы передачи разнообразия, причем информация не может передаваться в большем количестве, чем это позволяет количество разнообразия.

Вместе с тем следует отметить, что предикатирование информации только через количественные характеристики и методы математической статистики не дает право социологам, предлагающим рассматривать современное общество как информационное, говорить о качественном изменении общества. Отдавая должное эвристичности понятия “информационное общество”, нельзя не видеть, что это понятие не содержит в себе академической точности. В то же время, при лавинообразном росте количества информации, многие исследователи отмечают опасные тенденции в манипулировании “бескачественностью” информации, что иногда имеет глубокие социальные и идеологические подтексты. “Информация имеет привкус безопасной нейтральности; и очень просто и полезно нагромождать горы бесспорных фактов. Такое невинное прикрытие – великолепная стартовая позиция для политических замыслов технократов, которые не хотят открывать, насколько это возможно, свои истинные цели. В конце концов, что можно возразить против информации?” [9]. Естественным образом возникает проблемное поле, в рамках которого делаются попытки осмысления качественного потенциала информации. “Бит полностью абстрагируется от содержания информации... и хотя он чрезвычайно полезен инженерам по телефонии... теоретики социальных систем нуждаются в единице измерения, которая бы принимала во внимание значение” [10].

Именно данная проблема становится определяющей в интерпретациях современных постмодернистов вопросов языка (часто в постмодернистской традиции данные проблемы формулируются как проблемы дискурса). Любой объект в подобной трактовке описывается как языковое явление; все создается средствами языка и понимается посредством языка. Отсюда существенность вывода – не мы обладаем информацией, а информация есть мир вокруг нас, и мы живем в мире, созданном не богом или материей, а информацией.

Приняв эстафету по акцентированию проблем информационной сферы у Ролана Барта, Бодрийяр обратил внимание на знаковость современной культуры в смысле наличия – отсутствия значения данных знаков. Впоследствии ученик Бодрийяра, Марк Постер, адаптирует данную идею к наглядным хронотопам функционирования знаков. В качестве первого этапа обмена символов им принят устный этап общения, когда таковое осуществлялось посредством личного общения. Данная форма общения соответствовала тем реалиям, которые легко прослеживались и пользовались одобрением сообщества. Следующий этап – этап письменного общения, на котором знаки репрезентовали их

автора и его концепции. И современный этап, этап электронного обмена сообщениями, на котором знаки являются в определенной степени симулякрами, потерявшими свой репрезентативный характер. Как ни парадоксально, но подобная ситуация для Постера является эвристичной, ибо кризис представительности приводит к освобождению от “тирании правды” [11].

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что понятие “информация” сегодня во многом определяет социальную парадигму посмодернизма, как бы сам посмодернизм не отрекался от “тлетворного влияния” социологических методологов. Но при всей парадигмообразующей эвристичности данного понятия нельзя не отметить, что зачастую выводы, вытекающие из коннотатов данного понятия, не отвечают академическим критериям, предъявляемым к парадигмообразующим концептам.

Литература:

1. Bell D. The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting, New York: Basic Books. (First published 1973); Brzezinski Z. Between two ages: America's role in the technetronic era. N. Y., 1970; Toffler A. The third wave. N. Y., 1980; Drucker P. Post-capitalist society. N. Y., 1993; Masuda Y. Information society as post-industrial society. N. Y., 1982.
2. Angell I., Winners and Losers in the Information Age. LSE Magazine, 7 (1) summer : 10-12, 1995; Dutton, William H. (ed.) Visions and Realities: Information and Communication Technologies. Oxford: Oxford University Press. 1999; Daff, Alistair S. Information Society Studies. Routleger. 2000; Vanderbilt T. The Sneaker Book: Anatomy of an Industry and an Icon. New York: New Press. 1998; Webster, Frank. Theories of the Information Society. 1st edition. Routleger. 1995; Feather, John. The Information Society: A study of Continuity and Change, 2nd edition. Library Assosiation. 1998.
3. Уэбстер Фрэнк. Теории информационного общества. Аспент Пресс. М. 2004. – 398 с.; Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.; Пекка Химанен, Мануэль Кастелс. Информационное общество и государство благосостояния. Финская модель. – М. Логос, 2002. – 224 с.
4. Деррида Ж. О грамматологии. Изд-во “Ad Marginem”. М., 2000.
5. Деррида Ж. Письмо японскому другу. – Вопросы философии. № 4, 1992.
6. Дж.Р. Серль. Перевернутое слово. Рецензия на книгу: Jonatan Culler: On Deconstruction Theory and Criticism after Structuralism. Cornell University Press, 307 p. – Вопросы философии, 1992.
7. См. Hall, David L., *Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
8. См. напр.: <http://www.distance.ru/4stud/umk/inform/inform08.html>
9. Roszak T. The Cult of Information: The Folklore of Computers and the True Art of Thinking. Cambridge: Lutterworth press. 1986.
10. Boulding K. The Economics of Knowledge and the Knowledge of Economies. American Economic Review, 56 (2): 1-13, reprinted in Lamberton, Donald M. (ed.) 1971.
11. Poster M. The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context. Cambridge: p. 14. 1990.

Даніл'ян В.О.

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ТА ОСОБИСТОСТІ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Актуальність дослідження. Як відомо, сьогодні найбільш розвинуті країни функціонують як інформаційні суспільства. Соціально-економічні успіхи і зрушення в такого роду суспільствах залежать в першу чергу від виробництва, переробки, збереження і поширення серед членів суспільства інформації. У сучасних умовах глобалізації і державної розбудови нашої країни становлення інформаційного суспільства в Україні набуває все більшої актуальності і є запорукою інноваційного демократичного розвитку та інтеграції України в європейське співтовариство, входження її у світовий інформаційний простір.

Розвиток інформаційних технологій ставить перед українським суспільством масу нових проблем, насамперед з філософського осмислення інформаційного способу життя і самого змісту і наслідків інформатизації. Проблема становлення інформаційного суспільства в Україні привертає увагу багатьох дослідників (Біленчук П., Гордієнко Я., Лисенко М., Швець М. та ін.), але в наслідок складності і неоднозначності поступу України на шляху до подальшої всебічної інформатизації дана проблема потребує подальшого соціально-філософського аналізу. Отже, *мета статті* полягає у визначенні особливостей розвитку інформаційного суспільства в Україні в сучасний період.

Що означає категорія «Інформаційне суспільство»? Навколо цього поняття сьогодні точиться багато дискусій. Інформаційне суспільство – багатоаспектне поняття, що допускає можливість багатьох означень. Наведемо одне з них, в якому фіксуються його конкретні ознаки. Інформаційне суспільство – об'єктивно зумовлений ступень розвитку людства, на якому електронні інформаційні ресурси визначаються найбільш значущими ресурсами, виробництво та споживання яких є найважливішим видом суспільної діяльності. З огляду на це виділяються такі основні ознаки інформаційного суспільства: формування та функціонування інформаційної економіки; високий рівень інформаційних потреб членів суспільства і спроможність основної маси населення задовольнити їх; високий рівень інформаційної культури; вільний доступ кожного члена суспільства до інформації, окрім ситуацій, пов'язаних із безпекою особистості, суспільних груп та всього суспільства [1, с. 7].

Зазначимо, що інформаційне суспільство розглядають також з позицій системних змін, які відбуваються в різних сферах суспільного життя. В офіційних міжнародних програмних документах його ототожнюють з демократичним суспільством, в якому інформація та інформаційні технології слугують не лише технологічному розвитку, але й забезпеченню свобод і прав громадян. Саме до такого суспільства зараз простує й наша держава.

Широкомасштабний вступ України до глобальної інформаційної цивілізації співпав з проголошенням 24 серпня 1991 року державної незалежності. Проте процес побудови інформаційного суспільства довготривалий, отже, можна вважати що сьогодні Україна належить до держав, в яких активний розвиток інформаційного суспільства лише починається.

Взагалі перехід України до інформаційного суспільства орієнтований на: формування єдиного інформаційного простору, обумовленого необхідною умовою політичного, духовного і економічного розвитку України; входження країни в світову інформаційну

спільноту як рівноправного партнера, розширення міжнародної наукової, політичної співпраці.

Для сприятливого переходу до інформаційного суспільства необхідні розвиток і вдосконалення ЗМІ, розвиток системи забезпечення особистої, суспільної безпеки в інформаційній сфері, запобігання загроз використання нових інформаційних технологій, розробка концепції підтримки національного виробництва в області комунікацій, державна підтримка прискореного широкомасштабного розповсюдження інформаційних технологій, формування і розвиток інформаційних потреб, інформаційної культури населення зокрема. Таким чином, трансформація України в інформаційне суспільство передбачає такі взаємопов'язані складники: високий рівень інформаційно-комунікативних технологій, орієнтацію держави на входження в глобальні світові процеси, мережеву логіку взаємодії, що потребує проведення законодавчих та інституційних реформ. Це також означає, що рух України до інформаційного суспільства не може здійснюватись без радикальної трансформації системи та структури публічної влади з точки зору децентралізації політичної сфери, вдосконалення державної політики щодо, насамперед розвитку науки, інформаційного ринку та децентралізованого регулювання економіки.

Основні положення формування засад інформатизації в Україні знайшли відображення у національній правовій системі.

Прискорення розвитку інформатизації набуває все більшої актуальності і стає однією з головних проблем на шляху інноваційного розвитку та інтеграції України в європейське співтовариство, входження її у світовий інформаційний простір. Інформатизація передбачає сукупність дій, пов'язаних зі створенням, розповсюдженням, використанням, збереженням, збиранням й обробкою інформаційних об'єктів (технологій, продуктів і ресурсів), а також наданням послуг щодо їхнього використання [9, с. 31].

За роки незалежності в Україні у сфері інформатизації сталися певні позитивні зрушення, перш за все у нормативній. У 1998 р. були прийняті Закони України «Про Концепцію Національної програми інформатизації» та «Про Національну програму інформатизації», у 2000 р. – Указ Президента України «Про заходи щодо розвитку національної складової глобальної інформаційної мережі Інтернет та широкого доступу до цієї мережі в Україні». Розроблено проекти «Інформаційного кодексу України» і програми «Електронна Україна». Загалом процес інформатизації в Україні регулюється майже 150 законодавчими актами.

Відповідно до законодавства України, інформатизація – це сукупність взаємопов'язаних організаційних, правових, політичних, соціально-економічних, науково-технічних, виробничих процесів, що спрямовані на створення умов для задоволення інформаційних потреб, реалізації прав громадян і суспільства на основі створення, розвитку, використання інформаційних систем, мереж, ресурсів та інформаційних технологій, побудованих на основі застосування сучасної обчислювальної та комунікаційної техніки (стаття 1 Закону України «Про Національну програму інформатизації», 1998 р.) [7].

Таким чином, інформатизація суспільства спрямована на створення оптимальних умов для задоволення інформаційних потреб і реалізації прав громадян, органів державної влади, суспільних організацій на основі формування і використання інформаційних ресурсів. Інформатизація суспільства пов'язана із забезпеченням зацікавлених суб'єктів достовірними, вичерпними і своєчасними знаннями у всіх видах людської діяльності.

Як показує досвід інших країн, інформатизація сприяє забезпеченню національних інтересів, поліпшенню керованості економікою, розвитку наукоємних виробництв

та високих технологій, зростанню продуктивності праці, вдосконаленню соціально-економічних відносин, збагаченню духовного життя та подальшій демократизації суспільства.

На рівні законодавства визначено також провідні аспекти інформатизації у нашій країні. Серед них можна назвати такі:

- інформатизація стратегічних напрямів розвитку державності, безпеки та оборони, зокрема інформатизація обласних (міських) держадміністрацій та органів місцевого самоврядування, та Збройних Сил України;
- інформатизація процесів соціально-економічного розвитку, пріоритетних галузей економіки фінансової та грошової системи, державного фінансово-економічного контролю та банківської діяльності;
- інформатизація соціальної сфери, зокрема сфери соціального захисту;
- інформатизація в галузі екології та використання природних ресурсів;
- інформатизація освіти, наукової діяльності та сфери культури і мовної сфери [6, с. 90-98].

Процес інформатизації в сучасній Україні розвивається недостатньо скоординовано. Впровадження програмних рішень відбувається стихійно, що не дає бажаних результатів. Отже, перспективи переходу України до інформаційного суспільства не можна оцінити однозначно.

Як зазначають дослідники, з технологічного погляду Україна, попри наявність низки проблем, має певні успіхи. Розширюється інформаційна інфраструктура, яка об'єднує комп'ютерні мережі публічних органів управління, підприємств, банків та інших комерційних організацій, формується ринок вітчизняних телекомунікацій, інформаційних технологій, продуктів і послуг. Нині в Україні накопичено великий обсяг інформаційних ресурсів, який проводить збільшуватися завдяки бурхливому розвитку Інтернет-технологій. Ринок засобів інформатизації, інформаційних продуктів, послуг є одним з найдинамічніших секторів української економіки. Користувачам інформаційних систем пропонується широкий вибір засобів інформатизації, програмних продуктів, причому часто одночасно з появою їх на західних ринках. Можна відзначити, що сьогодні здійснюються великі об'єми продажів комп'ютерної техніки, багато якої купується для індивідуального користування. Також отримали розповсюдження послуги в області системної інтеграції. З ряду напрямів (банківська автоматизація, офісні системи) українські фірми надають послуги на рівні провідних зарубіжних фірм.

Отже, українська держава в суто технологічному аспекті вже має основні ознаки сучасного інформаційного суспільства. Помітні успіхи можна спостерігати також в окремих сегментах економіки України, пов'язаних зі сферою інформаційних послуг та освіти. Це все свідчить про формування в Україні інформаційної інфраструктури.

Проте, рух України до становлення інформаційного суспільства потребує розв'язання низки взаємопов'язаних проблем національного масштабу. Визначимо основні з них:

- низький рівень забезпеченості населення комп'ютерною технікою; в Україні лише незначна частина населення (4,5%) має засоби інформаційної техніки (персональні комп'ютери та периферійні пристрої). Є проблеми також з теоретичною, психологічною та практичною підготовленістю населення для роботи з технічними інформаційними пристроями;
- нерозвиненість телекомунікаційної інфраструктури, ринку інформації та знань, інформаційного менеджменту;
- низький рівень використання в економіці інформаційних технологій;

- невідповідність кількісного та якісного складу електронних інформаційних ресурсів, фондів знань потребам інформаційної економіки й загалом інформаційного суспільства;

- недієвість правових механізмів забезпечення прав громадян і соціальних інститутів на вільне отримання й використання інформації, забезпечення інформаційної безпеки особи, держави, суспільства;

- невідповідальність національного законодавства в сфері інформаційних відносин міжнародному праву [1, с. 7];

- загроза глобальної інформатизації – широкий міжнародний інформаційний обмін загрожує збереженню культурно-історичних традицій, веде до розмивання культурного ядра нації.

Широкий список подібних проблем можна узагальнено сформулювати як проблему інтеграції всіх верств населення до інформаційного суспільства.

Більшість недоліків на шляху інформатизації можна пояснити економічною кризою, в якій опинилася наша держава через затяжний перехід до ринку, а криза економіки України – це значною мірою криза управління. Прискорений процес побудови інформаційного суспільства, на нашу думку, можна очікувати з моменту, коли завдання щодо розвитку інформатизації та її забезпечення стануть першочерговими державними пріоритетами на ділі, а не декларативно. Перехід від індустріального устрою до інформаційного суспільства сьогодні повинен набувати вже не суто теоретичного, а прикладного характеру практично в усіх галузях суспільного життя.

Прискорення процесу інформатизації в нашій країні, на думку провідних дослідників, може відбуватися за умови реалізації таких заходів:

- створення міцної і реальної законодавчої бази щодо інформатизації суспільства;

- забезпечення виконання пріоритетних завдань інформатизації за рахунок бюджетного фінансування, розроблення й надання системи пільг і заохочень;

- створення сучасної інформаційної інфраструктури органів державного управління, розширення безоплатних інформаційних послуг;

- координація взаємодії державних і власних суб'єктів науково-технічної діяльності – виробників інформаційних продуктів і послуг, у тому числі регіональних і галузевих органів НТТ із залученням відповідних підрозділів і відомств;

- проектування архітектури інформаційної системи в цілому і баз даних для проведення моніторингу наукомісткої конкурентоспроможної продукції;

- розробка алгоритмічних і програмних засобів системного аналізу відомостей щодо наукомісткої продукції та моніторингу результатів науково-технічних досліджень і розробок;

- створення вітчизняної індустрії програмного забезпечення шляхом залучення зарубіжних і вітчизняних замовлень, державної підтримки та податкових пільг для проведення маркетингу, комерціалізації програмного продукту, створення мережі дистриб'юторів і дилерів;

- спрощення доступу користувачів до науково-технічних, економічних й екологічних інформаційних ресурсів за рахунок розширення спектру даних загального користування та безоплатних послуг, а також оптимізації інтерфейсу доступу;

- узгодження національної політики щодо побудови інформаційного суспільства з політикою Європейського економічного товариства і використання можливостей міжнародної кооперації [8].

Висновки. Україна сьогодні стоїть перед необхідністю концептуально осмислити

впровадження інформаційного способу організації життєдіяльності суспільства. Рух від індустріального етапу розвитку до інформаційного має технологічні, соціально-економічні, культурні та психологічні виміри. Це означає, що стратегія формування основ інформаційного суспільства має розглядатися в контексті загальних стратегічних пріоритетів соціально-культурного, економічного й інституційного розвитку країни як органічний складник масштабних перетворень у суспільстві та у владних інститутах. Процеси входження українського суспільства в інформаційну епоху вимагають ствердження демократичності, відкритості соціального простору та впровадження інформаційно-технологічної модернізації. Отже, такі перетворення мають передбачити розвиток економіки й інформаційних технологій, створення мережевої державної інфраструктури, формування нової ціннісної парадигми суспільства й публічного управління (громадське суспільство), сучасної управлінської культури тощо.

Література:

1. Молодцов О. Україна на шляху до інформаційного суспільства // Аспекти самоврядування. – 2004. – № 4 (25). – С. 7–12.
2. Павловський В.Д., Ковпак Р.Л., Цимбалюк В.С. Поступ України до інформаційного суспільства // Суспільні проблеми інформаційної організації внутрішніх справ України. Матеріали конференції: Наукове видання НА ВСУ. – 2002. – 109 с. – С. 98 – 104.
3. Соснін О. Для поступу на шляху інновацій. Інформаційна серцевина глобального технологічного розвитку і місце України у ньому // Політика і час. – 2003. – № 7. – С. 19–25.
4. Швець М., Калюжний Р., Цимбалюк В., Гавловський В., Брижко В. Україна на шляху до інформаційного суспільства // Правова інформатика. – 2003. – № 1. – С. 90 – 99.
5. Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 3 – 9.
6. Скаленко О. Глобальна інформаційна стратегія України. Момент істини // Віче. – 2004. – № 9. – С. 63 – 68.
7. Концепція Національної програми інформатизації. Закон України від 04.02.98 р. № 75/98 – ВР.
8. Кулицький С. Інформаційні потреби пострадянської економіки та проблеми їх задоволення // Суспільні реформи та становлення громадянського суспільства в Україні: Матеріали наук.-практ. конф. / За заг. ред. В.І. Лугового, В.М. Князева. – К.: Вид-во УАДУ, 2001. – С. 267 – 269.
9. Гордієнко Я.Я., Лисенко М.Є. Проблеми розвитку інформаційного суспільства в Україні // Науково-технічна інформація. 2004. – № 2. – С. 31 – 35.

ПАРТНЕРСЬКА ЕТИКА ТА ЕКОЛОГІЧНА ПОЛІТИКА

Загострення екологічної ситуації актуалізує проблеми етики, завдання якої полягає у легітимізації найбільш адекватних підходів до її вирішення. Партнерська етика відрізняється від трьох головних форм інвайронменталістських етик, які сьогодні переважають в оцінці відносин людини до навколишнього середовища – егоцентристської, гомоцентристської та екоцентристської. Кожна з цих етик відображає певний дискурс, що витікає з конфлікту між основними інститутами модерного суспільства. Останніми роками багато цілей і завдань, поставлених феміністками і жіночим рухом в цілому, виявилися також важливими для нового дискурсу й етики. Було переконливо продемонстровано, що інтереси жінок й інтереси природи переплітаються. Головна мета даної статті полягає у з'ясуванні соціокультурної обумовленості єдиної перспективи – стійкого партнерства з природою.

Слово «партнерство» пов'язане з дискурсом бізнесу і інвайронменталістських співтовариств. Між корпораціями, локальними співтовариствами, державними установами й екологічними організаціями може виникати і виникає успішне партнерство, сфокусоване на рішенні політичних конфліктів, детермінованих локальними проблемами. Але цілий ряд сучасних дослідників доводить, що дерева, річки, зникаючі види тварин і рослин, племена, коаліції меншин і активістів суспільних рухів можуть бути представлені за столом обговорень нарівні з бізнесом [Див. роботи: М. Хоркхаймера, К. Мерчант, Бр. Латура, П. Сінгера та ін.]. Ідея партнерства між чоловіками та жінками як підґрунтя оновлення суспільства, але без її співвідношення з екологічною етикою, була запропонована Ріаною Айслер [1]. Вал Плюмвуд розглядає дану концепцію як базову для теорії і практики екофемінізму [9]. Процес партнерства пропонує новий підхід до співпраці, в якій партнером може бути також не-людська природа. У новому дискурсі у якості партнерів розглядаються не тільки люди і соціальні процеси, але також буття природи і природні процеси. Посилаючись на принцип універсалізації взаємності, що знайшов послідовне висвітлення в комунікативній практичній філософії, А. Єрмоленко припускає можливість розглядати природу як «уявний рівноправний суб'єкт, чи квазісуб'єкт» [2, с. 201], партнерських відносин людини та природи, в яких слід визначити ознаки симетричності.

Для того, щоб з'ясувати специфіку й евристичні переваги партнерської етики, зупинимося на основних рисах тих різновидів етики, з якими вона здійснює дискурсивний діалог. Егоцентристська етика, виходячи з ідеї концентрації економічної вигоди, стає концепцією, згідно з якою благо для індивіда або корпорації, що діє індивідуально, є також благом для суспільства в цілому. Тут дискурс індивідуальної свободи в ім'я захисту власних інтересів (характерний для риторики модерну) орієнтується на людські дії, по відношенню до яких природа представлена як сирий матеріал, як ресурс для торгівлі. Прибічники егоцентристської етики концептуалізують природу як неживу машину. Її частинами маніпулюють в конвеєрному виробництві. Виснаження ресурсів і забруднення навколишнього середовища не включаються в розрахунки витрат, бо не визнається самоцінність природи.

Гомоцентристська етика розвивається в руслі ідеї найбільшого блага для найбільшої кількості людей на найбільш тривалий проміжок часу. Вона віддає перевагу суспільному, соціальному інтересу, а не індивідуальному. У формулюваннях утилітаризму Мілля

її можна описати як обґрунтування необхідності найбільшого щастя для найбільшої кількості людей, звільнення їх від болю і страждання. По суті вона є етикою федеральних і державних установ, що діють вільно від політичних сил і приватних лобістів від імені народу і в ім'я загального блага. Насправді, проте, дискурс гомоцентристської етики завжди конфліктує з егоцентристським дискурсом, який проштовхує інтереси монополістів.

Основні ідеї екоцентристської етики були висловлені в 40-х роках XX століття екологом Альдо Леопольдом й одержали подальший розвиток в наступні роки. Екоцентризм підкреслює внутрішню самоцінність всіх природних процесів самих по собі і для себе, а не тільки їх інструментальну і утилітарну цінність. Органічний світ, який формувався тисячоліття, має право на існування і повинен бути збережений для майбутніх поколінь. Екоцентризм розширює розуміння блага для людського співтовариства до розмірів, які включають також благо біотичної спільноти. З екоцентристського погляду, для того, щоб забезпечити збереження життя на землі, відповідальність повинна включати права всіх організмів, а не тільки людей [7, 10].

Всі три домінуючі форми екологічної етики мають певну обмеженість. Егоцентристська етика критикується за індивідуалізм, звеличення інтересів окремих людей (нарцисизм, егоїзм), гомоцентристська етика – за привілеї для більшості в збиток меншині (тиранія більшості, інвайронменталістський расизм), екоцентристська етика – за піднесення цілого за рахунок індивідуального (голістичний фашизм). Егоцентризм і гомоцентризм часто розглядаються разом як антропоцентризм (наприклад, глибинною екологією). Але такий підхід маскує роль економіки, і особливо – капіталістичної, звертаючи більше уваги на людську зарозумілість і панування над природою, чим на капіталістичний характер привласнення як природи, так і результатів праці. Крім того, вона не в змозі визнати позитивні аспекти соціальної справедливості в гомоцентристській етиці. Але, з іншого боку, екоцентристський підхід багатьох інвайронменталістів припускає можливість інкорпорації внутрішньої цінності природи в політики передбачення, що розробляються партіями зелених.

Альтернативою, яка трансцендує себе по відношенню до перерахованих вище проблем, є партнерська етика. Партнерська етика розглядає людське співтовариство і біотичне співтовариство у взаємному відношенні один до одного. Вона наполягає на тому, що найбільше благо для людського і нелюдського співтовариств повинно бути в їх обох життєвій взаємозалежності.

Партнерська етика спирається на переваги як гомоцентристською етики соціального інтересу, так і екоцентристської інвайронменталістської етики, заперечуючи в той же час егоцентристську етику, що асоціюється з капіталістичною експлуатацією людей і природи. Термін «партнерство» уникає ідентифікації природи з матір'ю або богинею, йде від приписування чоловікам або жінкам особливого ставлення до природи або один до одного (есенціалізм) і зупиняється на антропогенній, узагальнено людській характеристиці (але не антропоцентристській) природи інвайронменталістською етикою і на відповідній цьому метафорі. Партнерська етика турботи про землю означає, що як чоловіки, так і жінки можуть вступати у комунікацію один з одним і з планетою незалежно від гендерних відмінностей. Вона не вважає, що жінки є відповідальними за ліквідацію збитку, заподіяного природі патріархальною наукою, технологією і капіталізмом, або що окремі чоловіки є відповідними за це.

В той час, як егоцентристська етика ґрунтується на принципі особистої зацікавленості, гомоцентристська етика – на концепції утилітарної корисності та

екоцентристська етика – на внутрішній цінності природи, партнерська етика спирається на концепцію відносин (комунікації в широкому сенсі слова). Комунікація є способом взаємозв'язку. «Взаємозв'язок може здійснюватися між різними людьми, між родичами в сім'ї або в певній спільноті, між чоловіками і жінками, між народами, організмами або неорганічними об'єктами, між відособленим місцем в природі й іншою її частиною» [6, с. 3]. Відношення також є наративом; відноситися означає оповідати. Наратив пов'язує людей з місцем, його історією, його багаторівневими і багатообразними значеннями. Саме в процесі цього оповідання, в якому виникають взаємозв'язки, встановлюються також союзи й асоціації. Ці взаємини носять ситуативний і контекстуальний характер усередині локального співтовариства, але це співтовариство також пов'язане зі всією землею, особливо з національною і глобальною економікою.

Партнерська етика містить такі настанови:

1. Рівність між людськими і нелюдськими співтовариствами.
2. Моральний розгляд людей і не-людської природи.
3. Пошана до культурного і біологічного різноманіття.
4. Включення жінок, меншин і не-людської природи до кодексів моральної відповідальності.
5. Екологічно доцільний менеджмент, сумісний з підтримкою здорового стану як людей, так і не-людського співтовариства.

Партнерська етика розвивається осторонь як від егоцентристської етики, так і гомоцентристської етики, для яких благо для людського співтовариства може досягатися в збиток біотичному співтовариству. Вона також протистоїть екоцентристській етиці, в якій благо біотичного співтовариства першенствує над благом людського співтовариства. На відміну від екстенціалістської етики Леопольда, в якій розуміння спільноти розширено до включення до її складу також не-людської природи, партнерська етика визнає як єдність, так і відмінність між людьми і не-людською природою. Вона визнає, що люди залежать від не-людської природи, і що не-людська природа зумовлює і зумовлюватиме людську природу. Але вона також визнає, що сьогодні люди мають владу, знання, технології для того, щоб зруйнувати життя в тому вигляді, в якому ми його знаходимо зараз.

Партнерська етика закликає до динамічної рівноваги між людьми і не-людською природою. У 70-х роках ХХ сторіччя Герберт Маркузе концептуалізував природу як партнера, підкреслюючи не тільки внутрішню відмінність, але й цілісність світу, який люди розділяють з природою. На його думку, природа – союзник людини, а не просто органічна і неорганічна матерія. Вона є «життєвою силою в собі і для себе», що виявляється як суб'єкт-об'єкт. Природа як суб'єкт може бути достатньо злою по відношенню до людини, і в таких випадках людина бореться з природою, але боротьба може бути також припинена і тоді настає час для миру, врівноваженості, звершень. За таких обставин можуть затверджуватися неексплуататорські відносини, які дають можливість розвиватися кожній з протилежних сторін [Див.: 3, с. 25, 244].

Таким чином, кодекс, розроблений жінками, указує на людський вимір активного партнерства. Але етика партнерства також визнає природу як суб'єкта й актора, що репрезентує нову свідомість, яка веде дискурс про природу. Комунікація з природою як партнером, а не як з пасивним ресурсом, відкриває можливість невідомісного, неієрархічного способу взаємодії між природою і людством. Замість того, щоб говорити про природу як машину, якою можна маніпулювати, ресурс, який можна експлуатувати, або об'єкт, який можна вивчати і перетворювати, природа стає суб'єктом партнерства.

Безладно організований світ не-людської природи має бути визнаний як вільний

автономний актор так само, як і люди є такими ж автономними агентами. Але, як природа обмежує людську свободу домінувати над нею і контролювати її, так же влада людей лімітує свободу природи і свободу інших людей. Наука і технологія показують, що такі події, як урагани, землетруси, повені або пожежі відбуваються в конкретному місці, але ніхто не знає наперед, де це може відбутися. Оскільки природа фундаментально хаотична, її потрібно поважати і ставитися до неї як до активного партнера через партнерську етику. Наприклад, якщо ми знаємо, що в Лос-Анджелесі впродовж 75 років періодично відбувалися землетруси, то утилітаристська, гомоцентристська етика стверджуватиме, що держава не повинна давати ліцензію на будівництво атомних реакторів в сейсмонебезпечній зоні. Але партнерська етика припускає іншу аргументацію. Вона пов'язана з переконанням, що ми, людське співтовариство, повинні поважати автономію природи як актора, лімітуючи будівництво і залишаючи певний простір природи відкритим.

Кожне подібне етичне і політичне рішення є дуже важким і вимагає багато часу. Воно обговорюватиметься конкретними людьми, в конкретних місцях, але результат залежатиме від єдиної історії людей і природи на землі, від оповідань, які люди придумали для себе про землю, про життєві потреби. Воно залежатиме, нарешті, від характеру партнерства між землекористувачами у минулому і сьогоденні, від глобального контексту, від здатності передбачати наслідки втручання в природу або від відсутності такої. Кожне людське співтовариство знаходиться в партнерстві, що змінюється, розвивається, з певним не-людським співтовариством, яке також пов'язане з глобальними інвайронменталістськими і людськими патернами. Дж. Сьорль підкреслює: «Наша мета полягає в тому, щоб з'єднати соціальну дійсність з нашою базисною онтологією – фізикою, хімією і біологією. Щоб зробити це, ми повинні показати безперервну лінію, яка йде від молекул і гір до викруток, важелів і потім до законодавчих органів, грошей і держав. Центральний пункт на шляху від фізики до суспільства – колективна інтенціональність і вирішальний рух на шляху створення соціальної дійсності – колективне інтенціональне накладення функцій на об'єкти, які не можуть виконувати цих функцій без такого накладення» [4, с. 13]. Кожна етична інстанція історична, контекстуальна і ситуативна, але разом з тим вона знаходиться усередині великої економічної системи і системи навколишнього середовища.

Консенсус і обговорення повинні здійснюватися партнерами, що спільно обговорюють короткострокові і довгострокові інтереси людських і не-людських співтовариств. Ті, хто сидять за столом переговорів, беруть участь в дискурсі, представляють інтереси не тільки людей, але й не-людської природи також. Як і в будь-якому іншому виді партнерства, тут повинні бути виражені потреби кожної сторони, вони повинні бути почуті і визнані. Якщо партнери ідентифікують свої власні егоцентристські, гомоцентристські й екоцентристські етичні припущення і згодні почати новий виток відносин, заснований на партнерстві, взаємних зобов'язаннях і пошані, то з'являється надія на консенсус. Партнерська етика не означає, що слід припинити промислове використання природи. Адже не припиняється використання й людського природного ресурсу. Мова йде лише про те, що життєві потреби людей і життєві потреби зовнішньої природи повинні бути однаково враховані. Дійсно, іншого виходу немає. Провал в реалізації принципів партнерської етики означатиме відмову від консенсусу, поглиблення розбіжностей, наслідком яких можуть стати безперервні судові процеси.

Партнерська етика надає нові підходи до відносин між бізнесом і навколишнім середовищем, які можуть трансцендувати егоцентричні екологічні устремління, направлені на домінування над природою, і просунути індивідуалістичну ментальність.

Інвайронменталістське партнерство є добровільною співпрацею між організаціями, що працюють над спільним проектом. Партнерські відносини формуються часто між раніше конкуруючими співтовариствами для того, щоб вирішити специфічну проблему й уникнути дратівливості й витрат на судові процеси. Більш того, сумісна угода, яка з'являється в результаті цього процесу, є однією і тією ж для кожного із співтовариств, які дійшли згоди, виходячи з своїх специфічних установок. Отже, результат може бути стабільнішим ніж той, який міг бути досягнутий за допомогою суду. Люди, що сидять за столом переговорів, мають різні інтереси. Проте вони виступають не тільки представниками компаній, біологів, що захищають дику природу, менеджерів і працевластувачів, але вони також є людьми, які «говорять від імені лані і форелі» (8, с. 219). У цій ситуації дискурс повинен починатися з питань:

1. Чи буде партнерський проект вирішувати проблему або істотно впливати на неї?
2. Чи є сумісними спільні цілі з місією і цілями компанії?
3. Чи є взаємозв'язок і співпраця необхідними для виконання проекту?
4. Чи дійсно всі партнери зацікавлені в партнерстві?
5. Чи ідентифікує партнерство всі групи, необхідні для успішного виконання проекту?

Партнерство, в підвалинах якого знаходяться екологічні проблеми, може виникати між жінками і жінками, чоловіками і жінками, чоловіками і чоловіками, людьми і природою і так далі. Його метою є формування стійкого світу.

Партнерські відносини є видимими в діяльності й цілях, що захищаються й практикуються групами жінок, залучених до екологічного руху. Не будучи есенціалістськи обумовленим, партнерський дискурс проте укорінявся в соціальній активності жінок і в їх ставленні до проблем, які вирішувалися. Проте цей дискурс співпраці зовсім не свідчить, що жінки мають якісь специфічні знання про природу або специфічні навички турботи про неї. Він не повинен виглядати так, що деякі жінки говорять від імені всіх жінок, або від імені інших жінок, які не здатні самотійно висловити свою думку. Це є процес, в якому жінки й інші меншини нарівні беруть участь в єдиному процесі. Але «природа», яка часто говорить іншим голосом, також повинна бути почута за столом переговорів.

Окрім екофеміністського дискурсу, партнерська етика спирається на соціальну й соціалістичну екологію для того, щоб висвітити зв'язки між економічними системами, людьми і навколишнім середовищем з метою пошуку нових економічних форм, які задовольняють базові потреби, гарантують безпеку і підвищують якість життя без деградації локального й глобального навколишнього середовища. Нарешті, партнерська етика спирається на вчення про хаос і комплексність, яке припускає можливості для недомінантних відносин між людьми і не-людською природою.

Виникає немало складнощів в здійсненні партнерської етики. Найбільш важким завданням є її узгодження з етикою вільного ринку, орієнтованою на постійне зростання і несправедливе використання як природних, так і людських ресурсів для досягнення прибутку. Спрямованість глобальної капіталістичної системи на вилучення ресурсів, особливо з країн третього світу, без необхідного відновлення, повторного використання і переробки відходів є контрольним пунктом, що вимагає реорганізації відносин між виробництвом й екологією. У той момент, коли капіталізм продовжує підривати основу свого існування, використовуючи природні ресурси, здатні поновлюватися (такі, як ліси і риба), швидше, ніж вони можуть відновитися, зелений капіталізм прагне уповільнити спад, вдаючись до деяких видів регуляції і переробки відходів. Проте повинні бути знайдені абсолютно нові економічні форми, сумісні зі стійким розвитком, рівністю

поколінь і партнерською етикою (8, с. 221).

Інше джерело опору партнерській етиці – це рух за право власності, який в багатьох смислах є протилежним до інвайронменталізму й екоцентризму. Захист приватної власності тісно переплітається з підходами капіталізму й егоцентризму, орієнтованими на зростання промислового виробництва і збільшення прибутків, а тому вона знаходиться під заступництвом державних інститутів і законів. Ні індивідуальна, ні комунальна, або суспільна в деяких межах, власність, розглянуті окремо одна від одної, не відповідають цілям партнерської етики. Вона визначає, що є стійким, а отже, відповідним для підтримки єдності людини і не-людської природи. Це дуже проблемне завдання, але від цього воно не стає менш важливим.

Наступна проблема для втілення партнерської етики може виникати у зв'язку з розбіжностями між різними групами жінок. Наприклад, між групами жінок з бідних прошарків суспільства й представницями еліти, між темношкірими і білими жінками, між жінками зрілого віку і молодими жінками. Їхні розбіжності не говорять про неспроможність партнерської етики, але їх подолання пов'язане з цілим рядом інших перспектив, що виходять за рамки партнерської етики.

На думку соціалістичних екофеміністок, ключовою причиною кризи є подвійний вплив виробництва на екологію і виробництва на народжуваність (репродуктивність). Виробництво, орієнтоване на максималізацію прибутків, що санкціонується егоцентристською етикою, підриває підвалини свого власного існування. Воно руйнує середовище, з якого черпає вільні ресурси. Виробництво загрожує біологічному відтворенню, закидаючи людей в маргінальні землі й урбанізовані простори, де вони народжують дітей як трудовий резерв для виживання, що є загрозливим для соціального відтворення, оскільки породжує бездомність, бідність, кримінал і політичну нестабільність. Аналіз ролі колоніальних і капіталістичних форм виробництва може виключити деякі загальні проблеми і запропонувати нові стратегії для змін.

Таким чином, недостатнім буде покладати провину за кризу навколишнього середовища на еволюцію форм домінування, або на західний дуалізм (як це роблять деякі соціальні і соціалістичні феміністки), або на антропоцентризм (як це роблять представники глибинної екології), або на перевагу владних відносин і просвітницької раціональності (як це роблять постмодерністи). Ці підходи схильні ігнорувати або недооцінювати критичну роль, яку відіграє капіталізм. Проте, на думку представниці соціалістичного екофемінізму К. Мерчант, вони можуть бути корисними, коли будуть інтегровані в економічний аналіз капіталістичної експлуатації людей і природи. Вона переконана, що система поглядів, яка обіймає діалектичні, історичні, системно-структурні відносини між різними концептуальними рівнями екології, виробництва, репродуктивних відносин і свідомості, може інтегрувати ці підходи у всеосяжні стратегії. Вони будуть здатні аналізувати минулі й сучасні владні відносини, ідентифікувати слабкі аспекти системи й забезпечувати енергією й адекватним баченням нові соціально-екологічні рухи і неурядові організації для забезпечення стабільного світу.

Макс Хоркхаймер ще в 1947 році, закликаючи до відродження природи, писав: «Колись саме мистецтво, література і філософія прагнули виразити значення речей і життя, вони були голосом всього того, що мовчить, наділяючи природу органом, який дає зрозуміти про її страждання, або ми б ще могли сказати, що вони прагнули назвати речі своїми іменами. Сьогодні мова природи відкинута» [5, с. 101, 115]. Завдяки партнерській етиці, дискурс і реальність можуть злитися в стійкому розвитку. Природа, разом з жінками і меншинами, говоритиме іншим голосом.

Література:

1. Айслер Р. Чаша та меч: Наша історія, наше майбутнє. – К.: Сфера, 2003.
2. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999.
3. Маркузе Герберт. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994.
4. Сёрль Дж. Конструирование социальной реальности // Романова А. О книге Дж. Сёрля «Конструирование социальной реальности», реферативный перевод с английского // <http://www.amazon.com/exec/obidos/chan-style>
5. Horkheimer, M. The Eclipse of Reason, New York: Oxford University Press, 1947
6. Latour B. Pandora's hope: essays on the reality of science studies. – Cambridge, 1999.
7. Leopold, L. The Land Ethic, Sand County Almanac. New York: Oxford University Press, 1986.
8. Merchant, Carolyn. Radical Ecology, Routledge, London, 1998.
9. Plumwood Val. Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health. Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Nature // Democracy & Nature. 2001. Vol. 2. No 2. (Issue 4.). – P. 36 – 52.
10. Singer, Peter. All Animals are Equal // In Barbara Mackinnon, ed. Ethics. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995.

Черниенко В.А.

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ДИСКУРСА И СОЦИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Философская проблематика различения объективного и субъективного, их взаимовлияния и опосредованности не перестает быть актуальной. Опосредованность характеризует особенности знания в двух отношениях. Во-первых, в смысле многоступенчатой, непрямой связи субъекта и объекта. Во-вторых, в смысле существования и проверки одних знаний посредством других. Опосредованность придает процессу познания противоречивый и зигзагообразный характер, порождает соответствующие гносеологические и методологические затруднения. В контексте данной проблематики не до конца выяснен вопрос о роли дискурса (как опосредствующего звена) в формировании социальной идентичности.

В современных исследованиях вопроса уровень философской аргументации представлен теорией дискурса (см. [1]). Наряду с глубиной проработки темы, исследования теоретиков дискурс-анализа страдают факторным подходом. Этот недостаток лишает данные работы научного содержания.

Цель статьи – экспликация меры воздействия идеологической функции дискурса на формирование социальной идентичности.

Традиционно современные теории о социальном пытаются утвердиться на критике марксизма. Такая позиция понятна. Затронутый К. Марксом пласт «проклятых вопросов» – и сегодня самый достойный предмет для критики. Конструктивная критика развивает гуманистическую составляющую марксизма. Однако здесь творческие искания философствующих интеллектуалов нередко ходят по кругу, и это движение философ-экзистенциалист Ж.-П. Сартр удачно и емко выразил так (см. «Критика диалектического разума» (1960): «Тот, кто претендует на преодоление марксизма, в худшем случае вернется к домарксовской теории, а в лучшем – лишь вновь откроет для себя мысли, которые содержатся в философии, которую он надеялся превзойти». Обычно марксизму инкриминируется отсутствие обоснования преобразования сознания и преувеличение роли экономического фактора. Удовлетворительное научное обоснование генезиса идеологических форм и их обратного воздействия на экономику дано К. Марксом (см., например, [2, с. 534-538]) и Ф. Энгельсом (см. фрагменты его эпистолярного жанра 90-х гг. XIX в. – письма Й. Блоху, К. Шмидту, Ф. Мерингу, В. Боргиусу [3, с. 537-557]). Дальнейшее развитие этих идей, например, М. Корнфортом оттеняет аутентичные «краеугольные камни» марксистской социальной теории [4, с. 151].

Из Гегеля известно, что генеральным фактором движения «вещей» является диалектическое противоречие или взаимопроникновение противоположностей. Обычно, говоря о диалектическом противоречии, указывают, что противоположности взаимоисключаются, «переходят» друг в друга, находятся во внутреннем единстве и во «взаимопроникновении». Однако, обычно, дальше фразерства дело не доходит – нет конкретного показа, как противоположности переходят друг в друга. Поэтому в целом верное утверждение в методологическом плане остается малопродуктивным.

Такие метафоры, как «взаимопроникновение», «переход друг в друга» противоположностей, зачастую запутывают суть дела, поскольку никакое прямое взаимопроникновение на деле непосредственно, т.е. без опосредствования практикой, теорией, науками, научной философией, обнаружить невозможно («если бы сущность

и проявления вещей совпадали непосредственно, то всякая наука была бы излишня»). Объективное противоречие обусловлено связью. Предмет связи есть «черный ящик» взаимоперехода, в котором заложен механизм разрешения противоречия. Диалектические противоречия разрешаются диалектически, а именно, посредством промежуточных звеньев, промежуточных фаз. Эти звенья существуют объективно. Дело за малым: их необходимо открыть.

Диалектика субъект-объектных отношений, их противоречие или взаимопроникновение, взаимообусловленность, взаимоопосредованность как противоположностей развернута современным, диалектическим материализмом выявляет в качестве необходимого промежуточного звена практику. Не случайно в историко-философском ряду под «философией практики» чаще всего подразумевают марксистскую философию. Существенные гносеологические основания данной теории оттеняют суть дела: объект всегда «задан» познающему субъекту не в форме созерцания, а в форме практики; практика включена в процесс познания и входит в определение объекта; практика обладает достоинством не только всеобщности, универсальности, но и непосредственной действительности; общественная жизнь по существу является практической; примат практики над теорией; совпадение мышления и бытия посредством практики есть предпосылка теоретического мышления; теория только тогда верно отражает мир, когда указывает эффективные (оптимальные) пути изменения мира; теория осуществляется в каждом народе постольку, поскольку является осуществлением его потребностей. Эти положения есть конкретизация гегелевского мировоззренческого принципа: «действительное станет разумным, разумное станет действительным».

Открытый Гегелем исторический тренд познания мира – «освобождение субъекта от зависимости со стороны объекта» – вскрывает всевозрастающее влияние, преобразующее воздействие теории на практику, возрастающую роль субъективного фактора истории. Осознанность субъектом исторического тренда и коррелятивное отношение с ним помогает родовым схваткам истории (когда процесс осознан, дело идет быстрее; «теория становится материальной силой, как только овладевает массами»). Но это проблематика основного вопроса философии. Вопрос об отношении мышления к бытию, сознания к материи есть вопрос об отношении логики поступков человека к логике вещей, свободы – к произволу. Философская классика (например, Сократ, Платон, Аристотель, Спиноза, Гегель, Маркс) отстаивала приоритет целого по отношению к части, объективной необходимости – к субъективному произволу. Современное состояние дел в этом вопросе выражено главным принципом гуманизма: общество – средство, человек – цель.

Российский ученый Л.К. Науменко справедливо полагает: «За своенравным капризом прячется рабская зависимость от банальных витальных импульсов, того самого «бича необходимости», по Гераклиту, которому повинуются воли, устремляющиеся к корму. А потому здесь мы имеем дело с теми же двумя рядами необходимости – универсальной и частной, ибо за произволом стоит именно частная, скажем, физиологическая необходимость. Если свободу понимать как самообусловленность субъекта, самопричинное действие, то подлинно свободным будет тот, для кого все внешнее стало внутренним. ...Развивать философию в ее собственной, внутренне присущей ей связи – это и значит доводить идею объективной необходимости, резюмирующей понимание сущности бытия, до идеи свободы» [5, с. 142-143].

Социокультурное движение «перехода содержания объекта в субъект» качественно меняет содержание самого субъекта. Культура такого субъекта (как мера человеческого в человеке) была выражена в кредо национального героя Кубы Хосе Марти: «Свобода – это

долг бороться за свободу других людей!» Такой (цивилизованный) человек мыслит иначе, чем варвар, для которого насилие («право по природе») – основное средство решения главных проблем существования. Борьба – это не всегда насилие. Цивилизованный метод решения проблем – диалог. Но возможность диалога обеспечивает конгениальность сторон, и здесь невозможно пройти мимо требования: современные вещественные производительные силы (орудия труда, производственные здания, железные дороги, каналы, шоссе, ...теория) разносторонне развиты, и только всесторонне развитые индивиды (субъективные производительные силы) могут их присвоить, следовательно, превратить в свою свободную самодеятельность. Такое обмирщение ключевых общественных отношений есть культурный прорыв, в котором теоретическое сознание переплавляется в общественное бытие.

Так, уже, например, во введении к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» (издание 1895 г.) Ф. Энгельс дает переоценку тактики классовой борьбы в странах, где победила политическая, буржуазно-демократическая революция. Он признает, что: восстание старого типа – политический переворот, уличная борьба с баррикадами в значительной степени устарели; новое оружие – всеобщее избирательное право; гораздо больше можно преуспеть с помощью этих легальных средств, чем с помощью нелегальных или с помощью переворота; борьба несознательных масс, возглавляемых немногочисленным сознательным меньшинством и в интересах этого меньшинства уходит в прошлое; там, где дело идет о полном преобразовании общественного строя в интересах большинства, массы сами сознательно должны принимать в этом участие, сами должны понимать, за что идет борьба; новая эффективная форма борьбы – парламентаризм – превращается в новых условиях из орудия обмана в орудие освобождения.

На формирование такого сознания идентичности оказывает существенное влияние идеология. Идеология – это совокупность взглядов, основанных на общих мировоззренческих предпосылках и систематизированных в идеологических формах (например, политика, право, мораль, религия, философия), отражающих объективные, материальные отношения с позиций интересов определенных классов. Это отражение может быть правильным, научным или превратным, извращенным.

В современной научно-философской литературе (см. [6, с. 256]) термин «идентификация»/«идентичность» (от позднелат. *identifico* – отождествляю) выражает отождествление человеком самого себя с другими людьми на основе установления общих ценностей, эмоциональных переживаний, структуры и направленности внутреннего мира; идентификация/идентичность означает также способность сохранения человеком на протяжении всей жизни единства своего «Я», своей «самости», ощущения пространственно-временных границ своей телесной организации как единого целого; идентификация/идентичность также рассматривается и как психологический механизм преодоления человеком своего одиночества, способность проецировать свой внутренний мир на других людей, видеть другого человека как продолжение самого себя, своего «Я», переносить мир других людей в свой внутренний мир, перевоплощаться в них.

В теории дискурса субъект не автономен, а определяется дискурсами (здесь: дискурс – социальная практика, имеющая избыточный механизм самоописания, например, речь). Кроме того, субъект фрагментирован, как бы поделен на части (статусы и роли). Уже Ж. Лакан понимал субъекта как бесконечно незавершенную структуру, постоянно стремящуюся к целостности и единству. Его теория начинается с поведения младенца. Младенец не осознает себя отдельным субъектом, а живет в неразрывной связи с матерью и окружающим миром. Постепенно ребенок отделяется от матери, но сохраняет память

о чувстве единства с ней. Затем субъект постоянно стремится к единству. Посредством социализации ребенок идентифицирует себя с различными образами, созданными различными дискурсами, образами того, «кто он есть» и «кем ему себя считать». Субъект начинает осознавать себя как личность, идентифицируя себя с кем-нибудь вне себя, т.е. с представленными в дискурсе образами. Соответствие образу неполное, поэтому субъект становится «расщепленным» в основе. Несмотря на то, что субъект позиционирован в дискурсах, чувство целостности у него не появляется. Целостность воображается субъектом.

Идентичность для Лакана является эквивалентом идентификации с чем-либо. И это «что-либо» – позиции субъекта, которые человеку предлагают дискурсы. Дискурс обеспечивает поведенческие инструкции людям относительно того, что следует отождествлять с мужчиной («сила», «логика», «футбол») и женщиной («пассивность», «страсть», «кухня»). Люди должны действовать в соответствии с этими инструкциями, чтобы их считали настоящими мужчиной или женщиной.

Понимание личности в теории дискурса сводится к следующим положениям (см. [7, с. 75-76]):

- субъект расщеплен, он никогда не становится самим собой;
- субъект приобретает свою идентичность в дискурсах;
- идентичность – это идентификация человека с субъективной позицией в структуре дискурса;
- идентичность образуется дискурсивно посредством цепочек эквивалентности, в которых знаки сортируются и связываются в цепочки в противоположность другим цепочкам; эти цепочки определяют то, чем субъект является, и чем он не является;
- идентичность всегда организована в соответствии с принципом относительности: субъект является чем-то, потому что он противопоставлен чему-то, чем не является;
- идентичность, как и дискурсы, изменчива;
- субъект расщеплен или децентрирован; он имеет различные идентичности согласно тем дискурсам, частью которых он является;
- субъект – сверхопределен; в принципе, он всегда имеет возможность иной идентификации в определенных ситуациях, поэтому, данная личность условна, т.е., возможна, но не обязательна.

Сторонники теории дискурса рассматривают коллективную идентичность или группу согласно тем же самым принципам, как индивидуальную идентичность. Полагается, что нет объективно существующих групп, поскольку не существует объективных условий, определяющих разделение социального пространства на группы. Индивиды всегда имеют несколько идентичностей, что и определяет их принадлежность разным группам. Формирование групп – процесс чисто дискурсивный.

Социальный антагонизм возникает, когда различные идентичности взаимно исключают друг друга. Антагонизм проявляется там, где сталкиваются дискурсы. В результате этой борьбы устанавливается господство гегемонных дискурсов. Теоретики дискурс-анализа (например, Ж. Лакан, Ж. Деррида) используют понятия антагонизма, гегемонии и деконструкции. Антагонизм – это открытый конфликт между дискурсами. Гегемония – это разрешение конфликта за счет перемещения границ между дискурсами. Деконструкция – это действие, показывающее изменчивый характер гегемонии. Дискурс-анализ стремится к деконструкции структур, которые мы принимаем на веру; он пытается показать, что данная организация мира – результат политических процессов, имеющих социальные последствия, что нет никакой надежды избежать влияния дискурсов

и сообщить объективную истину, поскольку истина является всегда дискурсивной конструкцией.

Уже Л. Альтюссер тесно связывал субъекта с идеологией. Альтюссер определяет идеологию как систему представлений, которая маскирует наши истинные отношения друг к другу, создавая воображаемые отношения между людьми и социальными формациями. В работах по идеологии недооценивается способность людей оказывать сопротивление. Социальное управляется не одной общей идеологией. Более адекватной является плюралистическая модель, в которой дискурсы сосуществуют и конкурируют. Одна идеология (мировоззрение) не может контролировать все дискурсы (принцип партийности). В моделях, где конкурируют идеологические и неидеологические (например, научные) дискурсы, сохраняется надежда, что существуют пути социального устройства без идеологии.

Однако теоретики дискурса переоценивают возможности деконструкции. Индивиды и группы имеют неравные возможности для переартикуляции дискурса-гегемона. Но в одном они абсолютно правы: познание человека, практика никогда не могут полностью охватить универсум; результат общественной деятельности одновременно является и исходным пунктом для новой деятельности, ставит новые проблемы, выявляет новые противоречия, преломляет сквозь призму стихийно (естественно-исторически) сложившегося разделения труда.

Изначально ограниченное отношение людей к природе, обусловившее ограниченность общественных отношений, привело к труду и его разделению. Общественное разделение труда (исторически неизбежно вырастающее до классового разделения) порождает разделение и обособление лексики, обособление дискурсов. Очевидно, что в исторически развитых обществах разделение труда не отражается прямо, как в зеркале, в разделении и обособлении дискурсов; имеет место сложное взаимодействие разнонаправленных факторов.

«Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С того момента сознание может действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т.д.» [8, с. 23]. «Чистая» теория, дискурсия (идеологическая надстройка) теперь сама оказывает обратное действие на породившую ее практику (базис).

Однако факторный подход к языку (дискурсу) – его абсолютизация, преувеличение роли языка в обосновании эволюции общества и знания – выступает фетишизацией языка, играющего здесь ту же роль, что и «универсализированное отчуждение» в известных социально-философских доктринах, где реальные пороки конкретно-исторического общества возводятся в Абсолют и превращаются в нечто непреодолимое – Субстанцию.

Обращение к дискурсу как абсолютной (беспредпосылочной, субстанциальной) стихии и носителя всякого рода предпосылок некорректно, поскольку дискурс (язык) не является предельным условием человеческого контакта с миром – таким предельным («абсолютным») условием является общественно-историческая практика.

Выводы. Полагаем, что на основаниях современного материализма возможна плодотворная научная дискуссия, развиваемая теорией дискурса. Если заявлять, что дискурс – просто механическое воспроизведение других социальных механизмов, а

именно, что дискурс абсолютно определяется чем-то еще, например, экономикой, тогда нет никакого смысла проводить дискурс-анализ. Но здесь реальная взаимозависимость. Идеи, даже извращенные, имеют свое основание в общественном бытии. Идеология есть теоретическое отражение и попытка разрешения реального социального конфликта. Идеология исчезает с удовлетворением напряженной социальной потребности, которая высказывала себя в виде этой идеологии. Идеология, дискурс и идентичность есть коррелятивные понятия. Накал социальной борьбы определяет меру воздействия идеологической функции дискурса на формирование социальной идентичности.

Литература:

1. Althusser, L. Ideology and Ideological State Apparatuses. London: New Left Review. 1971.; Lacan J. Ecrits: A Selection. New York: W.W. Norton & Co. 1977.; Ankersmit F. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language. Martinus Nijhoff Publishers. The Hague/ Boston / London. 1983.; Laclau, E. and Mouffe, C. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso. 1985; Laclau, E. and Mouffe, C. "Post-Marxism without apologies". London: Verso. 1990; Fairclough, N. Discourse and Social Change. Cambridge: Polity Press. 1992; Fairclough, N. and Wodak, R. Discourse as Social Interaction: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. Vol. 2. London: Sage. 1997.
2. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. I. – М.: Политиздат, 1980. – 640 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. III. – М.: Политиздат, 1981. – 643 с.
4. Корнфорт М. Диалектический материализм / Пер. с англ. и общ. ред. члена-корреспондента АН СССР П.Н. Федосеева. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – с. 498.
5. Науменко Л.К. Эвальд Ильенков и мировая философия // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 132-144.
6. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
7. Филлипс Л., Йоргенсен М. Дискурс-анализ. Теория и метод / Пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2004. – 336 с.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (I глава «Немецкой идеологии») // Избранные произведения в 3-х томах. Т. 1. – М.: Политиздат, 1980. – 640 с.

Раздина Е.В.

МЕСТО ИДЕОЛОГИИ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОГО СПОСОБА ОСВОЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Политическая наука на современном этапе решает задачу перехода к плюрализации методологических основ, признания нетрадиционных подходов к анализу и синтеза теоретического и практического знания. Возникла потребность анализа научных и учебных текстов с целью выявления идеологических оснований и элементов идеологии вообще. Однако в последние годы специальное исследование сущности идеологии, ее характеристик как составляющей знания и роли в процессе познания не нашло отражения в научной литературе. *Целью* данной статьи является выявление самостоятельного гносеологического значения идеологии, общего и особенного между идеологией и другими элементами общественного сознания. *Объектом* данного исследования является идеология как специфический способ освоения реальности. В рамках данной цели предлагается рассмотрение следующих необходимых аспектов объекта: 1) места идеологии в системе элементов общественного сознания; 2) идеологии как способа признания истины по недостаточным основаниям; 3) идеологии как этапа познания; 4) идеологии как разновидности теории; 5) идеологии как необходимого элемента обыденного и массового сознания.

Идеологии в системе общественного сознания значительная часть философской литературы определяет место в одном ряду с наукой, религией, моралью, искусством и другими его формами. Формы общественного сознания при этом определяются как более или менее систематизированное сознание, опосредованное теоретическим или художественно-образным отражением действительности. Основанием классификации признаются объект и форма отражения, выполняемые социальные функции и своеобразие законов развития. Многообразие форм общественного сознания объясняется сложностью и разнообразием реального мира, различные стороны которого они отражают на основе конкретной общественной потребности. Удовлетворение же потребностей требует использования разнообразных приемов и способов освоения действительности. Если говорить о специфике идеологии как формы общественного сознания, то она может определяться как указанными признаками, так и гносеологическим значением, в понимании которого в современной науке нет ни единства, ни сколько-нибудь признанных подходов.

Сама типологизация форм общественного сознания является сложной научной проблемой, решение которой зависит от достаточности оснований для их выделения, точности и определенности этих оснований. Впервые формы общественного сознания были предложены в 1951 г. Ф.В. Константиновым, выделившим их пять – наука, философия, религия, искусство и нравственность. В дальнейшем к ним добавились политическая и правовая формы, а затем было предложено выделение экономического сознания, технологического, и даже, в 80-х гг., – идеал и отдельные подразделения искусства. Их предлагалось рассматривать как самостоятельные формы общественного сознания на основании специфики содержания и способов анализа. Однако, эти основания как и попытки выделения видов общественного сознания по сферному принципу оказались достаточно условными и неконкретными и допускали произвольное упрощенное «дробление» общественного сознания на фрагменты практически любого наполнения. Не более строгими при ближайшем рассмотрении оказались

уже упоминавшиеся критерии выполнения самостоятельных социальных функций, наличия «своего» предмета отражения и специфики отражения. [1, с. 14-15] По мнению К.С. Гаджиева, которое мы разделяем, правомерно говорить скорее об аспектах, уровнях и сферах общественного сознания, нежели о видах или формах, учитывая, что как раз вопрос об уровнях зачастую игнорируется или обходится.

Между тем, именно в соответствии с критерием выполнения идеями и взглядами людей специальных социальных функций выделяют такие большие области или сферы общественного сознания, как общественная психология, идеология и наука. Здесь нельзя не упомянуть позицию многих авторитетных ученых (одним из первых ее выразил В. Пугачев), считающих элементами политического сознания (как один из вариантов применения сферного критерия) политическую теорию, политическую идеологию и политическую психологию. Применение сферного принципа, таким образом, происходит дважды – на различных уровнях общественного сознания – позволяя максимально строго определить место идеологии. Хотя в данном случае речь идет не об идеологии вообще, а о политической идеологии как ее разновидности.

Это не единственный критерий выделения идеологии как самостоятельного элемента общественного сознания. Существует гносеологическое основание, которое, делая идеологию неотъемлемой частью всех иных форм общественного сознания, позволяет рассмотреть ее как специфический способ освоения реальности. В науке оно получило достаточно подробное освещение. Например, А.К. Уледов отмечал, что «в гносеологическом аспекте простейшими структурными элементами сознания выступают ощущения, восприятия, представления, понятия и добавленные к ним чувственные, волевые, рациональные образования. В социологическом аспекте ими выступают знания, мнения, убеждения, нормы, символы, ценности» [1, с. 16]. То есть, идеология как система представлений и ценностей может рассматриваться как составляющая всех мыслимых элементов общественного сознания на различных уровнях и в различных сферах, являясь необходимым этапом познания реального мира.

Этот вывод следует из понимания в широком смысле идеологии как «свод взглядов на реальность, способы ее освоения, трансформации с позиций целей, ценностей, идеалов, принятых различными субъектами социокультурной жизни, начиная с индивида, группы, класса общества, сообщества и кончая человечеством в целом» [3, с. 3]. Идеология изначально относится к уровню представления и частично восприятия, которые являются необходимыми этапами освоения реального мира в силу специфики познавательного процесса, хотя его элементы не могут выступать в самодостаточном либо расчлененном виде. Можно сказать, что условно идеологический этап познания является предварительным, то есть не окончательным, предшествующим знанию. Еще Платон разделял в соответствии с гносеологической спецификой знания (рациональные условия) и субъективную убежденность (чувственные условия), впервые вводя понимание различия научной («идеационной») и ненаучной (ощущаемой) истины. Гегель поддержал тезис о возможности ненаучной истины – недостаточно подтвержденной, которая, являясь истиной, остается истиной «в себе». Она соответствует нерелективной стадии интеллекта, не обремененного контролем собственных ресурсов (процедуры образования и преобразования знания) и стремящегося вывести истину из «чувственной реальности». В отличие от нее наука содержит рационально обработанную истину [3, с. 6].

Известное определение идеологии, учитывающее присущую идеологии изрядную долю иррационализма, было предложено еще в начале XX века К. Мангеймом: «Идеологиями называются те трансцендентные бытию представления, которые *de facto*

никогда не достигают реализации своего содержания». Кстати, знаменитый «парадокс Мангейма» вполне можно рассматривать в качестве указания на «участие» идеологии в составе знания либо, как минимум, в процессе его получения. Приобретение же положением достаточного обоснования «превращает» его в знание, которое по природе своей выше всех этапных «состояний», предшествующих получению истины (как высшие формы движения материи не сводимы к низшим). Отрицание этого тезиса в значительной мере ставит под вопрос существование истины и всех ее объективных начал (история философии богата такими примерами и теориями близкими агностицизму), и делает беспочвенным поиск гносеологических закономерностей. Хотя степень объективности истины может быть разной (неоклассическая теория истины, например, очень последовательна в рассмотрении этого вопроса), сама объективность, и наличие объективных элементов в инструментарии познания, едва ли может подвергаться сомнению по существу.

С гносеологической точки зрения идеология выступает способом признания истины по недостаточным объективным (опирающимся на доказательство, обоснование, экспертизу, проверку) и достаточным субъективным (персональные ожидания, прозрения, антиципации) основаниям. В этом идеология родственна вере по способу признания содержания с позиций лишь частичной убежденности в его справедливости [3, с. 3-4]. В зависимости от принимаемого в расчет уровня субъективного «наполнения» идеологии варьируется – каждое проявление «нагружается» совокупностью идей, выражающих специфику субъекта, связанную не только и не столько с потребностями, сколько с особенностями их осознания.

В этом аспекте идеологию имеет смысл рассматривать как составляющую иных уровней общественного сознания, выделение которых можно условно определить спецификой познающего субъекта: теоретическое (научное), обыденное и массовое сознание (сюда можно добавить и популистское сознание, самостоятельный статус которого обосновывается рядом ученых). Критерий деления и в данном случае не является строгим, поскольку не исчерпывается параметрами онтологической или гносеологической специфики субъекта, точнее, возможностью их полного и конкретного применения в каждом случае. Гносеологическая позиция при этом здесь применима в достаточной мере обосновано.

Научное сознание характеризуется, как уже отмечалось, достаточностью для признания содержания объективных оснований – наличием логической системы положений, строгостью дедуцирования следствий, отсутствием недоказанных либо противоречивых посылок и наличием рефлексии идеи в сознании. Сознание этого типа не может быть ни частичным, ни партикулярным, ни спекулятивным. От него идеологию отличает:

- спекулятивность – примат идей над действительностью,
- иллюзорность – принятие предметов по искусственно признаваемым свойствам, игнорирование реальных свойств предметов и явлений,
- догматичность – отсутствие сопоставления причин со следствиями, сущностных связей данных частей с природой, отход от фактической природы вещей, игнорирование практики (противопоставление ей идеи как отпавшего тезиса),
- апологетичность – противостояние критицизму по причине оторванности от реальности, неприятие противоречащих концепции идеологии тезисов независимо от оснований,
- авторитарность – претензия на всеобщность идей, обслуживающих частные

интересы,

- репрессивность – подведение явлений под искусственные логические схемы [3, с. 4-5].

Так идеология, по выражению Ортеги, объявляет шах истине. Даже группа разобщенных знаний не образует науки, для которой характерна систематическая связь в теоретическом смысле – происходит познание «из основания». Идеологии же присущи знания, не удостоверяемые дискурсивно.

Между тем, идеология не без некоторого основания претендует на статус теории, обладая, подобно научной теории, специфическим гносеологическим этосом (правилами, ценностями, стандартами, канонами и императивами), регулирующим освоение предметности и генерацию результатов. Отличает ее выход «за пределы» науки – отсутствие последовательной дискурсии, формальная противоречивость, невоспроизводимость (с наличием установки на преобразование действительности).

Обыденное сознание служит исторически первичным способом отражения действительности – воспроизводит в формах повседневного знания реальные свойства и связи реального мира (уровень представлений здесь может быть «конечной» стадией осознания предметного мира). Обыденное сознание является способом и условием развития и взаимосвязи иных элементов общественного сознания [4, с. 24].

Идеология во многом является порождением обыденного сознания. В гносеологическом аспекте обыденное сознание служит одним из важнейших условий формирования мировоззрения, усвоения знаний, норм и оценок, являясь их духовной основой. Все эти элементы сознания, в свою очередь, влияют на формирование личностных качеств, ценностных ориентаций и идеалов (образов действительности). Идеологии, которая со своей стороны способствует выработке данных элементов сознания, принадлежит роль источника – она способствует стереотипизации обыденного сознания посредством пропаганды и иных методов, теоретически упрощая субъекту познания процесс создания образов реального мира и принятия модели «идеального будущего». И идеологии, и обыденному сознанию свойственна связь с практическим преобразованием действительности. Но если обыденное сознание формируется под воздействием практики, то идеология имеет установку на преобразование действительности по теоретическим основаниям, специфика которых уже указывалась. И обыденное сознание, и идеология испытывают влияние группового интереса. Обыденное сознание предстает как отношение познающего субъекта к противостоящему объекту в процессе деятельности, в то время как идеология – отношение такого рода через призму ценностей, сопоставление результатов деятельности (включая полученные знания) с «идеальной моделью» реальности и будущего.

Массовое сознание имеет свою специфику. Отличает его от других компонентов общественного сознания то, что оно формируется всей массой членов общества. Обуславливающие его развитие тенденции и явления в той или иной мере охватывают все общество, имея при этом специфику групп, имеющих различные идеологические ориентации (связанные с классовой принадлежностью, поскольку определяются осознанием классовых потребностей). Поскольку масса формируется не на основе интереса, то тип общности, который составляется по иррациональным или временным признакам называют «неклассический». Присущие ему некоторые черты общественного сознания не подлежат классическим приемам анализа. Западные источники считают причиной возникновения массового сознания деятельность средств массовой информации. Однако нельзя не учитывать, что всегда имеют место глубинные процессы,

противостоящие институциональной манипуляции. Массовое сознание может возникать как непосредственный итог деятельности социальных институтов (например, в сфере образования и популяризации знаний), главным образом, пропагандистских, или же как побочный продукт деятельности, рассчитанной на решение иных задач. Массовое сознание, повторяя особенности структуры соответствующей общности, не имеет четкой иерархии уровней. Его главная гносеологическая особенность заключается в аксиомизации представлений – обыденные или оценочные суждения превращаются в аксиомы, используемые как послышки для выявления построения и обоснования причинно-следственных связей. Следствия дедуцирования этих аксиом может носить сугубо теоретический характер, а научные знания превращаются в ритуальные формулы, стереотипы мышления (при этом причинно-следственная связь может обеспечиваться идеологически), утрачивающие содержание и служащие символом (внешней формой) мышления. Научное знание таким образом утрачивает объективность (доказуемость), приобретая популярность как способ доказательства (и приемлемость для реализации конкретной цели), изымается из логической системы [4, с. 31]. От массового сознания идеологию отличает устойчивость – здесь субъективные ориентации, ценности и установки достигают степени прочности предрассудка [3, с. 3]. Теоретические послышки в ряду с нестрогой системой доказательств содержания создают иллюзию обоснованности основных положений, сохраняя эстетичность как основной признак освоения истины.

Итак, можно сделать ряд выводов. Идеология является способом признания истины по недостаточным основаниям. Научное знание может включать идеологические компоненты только на этапе их получения и первичного теоретического обоснования. Идеологическая составляющая не является необходимым элементом научной теории. Тезис «начала идеологии – границы науки» [3, с. 11], таким образом, представляется верным применительно к названным видам общественного сознания, содержащих «пограничный» с наукой диапазон проявлений.

Литература:

1. Гаджиев К.С. Политическое сознание или политическая культура? // Кентавр – октябрь-декабрь – 1991. – С. 14-24.
2. Зимина Л.А., Сычева И.П. К вопросу о субъекте познания социальных отношений // Вестник Московского университета, серия 12, социально-политические исследования. – 1992. – № 2 – С. 21-27.
3. Ильин В.В. Великая конфронтация: идеология и наука. К вопросу о возможности научной идеологии и идеологичной науки // Вестник Московского университета, серия 12, социально-политические исследования. – 1992. – № 5. – С. 3-12.
4. Кукушкина Е.И., Насонова Л.И. Обыденное и массовое сознание (опыт социологического анализа) // Вестник Московского университета, серия 12, социально-политические исследования. – 1991. – № 1. – С. 22-33.
5. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова, пятое издание – М.: «Политиздат», 1986. – 590 с.
6. Политическая наука: предмет и методологические основания. Сборник материалов международной научной конференции, г. Харьков, май, 2002 г. – Харьков: «Регион-информ». 2002. – 292 с.

О НЕКОТОРЫХ ТРАКТОВКАХ ПОНЯТИЯ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА»

В современной политической науке существует широкий диапазон определений термина «политическая культура», их более 50. Отчасти это объясняется тем, что, как отметил Э. Баталов, «несмотря на то, что проблематика политической культуры в ее диффузной форме изучается еще со времен Платона и Конфуция, как целостный феномен, который владеет автономным статусом, она стала восприниматься наукой совсем недавно» [1, с. 10].

Для того, чтобы разобраться в этой категории, необходимо систематизировать основные подходы к определению политической культуры, учитывая то, что эта категория очень распространена и в политической науке, и в популярной общественно-политической литературе. Ее выяснение очень важно для процесса демократической модернизации общества, так как это понятие даёт ключ к пониманию того, какой же следует быть политической культуре демократического общества и как можно влиять на ее трансформацию. Разработка категории «политическая культура» нашла отражение в многочисленных трудах зарубежных ученых (Г. Алмонд, С. Верба, Г. Пауэлл, Л. Пай, У. Розенбаум, Э. Баталов, К. Гаджиев и др.), а также отечественных (Е. Головаха, В. Матусевич, Н. Панина, О. Рудакевич, О. Кокорская, В. Кокорский и др.). Они рассматривают ее определения, структуру, типологию, связи с политическим сознанием и поведением, и т.д. Наша задача в данной статье – проанализировать собственно определение политической культуры, обобщить некоторые подходы к нему, сравнив его содержание в зарубежной и отечественной политологии.

Существует широкий спектр подходов западных и отечественных ученых к трактовке политической культуры. В огромном множестве ее определений можно выделить четыре основных подхода:

Первый подход связан с концепцией Г. Алмонда, которая признана классической подавляющим большинством исследователей. Определение понятия “политическая культура” впервые было дано Г. Алмондом в 1956 г. в статье «Сравнительные политические системы» [2, р. 391-409]. Под политической культурой Г. Алмонд подразумевает образец ориентаций на политические действия, который отражает особенности каждой политической системы. Базируясь на идеях К. Клакхона, Н. Литтона, Т. Парсонса и др., Г. Алмонд пришел к выводу, что любая политическая система основывается на «особой форме ориентаций на политические действия». Эту ориентацию или ориентацию на политику Г. Алмонд и назвал политической культурой [3, с. 38-39].

Классическое определение, данное Г. Алмондом совместно с Г. Пауэллом, таково: «Политическая культура – это образцы индивидуальных позиций и ориентаций относительно политики участников данной политической системы. Это субъективная сфера, образующая основание политических действий и придающая им значение».

Указанные индивидуальные ориентации, по мнению американских ученых, включают в себя несколько компонентов:

А) познавательную ориентацию – истинное или ложное знание о политических объектах и идеях;

Б) аффектную ориентацию – чувство связи, ангажированности, противодействия и т.д. в отношении политических объектов;

В) оценочную ориентацию – суждения и мнения о политических объектах,

которые обычно предполагают использование оценочных критериев по отношению к политическим объектам и событиям» [4, р. 50].

Авторы американского издания по сравнительным политическим системам Дж. Берч, Р. Кларк и Д. Вуд проанализировали вышеприведенное определение политической культуры, данное Г. Алмондом и Г. Пауэллом. Соглашаясь с тем, что политическая культура – это образцы индивидуальных отношений и ориентаций к политическим объектам, они выделяют ключевые слова, такие как 1. образцы, 2. отношения и ориентации и 3. политические объекты. Свое пояснение они начинают со второго понятия. Отношения и ориентации, особенно когда употребляется слово индивидуальные, должны обратить наше внимание на сферу индивидуальной психологии. Как люди думают о себе и как они чувствуют себя, а также каковы их мысли и чувства о мире, который окружает их? Однако то, что они думают и как они чувствуют себя, не предполагает указание на то, как они будут действовать. В лучшем случае, это просто дает нам некоторые намеки на потенциал для их действия. Следует принимать во внимание ситуационные возможности и сдерживающие факторы, которые сопровождают каждое такое потенциальное действие. Например, личность может иметь очень сильное чувство, что мэр города – коррупционер и беззастенчиво грабит город в течение многих лет. Однако индивид может колебаться по поводу принятия действий до тех пор, пока не узнает, что другие чувствуют тоже самое и до тех пор, пока не почувствует, что надо сделать что-то для того, чтобы мэр покинул свое кресло. И если многие люди чувствуют и ведут себя аналогично (не предпринимая действий), то это может быть важной причиной, которая объясняет, почему мэр так долго находится у власти. Если бы такие люди знали, что кто-то разделяет их взгляды, если бы они осознавали, что недовольство широко распространено, возможно, мэра бы выгнали из его офиса. В данном случае, потенциал к действию – налицо, задача в том, чтобы превратить потенциал в действие.

Это приводит нас к первому элементу – *образцам* отношений и ориентаций. Предположим, что только небольшая часть относительно хорошо образованных горожан противостоит мэру, в то время как основная часть населения либо апатична, либо считает, что мэр работает хорошо. Мэра эта ситуация не беспокоила бы до тех пор, пока город не разделится бы на две части – одни активно за мэра, другие -против.

Последний элемент определения – это *политический объект*, на который направлены отношения и ориентации. В вышеуказанном примере политическим объектом выступает мэр. Однако политическая культура охватывает очень широкий спектр политических объектов. Они могут включать ряд вопросов общественной политики, например, как правительство распределяет общественные средства, отношения и ориентации к структурам политики и правительства, распределения власти между гражданами и правительствами, между правительственными структурами. Другими словами, политическая культура страны есть образцы отношений и ориентаций ее граждан к власти, ее распределению, к благосостоянию, уважению власти и т.д.

Изучая политическую культуру, можно захотеть узнать, распределяются ли некоторые политические отношения и ориентации между всем населением страны или только между частью ее граждан. В вышеприведенном примере мы использовали политическую культуру города в качестве примера, но мы можем также рассматривать политическую культуру отдельной страны или нации [5, р. 55-56].

Таким образом, Г. Алмонд, С. Верба, Г. Пауэлл ограничивают политическую культуру сферой сознания, они сводят ее к совокупности психических состояний индивида, проявляющихся на трех уровнях – когнитивном (познавательном), аффективном

(эмоциональном) и оценочном. Иначе говоря, политическая культура сводится к совокупности устойчивых политических представлений, убеждений, чувств и оценок.

У людей в процессе обучения и накопления ими собственного опыта складываются более или менее устойчивые, типичные для определенной общности «образцы» ориентаций в отношении политической системы, ее институтов, других участников политического процесса, а также в отношении самих себя. По словам американского политолога Л. Пая, «политическая культура – это совокупность ориентаций, убеждений и мнений, которые вносят последовательность и наделяют смыслом политический процесс... Политическая культура... является таким образом обобщенным выражением психологического и субъективного измерения политики» [6, р. 218.].

Второй подход включает в политическую культуру и образцы политического поведения. Ряд исследователей, например, Е. Вятр и Д. Пол, считают, что наряду с «образцами» политического сознания к политической культуре следует отнести и образцы политического поведения. Ведь не все в нашей деятельности контролируется и фиксируется сознанием, а значит, не все модели поведения индивидов и групп можно вывести из моделей их сознания. Удачнее других эту позицию сформулировал известный политолог Р. Такер. Он писал: «культура есть привычный образ жизни общества, включающий как принятые способы мышления, а также убеждения, так и принятые образцы поведения. Политическая культура – это те элементы культуры, которые имеют отношение к правлению и политике» [7, с. 691].

Интересны доводы канадского ученого Р. Престуса, который включает в политическую культуру следующие компоненты:

- отношение масс к политике,
- степень их участия в политической жизни
- понимание гражданами эффективности политики и отчуждение от нее,
- законность, приписываемую политическим элитам,
- характер политики внутри социальной системы [3, с. 39].

Важно иметь в виду, что политическая культура включает в себя не только позитивные или нормативные, но и негативные ориентации и модели. Так, Р. Такер говорит: «Представим себе, что в некоторой стране «Х» большинство граждан убеждены, что правительственные чиновники, берущие взятки, поступают дурно. А взятки между тем как брали, так и берут. Что в этом случае отнести к политической культуре: убеждения граждан или поведение чиновников? И то, и другое, отвечает Такер, и он прав. Прав потому, что обе позиции характеризуют общество «Х» на данной стадии его развития и способствуют воспроизводству существующей в нем социально-политической системы, то есть выполняют присущую культуре репродуктивную функцию.

Сведение политической культуры лишь к одним позитивным образцам искажает реальный облик политического субъекта. Ведь при таком подходе не может быть и речи о политической культуре нацизма, других «плохих» систем и режимов, равно как и поддерживающих их социальных и политических групп. А между тем и германский нацизм, и итальянский фашизм, и сталинизм характеризовались определенной, в каких-то чертах присущих только им, политической культурой. Любое общество, любая группа и любой индивид, действующие в том или ином политическом контексте, всегда характеризуются наличием у них определенной политической культуры, которую можно изменить, но нельзя «повысить» или «улучшить» [7, с. 691].

Третий подход связан с широкой трактовкой политической культуры. Например, Л. Пай включает в нее «политическую идеологию, национальный характер и дух,

национальную политическую психологию и фундаментальные ценности народа». Ряд авторов трактуют политическую культуру настолько широко, что это вызывает возражения. Л. Дитмер применяет ее в отношении «национального характера, влияния коллективного исторического опыта на национальную специфику, а также эмоциональных или нормативных рамок взаимосвязи между государством и гражданами». К весьма далеко идущим выводам пришел Р. Патнэм. По его словам, политическая культура призвана дать ответы на вопросы: в чем состоит сущность человека, что такое общество и что лежит в его основе – гармония или конфликт, что такое политическая система и др. Комплекс ответов, по его словам, на эти вопросы и составляет понятие политической культуры.

Российские ученые считают, что такой расширительный подход делает бессмысленным само стремление разработать категорию политической культуры, поскольку трактуемая подобным образом политическая культура совпадает с такими категориями, как политическая система, национальный характер, общество и т.д. При таком понимании теряет смысл вычленение этого термина [3, с. 39-40]

Четвертый подход отражен в позиции некоторых украинских ученых. Исследуя политическую культуру, они пришли к выводу, что как социальный феномен политическая культура имеет двойную сущность. Она представляет собой, с одной стороны, subsystem политическую систему общества, а с другой стороны, subsystem его общей культурной системы. При этом политическая культура трактуется как общее поле функционирования двух систем общества: политической и культурной. Через него общественная культура влияет на характер политических отношений, а те, в свою очередь, оказывают обратное воздействие на культуру общества. Место политической культуры в общественной системе раскрыто в схеме учебника по политологии под ред. Сазонова Н.И. [8, с. 511-512].

Являясь частью культурной системы общества, политическая культура включает в себя только те культурные элементы, которые задействованы в политическом процессе. Она детерминирует политическое поведение общества, формы участия граждан в политической жизни, функционирование и развитие политических институтов.

Политическая культура – это часть духовной культуры народа, включающая элементы, связанные с общественно-политическими процессами. Она активно взаимодействует с другими видами общественной культуры: экономической, правовой, религиозной и т.д. Как компонент политической системы, она несет в себе социально-психологические факторы политической жизни. Важную роль в ней играет политическое сознание (совокупность представлений, ценностей, убеждений, установок и т.п.). Оно отражает властные отношения в обществе и политические интересы граждан.

Итак, политическая культура – это совокупность индивидуальных отношений и ориентаций к политическим объектам, базирующихся на определенном уровне политической идеологии и общественной психологии.

Политическая культура формируется на протяжении жизни многих поколений и включает идеи, убеждения, концепции о взаимоотношениях различных общественно-политических институтов, политические традиции, привычки, нормы политической практики, индивидуальный и общественный опыт, эмоции. Это также ориентации и установки людей в отношении власти, политической системы в целом, это принципы взаимоотношений между отдельным человеком, обществом и государством. Можно сказать, что политическая культура – это единство объективных социально-нормативных компонентов сознания, поведения и субъективных условий, отражающих то, как люди

реагируют на политическую жизнь. Элементы политической культуры обусловлены социально-экономическими, национально-культурными, общественно-историческими факторами, характеризуются относительной устойчивостью и изменяются лишь в процессе глубоких сдвигов в общественной жизни [8, с. 513-514].

Если на индивидуальном или групповом уровнях политическая культура выступает как единство культуры политического сознания и поведения, то на уровне социальном она дополняется культурой функционирования политической системы и образующих ее институтов. С помощью понятия политическая культура ученые выделяют разные типы отношения людей к политике, стойкие образцы их поведения в политической сфере.

Важное место в характеристике политической культуры занимают такие категории, как политические знания, политические ориентации, исторический опыт управления государством, политико-культурное наследие, политико-культурные ценности. Политическая культура в каждой стране несет элементы прошлой политической культуры, закладывает основы модернизации общества.

Таким образом, понятие политической культуры, предложенное Г. Алмондом, С. Вербой и Г. Пауэллом, неоднократно уточнялось и дополнялось многими учеными. Наряду с ориентациями на политическую систему, некоторые зарубежные и отечественные ученые включают в политическую культуру политический опыт, стереотипы, политические мифы, модели как политического поведения личности и групп, так и функционирования политических институтов, идеологию, политические символы, политическую социализацию [9, с. 366].

Даже этот небольшой перечень определений политической культуры подтверждает, что указанные подходы различаются в степени широты понимания элементов, составляющих политическую культуру, отношения к таким ее переменным, как политическое сознание и политическое поведение, выделении различных параметров, которые в комбинации позволяют судить об уровне политической культуры в том или ином обществе, ее взаимоотношениях с политикой и культурой. Вместе с тем существует опасность, на которую указывают украинские политологи О. Кокорская и В. Кокорский. Они выделяют мнение о том, что «в попытках «развить» классическую концепцию, предложенную Г. Алмондом и С. Вербой, просматривается распыление или даже утрата той смысловой нагрузки и функционального значения, которые вкладывались ими в категорию «политическая культура» [10, с. 14]. Тем не менее, базовые элементы определения политической культуры, выдвинутые Г. Алмондом, С. Вербой, Г. Пауэллом, присутствуют органично в большинстве трактовок политической культуры, помогая нам понять ее смысл и предназначение в демократическом обществе.

Литература:

1. Баталов Э. Политическая культура современного американского общества. – М.: Наука, 1990. – 252 с.
2. Almond G.A. Comparative Political Systems // Journal of Politics. – 1956. – N18 (3). – P. 391-409.
3. Гаджиев К., Гудименко Д. и др. Политическая культура: теория и национальные модели. – М., 1994. – 351 с.
4. Almond G.A., Powell G.B. Comparative Politics : A developmental Approach. Boston, 1966.
5. G. Bertsch, R. Clark, D. Wood. Comparing Political Systems: Power and Policy in Three Worlds. – N.Y., 1986. – 555 p.

6. Pye L. Political culture / International encyclopedia of social sciences. – N.Y., 1968, vol. 12.
7. Общая и прикладная политология. Учебное пособие / Ред Жуков В.И., Краснов Б.И. – М.: МГСУ: «Союз». – 1997. – 991 с.
8. Политология: Учеб. пособие для вузов / Сост. и ред. Н. Сазонова. – Харьков: Фолио, 2001. – 831 с.
9. Политология : учебник для вузов / Под ред. М.А. Василика – М.: Юристъ, 1999. – 600 с.
10. Політична культура: теорія, проблеми, перспективи. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. – 224 с.

Поліщук О.П.

ДИЗАЙН-МИСЛЕННЯ: ХУДОЖНЬО-ПРОЕКТНИЙ ЕЛЕМЕНТ У ТВОРЧОСТІ І КУЛЬТУРІ

„Хочуть бачити в мистецтві свого роду розумовий Китай, різко відділений чіткими межами від усього, що не мистецтво у точному смислі слова. А взагалі-то ці пограничні лінії існують більше уявно ніж дійсно, взагалі на них не вкажеш пальцем, як на карті границі держави. Мистецтво, у міру наближення до тієї чи іншої своєї межі, поступово втрачає щось від своєї сутності і приймає в себе від сутності того, з чим межує, так що замість відмежовуючої лінії виникає область, що примирює обидві сторони”.

В. Белінський

Чому існує мистецтво? Які причини зумовлюють побутування даного соціокультурного явища? Що зацікавляє людину у художній творчості чи спогляданні творів мистецтва? Чому наприкінці ХХ століття набувають соціальної значущості й інші практики, елементом котрих виступає художньо-естетичний компонент, – дизайн, естетика спорту, естетика побуту, естетика виробництва? Дані питання є актуальними не лише для сучасної естетики, а й багатьох інших наук, передусім, культурології, мистецтвознавства, психології художньої творчості, літературознавства, філософії.

Мистецтво – давній соціокультурний феномен. Він сягає у глибину тисячоліть, як і магія, мораль, релігія. Найдавніший з відомих нині творів мистецтва – пластинка вохри з орнаментом, був зроблений людиною, що мешкала на півдні Африки 60 тисяч років тому. У доісторичні часи людиною створювались різноманітні за практичною спрямованістю та художньо-естетичною виразністю артефакти: прикраси і музичні інструменти (наприклад, знамениті Мізинські браслети), печерні малюнки (як-то бізони й бики Альтаміри), наскальні гравірування (хоча б лише „танцюючі чоловічки” з „Великого каменю” у долині Камоніка), предмети побуту (кераміка Дземон або Трипілля), знаряддя праці (наприклад, мідна сокира з Хайдушомшону). Об’єктом декорування виступав навіть такий особливий предмет, як людська шкіра. Татуювання і скарифікація поширені і нині у всіх народів, що знаходяться на примітивному рівні розвитку. Особливо відзначається у техніці татуювання австралійські аборигени і полінезійці, у яких тату покриває усе тіло, а у мешканців Маркізьких островів навіть язык. Наскільки давньою є така традиція, засвідчують численні знахідки знарядь для розтирання фарб, вохри й інших фарбників у похованнях давньоявної культури. У давності та стійкості подібної практики переконують муміфіковані тіла, що дійшли до нас: майже на всіх є татуювання. Найяскравішим прикладом є тату на тілі небіжчика з Другого Пазирикського кургану. На руках, ногах, грудях і спині померлого нараховано 12 зооморфних зображень! І в періоди більш пізньої історії людства мистецтво (особливо, прикладне і декоративно-прикладне) виступало вагомим елементом людської культури.

„Якщо хтось запалює зірки, значить, це комусь потрібно”. Перефразуючи цей відомий афоризм, можна стверджувати: якщо мистецтво так давно існує, якщо здавна є важливим елементом культури, значить, воно людині потрібне. І можна по-різному окреслити причини його появи, пов’язати витоки й існування з культово-магічною практикою (А. Брейль), „надлишковою енергією” людського організму (Г. Спенсер), любов’ю до прикрашання (Е. Гроссе, К. Бюхер), способом чи засобом пізнання виховання формування

почуттєвої природи людини (Г. Плеханов), сублімацією як соціально прийнятним способом переорієнтації статевого потягу (З. Фрейд), ігровим моментом у культурі (Й. Хейзінга). Кожна з цих позицій виокремлює певний елемент людської буттєвості. Тому можна розглядати феномен мистецтва як явище, пов'язане зі своєрідністю людського буття у світі, людського ставлення до дійсності, у якому превалює ціннісно-діяльнісна орієнтація у відношенні до предметного (природного і штучного) середовища. А саме з проектуванням, формотворенням як сутнісним ядром людського існування. Адже якими б не були внутрішні причини й умови виникнення та функціонування мистецтва, зовнішнім виявом його реалізації завжди виступає особливе формопородження, не властиве нікому, окрім людини, яке якнайяскравіше окреслює її самотність. Завданням нашого дослідження є аналіз художньо-проектного компонента людської діяльності як основи не лише художньої практики, а й художнього мислення людини. Ця проблема не достатньо опрацьована загалом не лише у вітчизняній естетиці, а й філософії і культурології. Однак розуміння природи і змісту даного явища дає змогу краще осмислити глибинні підвалини людського буття як не тільки предметно-перетворюючого, а скоріше предметно-породжуючого існування, та виявити виміри духовності як родової людської сутності.

Для нас методологічною основою дослідження виступають філософські праці так званої київської світоглядно-антропологічної школи, присвячені аналізу людської діяльності у її антропологічній цінності. Передусім слід зазначити праці В. Шинкарука „Теорія пізнання, логіка і діалектика І. Канта”, „Методологічні засади філософських учень про людину”. Вивчаючи єдність сутнісних елементів людини – розум, почуття, волю, він акцентує увагу на символічних формах людського світосприймання.

Аналізові естетичні освоєння людиною дійсності, як особливої її діяльності, присвячені праці В. Іванова „Практика і естетична свідомість. Методологічні питання походження естетичної свідомості” та „Людська діяльність – пізнання – мистецтво”. У більш пізніх працях ним зосереджено увагу на виявленні сутності людського існування як культуропороджуючої діяльності. Людську сутність можна пов'язувати, – стверджував вчений, – з релігійністю, мораллю, політикою чи правом, мовою або щом, а все це не дає відповіді на питання: що саме робить людину неповторною істотою? Її унікальність ґрунтується на здатності до освоєння світу і самореалізації у даному процесі.

Викликає інтерес і думка О. Яценка про різноманітність способів людського самоствердження і самоусвідомлення та значення цілепокладання як найважливішого вияву людського способу буття.

Зацікавлює, крім того, й праця С. Кримського „Запити філософських смислів”, де прослідковується вельми слушна, з нашої точки зору, ідея, що світ для людини проявляється у предметності і людська життєдіяльність має підґрунтям предметність. Але сама предметність світу для людини проявляється через її здатність поділяти буття за тріадою: річ – властивість – відношення.

Серед естетичних праць нашу увагу привернув трактат англійського художника, графіка, теоретика мистецтва XVIII ст. В. Хогарта „Аналіз краси”. Намагаючись відкрити універсальні закономірності естетичного сприйняття людиною життя і закони композиції у мистецтві, Хогарт висловив деякі припущення, які не втратили своєї значущості і нині. Зокрема, у V главі трактату „Про складність” зазначається: „Живий розум завжди має схильність бути в діяльності. Пошуки – справа всього нашого життя; навіть незалежно від їх мети вони приносять нам задоволення. Кожна виникаюча трудність, яка на деякий час уповільнює і перериває наші пошуки, дає своєрідний поштовх розуму, підвищує задоволення і перетворює те, що інакше здавалося б важкою працею, що вимагає зусиль

– в забаву і розвагу” [5, с. 130]. Ця думка, з нашої точки зору, чітко окреслює оригінальне розуміння проблеми творчості людини, її природи і потенціалу в особистісному і культурологічному аспектах. Творчій людині властиво розважатися через вирішення важких завдань, це приємна праця для її розуму. Її розважають і складний сюжет п'єси, і складна форма алей, звивистих річок абощо. Задоволення, що виникає при цьому, спонукає людину наділяти такий предмет поняттям краси.

У II главі „Про різноманітність” зустрічається ще одна цікава думка. Хогарт вважає, що людину загалом гнітить одноманітність, але надмірна різноманітність: пригнічує також. Вона прагне *організованої багатоманітності*. (Виділено нами – автор). „Форма і забарвлення рослин, квітів, листків, забарвлення крилець метеликів, мушлей тощо здаються створеними виключно для того, щоб радувати око своїм різноманіттям”. Але через пересичення, воно знаходить задоволення, „заспокоєння у певній частці одноманітності...” Для людини цінною є саме організована багатоманітність тому, що „багатоманітність хаотична, що не має замислу представляє з себе плутанину і потворність” [5, с. 125]. Дана думка Хогарта порушує питання значення саме проектного елемента у людській творчості загалом і художній зокрема. На жаль, припущення даного англійського митця, теоретика мистецтва, оригінального мислителя не достатньо привертають увагу вітчизняних естетиків, культурологів, філософів.

Також при дослідженні питання потенціалу художньо-проектного елемента у творчості і мисленні людини будемо спиратися на деякі положення, напрацьовані сучасною вітчизняною естетичною думкою, та ідеї, що опрацьовуються теоретиками дизайну. Так, А. Канарський, досліджуючи становлення, розвиток естетичного елемента в людському бутті у праці “Діалектика естетичного процесу” витоки естетичного ставлення людини до дійсності пов'язує передусім з зацікавленістю, небайдужістю до світу. На його думку, у будь-якому напрямі діяльності людини в її стані завжди утримується якась позитивність інтересу, яка не допускає прояву в ній байдужого як такого...” Адже, саме чуттєвість виступає вагомим чинником людського буття. “Байдуже є абсолютною формою виразу нечуттєвості...”, – стверджував учений [3, с. 111-112]. Поява “нечуттєвості” засвідчує своєрідне “суспільне небуття”.

При аналізі природи самотності людини, особливостей людського буття О. Хмельовський припускає, що культура як спосіб власне людського життя є формотворчим процесом. На основі саме запитів людської чуттєвості і певного культурного змісту реалізується конкретна діяльність людини, що перетворює предметне середовище. Тому ним вживається термін “дизайн-діяльність” для характеристики людського ставлення до дійсності. Дизайн-діяльність ним потрактовується як “культуротворчий процес цілеспрямованого формотворення умов життя на основі взаємодії слова, Середовища, Дій людей з метою забезпечення потреб екосистеми і споживання” [4, с. 78]. Такий підхід до проблеми витоків естетичного ставлення людини до світу та засад самотності її буття викликає інтерес.

Однак при аналізі причини своєрідності людського існування виникає і низка запитань, які потребують опрацювання. Насамперед, феномен чуттєвості не можна пов'язувати виключно з людиною. Усім вищим приматам властива підвищена емоційна неврівноваженість і сенсорна відкритість. Емоційна лабільність, підвищена допитливість є своєрідною вадою і водночас перевагою приматів. Вадою, адже стимулює агресивність, особливо внутрішньовидову. І перевагою, оскільки допомагає швидкій адаптації, передусім у ситуаціях невизначеності. Наскільки складною є поведінка і ... внутрішній світ, наприклад шимпанзе, засвідчують польові дослідження етологів, зокрема Дж. Гудолл

[2]. Тому чуттєвість людини, звичайно, впливає на її спосіб життєдіяльності і ставлення до дійсності, мислення, творчості. Але вважати її детермінантою суто людської буттєвості навряд чи доречно. Це чинник, нехай і вагомий, в системі детермінації людської самобутності у культуротворчому сенсі, проте навряд чи єдиний.

У зв'язку з цим ми вважаємо доречним розгляд такого питання. Чи змінює ще хтось доцільно на планеті Земля середовище існування, окрім *homo sapiens* на засадах проектування. Ні, тварини прилаштовуються до середовища, а не прилаштовують його "для себе"*. Матеріальна культура палеоліту засвідчує: проектування є сутнісною ознакою людського буття з дуже давніх часів. Так, мешканці Мізинської стоянки вже 20 тис. років тому створювали наземні помешкання ярангоподібної форми, в конструкції яких використовувались великі кістки мамонта. Це житло, одне з найдавніших відомих сучасній науці, штучно створене людиною.

Мешканці Чатал-Хююк створили одне з найбільш ранніх постійних поселень світу 9 тис. років тому. Їх будинки з цегли-сирцю мали прямокутну форму і прикрашались стінними фресками. Це протомісто було достатньо цікавим ще в одному аспекті. Будинки розміщені не хаотично, а повністю суміщались один з одним, доступ з них був можливим лише зі сторони дахів, по яким здійснювався весь рух у поселенні.

Слід враховувати, що в даному випадку мова іде про предмети, що не мають природних аналогів. А, отже, такі артефакти засвідчують не лише те, що це наслідок людської творчості. Вони фіксують також ідеальне начало – задум, план, що виник завдяки думці людини. Вся матеріальна культура може розглядатися наслідком людської проектної діяльності. І з часів, мабуть, неоліту проектування спрямоване вже не тільки на виробництво окремих предметів, а й створення середовища життя (якщо спиратися при аналізі на дані сучасної археології). Тому можна стверджувати, що самобутність людини і людського буття вкорінена також у своєрідності її мислення. Адже діяльність на засадах проектування базується на особливому субстраті – людському мисленні. І матеріальна, і духовна культура – його результативний момент.

У зв'язку з цим доречно пригадати думку І. Канта про сутність людини – її душу. Всі здібності останньої зводяться, на його думку, власне до трьох складових: пізнання, почуття задоволення і незадоволення, бажання. Вони достатньо автономні. Тому останні з них не вичерпуються пізнавальною здібністю. Пізнання буває апіорним та емпіричним. Апіорні форми знання притаманні кожній людині. Зокрема, форми споглядання – простір та час, мають апіорний характер, ними впорядковуються почуття. Це породжує явище як предмет пізнання. Мислення також має апіорні форми. Вони зумовлюють ставлення суб'єкта до об'єкта. Тому прекрасне – це не лише ознака чи якість предмета, а й суб'єктно-об'єктне відношення, опосередковане апіорними формами мислення.

Думки Канта про сутність, ознаки людини та особливості людського мислення порушують, на нашу думку, питання: чи можна вважати проективність людською формою мислення і діяльності, чи вона є конкретно-історичним продуктом розвитку людства. Дане питання надзвичайно важке для вирішення. Опертя на власне філософську думку

* Підпроектуванням (від лат. *projectus* - кинутий вперед) у даному випадку розуміється створення проекту як плану, задуму у діяльності.

** Винятком, мабуть, може вважатися спосіб існування деяких комах - бджіл, термітів, мурашок. Так, колонія термітів існує у штучно створеному середовищі у межах термітника. Однак вважається, що формоутворення та функціонування подібного складного об'єкта ґрунтується на інстинктивній базі, а не цілепокладанні в діяльності..

для його осмислення не достатньо. Більш плідним є використання, як ми вважаємо, наукових даних, що висвітлюють антропосоціогенез. Проективність – це постійний елемент людської діяльності, як засвідчують артефакти. Звідси можна припустити, що проективність – це константа людського мислення, яка визначає його своєрідність. Іншими словами, проективність можна вважати родовою інтенцією мислення людини.

Але проективність включає в себе два елементи – проектування і проекцію**. Враховуючи це, розглянемо ще одне питання – естетичне начало у контексті проективності мислення. А точніше, художньо-проектний елемент людського мислення людини. Згадаємо думку Хогарта: людина прагне організованої різноманітності. Її можна окреслити й дещо по-іншому. Наважимося припустити таке. Людині на рівні родової сутності властиво проектувати середовище існування та його окремі елементи. Реалізується це або на засадах гармонії, або дисгармонії, в залежності від того, яка вона внутрішньо. Зовнішнє виступає проекцією внутрішнього. Якщо в особистості розвинуте естетичне начало, вона буде прагнути створювати щось на засадах гармонії (інтер'єр власної оселі чи одяг, знаряддя праці або культову споруду).

Тобто їй властивий художньо-проектний момент у мисленні і діяльності. І якщо соціум підтримує таку особистість, виникає ефект „естетизованої” національної культури. Згадаймо хоча б Китай, Корею, Японію, Індію. Парадоксально, але це країни з давньою тривкою культурною традицією. Не втрачали самотутність через ефект „естетизованості”? Не виключно. Це групи, що прагнуть на засадах гармонії організовувати і предметне оточення, і середовище буття, ... і навіть, внутрішній світ людини. А європейська культура з часів англійської промислової революції поступово елімінувала естетичний чинник мислення з багатьох видів діяльності. Інженерія, конструювання, технологія та мистецтво – „паралельно існуючі світи”. Причому цінними мистецтвами визначається живопис, скульптура, музика тощо, а не декоративно-прикладне. Мистецтво – це розвага, а не спосіб буття в гармонії. Але ...„природа не терпить пустоти”. Може, придушення в європейцеві індустріального суспільства його родової сутності, а саме: естетичного начала його буттєвості, і є вагомою причиною соціальних негараздів ХХ століття – дві світові війни, тоталітаризм, економічна криза тощо? Культ ratio, примат техніки, сцієнтизм не наснажують і не розвивають людську чуттєвість на засадах гармонії. І, мабуть, не випадково дизайн як вид естетичної діяльності людини виник саме у Європі у ХХ столітті і набуває обрисів вагомого культуротворчого чинника.

Іще одне запитання виникає при розгляді проблеми потенціалу специфіки художньо-проектного елемента мислення. Чи можна вважати дизайн-мислення різновидом художнього мислення, у якому превалює саме проектне начало, спрямоване на форму утворення на засадах гармонії предметного оточення і середовища буття людини? З нашої точки зору, так. Поняття „дизайн-мислення” вдало фіксує, на нашу думку, специфіку художньо-проектного компонента мислення. Адже в англійській мові design потрактовується як задум, мета, намір, *творчий задум*, план, *проект*, креслення, ескіз, конструкція, *малюнок*, візерунок, *композиція*, *мистецтво композиції*, *твір мистецтва*, задумувати, планувати, підготовлювати, складати схему, планувати, *проектувати*, конструювати, креслити, *створювати малюнок*, виконувати [1, с. 205; с. 426-427] (Звернемо увагу на виділені нами семи).

*** Під проекцією (від лат. projectio - кидання уперед) розуміється процес та результат досягнення і породження значень, що полягає у перенесенні суб'єктом власних станів або якостей на зовнішні предмети і явища як об'єкти.

У художньому мислені людини в результативному аспекті можна виокремити такі моменти: наявність образотворчого мистецтва, по-перше, існування прикладного і декоративно-прикладного мистецтва, по-друге. А також побутування у XX столітті практик, в яких є значимим естетичне начало, наприклад, дизайну. Мистецькі інновації й артефакти створюються з різною метою, мають й мали різні сфери побутування, ступінь поширення. І їх образна структура також не однакова. Композиційний, виражальний і зображальний аспекти твору мистецтва мають різне значення у різних мистецтвах.

Техніко-композиційний момент властивий пластичному мистецтву і дизайну. Він полягає в організації речовинного матеріалу у просторі, формуванні його тектоніки, архітектоніки та конструкції, створенні рукотворного об'єкта як системи на засадах гармонії, де важливе значення має досконала, цілісна композиція.

У випадку превалювання саме такого елемента у мислительному акті у його результативному аспекті доцільно, на нашу думку, говорити про дизайн-мислення у його культуропороджуючому сенсі. Загалом, підсумовуючи сказане вище, можна коротко так окреслити авторську позицію. Естетичне начало є родовою сутністю людини. Внаслідок дії соціальних чинників воно або розвивається, або придушується, іноді, можливо, атрофується чи вироджується, набуваючи патологічного спрямування. Тому людині властиво прагнути „організованої різноманітності”, сформованої на засадах гармонії, якщо естетичний момент в її мисленні і діяльності не приглушено соціокультурними факторами або індивідуальними ціннісними орієнтаціями, установками, досвідом або що. „Гуманізоване середовище” існування людини виникає передусім завдяки художньо-проективному компоненту людського мислення і діяльності. Саме він, приділяючи увагу структурі, композиції, системності, організовує світ людського буття як щось досконале, принаadne, приємне.

Література:

1. Большой англо-русский словарь / Под общ. руководством И.Г. Гальперина, Э.М. Мезниковой. – Изд-е 4-е. Т.1.А-М. – М.: Русский язык, 1997.; Мюллер В.К. Англо-русский словарь. Изд-е 18-е. – М.: Русский дом, 1981.
2. Гудолл Дж. Шимпанзе в природе: поведение / Пер. с англ.. – М.: Мир, 1992. – 666 с.
3. Канарський А.С. Диалектика эстетического процесса. – К.: Высшая школа, 1978.
4. Хмельовський О.І. Вступ у дизайн. Основи проектування систем життя: Програма експериментального навчального курсу; конспективне викладення основних тем. – Луцьк: ВДУ, 2002.
5. Хогарт У. Анализ красоты / Перевод с англ. П.В. Мелковой. – Л.: Искусство, 1997.

ТВОРЧИСТЬ ГНАТА ХОТКЕВИЧА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ КРИТИКИ (КІН. ХІХ – ПОЧ. ХХ СТ.)

Ставлення до творчості Гната Хоткевича до сьогодні викликає палкі дискусії серед фахівців. Контраверсійність його літературної спадщини не є здобутком сьогодення, а була відома вже на початку його творчої діяльності. Тому ми не випадково звернулися до такої вкрай складної, але актуальної теми. Мета нашої статті – переосмислити спадщину Хоткевича і його внесок в літературно-естетичну критику. Об'єктом статті є філософські погляди Хоткевича. Предметом статті є його погляди на літературу і театр в контексті його біографії.

Новизна статті полягає в тому, що застосовуючи біографічний метод до аналізу його творчості, ми спростовуємо тезу Ролана Барта і філософії структуралізму про те, що автор помер, а є лише його текст. Ми наполягаємо на тому, що спадщина Хоткевича має не лише історико-філософський інтерес, але й практичне значення для сучасної літературознавчої та естетичної критики, адже багато з письменницьких ідей залишаються плідними і в наш час. Достатньо згадати його сміливу, безсторонню критику драматургічних творів О. Кобилянської, І. Франка, М. Коцюбинського тощо. Скажімо, останнього він критикував за те, що мова його твору “Тіні забутих предків” не корелюється з етнокультурними реаліями, які він зображає, – тобто форма твору не адекватна його змісту. Хто, як не Хоткевич, блискуче знав реалії Гуцульщини, самобутність її культури, яку він описав в своїй повісті “Камінна душа”?

Перші твори Г. Хоткевича були не дуже вдалим, як і його “Поезія в прозі”. Вони не стали явищем в літературі і були здебільшого сприйняті з нерозумінням, як пошук молодим автором свого шляху. Винятком у стриманому ставленні до перших прозових творів Хоткевича став відгук майбутнього академіка, а тоді ще дебютанта в літературній критиці Сергія Єфремова, який піддав нищівній критиці “Поезію в прозі” і мав для цього підстави.

Ці оповідання дійсно носили ознаки вторинності, несмаку в доборі сюжетів і примітивності в їх втіленні. Шлях Хоткевича до літературної майстерності був нелегким і позначений багатьма творчими експериментами сумнівної якості, які побачили світ через низькі вимоги видавців.

Єфремов, як відомо, не вважав перспективним цього молодого автора. Хоча, власне, на той час Хоткевич уже не був новачком у царині культури, а був добре знаний серед інтелігенції як талановитий бандурист, активний просвітянин, організатор першого в Російській Імперії українського робітничого театру. На відкритті пам'ятника І. Котляревському в Полтаві, у серпні 1903 року, він з'являється серед знаних письменників саме як культурний діяч, хоч офіційно вважався представником харківських робітничих профспілок. З огляду на це, стає зрозумілою його бурхлива реакція на образливий тон критичних зауважень С. Єфремова.

На цей критичний виступ Г. Хоткевич підготував відповідь і надіслав до “Киевской старины”. Надрукувати її, на жаль, відмовились. Справа була в тому, що Хоткевич, на відміну від опонента, був людиною для редколегії чужою. Цю ситуацію добре розуміла Леся Українка, яка в листі до О. Кобилянської писала з цього приводу: “Чую, що в “К.Ст.” була “критика” на когось (чорненького), на Кримського і Хоткевича, як на “декадентів”... Має бути щось не конче мудре. Моя мама збирається відповісти в чийсь оборону, а може,

і хтось (білий) щось напише” [1.1]. Єфремов був ознайомлений з гострою відповіддю і, будучи людиною гоноровою, визначив наперед і назавжди відповідне ставлення до Хоткевича та його творчості. Така гостра критика мала б вбивчі наслідки для будь-кого з молодих авторів, але не для Гната Хоткевича. І справа не в авторському імунітеті проти образ – Гнат Хоткевич був людиною з вразливою психікою. Гнат Мартинович усвідомлював справедливість критики, він розумів, що його оповідання надто слабкі і недосконалі, аби стати якимось особливим набутком. Справа, на наш погляд, в іншому.

Поява Хоткевича в літературі не була випадковою. Вона мала міцне коріння, яке не здатна була зламати ніяка критика. Негативний бік цієї критики полягав в тому, що вона назавжди розвела двох талановитих людей, котрі понад усе любили Україну, але були надто амбітними та безкомпромісними. Відразу С. Єфремова була такою, що ані час, ані стрімке зростання майстерності не змінили його ставлення до творчості Г. Хоткевича. У подальших працях він здебільшого оминав його, як когось не вартого уваги. Або говорив про нього побіжно.

Між тим хвилі, які підняли виступи Єфремова, ще довго не вщухали. На захист молодого письменника став Іван Франко у статті “Принципи і безпринципність”.

До редакції “Киевской старины” звернулася з листом Леся Українка, але він не був надрукований. Її позиція не була безоглядною, вона не мала на меті спростовувати сувору критику, бо про перші прозові твори Гната Мартиновича вона дійсно була не надто високої думки. Леся Українка лише виступала за зваженість, людяність та високу фаховість критики. З цього приводу письменниця зазначає в листі до М. Павлика: “Єфремова я знаю, хоч не близько. Людина особисто порядна, переконання, наскільки мені відомо, національно-демократичні. Я з Єфремовим полемізувала, тільки моїй полеміці не довелось побачити світа... Єфремов мою думку про його (Гната Хоткевича) статтю знає...” [1.2].

Мине кілька років, і Леся Українка повернеться до цього питання. У листі до М. Кибальчича, 28 вересня 1909 року, вона писатиме: “Критика наша, правда, дуже відстала, та се тому, що взагалі в межах “російської культури” людей літературно освічених, дуже мало, а для критика не досить таланту і громадських цнот, тільки треба конечне спеціальної освіти, інакше вийде єфремовщина або хоткевичівщина. Не подумайте, що се я вже так холодно та нерозважно ставлюся до того, що в нас “закони пишуть” такі критики як... rassous les noms!, що в нас автори діляться на “старших і молодших”, неначе в школі, що в нас часто переймають “останній крик моди”, не знаючи не раз, ще й А, В, С – все це дуже болить” [1.3].

Вислів “хоткевичівщина”, мабуть, можна пояснити знайомством Лесі Українки зі слабкою статтею Г. Хоткевича “Літературні враження”, що була вміщена в “Літературно-науковому віснику” за січень-лютий 1909 року.

Слід зауважити, що І. Нечуй-Левицький у статті “Українська декаденщина” згодом прийде до такої ж думки про перші твори Хоткевича, хоча і знайде інші слова і засоби, аби висловити до них своє ставлення. Він писатиме: “До декадентів належить і д. Гнат Хоткевич (Галайда) в своїх останніх новітніх утворах. В давніших своїх оповіданнях д. Хоткевич виступає, як песимістичний письменник” [2.1]. (Г. Хоткевич на це лише зауважить: “Великого оптимізму взяти було ніде”.) І. Нечуй-Левицький, як і С. Єфремов, особливу увагу звернув на ту ж “Поезію в прозі”, але був більш коректним і стриманим: “Це оповідання за такі страховища написане. Неначе якимось романтиком старої романтичної школи, або й сам Гофманом ще сто год назад. Решта оповідань у зелені книжці не такі страшні і написані реальніше, навіть є гарні й поетичні картини

природи, описання краси людської. Д. Хоткевича ми залічуємо до декадентів, естетів та еротистів” [2.2]. І далі: “Мова вже трохи попсована. Значення їх і самих декадентських сутінок в них добре і правдиво були показані й оцінювані в свій час д. Єфремовим” [2.3].

Виступи С. Єфремова мали позитивні наслідки, позбавивши Г. Хоткевича зайвої ейфорії з приводу власних досягнень, змусивши бути більш вимогливим до своєї творчості. Наступні роки Гнат Хоткевич продовжував інтенсивно працювати. Починаючи з 1900 року він друкує в “Літературно-Науковому Віснику” низку оповідань, таких як “Шлях альтруїзму” “Різдвяний вечір”, “Сердечна опіка”. З приводу цих оповідань Леся Українка писала з Зеленого Гаю в листі до сестри О. Косач: “Приїздив до нас в гості на три дні Гнат Хоткевич з Харкова, малював тут види, їздив човном, читав свої твори (на сей раз вони були нічого собі)” [1.4].

Пошук Гнатом Мартиновичем свого місця в літературі помітила Наталя Кобринська, яка зауважила: “Гнат Хоткевич звісний тим, що в українським письменстві шукає інших форм і нових доріг для своїх душевних почувань” [3.1].

Першою “золотою” сторінкою літературної творчості Гната Хоткевича стала його повість “Камінна душа” – твір виняткової краси і сили, твір, якому важко було знайти аналогів в тодішньому літературному процесі, бо то була сама душа письменника – бунтівна, непримиренна до сірої буденності.

Своїм пробудженням, крім таланту, він мав завдячувати ще збігу життєвих обставин у роки еміграції. Саме тут він відкрив для себе нову, досі не знану Україну – Гуцульщину, з її неповторними природними й людськими барвами. Її словом, її мелодіями, фольклором, побутом. Гуцульські Карпати полонили красою багатьох визначних письменників, які присвятили їм свої твори. Це й О. Федькович, І Франко, А. Крушельницький, М. Коцюбинський, але малописьменні гуцули були чутливі до присвячених їм творів. Навіть у блискучих мініатюрах М. Черемшини вони помічали нюанси, які відрізняють долине Покуття від гірських полонин.

“Камінна душа” знайшла відгук у душах вибагливих цінувальників. Вона написана бездоганною живою гуцульською мовою, звичаєві замальовки в ній не нав’язливі, органічно вплетені в сюжетне тло, до того ж це один з небагатьох творів про гуцулів та Гуцульщину, де мова дійсно гуцульська, побут звичаї – дійсно гуцульські, логіка поведінки і навіть мислення героїв – теж гуцульські.

Саме тому, мабуть, усі славні попередники Г. Хоткевича сприймалися народною уявою як дорогі і бажані гості, а сам Хоткевич як своя, корінна людина. Ця повість не була наслідком особистих спостережень письменника, він добре знав дослідження про гуцулів та Гуцульщину В. Шухевича і твори своїх попередників. У перші ж місяці свого перебування на Гуцульщині він познайомився і близько зіштовся з В. Гнатюком – талановитим етнографом і фольклористом, знавцем і дослідником гуцульського краю і разом з ним вперше поїхав до Криворівні. Хоткевич вбирав в себе все те, що чув та бачив навколо себе, а також розповіді Гнатюка. Вони й були тим ключем, який відкрив перед митцем глибинні чари Гуцульщини у всій її красі та неповторності.

Через деякий час В. Гнатюк упевнився, що його допомога Гнату Хоткевичу була плідною. Він з радістю сповістив М. Коцюбинського, що на його матеріалах Г. Хоткевич написав “повість про опришків”, а в травні 1911 року, вже цікавився його думкою про цей твір, і радів та щиро дивувався майстерності автора.

За роки перебування на Гуцульщині Хоткевич створив повість “Авірон”, розпочав роботу над романом “Берестечко”, написав драматичні твори “На залізниці”, “Вони”, “Емігранти”, перекладає ряд творів російської літератури. Саме про цей відрізок свого

життя він згадує: “Написав я в Галичині багато, але багато з того й пропало. От були в мене “Опришки”, ціла низка легенд про опришків, оброблених літературно, а де вони? Перебираючи своє барахло я щось їх не бачив. Із значніших речей я написав у Галичині повість “Авірон”, “О полку Ігоревім”, “Рогнідь”, “Море”, “На залізниці”, тетралогію “Богдан Хмельницький” (в первісній редакції), “Камінні душа”, гуцульських п’єс аж п’ять, і найбільша робота – історичний роман “Берестечко”. Для нього я самі матеріали збирав два роки. Скільки то списаного паперу. Але подужати цієї речі так я й не подужав” [4.1].

Зайнятися видавничою справою, поставити її на міцний ґрунт було давньою мрією Хоткевича. Вперше він намагався видавати українські книжки ще в студентські роки. Пізніше Хоткевич заснував видавництво під назвою “Видано ВС.І.Гуртом”. Митця ніхто не спонукав до роботи, нічого не нав’язував і не контролював видавничих планів. Допомоги він теж не мав ніякої. Все лягло на його плечі, але він не відступився. Існували певні складнощі у доборі літератури, твори мали бути невеликими за обсягом, зрозумілими малоосвіченим робітникам і селянам, повинні були бути в них національні почуття, і водночас певною мірою вони мали відповідати вимогам не дуже прихильної до українства цензури.

Г. Хоткевич змушений був звернутися до багатьох знаних письменників з проханням надати для друку свої твори. Але такі звернення не завжди мали позитивні наслідки. Б. Грінченко, який уже в той, чернігівський період видав біля п’ятдесяти книжок для народного читання, не бажав мати справу із студентом, який звернувся до нього, як до рівного, без належного пієтету. Хоткевича часто підводила його безпосередність і самовпевненість. Сам він згодом пригадував: “Пам’ятаю, щось писав Грінченкові про ціни, знижки і таке ін., торговельні справи, а він мені гордо відповів “я не торгівець”. Отуди к бісу. А я так був і торгівець, і редактор, і коректор, і продавець, і в дуду грець. Ніколи не стратив 15 коп. на ваньку, щоб перевезти книжку зі складу, а таскав на горбі. Було, несеш дві пачки, мотузки в руки пов’їдаються, піт очі заливає. І книгоноша в мене був – селянин Зозуля з Біликів, Полтавської губернії, ходив по ярмарках. На тодішні часи таке просування книжок безпосередньо в маси було справою, думаю, неабиякої ваги. І з щетиниками я зв’язався, і з робітництвом: кожний робітник член гуртка (про нього потім) був у той же самий час – агентом продажу українських книжок в себе на заводі” [4.2].

Згаданий “селянин Зозуля” – Платон Зозуля, малописьменний селянин, добровільний книгоноша, ще й через 10 років писав Хоткевичу: “Милостивый государ, пожалуйста, пропишите, живи ли вы и находитесь ли в Харькове. Я вам посылал в марте месяце открытку. Но ответа не получил, потом мне один полтавский господин заявил, что он читал газету, что буд-то бы вы выехали за границу, потом узнал..., что вы в Харькове. Торговля плохая. Ваших накопилось 10 руб.” [4.3].

Не дуже прихильно з різних причин поставилися до Хоткевичевої ініціативи і Леся Українка, і О. Кобилянська. Г. Хоткевич мав намір видати “Землю” О. Кобилянської. З цього приводу Л. Українка писала до неї на початку липня 1903 року: “Я бачила брата і питала його про Харківське видання “Землі”, то він каже що, то не жадне товариство, а сам Хоткевич на власну руку видає і гонорару платити не заміряє (бо, відай, і не має звідки), але що він хоче щось там значно наскороочувати і взагалі зредагувати. Адже він не писав комусь про скорочення і редагування?

Коли хтось того собі не бажає, то нехай протестує, поки час. Я раджу протестувати, бо се поганий буде прецедент, для всіх авторів... Я зовсім не вважаю, аби д. Хоткевич був ліпший літерат, ніж хтось чорненький, аби мав аж редактором над кимсь ставитись непростено!!” [1.6].

О. Кобилянська не погодилася друкувати свої твори. М. Коцюбинський виявив у цій справі більше розуміння, такту й демократизму. Його не образило звернення Г. Хоткевича з діловою пропозицією та комерційними викладами. Він надіслав Г. Хоткевичу для продажу п'ятдесят примірників своєї книжки "Дорогою ціною". Г. Хоткевич писав йому: "Коли піде Ваша книжка у книгоноші (на що я маю надію), то я б пустив би більше число йому, а остатні пустив би у книгарні по більшій ціні. Чи там може ще як. Одним слово, я маю на увазі поперед свого книгоношу, а потім уже книгарню; Ваша повість дуже придатна для народу, хоч ви не те говорите у своєму листі. Я давно маю видати для народу такі повісті по найдешевшій ціні, і може, шановний добродію, коли-небудь Ви дозволите мені видати сю книжку дешевим виданням з цікавою обкладинкою літографованою. А може ще у Вас є дещо подібне? [...]".

У цьому смислі Грінченкові "Під тих.(ими) вербами" невимовно придатні, хоч я лічу ту річ досить таки незграбною і примітивною та може іменно з приводу цієї примітивності вона так страшенно підходить до народного читання. Ваша річ однаково підходить..." [4.4].

Прихильність знаного письменника імпонувала Г. Хоткевичу і дала підстави зауважити згодом, що М. Коцюбинський "серед тієї маси напівлюдей культурних дикунів", яку являли тогочасні "майстри пера", робив "враження іменно чоловіка і європейця".

Лист цей був показовим не лише ставленням Г. Хоткевича до М. Коцюбинського як до людини і письменника: повага ця не була сліпою і безоглядною. Відомі виступи Г. Хоткевича з критикою позиції М. Коцюбинського, який невірно, на його погляд, оцінив творчість Філянського, та з критикою помилок у "Тінях забутих предків". Лист є характерним, бо в ньому, як у дзеркалі, відбився характер Гната Хоткевича.

На початку свого творчого шляху він щирий, доброзичливий, відданий справі, він ще не знає, що таке літературна гоноровість і зверхність до інших, а тим більше до колег по перу; це його вдача, його світогляд, таким він хоче бачити кожного з ким спілкується. Та водночас він самолюбивий, вразливий, не терпить зневаги, образ на які наражається. Це був *protassis* майбутньої драми, його відлюдкуватості та анахоретства.

На жаль, з видавничою справою у Хоткевича нічого не вийшло, хоча ця діяльність і додала йому нових вражень і нового досвіду. Відтворюючи деякі аспекти активної життєдіяльності Г. Хоткевича, слід передусім виокремити його досягнення як письменника, який лишив по собі значну літературну спадщину, найбільш визнані його твори прийшли до сучасників як свідчення виняткового, яскравого і самобутнього таланту.

У своїх творах письменник виривається за межі тогочасних соціальних та побутових реалій, інтуїтивно відчувши, що є тимчасове, а що є вічне. Вічне він писав своїми, одному йому властивими фарбами, що не тьмяніють з часом. На жаль, його творча спадщина зазнала непоправних втрат, а епістолярна спадщина (його листування з такими визнаними діячами нашої культури, як І. Франко, О. Кобилянська, Л. Українка, М. Коцюбинський, В. Гнатюк, О. Маковей, М. Лисенко, О. Пілка), майже не відома читачеві. Та навіть у найскрутніші часи свого існування він не полишав листування з колегами. А колег з літературного цеху у нього було досить багато, адже він був особисто знайомий з Іваном Франком, Василем Стефаником, Наталією Кобринською, Іваном Трушем, Ольгою Кобилянською, Дмитром Січинським, Йосипом Стадником, Михайлом Яцьківим, Лесею Українкою, Марією Заньковецькою, Миколою Садовським, Іваном Карпенком-Карим, Панасом Саксаганським. Дуже виразним і показовим в контексті аналізу постаті Хоткевича є випадок, який описує Василь Стефаник. Одного разу Стефаник підійшов

до Хоткевича, який сидів за столом у кав'ярні, пив каву і щось завзято писав сторінка за сторінкою. Стефаник запитав: "Я не розумію, як ви можете так багато і так легко писати?" (очевидно натякаючи на його письменницьку плідність). Хоткевич відповів: "Бачите, така вже несправедливість на цьому світі. Вам досить написати кілька сторінок, щоб сказали, що ви маєте талант, а мені треба цілу книжку. Справедливо тільки одне: що ми обидва з цього нічого не маємо".

Зазначений випадок говорить про те, що Хоткевич був працьовитою людиною, яка, не жалючись своїх сил та натхнення, писала, писала і ще раз писала.

Професор Рудницький згадує інший яскравий епізод з життя письменника. Хтось із друзів Хоткевича із співчуття сказав йому, що він міг написати дуже багато, якби мав постійну посаду. На що Хоткевич відповів, що, звичайно, міг би, але для канцелярії, а не для літератури.

Професор Олександр Білецький, відомий літературознавець, вітаючи Хоткевича з його 60-літтям, писав у 1937 році: "Ваша творчість була б помітною в будь-якій літературі, і, незалежно від моїх українських симпатій, я не міг би не оцінити поетичної сили "Богдана Хмельницького", широти і глибини зображення в повісті про Шевченка, проблемності і гостроти ситуацій в тих драмах, які я читав колись в рукописах і які до сих пір пам'ятаю".

У висновках слід зазначити, що Хоткевич був творчою людиною і ця риса була настільки органічно вписана в його сутність, що він не міг не творити. Він був емоційною людиною, відгукувався на всі події культурного життя в Україні. Рецензії митця не завжди були зважені, що викликало чимало нарікань, іноді йому бракували фаховості, але вони були завжди відвертими і щирими. Гнат Хоткевич – це світ слів, слів і образів, світ неповторний і захоплюючий.

Важливо зазначити, що Хоткевич своєю неординарною творчістю значно випередив свій час і його сучасники не могли адекватно та справедливо його оцінити. І тільки зараз, у культурну добу постмодерну, ми можемо повної мірою збагнути велич його таланту.

Більше за все нас приваблює в його постаті його нетрадиційність та народність його стилю мислення, зовнішня простота та пошуковість в галузі мистецтва, властиві йому намагання подолати власну непрофесійність тощо. Але в цій простоті і полягає справжня, життєва, а не штучна "університетська" мудрість. І паростки цієї мудрості чудово вписуються у дух нашого часу, часу великих змін в культурі, філософії та мистецтві.

Література:

1. Українка Леся. Твори. В 10 тт. Т.9. – К., 1965.
2. Нечуй-Левицький І. Вибрані твори. – К., 1979.
3. Рудницький М. Невгамовний темперамент. Гнат Хоткевич. Спогади. Статті. Світлина. – К., 1994.
4. Хоткевич Гнат. Твори в 2 тт. Т. 2. – К., 1966.
5. Єфремов С. В пошуках нової краси. – К., 1902
6. Шумило Н. Гнат Хоткевич проти Сергія Єфремова. (До історії відомої політики) // Радянське літературознавство. – 1988. – №10.
7. Мороз Л. Символізм в українській драматургії // Сучасність. – 1993. – №4.
8. Чуб Дмитро. Люди великого серця. – Мельбурн, 1981.
9. Хоткевич Гнат. Бібліографічний показник. – Х., 1994.
10. Нитченко Д. Універсальний талант Гната Хоткевича (спогади) // Березіль –К., 1994.

Ястремская Т.А.

ПРИНЦИП ВИЗУАЛИЗАЦИИ В ОВЛАДЕНИИ УЧАЩИМИСЯ КОММУНИКАТИВНЫМИ НАВЫКАМИ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ ИНОСТРАННОМУ ЯЗЫКУ

Актуальность данной статьи продиктована необходимостью показа научного подхода к решению проблемы визуализации процесса обучения иностранному языку, а также к организации учебно-воспитательного процесса, где данный принцип сочетался бы с традиционными методами и другими средствами обучения, где осуществлялся бы принцип систематической обратной связи и основанной на ней коррекции процесса обучения. Актуальность темы обусловлена также тем фактом, что в свете Постановления Министерства образования и науки Украины от 17.02.2004 г. [1] перед высшей школой стоит задача адаптировать ее к рыночным условиям, а также способствовать ее интеграции в европейское образовательное пространство. Для этой цели высшей школе предстоит учесть аспекты Болонского процесса и внести свои предложения в отношении участия в нем страны в целом и конкретного вуза в частности.

В этом отношении Национальный аэрокосмический университет проводит политику осуществления целевой установки ныне действующей программы для переводческих специальностей в технических вузах, что требует увеличения использования учебного времени, максимальной интенсификации учебного процесса, а также реализации ряда принципов, одним из которых является принцип визуализации в обучении., направленный на комплексное использование видео ряда, одним из компонентов которого является использование видео материалов, в частности, современные передачи, транслируемые на каналах Discovery, BBC, ABC, CNN и т.д. Постановление Коллегии Министерства науки и образования Украины от 27.02.2004 [2], а также Указ Президента Украины «О мерах усовершенствования системы высшего образования Украины» [3] обязывает вузы принять серьезные меры в отношении более активного использования транслируемых ныне мировых программ. Назрела необходимость поиска более информативных сюжетов, а также поиска более эффективных форм их применения при обучении иностранным языкам, т.е. реализовывать те принципы, которые позволили бы превратить информационный поток в учебный процесс.

Вопросы, затрагиваемые в данной статье, рассматривались как в отечественной так и в зарубежной литературе, в частности в работах Т.М. Фоменко [4], Е.Г. Кармановой [5], В.А. Расторгуева [6], Л. Блумфилда [7], А.С. Границкой [8] и других авторов.

Цель данной статьи состоит в рассмотрении вопроса о возможности решения выше поставленной задачи, т.к. задача развить у студентов умения понимать речь на слух с опорой на визуальное отображение комментируемого текста, невзирая на наличие в ней определенных лексических трудностей, а также научить их преодолевать эти трудности, требует значительных усилий от преподавателя технического вуза.

Постановка задачи данной статьи исходит из принципа нормы языка как категории исторической: будучи в известной мере устойчивой, стабильной, что является основой ее функционирования, норма вместе с тем подвержена изменениям, что вытекает из природы языка как явления социального, находящегося в постоянном развитии вместе с творцом и носителем языка – обществом.

При решении указанной задачи мы опирались на исследования аналогичных работ

в области аудирования и чтения [5, 9], т.к. здесь наблюдается общность психических процессов. Однако конкретные результаты восприятия идущей с экрана речи, содержащей незнакомую лексику, могут быть иными, вследствие наличия дополнительных трудностей в условиях восприятия слуховой и зрительной информации, в виду того что зрительная информация наиболее достоверная, т.к. дает человеку как бы «слепок с натуры, точный фотографически». Человек получает около 90% информации при помощи зрения. Анимационные кадры способны во всей полноте отображать события в динамике, в измерении и развитии, обеспечивая при этом полисенсорный ввод и переработку учебной информации.

Как считают психологи и методисты [4, 5, 6], важнейшим условием восприятия является вычленение отчетливых логических звеньев информации, а также учет психологических способностей зрителя к выделению объекта из фона (обстановка, действия, события).

В проводимых нами исследованиях мы руководствовались положениями, исходящими из позиций, разделяемых психологами, методистами и лингвистами в отношении новых социально-экономических требований к преподаванию иностранных языков. Учитывая тот факт, что в этой области произошел сдвиг акцента с языковой системы на речь. Как писал крупнейший лингвист Л. Блумфилд, «Между знаниями о языке и владением им нет никакой связи. Владение языком – это не вопрос знания... Владение языком – это вопрос практики... В языке навыки – все, знание – ничто» [7]. Поэтому в целом наша работа сводилась к применению двух базовых методик: аудио(видео) лингвальной теории навыков и когнитивной теории сознательного овладения кодом. Принципы аудио(видео) лингвальной теории следующие: поскольку речь первична, то необходимо прежде всего обучаться пониманию речи на слух и умению говорить, т.е. осуществляться без участия сознания; автоматизация навыков происходит главным образом посредством тренировки.

К работе с применением видео материалов мы приступали после подготовительного этапа, который включал следующее: учебный материал (информационный текст) должен принадлежать преподавателю, как считает Н. Шурыгина [9]. . Т.е. он должен дышать его мыслями, его трудом. Преподаватель должен всегда к нему вернуться, а ассоциативная память позволит ему вспомнить и многое другое, связанное с трудно запоминаемыми словами, словосочетаниями, идиоматическими выражениями, вызвавшими особый интерес у студентов. Основными критериями отбора информации были: аутентичность, жанровое разнообразие, которое обеспечивает содержательную важность информации, доступность и посильность для студентов, а также соответствие содержания информации установленным объектам тестирования. Также мы учитывали аудитивную трудность информации, включающую в себе паралингвистические и нелингвистические (темп представления).

Следующие моменты, выделенные нами в структуре видео занятия:

- выбор информации;
- ее просмотр;
- оценка отобранного материала в соответствии с требованиями программы;
- регистрация основных и второстепенных кадров, которые дают возможность правильно разместить восприятие дикторского текста во времени, акцентировать внимание на главном;
- отбор языкового материала к просматриваемой информации;
- составление монтажного листа (регистрация кадров, их повторение и толкование);

- определение структуры видео занятия;
- выбор форм и приемов работы на проверку визуальной и вербальной информации;
- составление упражнений на ее закрепление.

В Национальном аэрокосмическом университете мы использовали учебный видео ряд на 2-м и 3-м курсах переводческих технических специальностей. Целью нашего отбора информации была необходимость отобрать ту, которая содержала многообразие слов и словосочетаний, взаимосвязь и единство которых не разрушало бы нормы языка, а делало бы его более тонким инструментом использования языковых средств в стилистическом плане, усвоение которого служило бы базой для достижения целей реализации принципа визуализации и коммуникации.

Так как языковой материал видео сюжетов характеризовался различной тематической направленностью и разной частотностью употребления лексических единиц, встречаемых в них, то словарь к видео материалам подбирался нами на основе тематического критерия употребительности лексики в общественно-политической, философской, социальной и научной речи.

На подготовительном этапе мы отрабатывали речевые образцы для наилучшего восприятия иноязычной речи носителей языка путем выполнения тренировочных упражнений, облегчающих понимание фонограммы фильма и сокращающих период речевой адаптации. Также проводился страноведческий комментарий сюжета.

При регистрации основных и второстепенных кадров наша работа сводилась к следующему: перед просмотром каждой части сюжета студенты получали установку, затем следовал глобальный охват информации и его детализация.

После первого просмотра преподаватель проверяет при помощи вопросо-ответных упражнений понимание общего содержания информации, затем повторный ее просмотр, остановка отдельных фрагментов для проверки понимания, их характеристика и пересказ, толкование субъектно-объектных отношений и, наконец, «немая» демонстрация программы и озвучивание ее студентами. Коммуникативное говорение преподаватель стимулирует различными заданиями: докажите, что ..., прокомментируйте высказывание, опишите ситуацию, какие идиомы вы использовали бы для описания ... и т.д.

При проверке понимания отдельных фрагментов мы руководствовались требованиями Программы по иностранному языку для вузов языковых специальностей, главной задачей которой является обеспечение наиболее надежной и достоверной оценки определенных в Программе параметров коммуникативной компетенции студентов. Упражнения после просмотра были рассчитаны не только на закрепление, но и на расширение материала. Заключительной частью задания должна стать речевая деятельность учащихся, когда все обучающиеся становятся участниками речевого общения в ходе ролевой игры. Поэтому мы добивались по необходимости максимально полного понимания видео сюжета.

Экспериментальная проверка понимания визуальной и вербальной информации показала, что наибольшую трудность у студентов вызывают задания на проверку аудирования, включающего лексико-грамматические задания открытой формы.

В ходе решения вышеназванных методических задач при выполнении указанных упражнений мы столкнулись с необходимостью извечной дилеммы fluency versus accuracy – необходимостью выбирать между беглостью речи студентов и правильностью их речи. Если студент говорит достаточно бегло, не особо задумываясь над грамматикой и выбором слов, делая при этом большое количество ошибок. Речь его может быть ужасна на слух, но с другой стороны, сложно общаться в ситуативной беседе со студентом, который

мучительно долго думает над тем, какое время употребить и какой предлог поставить перед существительным, даже если в конце концов он выдавит из себя грамматически правильную фразу.

Мы пришли к необходимости поиска компромисса, нечто среднего между беглостью речи (но не бесконтрольной) и правильностью ее (но не такой вымученной), потому как данный вид работы должен поддерживать положительный эмоциональный настрой студентов, усиливая их мотивацию в участии в коммуникативных беседах, а дискуссии на темы, затронутые в демонстрируемой информации, позволяют сделать такие занятия творческими и увлекательными, философски мотивированными и в то же время дают преподавателю возможность незаметно для студентов осуществлять полный контроль над процессом общения.

Завершающий вид работы над видео материалами включал: составление аннотаций и рецензий к просмотренному видеоряду, высказывание суждений, умозаключений по теме. Продуктивные коммуникативные умения проверялись также с помощью заданий открытой формы (задания на дополнение или со свободно конвертируемым ответом).

Все вышесказанное позволило нам сделать следующие выводы:

1. Реализация принципа визуализации в обучении иностранным языкам с использованием учебного видео ряда раскрывает широкие возможности для активной работы в процессе формирования речевых навыков и умений студентов, обучающихся в техническом вузе, делая учебный процесс привлекательным.

2. Использование видеофильма способствует развитию различных сторон психической деятельности учащихся, и прежде всего, внимания и памяти, т.к. во время просмотра в классе возникает атмосфера совместной познавательной деятельности. В этих условиях даже невнимательный студент становится внимательным. Для того чтобы понять содержание фильма, сделать свои умозаключения, учащимся необходимо приложить определенные усилия. Так непроизвольное внимание переходит в произвольное. А интенсивность внимания оказывает влияние на процесс запоминания. Использование различных каналов поступления информации (слуховой, зрительный, моторное восприятие) положительно влияет на прочность запоминания страноведческого и языкового материала.

3. Использование видеозаписей на уроках способствует индивидуализации обучения и развитию мотивированности речевой деятельности обучаемых. При использовании видеофильмов на уроках иностранного языка развиваются два вида мотивации: самомотивация, когда фильм интересен сам по себе, и мотивация, которая достигается тем, что студенту будет показано, что он может понять язык, который изучает. Это способствует формированию профессиональной направленности на занятиях по иностранному языку и, кроме того, приносит удовлетворение и придает веру в свои силы и желание.

4. Развитие навыков устной речи на занятиях способствует более успешному формированию навыков письменной речи, подкрепляя тем самым положение о взаимосвязи всех видов речевой деятельности.

5. Учебные видеозанятия помогают достижению основной цели обучения – практическому овладению иностранным языком в техническом вузе.

Литература:

1. Указ Президента України «Про заходи щодо вдосконалення системи вищої освіти України». Київ, 17.02.2004 року. №199/2004А:

2. Рішення колегії Міністерства освіти і науки України. 27.02.2004 р. Протокол №3/1-4
3. Указ Президента України «Про заходи щодо вдосконалення системи вищої освіти України», м. Київ, 17.02.2004 р. №199/2004..
4. Фоменко Т.М. Методические аспекты тестирования по иностранному языку // Иностранец. – №29 (350), 2002.
5. Карманова Е.Г. Суть коммуникативного метода // Иностранец. – № 23 (380), 2001.
6. Расторгуев В.А. Экскурс в методологию // Образование и бизнес. – №5, 1999.
7. Bloomfield L. Language. – N.Y. 1933.
8. Границкая А.С Научить думать и действовать. – М., 1991.
9. Шурыгина Н. Т. Практические советы по изучению иностранного языка // Образование и бизнес. – №41 (65), 15.11.2000.

Відомості про авторів

Башенко Ігор Володимирович – аспірант кафедри філософії Харківського національного університету ім. Г.С. Сковороди

Більчук Наталія Леонідівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Даніл'ян Вадим Олегович – аспірант кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Даніл'ян Галина Павлівна – аспірант кафедри теорії та історії культури Харківської державної академії культури

Карпенко Іван Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії, декан філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

Карпенко Катерина Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та медичної соціології Харківського державного медичного університету

Копилов Володимир Олександрович – кандидат філософських наук, доцент, професор ХАІ, завідувач кафедри історії і політології, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Кузнецов Анатолій Юрійович – кандидат філософських наук, доцент, професор ХАІ, завідувач кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Півнева Любов Миколаївна – доктор політичних наук, професор кафедри політології Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди

Поліщук Олена Петрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних наук Інституту підприємництва та сучасних технологій (м. Житомир)

Раздіна Олена Вікторівна – кандидат економічних наук, доцент кафедри політології й історії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Свящук Андрій Леонідович – асистент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Селевко Володимир Борисович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії і політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Степаненко Михайло Дмитрович – старший викладач кафедри філософії та соціології Української державної академії залізничного транспорту

Чернієнко Володимир Олександрович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Чуйкова Олена Володимирівна – член редакції журналу «Гендерні дослідження» Харківського центру гендерних досліджень

Шашок Марина Олександрівна – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Ястремська Тамара Анатоліївна – доцент кафедри іноземних мов і прикладної лінгвістики Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Наукове видання

**Гуманітарний часопис.
Збірник наукових праць
2005 № 3.**

**Відповідальний за випуск – О.П. Проценко
Технічний редактор і виконавець оригінал-макету –
Т.В. Фомицька-Якубенко**

**Адреса редакції – 61070 Харків, вул. Чкалова, 17, ХАІ, гуманітарний факультет
Тел.: (057) 707 4777. E-mail: V.Kopylov@khai.edu.**

*Рукописи не повертаються.
За достовірність інформації, що міститься в опублікованих матеріалах,
відповідальність несуть автори.
Передрук можливий у разі посилання на автора і видання.*

Св. план, 2005

Підписано до друку 28.10.2005 Формат видання – 60 x 84 1/8.

Папір друкарський. Уч. вид. 7,68 Тираж 100. Зам. 171

**Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут»
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17
Видавничий центр «ХАІ»
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17
e-mail: izdat@khai.edu**