

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

**ГУМАНІТАРНИЙ
ЧАСОПИС**

2005, № 4

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, № 4

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.

Свідоцтво про державну реєстрацію – серія КВ №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.

Гайдачук О.В., доктор технічних наук, професор, проректор з наукової роботи Національного аерокосмічного Університету.

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.

Корабльова 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 № 4, від 21.12.2005).

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2005. – №4. – 125 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

Землянський А.М.

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ В ІСТОРИЧНОМУ ПІЗНАННІ5

Копилов В.О.

**АНТОНІО ГРАМШІ: НЕОМАРКСИСТСЬКА ЕКСПЛІКАЦІЯ
ДІАЛЕКТИКИ ВЛАДИ І ЗНАННЯ10**

Кузнецов А.Ю.

ЭВРИСТИКА МАРГИНАЛЬНЫХ ДИСКУРСОВ ПОСТМОДЕРНИЗМА18

Подольська Т.В.

ІДЕНТИФІКАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ НАРАТИВУ24

Свящук А.Л.

МАРГИНАЛІЗАЦІЯ КАК КРИЗИС ІДЕНТИЧНОСТІ29

Проценко А.Ф.

АНАЛІТИКА СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТА38

Титаренко О.Г.

МЕЖІ АКТИВНОСТІ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ СУБ'ЄКТІВ УПРАВЛІННЯ45

Коньшина А.Е.

К ВОПРОСУ О ПРИНЦИПЕ МНЕМОНИЧЕСКОГО СИНХРОНИЗМА51

Марікян С.В.

ІННОВАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК СПОСІБ РОЗВИТКУ ОСВІТИ56

Сапенько Роман

XX-й ВЕК: КРИТИКА МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ – СТРАХ ПЕРЕД ТОЛПОЙ61

Широка С.І.

**«ПРО ПРОЦЕС ЦИВІЛІЗАЦІЇ» Н. ЕЛІАСА: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ВПЛИВУ
ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНИХ
СТЕРЕОТИПІВ ПОВЕДІНКИ67**

Поліщук О.П.

**ХУДОЖНЄ МИСЛЕННЯ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИЙ ДИСКУРС
(ДО ПРОБЛЕМИ СЕМАНТИЧНОГО ПОЛЯ ПОНЯТТЯ)72**

Герасимчук В.А.

**ТИПОЛОГІЗАЦІЯ ЯК ФОРМА ХУДОЖНЬОГО УЗАГАЛЬНЕННЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО РОМАНУ78**

Чумак А.Л.

**“ПРИРОДНА МОРАЛЬНІСТЬ” ЯК ФОРМА ГУМАНІСТИЧНОЇ
НОРМАТИВНОЇ РЕГУЛЯЦІЇ ПОВЕДІНКИ.....86**

Заболотна В.О.

**ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛЬНОСТІ ЕТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ
У СФЕРІ ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ92**

Іванова І.Б.

**ПРАКТИКА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ
СВІТУ В УКРАЇНСЬКИХ ПОХОВАЛЬНИХ ОБРЯДАХ98**

Соловьев В.Г.

**РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ
ДВИЖЕНИЙ: К МЕТОДОЛОГИИ ПРОБЛЕМЫ 103**

Щедрин А.Т.

**ТЕЛЕПАТИЧЕСКИЕ «КОНТАКТЫ» С ИНЫМИ
МИРАМИ ИЛИ СИНДРОМ КАНДИНСКОГО – КЛЕРАМБО? 112**

Ястремская Т.А.

**ИНОСТРАННЫЙ ЯЗЫК В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ И
ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ СТРАТЕГИИ ОБУЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ 120**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 124

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ В ІСТОРИЧНОМУ ПІЗНАННІ

Поворот від “єдино вірного” істматівського дискурсу до множинності теоретичних мов опису історії, помножений на ідеологічний плюралізм і зростаючу культурну гетерогенність, вимагає особливої інтелектуальної культури сполучення різних методологічних підходів, вироблених або запозичених в індивідуально-унікальних дискурсах.

Актуальність теми полягає в тому, що в умовах парадигмальних трансформацій філософського мислення, відмови від світоглядно-методологічних стереотипів радянської доби філософія, виступаючи світоглядно-методологічним підґрунтям історичного пізнання, покликана формувати світоглядно-методологічну культуру історичної науки, яка б відповідала теоретичним та практичним вимогам сучасності. Однією із загальних ознак нового типу філософсько-історичного мислення є визнання історичності людського буття й людиновимірності історії. Таке визначення стає засадничим методологічним принципом у феноменологічній рефлексії історії.

Метою дослідження є на підставі розгляду найважливіших методологічних принципів феноменології розкрити її евристичний потенціал для історичного пізнання.

У феноменології, питання історії та історичності людського буття було предметом досліджень Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, К. Ясперса, Л. Ландгребе, П. Рікера. У радянський час це питання досліджували В. Бабушкін, Н. Мотрошилова, З. Какабадзе, П. Гайденко, І. Михайлов, В. Молчанов, М. Рубене, М. Куле, Р. Куліс, Р. Хестанов. Не залишили поза увагою це питання й українські дослідники С. Кошарний, С. Пролеєв, В. Табачковський, Є. Причепій, М. Михальченко, С. Кримський, М. Попович, Є. Бистрицький, І. Бойченко та інші.

Протягом довгого часу в дослідженнях, присвячених феноменологічній проблематиці, висловлювались різні думки про відношення феноменології до історії як науки та до історичного підходу: від “забування” Е. Гуссерлем про історію [1, с. 115-116] до проголошення Л. Ландгребе феноменології “трансцендентальною теорією історії” [2, с. 164]. Це пов’язано в першу чергу з тим, що філософія Е. Гуссерля, в її початковому задумі, була досить далекою від будь-якого зв’язку з історичним, змінюваним, тимчасовим. Ця сфера, на думку засновника феноменології, не відносилась до справжньої філософії.

У своїй роботі “Філософія як строга наука” Гуссерль піддав гострій критиці історизм та історичний релятивізм, джерело якого він убачав у здійснюваному емпіричному підході філософією життя до історичної реальності. “Історизм черпає своєї позиції в сфері фактів емпіричного життя духу, і коли він її покладає абсолютно... виникає релятивізм... Нас цікавить тут специфіка історичного скепсису” [3, с. 63].

Емпіричний підхід, на думку Гуссерля, виявляється в зведенні ідей до фактів, або змішуванні двох типів філософування, коли “історично значуще” не відділяється від “об’єктивно значущого”. За таких умов, не бачачи можливості у тимчасовому, змінюваному, історичному знайти постійне і незмінюване, Гуссерль протиставляє тимчасове вічному: “Заради часу ми не повинні жертвувати вічністю” [4, с. 38].

Почуття вічності було пов’язано в нього з ідеєю науки, яку він проголосив позачасовою, що не має ніякого відношення до суб’єктивного, особистого. Рання феноменологія апелює до об’єктивної значущості, яку вважає за необхідне досліджувати

незалежно від емпіричної, історичної реальності та установки історичного пізнання.

Така позиція надала підстави для звинувачень не тільки з боку представників інших філософських напрямів, а й серед учнів Е. Гуссерля, зокрема М. Гайдеггера. Молоде покоління достатньо чітко вловило певний антиісторизм феноменології. “Ідея обмеженості гуссерлівського трансцендентального суб’єкта та необхідність якимось чином “включити” до нього історичний вимір літала у повітрі” [1, с. 115].

Та критики випустили з поля зору одну деталь. За словами відомого німецького філософа Г.-Г. Гадамера, основний зміст питання про історію в тому, “яким чином досвід індивіда і його пізнання піднімаються до рівня історичного досвіду” [5, с. 271]. Феноменологічне трактування історії як специфічного горизонту свідомості передбачає необхідність звернення до безпосереднього аналізу “досвіду індивіда”, що живе й діє в межах цього горизонту, до його особистого переживання історії, повсякденності життя людини.

Внутрішню історичність особистості феноменологія приймає в якості найвищої цінності: на перший план виходять проблеми самоцінності окремої особистості, самоцінності природи, самоцінності людського існування у світі, що з усією очевидністю показує її великий гуманістичний потенціал.

Феноменологія, продовжуючи традицію кантівської філософії, відмовляється від завчасно заданих зразків, навчає новому баченню світу й свідомості. Вона не узурпує істину, а завдяки феноменологічним методам із покладеним у їхню основу принципом *epoché*, неупереджено показує на передумови для її виявлення, відкриває глибину людського досвіду й переживання людиною світу.

Історія постає перед нами як горизонт смислів і значень, що має особливу телеологічну й темпоральну організацію. Завданням трансцендентальної феноменології є дескрипція правил інтерпретації суб’єктом минулого та свого “живого сьогодення”, а не опис подій чи фактів. На це досить чітко вказав Л. Ландгребе: “Перед феноменологією стоїть завдання встановити, які трансцендентальні умови можливості такого предмету, як існуюча для нас історія, яка у свою чергу, може бути також об’єктом наукового дослідження” [6, с. 68].

На думку російського дослідника Р.З. Хестанова, експлікація трансцендентальних умов можливості історії, в дусі феноменології Гуссерля, вимагає вказати на такі фундаментальні структури свідомості, які дозволяють здійснюватись специфічному людському досвіду, що називається історією. Таким чином, феноменологія намагається уникнути натуралізації та об’єктивізації історії, тобто інтерпретації історії, наприклад, як “розумної необхідності”, що відкидає інтереси індивідуального існування. Більше того, натуралізація та об’єктивізація історії часто створюють ілюзію, що можливо відірватись від “пуповини” історично успадкованої культури. У таких “блудних синів”, що приймуть об’єктивістську стратегію, може прогресувати, наприклад, фобія перед “європоцентризмом” чи національно-культурний нігілізм.

У феноменологічній філософії вивчення історії, суспільства й культури, здійснюється в аспекті сутнісних можливостей свідомості, індивідуального буття людини. Феноменологія ставить за мету віднайти граничні можливості людського існування як незамінні можливості: ніхто не може зрозуміти за, чи замість іншого, ніхто не може хвилюватись замість іншого, ніхто не може вмерти замість іншого, ніхто не може перекласти питання про власне буття на плечі іншого.

Людина завжди знаходиться в певній культурно-історичній ситуації, структура якої вказує на існування інших людей. На відміну від трансцендентального, емпіричне

Я завжди знаходиться в тому інтенціональному горизонті де перебувають інші люди. Феноменологічне конституювання, виділяючи ті акти свідомості, завдяки яким конститууються інші люди, показуючи існування інтерсуб'єктивних зв'язків, пояснює виникнення інтерсуб'єктивної сфери, тобто сфери суспільного життя. Методологічною основою конституювання інтерсуб'єктивності у феноменології є самоконституювання Я, яке реалізується у формі конституювання тілесного, душевного й трансцендентального Я.

За своєю суттю інтерсуб'єктивне конституювання – це інтенціональний досвід Іншого. Як і самоконституювання Я, так і інтерсуб'єктивна сфера реалізується у формі конституювання тілесного, душевного й трансцендентального. Дві перші форми мають місце вже в безпосередньому оточенні людини, адже саме тут суб'єкт установлює реальні відносини з іншими Я, а це можливо лише коли Інший уже конституований.

Справжню ж сферу інтерсуб'єктивності, на думку Гуссерля, створює тільки конституювання трансцендентального Я, бо Інший тепер визнається в якості alter Ego. Тільки трансцендентальне Ego дає можливість визнати правомірність існування Іншого, його чуттєвих і душевних якостей.

Досвід Іншого служить у феноменології зразком для всіх форм опосередкованого знання, як то історичний досвід, чи герменевтична інтерпретація тексту. Тільки завдяки конституюванню інтерсуб'єктивності виникає можливість говорити про об'єктивний світ як світ загально значимий.

Є велика кількість типів суб'єктивних актів: любов і ненависть, симпатія й антипатія, бажання, пристрасті. Наука й світ наукового пізнання не розглядалися у їхніх передумовах, у їхньому генезисі, бо передбачалося верховенство науки по відношенню до “донаукового світу”, до сфери життєвого досвіду. Гуссерль закликає науку повернутись до життєвого світу, до горизонту до-теоретичного досвіду, що є першоосновою ціннісного обґрунтування науки. Кожен пізнавальний процес містить у собі момент, що пов'язаний із бажаннями та прагненнями; він направлений на практичні цілі, має ціннісну орієнтацію. Ось чому феноменологія вважає помилковим зводити пізнання до одного специфічного виду — до наукового пізнання.

За словами Гуссерля, треба брати до уваги ту “універсальність, з якою царство пізнання охоплює всі види діяльності, що витікає із суб'єктивності емоцій та волі...” [7, с. 107].

Життєвий світ, будучи світом повсякденного досвіду, сферою першопочаткових очевидностей, виступає у вигляді світу соціального спілкування, у вигляді певного історичного світу, спільного для всіх, надає значення, очевидності, що вибудовуються у неперервний життєвий зв'язок, в історичний горизонт. “Горизонт життєвого світу, – писав Л. Ландгребе, – є ні що інше як горизонт світової історії... Конституююча діяльність трансцендентальної суб'єктивності повинна включати у себе умови пізнавати життєвий світ як історичний світ — у його історичності” [7, с. 113].

В останні десятиліття в науці зріс інтерес до проблем повсякденності, стали з'являтися дослідження з проблем побутової культури, способу життя в різні епохи, присвячені філософському осмисленню повсякденності. І це не випадково. З подробиць і дрібниць побуту, способу життя, складається стійка типологічна визначеність, своєрідне «обличчя» суспільства як такого. Цінність досліджень побуту в тому, що він виступає «зворотною стороною» суспільного буття.

Повсякденна історія пов'язана з формами організації навколишнього простору й створенням ідеальних канонів поведінки людини, її зовнішнього вигляду. Кожна історична епоха створює свою конфігурацію взаємодії суспільства й природного

ландшафту. Історія етносів формувала унікальний культурний простір, що втілює базові уявлення епохи про світобудову, вічність, життя і смерть, що відбилося у містобудуванні, архітектурі, інтер'єрі та ін. Цінності, норми й правила моралі, накладали відбиток на вигляд поселень людей, які прагнуть до втілення ідеалів краси й гармонії, їхній спосіб життя.

Навколишній світ впливає на зовнішній вигляд і внутрішній світ людини. Вивчення повсякденності вводить ці культурно-історичні явища в проблемне поле науки. Дуже довгий час вітчизняна наука не враховувала цей аспект, приділяючи основну увагу матеріальним або духовним цінностям. Але реальне буття пронизано тілесністю людини, її поведінкою, людина будує своє реальне життя, «вписуючи» своє тіло в пануючі норми й правила, прагнучи відповідати ідеальним канонам. Кожна історична епоха формує свої канони, свою символіку правил людської поведінки. Підкреслюючи ці символічні принципи, заборонами й дозволами устанавлюється межа між нормою й патологією людського існування. «Із самого початку повсякденність з'являється перед нами як значеннєвий універсум, сукупність значень, які ми повинні інтерпретувати для того, щоб знайти опору в цьому світі, дійти згоди з ним» [8, с. 130]. Структури повсякденності, сплітаючись одна з одною, утворюють специфічні локальні простори, які охоплюють різні сторони людської життєдіяльності. Вони містять у собі як свідомі, так і несвідомі елементи, що формують складну систему повсякденного буття.

Завдяки комунікативним актам свідомості, у яких Я звертається до Іншого, а Інший усвідомлює і розуміє це звертання, виникає особлива форма — Ми. Кількість таких можливих форм Ми нескінченна. Це можуть бути сім'я, громада, народ, людство, і кожна така форма, як і кожне Я, має свій власний світ, і свій власний історичний горизонт.

Для того щоб претендувати на дійсне розуміння історії, ми повинні вміти зрозуміти її як дещо незалежне від нас і в той же час як щось доступне нам у тому сенсі, у якому нам доступне розуміння нашого власного витвору. Феноменологія допомагає пізнати історію як поле нашого історичного досвіду, що має свої безперечні константи, які саме й організують його як наш власний досвід. Виявлення таких констант за допомогою феноменологічного методу — справа далеко не легка, але необхідна, оскільки саме тільки з них і бере початок реальне усвідомлення тієї досить специфічної реальності, як історична реальність. І тільки при такому розумінні історичної реальності, усвідомленої й даної нам як наш власний досвід, і може початися дійсне її пізнання і тим самим продовжитися пізнання людського духу в цілому.

Література:

1. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией науки. — М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999.
2. Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки: Критический анализ — М., 1985.
3. Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение феноменологию. — М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.
4. Кулис Р. Проблема историзма в философии М. Хайдеггера и феноменологии Э. Гуссерля // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. — Рига: Зинатне, 1981.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988.
6. Хестанов Р.З. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. — 1991. — № 1.

7. Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. – М., Высш. школа, 1968.
8. Щюц А. Структуры повседневного мышления. М., 1988. Т. 2.

Копилов В.О.

АНТОНІО ГРАМШІ: НЕОМАРКСИСТСЬКА ЕКСПЛІКАЦІЯ ДІАЛЕКТИКИ ВЛАДИ І ЗНАННЯ

За останні 10-15 років марксизм на вітчизняних просторах зазнав такої твердої обструкції, що навіть згадування імен класиків поза контекстом критики сприймалося (та й сприймається зараз) як ознака дурного тону. У результаті, сьогодні ці імена, ідеї, концепції практично повністю зникли з наукового обігу. Чи правильно це в контексті гносеології та й праксеології також? Якщо говорити коротко, то, на наш погляд, навіть при всьому нашому складному ставленні до марксизму – як мінімум сумнівно. Більш того, це вдвічі сумнівніше щодо сучасного українського соціуму. Оскільки всі ми (що б дехто про себе не говорив і в який би одяг не виряджався) родом із марксизму, а ці “родимки” так швидко не перебороти й не витравити навіть за допомогою “Ванішу” (невипадково Мойсей 40 років водив євреїв пустелею). Отже, щоб зрозуміти себе й артикулювати свою подальшу динаміку, необхідно зрозуміти (безумовно, на відміну від радянського “підкоритися”) або як мінімум врахувати парадигму марксизму, відповідно до якої багато чого в нас і навколо нас зроблене і продовжує робитися. Показово, що жодна західна ліберальна модель напряду дотепер так і не працює в жодному пострадянському суспільстві. І тричі сумнівною нам представляється безапеляційна негачія марксизму в його новій інтерпретації. Оскільки саме неомарксизм спробував адаптувати ортодоксальне вчення 19-го століття до реалій нового часу, це був своєрідний міжпарадигмальний місток від моноістинності до плюралізму істин. Саме через такі містки, як нам представляється, і було б правильним для деяких співтовариств рухатися до вершин соціального прогресу, як зробили це, наприклад, ті ж чехи, угорці, югослави, які свого часу глибоко і ґрунтовно генерували неомарксизм. У джерел цього переходу стояв і Антоніо Грамші. Цим, на наш погляд, і зумовлена актуальність даного дослідження.

Конкретним же його завданням є спроба зрозуміти місце і роль знання в системі влади в інтерпретації Грамші – одного з родоначальників зароджуваного неомарксизму. Оскільки з усіх марксистських учених, які почали відновлення ортодоксальної доктрини, найбільш ґрунтовно і радикально до аналізу взаємин влади і знання, на наш погляд, підійшов саме Грамші. Ця проблема займала в його творчості якщо не центральне, то, на нашу думку, виразно одне з пріоритетних місць, хоча вона і була представлена тут досить імпліцитно. Діалектика влади і знання розглядалася Грамші як у безпосередньому виді, так і в більш широкому контексті співвідношення теорії і практики, базису і надбудови. Концентрація уваги на Грамші представляється нам украй важливою ще і на тій підставі, що якщо в західній філософії вже давно сформувався і досить плідно розвивається цілий напрямок грамшілогії, то на вітчизняних інтелектуальних просторах це ім'я дотепер залишається *terra incognita*. І якщо таке ігнорування цілком було зрозумілим для радянської філософії, то сьогодні його підстави не з'ясовані.

Як відомо, у самій основі марксизму лежала ідея можливості і необхідності нового, справді наукового соціального знання, що, будучи впровадженим у життя, може і повинне докорінно перебудувати суспільні відносини і відкрити дорогу до комуністичного суспільства. Досить згадати хоча б відомі тези Маркса про Фейєрбаха й особливо заключну тезу, де в лапідарній формі артикулюється не тільки єдність знання й революційної дії, а отже, у значному смислі – і влади, але й пріоритет другого: “філософи лише різним чином пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його” [1, с. 4]. З цього, на наш

погляд, “усе” й почалося. Абсолютну науковість ідей соціалізму й комунізму, звичайно, часто ставили під сумнів навіть самі соціалістичні мислителі, наприклад, Е.Бернштейн, але й вони не заперечували, що саме соціалістичний рух має під собою найбільш надійну наукову базу і саме в цьому бачили запоруку його успіху [2, с. 17-40].

Перемога соціалістичної революції в Росії сформувала унікальну ситуацію, коли практика як задекларований критерій істини повинна була підтвердити (або ж спростувати) науковість, тобто істинність, теорії марксизму в єдності всіх її трьох складових частин, підтвердити або спростувати можливість і реальність побудови соціальних відносин комуністичного типу, у тому числі і владних на ґрунті наукового знання у вигляді марксизму.

У перші ж роки існування Радянської Росії стало ясно, що російський варіант утілення марксистських ідей на практиці далекий від досконалості, і соціалізм, що виникає тут, реалізує взаємодію влади і знання в найгіршому вигляді, далекому від засад, прописаних численними меритократичними теоріями, у тому числі й самим марксизмом. Застереження М. Вебера про перетворення “влади знання” у соціалістичній державі в тотальний бюрократичний тягар, а самої раціональної бюрократії в “монократичну бюрократію” виправдувалися повною мірою [3, с. 199]. Як писав К. Каутський щодо цього, “самодержавство робочих рад” швидко перетворилося в самодержавство “порівняно більш освіченої бюрократії”, нового “класу панів, що росте під керівництвом старих комуністичних ідеалістів і борців” [4, с. 196-197]. Це породжувало серйозні сумніви в правильності “ленінського курсу” побудови нового суспільства і змушувало задуматися про конструктивні можливості марксизму в цілому.

З іншого боку, усе більш очевидним ставав той факт, що революційний перехід до соціалізму в розвинутих країнах Заходу не відбувається і, узагалі, навряд чи можливий у найближчому майбутньому. Отже, під сумнів попадав не тільки ленінізм, а й класичний марксизм. У цих умовах творче крило марксистів почало пошук нових шляхів і в поясненні світу і побудови соціалістичного суспільства. І головним тут стало не “руйнування старого світу до підґрунтя”, а прагнення інтеграції марксистських ідей у традиційну “соціальну тканину” західного світу ХХ століття, західного світу, що вже дістав науку із соціалістичної революції в Росії. А для цього, у повній відповідності до вимог діалектики, необхідний був розвиток класичного вчення. Саме так реальні потреби об’єктивної дійсності вивели на перші позиції проблему влади і знання. Саме тепер і тут знання повинне було вступати в найбільш тісну взаємодію з владою, причому одночасно й у ролі головного деконструкта цієї влади, й у ролі головного ре конструкта іншої, нової влади.

Соціальна філософія Грамші, як і будь-якого вченого-марксиста, експліцитно будувалася навколо двох головних категорій – базис і надбудова. Саме з цими категоріями був пов’язаний і розвиток марксизму, точніше, з однією з них – надбудовою. Пріоритетний інтерес Грамші до проблем надбудови, цілком імовірно, визначив і домінування знанневої тематики в його творчості, хоча ми не виключаємо і реверсної детермінації. Він не безпідставно думав, що в марксистській філософії питання, пов’язані з надбудовою, розроблені досить поверхово, і саме це, на його думку, найчастіше приводить до спрощеного розуміння всього марксистського вчення, засилля економічного детермінізму [5, с. 42-44, 124-127, 149-159], а в остаточному підсумку – і до проблеми практичної перебудови суспільства. Прикладом такого базисного абсолютизму цілком може служити досить широко розповсюджена в цей час робота М.І. Бухаріна “Теорія історичного матеріалізму” [6]. Дослідницький інтерес Грамші до надбудови і наукова розробка цієї проблеми фактично, на наш погляд, привели його до обґрунтування пріоритетної або

як мінімум еквівалентної ролі надбудови в порівнянні з базисом, що в принципі вже не вписувалося в рамки ортодоксальної марксистської парадигми.

На думку Грамші, якщо економіка являє собою якби “кістяк суспільства”, то ідеологія (у широкому смислі цього слова) – це його “шкіра”, без якої організм не може існувати. Тому ідеологія й усі “надбудовні явища” у цілому не можуть вважатися лише ілюзорним відображенням економічних відносин. Базис і надбудова можуть бути тільки логічно приведені в чітку супідрядність, а в історичній дійсності вони знаходяться в надскладній взаємозалежності й тісній взаємодії, постійно змінюючи і доповнюючи один одного. Більш того, Грецький М.Н., один з не багатьох вітчизняних фахівців у творчості Грамші, дійде висновку, що, за твердим переконанням італійського вченого, зміни в матеріальній основі суспільної діяльності тільки тоді реалізуються повною мірою, коли усвідомлюються в сфері ідеології, науки й світогляду і звідси одержують додатковий імпульс до трансформації, без якого можна говорити лише про необхідні, але не можна говорити про достатні підстави соціальних змін [7, с. 110-112]. І саме це для нас особливо важливе. Необхідний так званий “катарсис” – ланцюг інтелектуальних синтезів, що забезпечують поступовий перехід від економічних зрушень до змін в ідеології, культурі й масовій свідомості [5, с. 65]. Причому “катарсис” – це не редукція, не сходження вниз, а саме сходження вгору, від базису до надбудови. Тому “розробка стратегії боротьби за побудову нового суспільства” неможлива без першорядної уваги до духовної й світоглядної сфери, без глибокого аналізу й перетворення всіх “надбудовних компонентів” – політики, ідеології, знання, науки, філософії, мистецтва тощо. Методологічно саме так, на наш погляд, знаннява проблематика опинилася в центрі соціально-філософської концепції Грамші, а саме знання зайняло одне з провідних місць у конструкції соціального організму, одержавши статус пріоритетної детермінанти всієї соціальної динаміки.

Особлива роль надбудови концептуалізувалася в Грамші в ученні про гегемонію, що займало, мабуть, центральне місце в його філософії. Запозичивши, як він сам у цьому зізнається, поняття гегемонії з робіт В.І.Леніна [5, с. 56-57, 64-65], Грамші не тільки значно розширив його, але, на наш погляд, і видозмінив його. Саме для цього він використовує поняття “повна гегемонія”.

Концептуально Грамші тісно зв’язує гегемонію з владою і пануванням. І якщо немає достатніх підстав для твердження про те, що Грамші ототожнює ці поняття, то цілком, на нашу думку, можна стверджувати, що він розглядає їх як синонімічні, однопорядкові. Гегемонія містить у собі якби дві сторони: по-перше, насильство, що ототожнюється з примусом, і, по-друге, згода, що ототожнюється з переконанням. Взаємо проникаючи і взаємодоповнюючи один одного, вони і конституують феномен влади. Формою же прояву, реалізації влади виступає панування. З таким взаємозв’язком даних понять, на наш погляд, цілком можна погодитися. Конкретно-історична характеристика панування є похідною від тих процесів, що переважають в умовах даного хронотопу в політичному, громадянському й економічному суспільствах. Політичне суспільство функціонально пов’язане з примусом, а інституціонально – з державою, цивільне відповідно – переконанням і добровільними громадськими організаціями.

Розкриваючи зміст влади-панування-гегемонії, Грамші йде значно далі своїх сучасників – він розширює його зміст від класичного суто “політекономічного” до етико-політичного, інтелектуально-ідеологічного. І це виглядає цілком закономірно у світлі його розуміння взаємин базису і надбудови. Звичайно, він не заперечує, що в основі гегемонії завжди лежить перевага класу або соціальної групи в сфері виробничих відносин [8, с. 149-150]. Але, на думку Грамші, однієї цієї переваги недостатньо для “повної гегемонії”.

Необхідне ще панування ідеологічне, світоглядне, культурне – без цього гегемонія неможлива навіть при наявності в пануючого класу доступу до політичної влади, до сили. Так через предикат “повна” Грамші, на наш погляд, намагається не спростувати і навіть не критикувати ленінську теорію гегемонії, а дійсно ніби розвиває її, доповнюючи ленінське вчення про силове, матеріальне панування ще однією формою, ще однією необхідною складовою – інтелектуально-моральною перевагою. У результаті головним конструктивним елементом гегемонії стає не тільки виробництво, сила, право, а й знання і мораль. І це дійсно варто визнати дуже істотним кроком Грамші в розвитку теорії гегемонії і влади.

Малюючи архітектуру гегемонії, Грамші виділяє два рівні: горизонтальний і вертикальний. Горизонтальний – це забезпечення союзу різних класів і груп навколо визначеного соціуму, вертикальний – це заняття визначеним класом або групою пануючого положення в усій системі громадського життя (саме довкола нього й утвориться союз). Таким чином, головним питанням стає питання про гегемона, про соціальну групу, навколо якого формується союз – за яких умов той або інший клас може реалізувати місію гегемонії? Наявність зазначених ресурсів і насамперед саме знання й моралі і висуває клас у центр, забезпечує його гегемонію. Так знання опиняється серед головних умов класової гегемонії, тобто соціальної організації суспільства.

Гегемонія у своєму розвитку проходить три стадії: 1) “економіко-корпоративна” – визначення суто економічних інтересів вузького кола осіб; 2) “класова” – усвідомлення спільності всієї системи класових інтересів усім класом; 3) “повна” – вихід інтересів класу-гегемона за межі свого власного класового ареалу, подолання “класового егоїзму” і перетворення цих інтересів в інтереси всіх інших класів і груп. Повна гегемонія передбачає не тільки, а, може бути, навіть і не стільки економічну й політичну, скільки інтелектуальну й моральну єдність усіх суб’єктів історичного процесу на основі цілком визначеної філософії й ідеології, що виправдують пріоритет визначеного класу, формуючи в такий спосіб його легітимність. З іншого боку, повна гегемонія передбачає усвідомлення максимально великим числом учасників історичного процесу себе саме як суб’єкта загальнонаціонального руху. Як бачимо, розвиток гегемонії в Грамші пов’язаний насамперед і головним чином зі знанням як у технології, так і в змісті; динаміка гегемонії – це усвідомлення інтересів, усвідомлення спільності.

Таким чином, завоювання гегемонії і, отже, побудова нової системи влади в уявленні Грамші – це сходження від економіки до політики й моралі, іншими словами, “катарсис”, рух від базису до надбудови. Такий рух приводить в остаточному підсумку не просто до нової класової конструкції, але й до якісно нової єдності базису і надбудови, до нового “історичного блоку”, що змінює блок, створений класом, який панував раніше [5, с. 64-65]. У результаті виникає не тільки нова “політична надбудова” й ідеологія у вузькому значенні, але й принципово новий світогляд. Люди, що знаходилися раніше в соціально-економічній залежності, “на положенні речей”, починають керувати економічною діяльністю мас і суспільством у цілому, перетворюються з “виконавців”, “знарядь” у “керівників”, і, отже, вже по-іншому дивляться на світ, по-новому визначають своє місце в ньому [5, с. 34-35,38]. Їхня ідеологія і їхній світогляд, що сформувалися в ході боротьби за гегемонію, починають домінувати в суспільстві, істотно впливаючи на всі надбудовні форми – ідеологію, систему пізнання, філософію, науку, культуру, мистецтво тощо. Таким чином, є підстави вважати, що для Грамші метою й результатом політичної боротьби, метою й результатом гегемонії і реконструкції системи влади є формування нового світогляду, тобто нової свідомості, що будується з нового знання.

На думку Грамші, гегемонія того або іншого класу найбільш яскраво виявляється в абсолютному пануванні в суспільстві властивих гегемонів ідей, уявлень, поглядів, догматів, моральних і поведінкових стереотипів, конструкцій знання тощо. Тому аналіз таких стійких конструкцій знання – світогляду, філософії, науки, ідеології – займає одне з центральних місць у його теорії. Цікавою особливістю цього аналізу є те, що він намагається довести конкретно-історичну і насамперед соціально-політичну детермінованість знання в взагалі і його конструкціях зокрема. І саме в цьому ми бачимо зумовленість єдності влади і знання в інтерпретації Грамші.

Не існує “світогляду взагалі”, вважає Грамші, існують різні світогляди, що задані в тому або іншому ступені гегемонією різних класів і відповідають їхнім потребам й інтересам [5, с. 28-29]. Кожна людина, яка не володіє науковим критичним мисленням, розділяє світогляд, “механічно нав’язаний їй зовнішнім оточенням, тобто однією з багатьох соціальних груп, у які кожний виявляється автоматично включеним з моменту свого свідомого вступу до світу” [5, с. 26]. Вона завжди належить до певного угруповання, до якого “входять усі соціальні елементи, що розділяють той же, що й вона, образ думки і дій”. Люди є конформістами, це завжди люди-маса або люди-колективи.

Коли світогляд некритичний і послідовний, а “випадковий і незв’язний”, людина належить одночасно до безлічі людей-мас, “її власна індивідуальність вигадливо строката”, у ній уживаються елементи світоглядів різних стадій і епох [5, с. 26]. Це цілком закономірно, тому що світогляд її власної соціальної групи зазвичай вкрай суперечливий і відбиває не тільки інтереси цієї групи, але й інтереси тих класів, від яких дана група залежить політично і, найголовніше, інтелектуально. У світогляді звичайної людини ніби співіснують два світогляди – один, стверджуваний на словах, і інший, що виявляється в реальних справах, що знаходить вираження в постійному протиріччі між інтелектуальним актом і нормою поведінки, між думкою і справою. З цього приводу Грамші пише так: “Коли соціальна група, що має власний світогляд (нехай він існує ще тільки в зародку, виявляється лише в її діях і, отже, не постійний, а принагідний), починає рухатися як органічне ціле, вона, будучи інтелектуально залежною від іншої соціальної групи і підлегла їй, керується не своїм світоглядом, а запозиченим нею в цієї іншої групи. Вона стверджує цей світогляд на словах і навіть вірить у необхідність дотримуватися його, тому що вона дотримується його в “нормальні часи”, тобто коли її поведінка ще не стала незалежною й самостійною, а залишається підлеглою й залежною” [5, с. 28-29].

“Активна людина маси”, діючи практично, постійно перетворює світ, але не має ясного теоретичного усвідомлення своєї діяльності. У неї виробляються “дві теоретичних свідомості” – практична, що реально об’єднує особу зі “співтоваришами по перетворенню дійсності”, і “словесна”, успадкована від минулого й сприйнята автоматично, без критики. Ця словесна свідомість впливає на самовизначення людини у світі, на її тип думок, моральну поведінку, на напрямок волі [5, с. 34]. І навіть якщо людина соціально і творчо активна, постійне протиріччя між практикою і думкою в решті решт приводить її до такого стану, коли вона не здатна не тільки до теоретичного осмислення своїх дій, але й до самих дій, що має своїм результатом політичну, пізнавальну і, узагалі, життєву пасивність – і, отже, мовчазне підпорядкування панівній соціальній групі.

Оскільки світогляд детермінований політикою і гегемонією, то таку ж обумовленість має й філософія, що, в уявленні Грамші, невіддільна від масової свідомості. Відмінність полягає лише в тому, що у філософії на перший план висувуються риси індивідуально розробленої думки, у той час як у масовій свідомості – “неясні й роздроблені риси узагальненої думки якоїсь епохи в якомусь народному середовищі” [5, с. 32]. Основи

ж у філософії й масової свідомості подібні, і тому напрямок філософської думки також визначається потребами історичного часу і, в остаточному підсумку, гегемонією.

Філософія, на думку Грамші, покликана змінювати дійсність шляхом пізнання, подібно тому, як політика змінює дійсність шляхом практики, а оскільки теорія й практика не повинні розділятися між собою, філософія невіддільна від політики й у деякому роді є частиною політики [5, с. 35, 56-57]. Філософія, відділена від історії і політики, неодмінно перетворюється в метафізику, утрачаючи будь-яке значення і смисл [8, с. 292]. Справжній філософ не може не бути політиком, і його головне завдання в цій сфері – забезпечення ідеологічної, світоглядної єдності “історичного блоку”, створеного гегемонією певних класів [5, с. 52-53]. Саме філософи, на його думку, повинні виконувати функцію “творчої діяльності” держави, завдання формування певного світогляду в мас. Таким чином, Грамші свідомо перетворює філософів на кадрових політпрацівників, а філософію – на служницю ідеології і класу-гегемона. Разом з тим, Грамші визнає, що філософія – це найдемократичніше знання, тому що воно спирається на властиву всім людям здатність мислити, і її розвиток з XVIII ст. багато в чому детермінований розвитком демократичних ідей у політиці [5, с. 62].

За Грамші, соціально і політично детермінованою виявляється не тільки філософія, але й уся існуюча наука, так само як і пізнання як таке. Пізнання завжди органічно сплетене з практикою, і “тільки в практичній діяльності воно є реальне пізнання, а не схоластика” [8, с. 287]. Тому воно також багато в чому визначається політикою і гегемонією; і наука, і узагалі всяка теорія породжується як відповідь на певні суспільні потреби, будучи частиною надбудови [7, с. 112-113]. Якщо ця відповідь виявляється неадекватною, то наукова теорія або ідея довго не житиме.

Перевірка соціального знання полягає в сприйнятті й реалізації тієї або іншої ідеї масами. Якщо вона не сприймається, виходить, не відповідає потребам часу і суперечить гегемоністським устремлінням, у наслідок чого повинна бути принаймні змінена [5, с. 41-42]. Політична детермінація соціального знання показана в Грамші на безлічі прикладів, пов’язаних насамперед з діяльністю італійських мислителів і вчених – Кроче, Джентіле, Макіавеллі тощо, кожний з яких тією чи іншою мірою відбивав у своїх роботах гегемоністські потреби свого часу.

Політично й соціально детермінованим, на думку Грамші, є навіть природничонаукове знання. Він вважає, що “чистої”, абсолютно об’єктивної науки, науки, що відкриває кінцеву істину і тому може замінити собою ідеологію, не існує й не може існувати в принципі. “Наука, – декларує Грамші, – незважаючи на всі зусилля вчених, ніколи не буде набором суто об’єктивних зведень: вона завжди має оболонку з якої-небудь ідеології і конкретно являє собою синтез об’єктивних фактів і гіпотез або систему гіпотез, що надбудовуються над суто об’єктивними фактами” [5, с. 82]. Тому й науку про природу варто віднести до надбудови, ідеології, визнати, що й вона значною мірою залежить від гегемонії і панівних класів.

Проте наука має зовсім особливе місце в надбудові, тому що її зворотний вплив на базис дуже істотно і постійно зростає. Вона має можливість значно впливати на характер гегемонії, особливо якщо остання не має під собою наукових основ. Саме цим Грамші пояснює, зокрема, запеклу боротьбу релігії й церкви проти науки в середньовіччі [5, с. 81-82]. З іншого боку, у науці, на відміну від ідеології або філософії, за допомогою процесу абстрагування відносно легко відокремити факти й істини від гіпотез й ідеологічних нашарувань. Тому одна соціальна група може переймати наукові досягнення іншої без прийняття її ідеології, що практично неможливо у випадку з філософією і соціальними

науками [5, с. 82]. Останні звичайно настільки “заідеологізовані” і прив’язані до гегемонії, що передача їхніх “чистих знань” інтелектуально залежним класам практично неможлива. Однак у цілому і філософія, і всі напрямки науки мають справжню “матеріальну силу” у боротьбі за ствердження гегемонії того або іншого класу, чим і пояснюється “ненависть” старої аристократії” до філософії, а також юридичні заборони на освіту й культуру, що накладаються класами, які підтримують старий устрій” [5, с. 62].

Таким чином, світогляд, філософію і науку, за твердим переконанням Грамші, не можна відривати від політики й гегемонії. Для нього це не просто взаємозалежні й взаємообумовлені ряди феноменів, а, на наш погляд, ніби дві сторони однієї медалі – без світогляду, філософії, науки не може бути політики і гегемонії, так само, як і навпаки. Сам вибір світогляду і шляхів пізнання завжди є політичним актом, хоча це найчастіше й не усвідомлюється тими, хто робить такий вибір [5, с. 29]. “Критичне збагнення самої себе” здійснюється людиною через боротьбу політичних гегемоній, протилежних напрямків, “спочатку в області етики, потім політики, щоб вилитися потім у вищу розробку власної концепції дійсності”. “Усвідомлення, що ти є частиною певної сили-гегемона (тобто свідомість політична), – говорить Грамші, – це перша фаза подальшої і прогресуючої самосвідомості, у якій з’єднуються воедино теорія і практика” [5, с. 34-35]. Саме політичні причини роблять різні світогляди й філософії популярними і панівними, і ніякі довільні теоретичні конструкції не можуть завоювати визнання мас, якщо вони історично незатребувані і необумовлені гегемонією [5, с. 31-32]. Яким би логічно правильним не було те або інше вчення, і які би авторитетні мислителі або вчені не підтримували його, воно ніколи не одержить загального визнання, якщо вступає в прямий конфлікт із уявленнями мас, обумовленими інтересами панівних класів.

У даному питанні – конкретно-історичний зміст і соціально-політична обумовленість різних систем знання – Грамші, на наш погляд, практично цілком і повністю залишається на позиціях ортодоксального марксизму. Розглядаючи взаємозв’язок знання й політики, він фактично редукує різноманіття знання тільки до тих аспектів, що мають безпосередню взаємодію з політикою – до політичної ідеології, політичної свідомості, політичної теорії. І в цьому, вузькому контексті він дійсно багато в чому правий, говорячи про взаємозумовленість, “заідеологізованість соціального знання”. Приблизно в цей же час аналогічні думки висловлює, наприклад, Карл Мангейм, людина далека від марксизму. Однак немає ніяких достатніх основ екстраполювати висновки, правильні для частини, на всю систему і всі її елементи й стверджувати, що уся філософія, весь світогляд, уся наука цілком детерміновані політикою.

Підсумовуючи, можна зробити такий висновок. Природа влади розкривається Грамші в тісній єдності з ідеєю гегемонії. Гегемонія – центральне поняття всієї його соціальної філософії – є не що інше, як складне, динамічне відношення, що відбиває всю соціальну організацію і фокусує увагу на природі панування. Грамші поєднує ці три поняття – влада, панування, гегемонія – у єдиний концептуальний блок. Конкретний зміст гегемонії тієї або іншої соціальної групи детермінований пануючими в даному хронотопі ідеями, уявленнями, переконаннями й іншими формами знання, що й конструюють основні знаннєві системи – світогляд, філософію, науку, ідеологію. Боротьба за гегемонію є боротьбою за розуми, організація гегемонії є організацією цілком конкретних за змістом систем знання. Так, знання, його конкретні форми і системи стають для Грамші основними конструктами всієї соціальної організації й усієї соціальної динаміки. Це закономірно приводить його до переосмислення діалектики базису і надбудови на користь останньої. Саме таким поворотом до знання, свідомості, духу Грамші і цінний сьогодні,

цим поворотом і обумовлене його місце у філософії, незважаючи на чималі суперечливі сюжети в його творчості. На наш погляд, свідомо або ні, але Грамші, використовуючи марксистські поняття, починає розкладання марксизму зсередини, створюючи тим самим передумови для формування на цій базі нових теорій. Нам здається, що саме під впливом Грамші формувалися ідеї “одномірної людини” Маркізе і деякі інші ідеї Франкфуртської школи, ідеї так званого “екзистенціалістського марксизму” Сартра і практично вся філософія групи “Праксис”, ідеї “теоретичного антигуманізму” Альтюссера й багато інших філософських думок, що панували в другій половині ХХ століття.

Література:

1. Маркс К, Энгельс Ф. Соч., т. 3.
2. Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? – М., 1991.
3. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. – Koln-Berlin, 1964. Bd. 2.
4. Каутский К. Терроризм и коммунизм. – М., 1991.
5. Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. 1. – М., 1991.
6. Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. – М., 1921.
7. Грецкий М.Н. Антонио Грамши – политик и философ. – М., 1991.
8. Грамши А. Избранные произведения. В 3-х т. – М., 1957-1959. – Т. 3.

Кузнецов А.Ю.

ЭВРИСТИКА МАРГИНАЛЬНЫХ ДИСКУРСОВ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Сова Минервы никогда не чувствовала себя в одиночестве, ибо гнезда иных философствующих систем всегда создавали дискомфорт альтернативности, приводящий к выяснению отношений. Возможно, эти войны были менее кровопролитными и шумными, чем те же религиозные, однако классики и подмастерья философии посредством отточенных или не очень понятий противопоставляли себя как мудрость, автохтонность которой в нимбах ее апологетов и неопитов, ереси сожительства с лукавыми демонами философом. Под лукавством понималось введение в заблуждение, или искреннее непонимание действительно непростых процессов мышления и познания. В исторической поступи культуры можно найти немало примеров как сосуществования, так и противостояния абсолютно различных культурологических методологов: Аменхотеп IV и жреческая каста, Моисей и ропот племени, Платон и Перикл, Татиан и греческое наследие, Иерусалим и Афины Тертуллиана.

Часто множественные аберрации приводили к результатам, прямо противоположным изначальным декларациям мессианских претензий – инквизиция, сегрегация, Хиросима, гетто. Возможно, для теоретиков Великих путей человечества вышеперечисленное выступает не более чем эпифеноменальные случайности, однако никогда небытие не определялось эпифеноменом относительно бытия, и прежде всего, органического.

Сегодня не менее яркой, чем вышеперечисленные, оппозицией основному направлению в культуре и дискурсам, составляющих ее целое, выступает мощная постмодернистская инициатива, подрывающая основания любых дискурсов – методологических, эстетических, аксиологических, гносеологических и, что ничуть не парадоксально, собственных [1]. В силу подобной направленности сам постмодернизм подвергается столь же беспощадной критике всех вышеперечисленных дискурсов, что не может не быть актуальным для любого философского сообщества, ибо оно всегда исторично либо в своей догматике, либо в “староотеческих святцах”.

Трудно не согласиться с тем, что постмодернизм выступает маргинальной теорией, поместившей себя в историю после “штампов” рационалистического мироощущения. Здесь был бы вполне уместным оборот между, однако автор этих строк не знает, возможно, и существующих постмодернистских определенностей в истории. Однако задачей данной статьи не является еще одно “опровержение” методологических претензий постмодернистского натиска. В недавней истории хронотопа, изнутри которого пишутся эти тезисы, различные “критики” были составной частью упомянутого хронотопа – критика буржуазной философии, политэкономии, ценностей, атеистическая критика и много других. Думается, что если бы негации были менее эмоциональны, а методологии критики менее идеологичны, то конвергентный опыт, предложенный соперниками, позволил бы более адекватно отреагировать на исторический вызов.

Именно поэтому цель данной статьи – посильная реабилитация тех методологических новаций постмодернизма, которые зачастую утрируются в общем контексте критики постмодернизма. Новаций, которые дают возможность взглянуть на несовершенства предшествующего концептуального каркаса и, возможно, переосмыслить некоторые, не столь бесспорно воспринимаемые, методологемы.

Трудно оспаривать очевидность того факта, что постмодернизм позиционирует себя с альтернативностью. Подобного рода альтернативность можно характеризовать

как предикат маргинального. В истории культуры в целом и философии в частности альтернативность такого рода – скорее правило, чем исключение. Так, на смену методологии теоцентризма средних веков приходит альтернативное мировоззрение, на знаменах которого антропоцентризм противопоставляет себя не только в сферах божественного, но также и в культуре, и в философии как части культуры. Именно из этой альтернативности и возникает новая философская методологема, получившая название рационализма. Можно вспомнить, что когда-то и христианство как монометодологический феномен предложило себя в качестве альтернативности политеизма, как гораздо раньше те же претензии манифестировал иудаизм.

Что же являлось основанием возникновения подобного рода альтернатив? Только ли неприятие окружающего мира и, в связи с этим, нравственные протесты, артикулирующие себя в калейдоскопе дискурсов? И тем более интересным является то, как альтернативное, маргинальное превращается в осознанную, претендующую на методологичность и теоретичность рефлексию. И все это дополняется тем, что маргинальность из эпифеноменальных ареалов перемещается сегодня на авансцену культурного представления, где мизансцены предполагают в качестве хорошего тона принятия маргинальных словарей и концептуальных каркасов. К сожалению, даже в случаях асоциально направленных тенденций маргинальность принимается как неизбежность и, как часто бывает, коррелируется социальными же методами.

Пути развития философии неоднократно классифицировались, и в перечне классификаций нетрудно найти основание для объяснения любого направления в истории философии. Так, согласно гегелевской теории стадийного развития философии, которая включает в себя три основных этапа – догматическое мышление, скептическое, системное научное знание, – постмодернизм комфортно располагается в нише скептического мышления, что подтверждается следующими гегелевскими пассажами из работы “Наука логики”: “Древние скептики называли догматической вообще всякую философию, поскольку она выставляет определенные положения. В этом, более широком смысле, скептицизм признает догматической также и собственно спекулятивную философию. Но догматизм в более узком смысле состоит в том, что удерживаются односторонние рассудочные и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое или-или, согласно которому утверждают, например, что мир или конечен, или бесконечен, но непременно лишь одно из этих двух. ... В философии часто односторонность сопоставляется с тотальностью и утверждается, что односторонность есть по сравнению с последней некоторое особенное, незыблемое. Но на самом деле одностороннее не есть нечто незыблемое и существующее для себя, а содержится в целом как снятое” [2, с. 39].

Отдавая должное науке и научному знанию, трудно не отметить ее освободительную миссию, имея в виду освобождение от различного рода предрассудков и иллюзий, сопровождающих все развитие человечества. И сегодня основной ценностью науки можно считать ее претензии на верификацию любых проблем. Каковы методы верификации – это проблема самой науки, имеющая собственную долгую историю. И то, что некоторые проблемы игнорируются наукой как бессмысленные, аргументируется самой же наукой или тем, как она себя позиционирует в системе сосуществующих дискурсов. Отсюда естественна озабоченность лишенных внимания науки дискурсов – философского, религиозного и соответственно этой озабоченности – деятельность по созданию собственной аргументационной базы, в основаниях которой кроются собственные же, в том числе и альтернативные научным, утверждения. Именно здесь и следует искать те основания, к которым апеллирует скептицизм в лице новейших эпистемологических

жанров относительно научного знания, демонстрируя последнее как ограничено предметное и беспомощное в решении мировоззренческих вопросов.

Разумеется, постмодернисты позиционируют себя не только в качестве современных неофитов скептицизма. Прежде всего оружием скептической критики подвергается, как и во все эпохи, “культ” разума. В этом смысле можно отметить некое предрасположение к опрощению достоинств разума вообще и в бинарных формах его проявления в частности (мужской-женский, пролетарский-буржуазный, обыденный-научный и т.д.). Это естественное свойство рассудка – вряд ли стоит в данном случае заручаться гегелевскими аргументами – справедливо является основанием для здорового релятивизма. Именно на этом этапе возникает искушение усомниться в научности вообще и радикализировать эпистемологические акценты. Однако здоровый релятивизм лечится философскими же основаниями. Релятивизм же, ведущий к ниспровержению любых оснований – в том числе собственных, расписывается, тем самым, в собственной беспомощности. Правда, ему мнится, что в этой же беспомощности должны (почему-то) расписаться и объекты его критики, которые, как правило, либо не уделяют “сокрушительности” критики достаточного внимания, либо просто не замечают ее.

Говоря о методологических основаниях постмодернизма, следует особо подчеркнуть, что он отрицает не какие-либо методы или методики философствования, не какие-либо философские направления. Постмодернизм отрицает систему философствования в целом как исторически и логически дискредитировавшую себя. Дискредитация же характеризуется формированием репрессивного подхода к восприятию мира, а сам репрессивный подход, академически артикулированный как логоцентризм, становится основным объектом критики.

Предложенное и теоретически обоснованное метром эпохи постмодернизма Дерридой понятие логоцентризма становится базовым в критическом концептуальном каркасе сначала постструктурализма, а затем и постмодернизма. Основываясь на опыте философской критики, прежде всего Ницше и Хайдеггера, Деррида рассматривает логоцентризм как предикат западноевропейской рационалистической традиции, истоки которой следует искать в хронотопах кватроченто. Драматическая смена методологием образно представлена в работах van Aeken'a, выразившего крах предшествующей аксиосферы в композициях, изломанная метафоричность которых не просто удручает, а заставляет задуматься о тщетности и бренности не плотских, а духовных констант. Вполне возможно, что центризм, артикулируемый в христианской догматической философии как теоцентризм, в мироощущении босховского типа, вопрошает об альтернативности и порождает в своих желаниях форму антропоцентрического дискурса. Хаос маргинального периода апеллирует к стремлению упорядочения форм бытия, приданию ему легитимного статуса. Подобным основанием и выступила парадигма рационализма в единстве всех ее оснований, прежде всего философских.

Именно эти основания и послужили предметом постмодернистской критики, в качестве исходного определившей один из смыслообразующих историко-философских концептов – логос. Следует отметить, что в силу многоплановости своего содержания упомянутый концепт включен в концептуальные каркасы практически всех значимых в истории философии философских систем и направлений. От древнегреческой философии через отцов церкви к христианской догматике и далее к системам немецкой классической философии, русских космистов и прочим догматическим метафизикам. Данный концепт становится символом в культуре западного хронотопа, во многом и определив его стиль ментальности. основополагающее положение данного концепта

в концептуальном каркасе антропоцентрического мировоззрения и вызвало, судя по всему, столь жесткую критику в свой адрес. Десакрализация смыслов концепта “логос” вплоть до эпифеноменальных ареалов его влияния формулируется первой задачей постмодернистского типа рефлексирования. Достаточно полно подобное стремление выражено в предложенной Деррида стратегии, которая в качестве скрытой методологемы предлагает дезавуировать прежде всего аксиологические претензии построенной на смыслах концепта системы мироощущения. Сутью данной стратегии выступает игровое отношение к концептуальному “монстру”. Само это отношение должно, по мнению Деррида, изъяснять основные положения рационализма, основной сутью которого выступал логоцентризм.

И до постмодернизма приемы иронии, прежде всего относительно литературных текстов, достаточно широко пользовались представителями различных художественных школ. Переход же к иному истолкованию иронии связывается с именем Пойриера, противопоставившему “пародию” и “самопародию”, придав последней разрушительный импульс: “в то время как пародия традиционно стремилась доказать, что, с позиции жизни, истории и реальности, некоторые литературные стили выглядят устаревшими, – литература самопародии как абсолютно неуверенная в авторитете подобных ориентиров подвергает осмеянию и самое усилие установить правильность посредством акта письма”[3].

Базовая для постмодернизма идея пародии, заставляющая переосмысливать все основные концепты философствования, поименована в постмодернизме как “пастиш” и “фундирована финальной дискредитацией самого понятия “лингвистическая норма” [4].

Импульсы иронии направляются постмодернизмом в бастионы непоколебимой уверенности логоцентристского мировоззрения, а именно: в фетиши наличия имманентно присущему бытию глубинного смысла, а также логичности и детерминированности сущностей, от феноменальных до универсальных. Корни фанатической убежденности логоцентристских философских систем постмодернизм видит в авторской детерминации, его презумпции целеполагания, которое и эманурует логику и смыслы в процесс бытия.

Подмеченная постмодернизмом черта детерминирующей бытие авторской определенности не является столь уж оригинальной в контексте мизансцен философии истории. Диалектика субъектно-объектных отношений – проблемное поле, усеянное остатками многих эпистемологических систем. Начиная с античности, и не только греческой, в моделях космогенеза мироздания присутствует некто или нечто – порождающие и деятельные.

От Платона до Плотина, от Иеронима до Эразма, от христианской экзегетики до герменевтики вопрос об авторской идентичности, прежде всего в понимании текстов, не был праздным. Бахтинское же видение авторской позиции и ее отличие от позиции героя становится хрестоматийным в противопоставлении содержательно объективированной авторской и субъективно идентифицированной позиции героя или героев.

Основная особенность автора, вызывающая дежавю о божественности, заключается в знании финальных аккордов как мизансцен, так и действия в целом. Автор не обязательно мистифицирован, он может артикулироваться и как некое правило или закон.

В интерпретациях постмодернизмом места автора в исторических типах культуры, понимаемых нами как хронотопы, можно выделить следующие инварианты:

- творческая деятельность (как правило, предполагаемая);
- коллективный или индивидуальный образ агента деятельности;
- генезис и хронологические рамки субъекта деятельности;

- типы структурирования моделей мироздания;
- характер и формы присвоения (авторское право);
- семантические смыслы концепта;
- гарантии социальной или концептуальной адаптивности идеи;
- проблемы идентификации текстов;
- стили идентификации авторства;
- проблемы реконструкции авторского текста;
- от “психологического аспекта интерпретации” Дильтея к “биографическому анализу” Г. Миша;
- автор и нарратив (древнегреческий хор Арндта, фабула Ингардена, “смысл завершения” Ф. Кармоуда);
- аспекты авторского содержания (индивидуально-личностные, социально-психологические, дискурсивно-текстологические);
- авторское место в контексте дискурсивных практик;
- определенность авторства как дискурсивная и трансдискурсивная позиции;
- типы дискурсивности: *istraurateur – fondateur*;
- онтологическая заданность авторских смыслов и текстуальная легитимизация дискурсов власти;
- автор как герой модерна и постмодернизм как “погребение” автора;
- авторские мизансцены и “молчащие” наблюдатели и т.д.

Таким образом, постмодернистская чувствительность вполне уместно акцентировала основное внимание своей авторской позиции на эпифеноменально воспринимающихся классической культурной традицией предикатах основного концепта рационализма – Логоса. Умножающаяся критика данного концепта естественно привела к утрированию всех имеющихся в контекстном ареале смыслов рассматриваемого концепта. В поле элиминации смыслов оказались не только художественные контексты, но также и методологемы хронотопов, в том числе и модернистского.

Громя логоцентристские методологемы, посмодернизм все же пытается, по крайней мере декларируя это, объяснить феномен логоцентризма и по возможности преодолеть его. Постмодернизм видит в культивируемой логофилии западного мироощущения неуверенность в объяснительных возможностях кантовского дискурсивного мышления. Паника перед неупорядоченностью, отмеченная еще в античности, преодолевалась принятием некоторых конвенций в тех или иных отраслях знания. Так, за такую конвенцию можно считать эвклидовы постулаты в геометрии или птолемеевские эпициклы. Интересно, что сколь бы сильной ни была уверенность в своей правоте современников данной конвенции, но вновь возникшие геометрии Лобачевского, Бояя, Римана, Минковского развеяли иллюзии относительно устойчивости конвенциональных соглашений в научном знании, а критика историчистских методологем окончательно дезавуировала подобный способ научной аргументации.

У того же Канта названа альтернатива дискурсивному мышлению – интуитивное. Возможно, генезис логоцентризма и следует начинать рассматривать с первой критики, а не с декартовского *cogito*, поскольку альтернативность дискурсивного и интуитивного “спровоцирована” небрежением именно к интуитивной форме мышления.

Естественно, что линейная дискурсивность выглядит более мощным методологическим инструментом, чем нелинейность, которая по природе трудно систематизируема и уязвима для критики. В случае же презумпции линейной дискурсивности легитимизация последней и является основанием для критикуемых

постмодернизмом логоцентризма и логофилии как основных методологических пороков западного типа мышления.

Таким образом, суть исторической полемики сводится к критике различных типов методологием и лаконично выражена следующей цитатой: “Постмодернисты занимаются постмодерном, чтобы уклониться от исторической работы (они не сумели бы, да и не захотели бы ее делать); постмодернисты занимаются точечным позитивизмом, чтобы уйти от вопросов, которые им ставит порой сам постмодерн. Необходимо исключить это противостояние и решительно поставить самые радикальные вопросы о самом исследователе и его объекте, но имея на вооружении все средства и требовательность самых точных, «позитивных» наук, чтобы достичь большей научности, а не уничтожить науку в фейерверочных огнях нигилизма” [5].

В качестве вывода из вышеизложенного можно считать следующее утверждение: выход из сложившихся в результате постмодернистских критик проблем, постоянно прописывающихся в поле философской методологии, следует искать, согласно постмодернизму, в методологиемах самого же постмодернизма, в частности в неопредетерминистских версиях интерпретации феномена детерминизма в современной культуре, в первую очередь фундирующих отказ от жесткой каузальности.

Литература:

1. Барт Р. S/Z. – М.: Изд-во “Ad Marginem”. – 1994.- 303 с.; Деррида Ж. Differance. – Томск.: Издательство “Водолей”, 1999. – 160 с.; Деррида Ж. О грамматиологии: Пер. с фр. и вступ, ст. Н. Автономовой. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 2000. — 511 с.; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977.-487 с.; Фуко М. Рождение клиники. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.; Derrida J. Structure, sign, and play in the discourse of human sciences // The structuralist controversy – Baltimore, 1972. – P. 256-271.; Kristeva J. Desire in language: A semiotic approach to literature and art. – N.Y., 1980. – 336 p.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль. – С. 39 – 451.
3. <http://infoлио.asf.ru/philos/postmod/pastish.html>
4. Jameson Fredric. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. Duke University Press. Durham, NC. 1991.
5. Бурдые П. За рационалистический историзм. – Социо-Логос постмодернизма 97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 9-29.

Подольська Т.В.

ІДЕНТИФІКАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ НАРАТИВУ

Зазначимо, що проблема ідентичності є однією з цікавих тем філософських та суспільно-гуманітарних досліджень протягом тривалого періоду часу. Широкий спектр поглядів на це питання існує як у класичній, так і в неklasичній філософії. Сьогодні потяг до визначення поняття ідентичності не згасає, але теоретичні розробки щодо останньої зазнають деяких змін.

Сучасне інформаційне суспільство накладає відбиток на ідентичність тим, що надає їй процесний, темпоральний характер, а тому актуальним, на наш погляд, є дослідження ідентифікаційного потенціалу нарративу, який також не існує поза межами часу.

Мета цієї статті полягає у розкритті та визначенні поняття «нарративна ідентичність» через з'ясування змісту нарративу, який є визначальним у цьому словосполученні.

Загальновідомо, що в перекладі з англійської мови нарратив означає розповідь, оповідання. Але, звертаючись до більш ґрунтовних дефініцій цього поняття, дамо декілька визначень, посилаючись на різні джерела. Новітній філософський словник дає таке визначення: «нарратив – поняття філософії постмодерну, яке фіксує процесуальність самоздійснення як засіб буття тексту». [1, с. 473] Нагадаємо, що появою цього терміну в філософії ми зобов'язані історіографії, де він виникає в межах «нарративної історії», яка тлумачить зміст історичної події не як зумовлений об'єктивною закономірністю історичного процесу, але як той, що виникає у контексті розповіді про подію та іманентно пов'язаний з інтерпретацією. Виходячи з цього, текст в постмодернізмі не розглядається з точки зору презентації в ньому початкового об'єктивно наявного змісту, тобто має місце руйнування, за Деррідою, онто-тео-телео-фало-фоно-лого-центризму тексту. Дійсна свобода реалізує себе у постмодернізмі завдяки нарративним практикам.

Існує також тлумачення визначального поняття в межах лінгвістичної традиції. У цьому контексті можна говорити також про близький термін «дискурс».

Й. Брокмейер та Р. Харре зазначають, що дискурс – це найбільш загальна категорія лінгвістичного виробництва. Людські істоти спілкуються завдяки великій кількості засобів, включаючи вербальний. Вербальне спілкування відбувається, як правило, одночасно і незалежно від інших матеріальних та символічних засобів. Саме тому дискурс розуміється як лінгвістичний продукт (як процес, так і результат).

Стосовно близької категорії «нарратив» пропонується таке тлумачення: «нарратив – це ім'я якогось ансамблю лінгвістичних та психологічних структур, які передаються культурно-історичним шляхом та обмежені рівнем майстерності кожного індивіда та сумішшю його або її соціально-комунікативних здатностей з лінгвістичною майстерністю» (протезні засоби за Брунером) [2, с. 30-31]. А тому можна сказати, що нарратив – це більш вузьке поняття та виступає як підвид дискурсу.

Автори відзначають, що повідомлення презентується у вигляді історій, які розповідаються відповідно до визначених погоджень. Таким чином можна зробити висновок, що індивідуальний локальний репертуар нарративних форм переплітається з більш широким культурним набором дискурсивних порядків, які визначають, хто яку історію розповідає, де, коли та кому. Тобто кожне наше оповідання нерозривно пов'язане з нашою нарративною ідентичністю. Ми весь час маємо здійснювати підбір того сценарію, який буде зрозумілий для конкретної особистості, групи, суспільства. Але при цьому наша самість, «ipse» за Рікером, має залишатись відносно стійкою в часі.

Цікавим у цьому контексті є аналіз наративного аспекту соціального існування індивіда як підстави формування його ідентичності. Погодимось з Л.М. Газнюк у тому, що, з одного боку, звертання до наративу орієнтує соціально-філософський аналіз на вивчення суб'єктивності, оскільки будь-яку історію розповідає індивід та інтерпретує індивідуальна свідомість. З іншого боку, зрозуміло, що історія будь-якого персонального буття конституційована певними більш складними структурами, які включають надіндивідуальний розвиток подій, соціальні системи смислів. А відтак, життя отримує раціональне обґрунтування з точки зору цієї більшої структури, оскільки для персони, яка живе цим життям, і для інших людей це життя висвітлюється на тлі цієї більшої структури. Але життя не звідне до системи смислів, яка його конституювала. «Я» є суб'єктом своєї власної персональної історії, яка наділена своїм власним особливим і неповторним значенням [3].

Ця неможливість звести життя до системи смислів може бути пояснена на підставі розрізнення двох типів питань, за допомогою яких формується самопояснення людини. «На питання «Що є Я?» людина відповідає, залучаючи соціальні характеристики, як то: національність, стать, професія. Уявлення про себе, про своє «Я» – концепція особистості – синтезується на ґрунті множини взаємодій, в які потрапляє людина впродовж життя, і у кожний певний момент часу вона містить засвоєні ролі, статуси, норми та цінності, які не повинні суперечити одне одному і бути взаємовиключними. «Я-концепція» іноді може бути розпливчастою і дезінтегрованою, а тому може послабити здатність керувати поведінкою особистості, і якщо людина без особливих труднощів може кваліфікувати себе за мірками соціальних визначень, то проблема фіксації того особливого, неповторно персонального значення, яке несе в собі її життя, відповідь на питання «Хто є Я?» викликає певні труднощі» [3, с. 4].

Саме останнє питання для нас є цікавішим, оскільки стосується більш глибокого рівня саморефлексії та може бути вбудоване у сферу соціально-філософських проблем. Труднощі, викликані спробами знайти відповідь на питання «Хто є Я?» пояснюються, зокрема, тим, що у повсякденному житті особистості її «Я-концепція» фігурує значною мірою несвідомо, як несвідомо вона коригується й навіть розвивається. Як наслідок цього, завжди будуть проблематичними зусилля гуманітарних наук проникнути в цю частину життя «Я» і спроби перекласти її мовою точних категорій. Неможливо зафіксувати щось незрозуміле, яке переважно частину часу функціонує за межами усвідомлення моїм персональним «Я».

Лідія Газнюк підсумовує, і з цим неможливо не погодитись, що отримати доступ до персональної ідентичності та «Я-концепції» можна за допомогою звертання до наративу. Наратив, конструювання правдоподібних розповідей розуміється як «один з головних способів, за допомогою якого люди отримують доступ до подій свого життя і до усвідомлення самих себе та інтерпретації персонального буття. Персональні розповіді являють собою події людського життя не як приклади загальних законів, а радше як елементи історії, в яких індивідуальний або колективний суб'єкт зазнає змін, які наповнені сенсом. Зміни у персональному бутті людини осмислені завдяки її зв'язку з попередніми та майбутніми подіями її життя. Кожна людина може з'єднати своє персональне існування в одне ціле, розуміючи його як вираження єдиної історії, яка розгортається і розвивається у визначеному просторовому та часовому проміжку» [3, с. 5].

Хоча наратив є одним з головних способів самопояснення особистості, але це не означає, що за межами аналізу залишаються інші способи самопояснення, і насамперед

структурні. Виходячи з двох загальних питань, які було сформульовано вище, можна відокремити два ключових типи саморефлексії особистості. У структурній саморефлексії (питання «Що є Я?») ми пов'язані з самооцінкою, порівнянням нашого характеру та його рис або із загальноприйнятими нормами, або з тими вимогами, які висувують для досягнення бажаних цілей. У наративній саморефлексії (питання «Хто є Я?») ми осмислюємо і розповідаємо попередні події як поворотні пункти в нашій життєвій історії. Завдяки наративному методу людські дії набувають сенсу та відрізняються від просто фізичних рухів. «Наратив дозволяє розпізнати осмисленість індивідуальних досвідів та переживань, указуючи на те, як вони функціонують у ролі частин цілого» [3, с. 9].

Головним призначенням «філософії наративу» можна вважати з'ясування значення подій для людського існування. Наративний метод є особливо чутливим, що також обґрунтовує Рікер, до часового модусу людського існування.

Наративна рефлексія, тобто момент самовизнання, осмислення людиною власної долі завжди повинен бути начебто вирваним із соціальної субстантивності.

«Таким чином, наратив є формою дискурсу, яка належить персональному буттю людини. Порушені самоформативні процеси є порушенням індивідуальної ідентичності, що пов'язано з руйнуванням часової впорядкованості існування і може бути виправлено через переоповідання» [3, с. 15].

Вище вже було зазначено, що наративний метод «знаходиться у полоні» часу. Можливості використання цього методу персонального самовизначення особливо помітні в умовах постмодерного, інформаційного суспільства, яке відзначається темпоральною швидкоплинністю.

М. Кастельс, аналізуючи проблему «Я» в інформаційному суспільстві, констатує, що в таких типах соціальних структур має місце домінування ідентичності як організуючого принципу. При цьому ідентичність розуміється як процес, за допомогою якого соціальний актор впізнає себе та конструює смисли, головним чином на підставі даної культурної властивості або сукупності властивостей, виключаючи більш широку співвіднесеність з іншими соціальними структурами [4, с. 43-44].

На наш погляд, цікавим, по-перше, є те, що сама ідентичність (не ідентифікація як процес!) розглядається автором як процес. Тобто підкреслюється процесний характер ідентичності, а це, в свою чергу, неможливо без урахування темпорального моменту. По-друге, виключення більш широкої співвіднесеності з іншими соціальними структурами відповідає вищезазначеним вимогам філософського осмислення людиною свого персонального буття. Отже, ситуація постмодерну цілком правомірно дає підстави для розробки дещо нових теорій ідентичності, однією з яких, на нашу думку, може стати теорія наративної ідентичності.

Однією з перших зробила спробу застосування наративного методу щодо аналізу ідентичності Х. Арендт, яка пояснювала наративність як засіб, за допомогою якого «Я» індивідуалізується, а його дії ідентифікуються. Таким чином, виявляється той, хто ці дії здійснив. Отже, завдячуючи певним діям, не тільки досягаються специфічні цілі, але й розкривається ідентичність діючої особи, яка розуміється як множинність [5]. Більш детальний аналіз цього феномена ми можемо знайти у працях П. Рікера та А. Макінтайра.

За Макінтайром [6], єдність «Я» базується на єдності наративу, який зв'язує життя від народження до смерті. Ми не можемо характеризувати поведінку незалежно від оточення, яке робить наші наміри осяжними як для самої людини, так і для інших. Головне – це оточення має історію, таку історію, в межах якої розташовуються і мають бути розташовані історії індивідуальних людей, тому що без оточення та його змін з

перебігом історії індивідуальна особистість та її зміни будуть неосяжні. Людина в своїх діях, на практиці, у своїх вигадках являє собою істоту, яка розповідає історії.

Наративна концепція «Я» Макінтайра вимагає двох речей. З одного боку, Я є те, за кого мене можуть виправдано приймати інші з перебігом історії, яка плине від народження до смерті. Я є суб'єкт історії. Таким чином, персональна тотожність є тотожність, яка базується на єдності характеру і якої вимагає єдність наративу.

Другий аспект наративного «Я» можна пояснити таким чином. Крім того, що моя поведінка має пояснення, «Я» являє собою суб'єкта, який завжди вимагає пояснень від інших, який ставить перед іншими питання.

Дослідження природи людської дії та тотожності має за мету знайти відповідь на питання: «У чому полягає єдність людського життя?» Макінтайр знаходить відповідь у такому: ця єдність є єдністю наративу, втіленого в одне життя. Тобто єдність людського життя – це єдність наративного пошуку.

Оскільки всі ми виступаємо як носії певної соціальної тотожності, історія мого життя завжди втілена в історії тих суспільств, з яких я запозичую свою ідентичність. А тому історична та соціальна ідентичності співпадають. У зв'язку з цим зазначимо, що повстання проти особистої ідентичності завжди являє собою спосіб вираження цієї ідентичності. [детальніше: 6, с. 276-304]. Особливості теоретичних поглядів Макінтайра також висвітлено в роботі англійської дослідниці С. Вайс [7].

На думку Рікера, теорія дії та теорія мови мають одну спільну лакуну, а саме – ними не аналізується проблема особистої ідентичності з урахуванням часу. Автор стверджує, що «проблематика особистої ідентичності може бути належно артикульованою лише в темпоральному вимірі людського існування» [8, с. 138]. Для виправлення цього недоліку вчений пропонує наративну теорію, в якій діалектика самості й тотожності досягає свого повного розквіту.

За Рікером, «саме з постановкою питання про перманентність у часі – співвідношення між двома версіями ідентичності (самості, ipse, й тотожності, idem) вперше постало як справжня проблема» [8, с. 141] Прагнучи обґрунтувати доречність введення темпорального виміру, автор виділяє дві моделі перманентності в часі: характер і промова.

Характер розуміється Рікером як сукупність стійких орієнтацій, за якими можна впізнати особу. Характер – це «що» стосовно «хто», він може конструювати певний «кінцевий пункт, в якому проблематика ipse збігається з проблематикою idem і втрачає тенденцію розрізнення однієї від другої. Звичка надає характерові історію. Кожна звичка постає як певна риса характеру, – тобто, як знак відмінності, за яким можна впізнати особу, реідентифікувати її як ту ж саму. Отже, характер – ансамблева сукупність цих знаків відмінності. Завдяки стабільності, запозиченій разом із надбаннями, звичками й ідентифікаціями, характер забезпечує водночас неперервну наступність у змінах, а також перманентність у часі, яка визначає тотожність» [8, с. 147].

Інша модель перманентності в часі, згідно з теорією Рікера – це «модель слова, дотриманого в його вірності слову даному. Дотримане слово обумовлює певну самостійність, воно не дозволяє собі бути вписаним, подібно до характеру, у вимір чогось загальнішого, ніж вимір питання «хто?». Цей новий спосіб протиставлення тотожності характеру самодотриманню в обіцянці робить помітним певний інтервал значення, який слід заповнити». Цей інтервал, продовжує Рікер, розкривається завдяки полярності між двома моделями перманентності в часі, стійкістю характеру і самодотриманню в обіцянці [8, с. 151]. Як бачимо, автор категорично стверджує, що пошук серединного положення

слід проводити в темпоральному вимірі. Саме наративну ідентичність Рікер пропонує вважати такою знахідкою.

«Наративна ідентичність міститься в проміжку між двома: наративізуючи характер, оповідь дає йому руху, який перед тим завмер у надбаних орієнтаціях характеру й осадових відкладеннях ідентифікацій. Наративна ідентичність з'єднує два кінці ланцюга: перманентність в часі характеру й перманентність самодотримання» [8, с. 198-199].

У підсумку зазначимо, що цілком природним є прагнення людини зберегти свою самість для того, щоб бути впізнаним в майбутньому. А отже, необхідно залишати й знаки відмінності, які містяться в характері особистості. У кризових ситуаціях, які, на жаль, стають дедалі частішими та звичними, мають місце деякі незначні зміни в характері. А якщо ці зміни можуть носити масовий характер, тоді, як наслідок, дещо змінюється й самість самодотримання. Реструктуризація соціальних патернів цілком нормально та планомірно призводить до зміни цінностей, настанов та моделей соціальної поведінки, в наслідок чого індивіди починають розраховувати один на одного вже в умовах нової історико-соціальної ідентичності. Важливим досягненням наративної теорії слід вважати втечу від уніфікації особистості та ідентичності і як наслідок – відповідне визнання їх множинності.

Перспективним напрямком роботи на майбутнє вважаємо дослідження можливих кореляцій між наративною ідентичністю та свободою, яку можна розуміти також як можливість суб'єктивності себе.

Разом з багатьма теоретиками можна сказати, що для людини сьогодення важливішим є не просто пошук-віднайдення-та-утримання ідентичності, а сама можливість трансідентичності, навіть в межах однієї, але множинної наративної ідентичності.

Література:

1. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
2. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 29-42.
3. Газнюк Л.М. Філософія наративу в персональному бутті людини // Філософська думка. – 2004. – № 4. – С. 3-15.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под научн. ред О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
5. Трубина Е.Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Ханны Арендт // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 116-130.
6. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
7. Vice S. Literature and the Narrative Self, *Philosophy* (The Journal of the Royal Institute of Philosophy), Cambridge University Press, vol.78, num.303, 2003, p. 93-108.
8. Рікер П. Сам як інший / Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.

Свящук А.Л.

МАРГИНАЛИЗАЦИЯ КАК КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ

В настоящей статье рассматривается генезис концепции идентичности, а также проблема кризиса идентичности. Исследуется связь понятия идентичности и понятия маргинальности сквозь призму социально-философской рефлексии.

Актуальность рассмотрения определяется остротой проблемы кризиса коллективной и индивидуальной идентичности, стоящей перед странами постсоветского пространства после крушения системы этатизма. Перспективы интеграции Украины в международное сообщество тесно связаны с решением самых насущных проблем социальной реконструкции. В связи с задачами украинской «быстрой» модернизации, а также в связи с процессами, сопровождающими становление информационного общества, одной из наиболее острых социальных проблем является кризис идентичности. В процессе решения задачи реформирования общества в контексте глобализационных процессов проблемой становится преодоление разрыва между предлагаемыми социальными трансформациями и готовностью общества их принять. В период глобальных изменений многие слои и группы общества оказываются в ситуации затянувшегося кризиса идентичности и возникает необходимость рефлексии самоопределения, идентификации, упорядочения в ситуации умножающегося разнообразия. Именно поэтому исследование идентичности, кризиса идентичности – одна из самых актуальных задач в стремительно меняющемся мире. Важно понять и теоретически выразить то, как мы создаём себя как личности. Э. Тоффлер ещё в 80-х годах писал: «Миллионы индивидов напряженно ищут собственную идентичность или некоторую магическую терапию, облегчающую воссоединение их личности, чтоб победить хаос, внутреннюю энтропию, сформировать собственный порядок» [1]. Обретение идентичности в нынешней ситуации власти информационных технологий и средств массовой информации становится центральной и повседневной проблемой для каждого. Каждый человек сознаёт необходимость цельного представления о своём Я, о собственном пути развития, своих идеалах, целях, устремлениях. Причём это должно соответствовать личным внутренним осознанным и неосознанным потребностям и стремлениям. Когда представления оказываются несформированными или несоответствующими изменившимся внешним условиям, это не позволяет осуществляться самореализации, продуктивному социальному взаимодействию. В научной литературе такую ситуацию описывают с помощью понятия кризис идентичности. Если временные кризисы сопутствуют этапам жизни каждого человека и успешно преодолеваются цельной личностью, то затянувшийся кризис способен разрушить как сложившееся социальное взаимодействие, так и саму личность. Формы, обнаруживающие такой кризис, по замечанию таких исследователей, как Э. Эриксон, Э. Фромм, Р. Баумайстер, самые различные: от депрессии и апатии, бессмысленной жестокости или проявлений избыточной властности до стремления убежать от реального мира и становления идеологии безвременья, дезинтеграции и отсутствия жизненных планов. Современные средства массовой информации и информационные системы в рамках становления информационного общества нарушают границы, системные свойства пола, класса, этноса, религии, национальности, субкультуры. Разрушаются прежние социальные институты, ранее формировавшие идентификационный процесс. По нашей гипотезе, именно затянувшийся кризис идентичности обуславливает процесс маргинализации.

Разработке проблемы идентичности посвящено немало научных трудов отечественных и зарубежных философов, политологов, социологов, культурологов, психологов. Об идентичности говорили ещё в школах психоаналитической направленности З. Фрейд и фрейдисты. Более полно концепт идентичности был разработан Э. Эриксоном и прочно вошел в научный обиход благодаря его работам. В дальнейшем был развит американскими психологами У. Джеймсом, Дж. Кули, Ч. Кули, Дж. Мидом, Г. Парсонсом; психологами когнитивного направления Х. Левином, Э. Макоби; бихевиористами Д. Доллардом, Н. Миллером; рассмотрение тех или иных аспектов идентичности нашло отражение в работах современных западных и отечественных социологов М. Кастельса, Л. Гудкова, С. Сусаревой, С. Пигрова, У. Бэка, О. Степановой, Е. Даниловой; философов Ж. Делёза, Э. Фромма, А. Маслоу, Л. Рубинштейна, М. Бахтина, Л. Выготского, И. Кона, А. Шарова, М. Заковоротной; культурологов Т. Богатыревой, О. Сергеевой, И. Семененко; политологов М. Ляруэля, А. Панарина, А. Литовченко, Е. Ихлова и у многих других. Однако необходимо отметить, что исследования не велись в направлении установления взаимосвязи кризиса идентичности и маргинальной ситуации. Не обнаружена четкая связь понятий маргинальности и идентичности.

Цель статьи – рассмотреть генезис концепта идентичности и выявить наличие или отсутствие гипотетически предполагаемой связи кризиса идентичности и маргинализации.

Идентичность как проблема была сформулирована к началу XX века. Считается, что впервые термин «идентичность» употребил З. Фрейд. Обращаясь к членам Бнай Брит в 1926 году и говоря о своей принадлежности к национальной группе, он употребил термин в смысле «ясного осознания внутреннего тождества, уютного сознания общности психологического устройства». Но активное употребление термина в научном сообществе началось после работ Э. Эриксона. Термины «идентичность» и «кризис идентичности» начинают использовать в диагностике психопатологий. В 50-е годы возникают различные интерпретации этих понятий. Идеологическим полем интереса к идентичности становится неогуманизм как преодоление разрыва между Я – ответственным, человеческим и деятельно-технологическим, «дробящим» сознание и психическое на части. Видимо, по причине того, что идентичность изначально была тесно связана с областью психологии, многие даже сейчас определяют идентичность через самоопределение, самосознание, (например, Ч. Райнкрофт в своём «Критическом словаре психоанализа»), а также отождествляют идентичность с идентификацией, полагая, что вся разница заключается в статичности первого по сравнению со вторым (В. Николаев – статья культурологического словаря). Но такое поверхностное понимание не соответствует смыслу разработанного концепта идентичности. Самосознание и самоопределение далеко не охватывают всех аспектов идентичности, а идентификация оказывается одним из этапов становления идентичности, но никак не самой идентичностью. Рассмотрим представления об идентичности в разных исследовательских традициях.

Для У. Джеймса идентичность – субъективное чувство соответствия самому себе, континуальность, созидательная власть, сопротивляемость «эго» по отношению к окружающему миру [2, с. 182]. Для него идентичность скорее характер. Джеймс описывает человека полагающим смысл своего бытия либо в том, чтоб иметь, либо в том, чтобы быть [2, с. 251].

Концепция З. Фрейда, как теоретического предшественника теории идентичности, была направлена на решение психических проблем, разладов внутреннего мира. Фрейд удачно комбинировал научные теории и психологическую терапию. Терапия

стала совершенствующимся элементом культуры модерна и постмодерна, приобретая значимость в качестве преодоления патологий личности, обретения самопонимания для гармонизации настоящих желаний, будущих проектов и психологического наследия прошлого. Идентичность для Фрейда – частный, внутренний мир, эмоциональные силы человека. Фрейдовская формула успешной идентичности – любить и работать. Разгадка личности и её проблем – изучение детства, неразрешенные детские психологические коллизии и вытекающие из этого нарушения. В развитии идентичности Фрейд выделял два равнозначных процесса: биологический и социальный. Идентификация по Фрейду – это то, посредством чего формируется «суперэго» [3]. Идентификация – группообразующий фактор, помогающий выйти за пределы Я и почувствовать переживания других; это процесс бессознательного отождествления субъекта с объектом, мотивом которого может быть страх, потеря любви, опасение наказания. Истинная причина идентификации заключена в биологической природе человека, а её результат – отпечаток родительского «суперэго». Идентификация – это взаимодействие, определяемое биолого-психологическими аспектами, главная цель которых – биологическая адаптация. Сохранение биолого-психологического равновесия – главная цель человеческого бытия; в этой связи идентичность как условия такого равновесия важнее и первичнее идентификации. Если идентификация нивелирует, цивилизует, то идентичность – спасает.

Фрейдисты расширяли и уточняли понятия идентичности. М. Клейн предложил понятие «проективной идентичности», А. Фрейд – «защитной идентичности». Но общим для них и других последователи З. Фрейда – М. Эйнсворта, М. Малера, Р. Шафера, Дж. Боулби – стало сведение идентификации к бессознательным структурам, прямой перенос качеств объекта субъектом и ограничение процесса детским возрастом. Идентичность и идентификация никак не связаны у них с историческим временем; не объяснены механизмы влияния общества. Этот период в «карьере» идентичности можно охарактеризовать как социальный атомизм или методологический индивидуализм плюс биологизаторские тенденции фрейдизма. Такой поход в целом вытекал из познавательной парадигмы того времени. Отход от классических представлений уже позволял объяснять черты характера, способности/неспособности, индивидуальные психологические проблемы. Но ещё невозможно было объяснить механизмы конституирования социальных феноменов; эволюцию коллективной идентичности. Индивидуально-психологическая идентичность остаётся замкнутой.

В работах последователей З. Фрейда – К. Юнга, А. Адлера, К. Хорни, Г. Салливена уже появляется мысль об односторонности индивидуального развития; и хотя логика исследований направлена на защиту, совершенствование и обретение психической стабильности Я, на цельность, но размерность пространства, в котором оценивается целостность личности, увеличивается. Еще продолжается интерес к субъективному, индивидуальному опыту как единственно достоверному, но уже не исключается необходимость взаимодействия внутреннего Я и общества. Главным остаётся тезис: человек адаптируется к настоящему, не принимая в расчет влияния прошлого, будущего. Такие настроения естественны для 30-х годов XX века; нежелание себя отождествлять с технико-детерминированной государственно-бюрократической машиной взяло верх.

Эрих Фромм, следуя фрейдовской идее о неискоренимости нарциссизма из человеческой природы, предложил рассматривать историю как постоянную борьбу нарциссизма с гуманизмом. Обсуждая проблему становления целостной личности, Фромм использует термин идентичность: «Иметь идентичность – быть, а не иметь... Если Я – это

то, что я есть, а не то, что я имею, никто не в силах угрожать моей безопасности и лишить меня чувства идентичности» [4, с. 117]. Кризис идентичности порожден современным обществом; члены общества стали безликими инструментами в руках бюрократической машины. Чтоб преодолеть кризис, необходимо создавать условия для индивидуальной инициативы в повседневной жизни. Только децентрализация, способность принимать индивидуальные экономические и политические решения формирует возможности преодоления кризиса. Американский философ делает акцент на внутреннем потенциале человека, позволяющем найти себя в современном мире, и придает большое значение принадлежности человека всеобщему. Так намечается переход от монологического подхода в осмыслении идентичности к диалогическому.

Следующим направлением, подхватившим и развившим понятие идентичности стал бихевиоризм. Его представители в лице Д. Долларда, Н. Миллера, О. Маурера, Э. Макоби, П. Мусена, Х. Левина и других сделали большой шаг вперед в теории идентификации, предложив ввести и рассматривать уровень когнитивных процессов, что сделало процесс идентификации сознательным. Согласно теории бихевиоризма, идентификация достигается подкреплением, имитацией, генерализацией, наблюдением, научением через моделирование; идентификация – сознательное или неосознанное копирование атрибутов или характеристик других. В бихевиоризме стали учитываться не только биолого-психологические, но и социальные составляющие идентификации. Однако недостатком бихевиоризма является отсутствие анализа общения и развития личности. Таким образом, как бихевиоризм, так и фрейдизм в первоначальных трактовках идентификации не отводили никакой роли самой личности: она либо становилось жертвой социальных обстоятельств, либо претерпевала давление со стороны id или Ego; противостояние субъекта и объекта сводилось к простому переносу характеристик, например, родителей на субъект. В этой связи первоначальный этап в развитии идентичности можно считать формально логическим, поскольку феноменологическое содержание идентификации теоретически не представлено.

Следующий этап в развитии теории идентичности связан с именем Э. Эриксона; его концепция до сих пор считается одной из лучших. Продолжая традиции психоанализа, Эриксон в то же время почувствовал, что «фрейдовская картина человека неполна, поскольку в ней доминирует то, что лежит внутри и внизу, но игнорируется то, что соотносится с миром вовне, что ведёт человека вперед и вниз» [5, с. 6]. Эриксон был убежден, что вне мира творческой человеческой деятельности сила Я остается непонятной и не всегда человек – марионетка в руках Эроса. Мыслитель замечает, что в индустриальный век нарастающей механизации, краха аристократических, национальных ценностей исследование идентичности становится такой же стратегической задачей, как во времена Фрейда изучение сексуальности. Эриксон принял идеи эго-психологов, рассматривая циклы развития Я – те кризисы, через которые проходит Я на пути к автономии, зрелости, продуктивности. Идентичность – это социализированная часть Я. В этой связи главным недостатком фрейдизма, по мнению Эриксона, было игнорирование факторов окружающей среды, выступающей как всеобщая культура, прошлая и настоящая, объективный мир, который не только вокруг, но и внутри индивида. Каждое общество предлагает свой репертуар идентичностей, будь то идентичность отца, ребенка, профессиональных и политических отождествлений. Еще одной важной особенностью является замечание о том, что идентичность реальна, если подтверждается другими, и таким образом, она – результат взаимодействия самоидентификации и идентификации другими. Эриксон показал, что: наряду с фрейдовскими фазами психосексуального развития

существуют и психологические стадии развития Я, в ходе которого индивид устанавливает основные ориентиры по отношению к себе и своей социальной среде; становление идентичности не заканчивается в подростковом возрасте, но происходит в течение всей жизни; каждой стадии присущи собственные параметры развития; жизнь представляет собой сложную смену всех аспектов, и успешное решение проблем на одной стадии не гарантирует отсутствие проблем на другой стадии [6, с. 11]. Впервые утверждается, что построение идентичности – создание самим человеком модели поведения, которая, с одной стороны, достаточно длительна для исполнения на практике, с другой стороны, изменчива в течение жизни. Множественность моделей идентичности есть отображение множественности исторических путей человеческого. Таким образом, эриксоновский этап становления идентичности ознаменовался отказом от биологизаторских тенденций, имевших место в социальных и психоаналитических школах того времени. Традиция и совесть – вот логическое продолжение культуры, которая развивает биологически данное, сохраняет целостность общества, а значит – создаёт возможность иметь идентичность.

Кроме этого, важнейшим условием идентичности для Эриксона является её историчность; каждый индивид включен в поток социальных изменений. Поэтому исследование психосоциальной идентичности зависит от трёх взаимодействующих сторон: «от личностной связи индивида с ролевой интеграцией в группе; от направляющих его образов – с идеологиями его времени; от жизненной истории с историческим моментом» [5, с. 16]. Структура идентичности представлена как организация трёх порядков. Первый порядок – соматический – связан со стремлением организма строить свою целостность в постоянном взаимодействии с внешним миром. Второй – личностный, он интегрирует внешний и внутренний опыты в сознании и поведении. Третий – социальный – совместно поддерживаемый людьми порядок. Таким образом, развитие идентичности происходит как взаимодополнение трёх порядков и взаимодействие трёх процессов: биологического, социального и «эго». Становление идентичности в широко известной эпигенетической программе Эриксона проходит восемь жизненных стадий и может протекать в трёх формах: интроекция – как примитивное вживание в образ; идентификация – как интеракция с уважаемыми и значимыми представителями рода; формирование идентичности – ансамбль идентификаций и их включение в единое уникальное целое.

Особую популярность приобрел термин кризис идентичности. По Эриксону, становление идентичности обязательно проходит через кризисы, наиболее ощутимые в юности. В общем случае, кризис идентичности – это период конфликта между сложившейся конфигурацией элементов идентичности и соответствующим способом вписывания себя в окружающий мир. Проявляться кризис может как размытость временных перспектив, пространства, выбор негативной идентичности, смешение ролей. Целостность и полнота уступают место отчаянию и отвращению, генеративность – стагнации, интимность – изоляции, идентичность – смешению ролей. Только постепенное нарастание чувства идентичности обеспечивает периодический баланс, который при интеграции стадий «эго» способствует чувству гуманности. Всякий раз, когда возникают биологические или социальные изменения, необходима интегрирующая работа «эго». Структура «эго» характеризуется следующими компонентами: телесной самостью и эго-идеалом, то есть идеями, образцами, конфигурациями, служащими для постоянного сравнения. Потеря эго-синтеза сопровождается систематической напряженностью, социальной паникой, эго-волнением, когда чувство самовосприятия, продолжительности и веры в свою социальную роль уходят. Проблемой является соотношение индивидуальной и коллективной идентичности как приспособление

личности к социальному порядку.

Таким образом, эриксоновский этап «карьеры» идентичности оставил после себя цельную теорию идентичности со статусом интердисциплинарного знания. Модель идентичности, по Эриксону, учитывает как персональные компоненты идентичности, так и влияние общественной среды. Модель имеет структуру, состоящую из элементов: «эго», соматический, личностный, социальный порядки, значимые идентификации, задатки, базовые способности, эго-идеалы, телесную самость, эго-интегральность, базовое доверие. Становление идентичности проходит интроекцию, идентификацию, формирование идентичности и состоит из структурных уровней: мать-ребенок, биологическое-личностное-социальное, индивидуальная идентичность – коллективная идентичность. Модель является исторической, и кризис идентичности показывает конфликт между становящейся личностью и консервативным «эго». Общественно-исторические запросы и разные естественно-биологические потребности обуславливают множественность моделей.

Изучая модель идентичности по Эриксону, становится ясно, почему именно XX век открыл «кризис идентичности» и вызвал рефлексия на проблему идентичности: ускорение всех процессов, динамика изменений социальной жизни, утрата человеком локального социального места в связи с выходом рас и народов из различного вида изоляций – географической, экономической, культурной – о чем говорил Р. Парк, а сейчас мы это называем глобализацией, отход от устоев традиционного общества, возрастание социально-исторического разнообразия, уплотнения во времени всего того, что менялось раньше вместе с поколениями, а сейчас в течение десятилетий. Страх потерять идентичность, не приобрести её, незащищенность, неопределённость бытия самости заставляют напряженно рефлексировать о том, что раньше казалось очевидным, было естественно вписано в общее.

Таким образом, теория идентичности Эриксона не лишена и недостатков. В целом логика становления идентичности справедлива для эволюционного развития, но не предусматривает способов обретения идентичности в революционных ситуациях. В этой связи и кризис идентичности, который прочувствовал на себе уже наш век после общественных потрясений, для Эриксона не был связан с историческими процессами и обуславливался сменой стадий сугубо человеческого становления.

Приблизить к жизни теорию Эриксона пытались его последователи, такие, как Дж. Марсия, который полагал структуру «эго» как внутренне самосозидающуюся, динамичную организацию способностей, убеждений, индивидуальной истории. А. Ватерман стремится выделить ценностные аспекты феномена идентичности, указывая, что идентичность есть наличие у человека главных её элементов: чёткого самоопределения, выбора целей, ценностей и убеждений, которым он следует в жизни. В этой связи наиболее значимы четыре сферы: выбор профессии, принятие и переоценка моральных и религиозных убеждений, выработка политических взглядов, принятие набора социальных ролей [7]. Оригинальные интерпретации предложили Дж. Мид, Э. Гофман, Г. Горфинкель. Так, Мид привнес в теорию идентичности тезис о том, что идентификация значений протекает с формированием рефлексии, лингвистических правил; при этом как общество определяет идентичность индивида, задавая нормы, законы существования, так и сам индивид задаёт собственное определение в выборе целей, ценностей. А идентичность понимается при этом как способность человека воспринимать своё поведение и жизнь в качестве связанного и единого целого. Э. Гофман выделяет три типа идентичности: социальная, личная, Я-идентичность. Каждый, по его мнению,

оказывается относящимся к множеству социальных идентичностей, и её обретение зависит от «колонизации» пространства и времени, умения управлять ими, рефлексивно обозревать ситуации и справляться с ними.

Среди современных выдающихся философов, культурологов, социологов, в чьих работах осмысляются проблемы идентичности, следует назвать К. Поппера, Ю. Хабермаса, В. Хесле, А. Гидденса, М. Серто, Р. Баумайстера. Именно теория идентичности Баумайстера представляется нам одной из самых системных и всеохватывающих в современной социальной мысли. Рассматривая модель идентичности, автор определяет её главные критерии: континуальность – как единство и цельность бытия в процессе протекания времени; отличительность – моё бытие, отличное от других, а идентичность имеет ряд элементов, которые отличают её от других. Функциональные аспекты идентичности, по Баумайстеру – это: лично-целенаправленный выбор как реализация профессионального потенциала; интерперсональный аспект как набор социальных ролей и личной репутации; чувство собственной идентичности в определении жизненных целей и задач индивида, оформляющих его жизненный путь. Каждая идентичность состоит из широкого набора компонентов, единиц самоопределения, и предполагает контекстуальную систему других членов общества и их ролей; в зависимости от контекста идентичности общества отличаются друг от друга.

Главной заслугой Баумайстера являются выявленные им социальные, экономические, религиозные, философские и культурные основания для появления и развития идентичности как реального явления и как понятия.

Интересным кажется замечание А. Гидденса о том, что теоретическим моментом рождения феномена идентичности становится переход от традиционного общества к посттрадиционному. Чем более традиция теряет свою власть в обществе, тем в большей степени повседневная социальная жизнь строится из противоречий локального и глобального и тем больше индивиды должны выбирать свои жизненные пути из многообразия перспектив.

В целом теоретики едины во мнении, что идентичность социальна по происхождению и формируется в результате социального взаимодействия и усвоения каждым выработанного в процессе социальной коммуникации языка. Изменения идентичности обусловлены социальными изменениями, а длительный кризис идентичности становится препятствием для формирования личности.

В отечественной философии и психологии термин идентичность практически не использовался до И. Кона, хотя, конечно, тема становления личности человека имела широчайшую теоретическую основу. Это и онтология личности Ф. Достоевского, труды П. Флоренского, Н. Бердяева. А. Ильина, Г. Шпета, Л. Выготского, А. Лосева, Ю. Лотмана, Б. Поршнева, Л. Рубинштейна и многих других. В целом советская психология и философия базировалась на методологических принципах марксизма. Общество – основа любого социально-психологического исследования, а понятие личности – общественная, а не психологическая категория. Сущность человека – ансамбль общественных отношений, а сознание – отражение бытия. Идентичность оценивалась как положительный ход развития личности. Такие авторы, как В. Мухина, Н. Алексеева. А. Буров, А. Соприков, обозначали идентичность как постоянно действующий механизм развития личности, её структурообразующий фактор. По их мнению, идентификация многоуровневая, многокомпонентна. Выделяют три основных компонента: эмоциональный, когнитивный, поведенческий. Возможны ценностные, ролевые, нормативные идентификации. Многообразны функции идентификации: объединение в группы «Мы», духовное

объединение, самосознание групповой принадлежности, структурообразующий принцип общения, формирование личности. Базовым основанием при построении концепции групповых явлений, формирования личности становятся «идентификация-отчуждение», «идентификация-обособление». Сложность изучения идентификации заключается в том, что явление пропитано другими психологическими, социальными явлениями, при которых актуален системный анализ феномена. В общем в советской общественной мысли преобладает приоритет социального в объяснении идентификации и идентичности. Часто индивиды предстают как субъекты, поддерживающие модели социального производства.

Интерес к изучению идентичности И. Коном обуславливается стремлением схватить человеческое «Я» в его единстве. Но для этого нужны сложные теоретические модели: «идентичность, эго, супер-Я». Сложность и полифункциональность «человеческого» определяется тем, что «человеческая психика должна постоянно перерабатывать и координировать огромное количество информации. Чем разнороднее внутренне и внешнее, чем разнообразнее такая информация, тем острее будет его индивидуальное самоощущение и тем сложнее и дифференцированнее свойственный ему образ Я» [8, с. 64]. И. Кон выделяет несколько типов идентичности и на основе идей отечественных и зарубежных авторов и интерпретирует идентичность как условный конструкт личности. Этот конструкт не является статичным, но динамичен и уравнивает внутренние и внешние импульсы.

В современных отечественных исследованиях последних лет появляются новые интересные разработки по теме идентичности. Исследуются национальные, религиозные, этнические аспекты и анализируются многочисленные социальные проблемы. Необходимо признать важность переосмысления понятий идентичности в изменяющихся исторических условиях, а значит – в изменяющихся условиях идентификации.

Рассмотрение генезиса идентичности показало, что в современном теоретическом анализе идентичности часто отсутствуют исследования содержательных аспектов: способов соотношения внутреннего и внешнего, контекста взаимодействия индивидуального и общественного. Сам характер, процессы социального взаимодействия уходят от исследователей. Это объясняется трудоёмкостью анализа общества. В целом, идентичность представляется как многомерный процесс в человеческом становлении, модель жизни, позволяющая разделить «Я» и окружающий мир, определить соотношение внутреннего и внешнего разнообразия для человека в целях самореализации и самоописания. В условиях трансформирующегося общества происходит массовое явление кризиса идентичности. Согласно теории идентичности, кризис может быть обусловлен как незавершенной идентичностью, так и несоответствием конфигураций элементов единичной и коллективной идентичности, когда индивидуальное может оказаться вне жизненного плана группы. Что происходит в случае затягивания кризиса идентичности? Учитывая то, что теория идентичности отражает структурное, многоуровневое становление личности, от первых черт характера и обретения цельности личностью до успешной социальной роли, есть основания утверждать, что существует и обратный процесс. Если идентичность – это процесс восхождения, становления личности, упорядочения социального взаимодействия, то процессом обратного направления представляется маргинализация как процесс разрушения социального взаимодействия, как невозможность себя идентифицировать с устойчивыми социальными группами официального общества, как утрата социальной роли, значимости в глазах других и «сползание» на периферию общества и в итоге – разрушение индивидуальной идентичности как целостности, континуальности личности. Таким образом, идентичность

и маргинализация это аверс и реверс одного и того же процесса.

Литература:

1. Toffler A. The Third Wave. N. Y. 1980. P. 366.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
3. Социальная идентификация личности / под ред. В.А. Ядова, в 2-х кн. М., ИС РАН, 1994.
4. Фромм Э. Иметь или быть? – М., Прогресс, 1990 – 336 с.
5. Эриксон Э.Г. Молодой Лютер: Психоаналит. ист. исследование: Пер. с англ. – М.: Медиум, 1996. – 506 с.
6. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Ленати, 1996. – 592 с.
7. Антонова Н.В. Проблема личностной идентификации в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. – 1996. – № 1. – С. 131-143.
8. Кон И.С. Открытие Я. – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.

Проценко А.Ф.

АНАЛИТИКА СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА

Социальные конфликты во всем многообразии своего бытия в обществе составляют в настоящее время один из главных объектов междисциплинарных исследований, интенсивно включаются в поле зрения гуманитарных, естественных и даже технических наук. Широкое распространение этого явления и обостренное внимание к нему общества и ученых способствовали возникновению специальной отрасли научного знания – конфликтологии. Она действительно необходима для того, чтобы объединить в единый комплекс эмпирические исследования, общетеоретический анализ и теоретико-прикладные знания и призвана способствовать осуществлению горизонтальной интеграции (обществоведения и природоведения) с тем, чтобы полученные результаты использовать для разрешения жизненных проблем. Предметом конфликтологии становится изучение закономерностей, которые определяют структуру и функционирования конфликтных систем, конфликтных отношений между людьми и культуры в целом.

Несмотря на стремительно увеличивающийся поток публикаций, многие аспекты проблемы социальной конфликтности и прежде всего методологические ориентиры конфликтологической экспертизы или продолжают оставаться предметом дискуссии, или фактически еще не поставлены в специальной научной и философской литературе. Требуется дальнейшей разработки проблемы раскрытия содержания понятия конфликт, морфологии конфликтного действия как динамической системы. В данной статье делается попытка рассмотреть ряд общесоциологических аспектов проблематики социального конфликта, направленных на систематическое исследование данного феномена в терминах теоретических моделей, адекватных новым условиям, сложившимся в современном украинском обществе.

Прежде всего, следует напомнить, что в истории науки правомерно выделить по крайней мере пять этапов в развитии идей конфликта: эмпирический; первичной теоретизации и концептуализации; относительной концептуальной зрелости и теоретичности; приведение в соответствие методов, теории и практики; концептуального обобщения и расширение методов и моделей за пределы традиционных предметных сфер. При этом проблематика конфликта, в зависимости от методологических оснований, получала различные формы концептуального выражения. Особого внимания заслуживают, во-первых, доктрины конфликта XIX века, которые предстали в виде разных версий социального дарвинизма, эволюционизма и марксизма. Во-вторых, новая волна, связанная с огромной концентрацией внимания на общественных изменениях и столкновениях, ярко проявилась в середине XX века. В это время теория конфликта переживает настоящий ренессанс. Интенсивно данная тема разрабатывается в Европе, где все больше утверждается положение, что конфликт в социальной жизни неизбежен. В США понятие конфликта как основы общественного изменения было введено Р. Милсом. Распространению этой точки зрения способствовала работа известного немецкого социолога Г. Зиммеля «Конфликт», опубликованная в 1955 году. В следующем году вышла в свет работа Л. Козера «Функции социального конфликта», а в 1957 году начал выходить журнал по теории и практике исследования конфликтов. Проблематика конфликта и социальных изменений настолько широко обсуждалась в научной литературе, что обусловило в конечном итоге переориентацию, например, в социологической науке от

классического функционализма (в основе была «равновесно-интеграционная» модель общества) к теории конфликта. Творцами же социологии конфликта в ее новейшем виде считаются немецкий социолог Р. Дарендорф («конфликтная модель общества») и американский – Л. Козер (концепция «позитивно-функционального конфликта»). Первый ближе к марксистской традиции, а точнее к марксовским идеям понимания социальных конфликтов, ибо обращается внимание на их роль как причины динамического и радикального изменения общества. Второй же конституирует перспективы Г. Зиммеля, занимаясь главным образом анализом позитивных функций конфликта для каждой из групп, между которыми он имеет место. Заслуживает внимания тот факт, что новое заинтересованное обсуждение социальных конфликтов и изменений, начиная с шестидесятых годов и по настоящее время, находит свое вдохновение прежде всего в трудах двух немецких авторов: К. Маркса и Г. Зиммеля. Их теории конфликта очень разные. Ученые, как известно, принимают различные основания относительно природы социального мира, а из них то собственно и вырастают две доминирующие перспективы изучения конфликта в социологии: берущая начало от Маркса диалектическая теория конфликта и происходящая от Зиммеля функциональная теория конфликта. Следует отметить, что оба эти автора стояли на позициях, что конфликт есть постоянно возникающее и неизбежное свойство социальных систем, правда Маркс подчеркивал прежде всего его разрушительный (деструктивный) характер, а Зиммель делал акцент на результатах интеграции. Маркса интересовали структурные причины конфликтов в обществе, современником которого он являлся, а также исследования перспектив конфликтного развития. Зиммель вместо этого уделял много внимания изучению форм и последствий конфликтов, а также описанию условий, в которых могла бы изменяться интенсивность общественных столкновений. Согласно Марксу, источник конфликтов следует искать в неравном распределении, в противоречии интересов характерных для неравенства. В связи с этим он обосновывал положение, что интенсивный конфликт есть универсальная и неустраняемая характеристика социальных систем и закономерно ведет к их смене. Зиммель же считал, что конфликт есть процесс, который отличается интенсивностью и последствиями в границах целостности социальной системы. Этим был предложен анализ конфликта, предлагающий широкие возможности для теории их разрешения, касающиеся разных результатов для различных типов конфликтов, их стадий и для различных систем.

Сегодня в категориальном арсенале конфликтологов интерес, власть и конфликт образуют основную триаду их модели. Она выражается, конечно, с известной долей огрубления, в следующих постулатах: любое общество подвержено в каждый момент изменению, социальные изменения вездесущи; любое общество испытывает в каждый момент социальный конфликт, социальный конфликт вездесущ; каждый элемент общества способствует его изменению; любое общество опирается на принуждение некоторых его членов другими. В связи с этим важно подчеркнуть, что плюралистичность методологии исследования социального конфликта, множественность подходов и разногласия авторов выявляются прежде всего в определении социального конфликта как ключевого понятия в анализе проблем общественного изменения. Здесь изобилуют генетические, структурные и функциональные трактовки понятия «конфликт», которые характеризуются не только разнообразием, но зачастую и противоположностью позиций. Одни авторы объясняют конфликт через противоречие и столкновение позиций, другие – через различия в интересах, третьи объединяют оба эти подхода и рассматривают конфликт как столкновение противоречивых тенденций, интересов и норм поведения,

четвертые определяют конфликт как отсутствие согласия между сторонами. По нашему мнению, социальный конфликт – это процесс или ситуация, в которой одна сторона находится в состоянии противостояния или открытой борьбы с другой, поскольку ее цели воспринимаются как противоречащие собственным. При этом в понятие социального конфликта включается широкий спектр разноуровневых явлений от столкновения отдельных личностей до межгосударственных вооруженных конфликтов. Принципиальным в понимании конфликта является выделение его как динамического (постоянно присутствующего и неподдающегося устранению) типа социальных взаимоотношений при потенциально возможном или реальном столкновении субъектов на почве тех или иных противоречиво осознаваемых предпочтений, интересов или ценностей. В данной трактовке конфликта имеются важные ориентиры: она, во-первых, предлагает иметь в виду не только отдельные взрывоопасные сферы жизни общества, но и обычные взаимозависимые комплексы людей и обслуживаемых ими объектов; во-вторых, заставляет и во внешне бесконфликтных условиях подумать, возможны ли в перспективе напряженность и столкновение между сторонами, что с наибольшей вероятностью послужит их причинами, как их нейтрализовать, как реагировать, если это не удастся; в-третьих, дает понять, что конфликт как таковой в принципе неустраним, а значит, главный вопрос заключается не столько в их ликвидации или недопущении, сколько в управлении ими; в-четвертых, нацеливает на учет специфики проявления конфликтности в обществе на уровне конфликт-общения и на уровне конфликт-отношений, в-пятых, не забывать, что конфликт – это взаимодействие двух или более субъектов, имеющих взаимоисключающие цели и реализующие их, как правило, один за счет другого или один в ущерб другому. Очевидно, конфликт – это универсалия социума, тотальная форма коммуникативности, дискретная единица коммуникативного потока, источник социальных трансформаций. Полифункциональность понятия конфликта показывает, что в различных предметных конструкциях это понятие играет существенно разную роль и что за одним и тем же словом нередко стоят не совсем одинаковые понятия. Он предстает в сфере социологического знания: как объяснительный принцип, как предмет объективного научного анализа, как предмет управления, как предмет проектирования и как ценность (антиценность).

Важно отметить, что конфликты рассматриваются представителями практически каждого научного направления с учетом фиксации традиционных парадигм – объяснительных (социально-биологической, социально-психологической, структурно-функциональной, диалектико-созидательной, диалектико-деструктивной) до современных теорий насилия и ненасилия, характеризующих способ взаимодействия конфликтующих сторон. Ключевым в социально-биологической теории является понятие агрессии. Согласно социально-биологическим представлениям конфликт и борьба присущи человеку, как и всем животным. Странники этого направления исходят из открытой Ч. Дарвином теории естественного отбора и выводят из нее идею естественной агрессивности человека вообще, которая и проявляется в различного рода конфликтах. В рамках данной парадигмы агрессия рассматривается чаще всего как инстинктивно-обусловленное явление, характеризующее человеческое поведение. Диалектико-деструктивная точка зрения сопряжена с анализом ключевого конфликта – классового, причем снятие противостояния классов «автоматически» приводит к ликвидации противоречий между людьми и социальными группами. Объяснение конфликта посредством теории напряженности есть социально-психологическая теория. Эта теория была наиболее распространенной в годы перед и после второй Мировой

войны. В основе этой теории лежит утверждение, что типичные черты современного урбанизированного индустриального общества влекут за собой возникновение напряжений у значительного числа людей. Среди подобных специфических условий чаще всего подразумевают перенаселенность и скученность, сложность социальных организаций, обезличенность отношений, социальные изменения и нестабильность. Следующая парадигма социального конфликта принадлежит функционалистам. Основная позиция структурного функционализма – социальный конфликт есть сбой, деформация нормального функционирования общества или социальной организации. Идея этого подхода в том, что за счет тотальной организации можно снять проблему агрессии, конфликтности, насилия вообще. С диалектико-созидательной позиции конфликт функционален для социальных систем. Эта точка зрения на конфликт утверждает, что он неизбежен и совсем не обязательно разрушителен. Он созидателен, насилие же есть следствие неумения конфликтом управлять. Конфликт есть форма изменений, и его вклад в развитие организаций может быть просто неизмеримым, особенно при стимулировании продуктивного соревнования, а отрицание конфликта – отрицание развития общества и его отдельных структур и ячеек. Ненормальным является не наличие, а отсутствие конфликта в социальной системе, организации. Наличие значительного числа парадигм в конфликтологии не снимает многих существующих проблем конфликтного развития как отдельных обществ, так и социальных организаций. Поиск новых объяснений природы социального конфликта и, особенно, принципиально новых методов его разрешения продолжается.

Правомерно утверждать, что любые конфликты в обществе могут складываться и функционировать при обязательном наличии его составляющих: 1) необходима причина или повод, стимулирующий их возникновение (спорадическое или постоянное воспроизводство); 2) средство, с помощью которого они реализуются и принимают объективную форму существования; 3) субъекты-носители, кто своей деятельностью создает и поддерживает существование их.

В то же время, указанные моменты могут выполнять критериальные функции, выступать тем основанием, на котором возможна классификация общественных конфликтных отношений. Если, например, в качестве определяющего выступает повод, то выделяются отношения: собственности (по поводу присвоения), политические (по поводу власти), духовные (по поводу идей), нравственные (по поводу норм и принципов) и т.д.; если же на первый план выступает средство, то мы говорим о наличии вещных отношений (посредством вещей), личностных (посредством институтов) и т.д.; если же в качестве исходного проявляют себя субъекты-носители, то возникают этнические, национальные, межгосударственные и другие виды отношений. В зависимости от того, по поводу и посредством какой формы предметности возникают и развиваются конфликтные отношения, в обществе особое внимание обращается два основных класса конфликтных отношений: материальные (по поводу и посредством вещной формы предметности), т.е. те, которые складываются в сфере производства, обмена, распределения, потребления и присвоения материальных благ, и идеологические (в основном по поводу и посредством институциональной формы предметности). В современных условиях, в сущности, каждая сфера общественной жизни порождает свои специфические виды социальных конфликтов. Поэтому можно говорить о политических, национально-этнических, экономических, культурных и других видах конфликтов. Политический конфликт – это конфликт по поводу распределения власти, доминирования, влияния, авторитета. Национально-этнический конфликт – конфликт на основе борьбы за права и интересы

этнических и национальных групп. Чаще всего это конфликты, связанные со статусными или территориальными претензиями.

Системное моделирование социального конфликта может быть основано на использовании многих переменных и в частности структурных, динамических, функциональных, факторных, которые составляют в единстве теоретико-методологическую основу праксиологии. Структурная аналитическая модель социального конфликта включает в себя следующие переменные: содержание конфликта (предмет, конфликтные действия и взаимодействия), участников конфликта (тех, кто непосредственно включен в него, их союзников, манипуляторов, подстрекателей, спонсоров, жертв, арбитров, наблюдателей и т.д.), формы (скрытая (латентная), открытая, публичная (демонстрационная) и масштабы конфликта (мини-, миди-, макро-, мегаконфликты) или, например, в организации – диадические, локальные и общеорганизационные и т.д.). Динамическая аналитическая модель предполагает рассмотрение социального конфликта в качестве процесс, где его составляющими могут быть представлены: а) фазы (стадии), развития или взаимодействия конфликтующих сторон (диффузная фаза (напряжение), предконфликтная фаза (конфликтная ситуация), конфликтная фаза (собственно конфликт), результативная фаза (постконфликтная ситуация)); б) продолжительность (конфликты кратковременные, длительные и затяжные); в) интенсивность (конфликты бурные, умеренные и вялотекущие); состояние (оптимальное, нормальное, аномальное или патологическое); г) обратимость (обратимые, частично обратимые и необратимые конфликты); д) интенциональность (направленные на распространение или на ограничение); ритм конфликта (может быть поступательным или цикличным) и допускает изменения по направлениям – прямолинейному (равномерному, нарастающему, убывающему), колебательному (гармоническому, затухающему, резонансному и неравномерно колебательному), гиперболическому (нарастающему и спадающему), параболическому (нарастающему и убывающему). Факторная аналитическая модель социального конфликта позволяет определять и структурировать его: а) источники – переменные вызывающие конфликт и обеспечивающие само его существование, которые традиционно подразделяются на внешние (экономические, политические и акции поддержки) и внутренние (объективные и субъективные), причем объективированный источник конфликта становится причиной конфликта, а субъективация источника конфликта выражает его в поводе конфликта (формальный повод – инцидент); б) условия конфликта – переменные не вызывающие конфликт, но обеспечивающие его существование (наличие взаимодействующих сторон, несовпадение их целей и ценностей, неделимость предмета конфликта); в) катализаторы конфликта, которые сами по себе не вызывают конфликт, не обеспечивают условий его существования, но влияют на отдельные стороны и признаки конфликта (например, нестабильность общей политической и экономической ситуации и др.); г) зона конфликта – есть предметная область, в которой источник конфликта является реальной основой превращения действий субъектов-носителей конфликта в противодействие, т.е. это область, в которой источник конфликта может быть осмыслен как основание конфликта (будь-то конфликт-общения или конфликт-отношений). Функциональная аналитическая модель способствует выявлению влияния социального конфликта на систему, в которой он имеет место и, как правило, опираясь на конкретно-исторический подход к характеристике его роли и функций, акцентируется внимание на двойком характере воздействия конфликта на среду – позитивный (оценка оптимистическая) и негативный (оценка пессимистическая) и, соответственно, указывают на два типа функций –

конструктивный (созидательная, структурирующая, коммуникативно-информационная, связующая, предохранительная, адаптивно-стимулирующая, мобилизационная, стабилизирующая, рекреационная, диагностическая, перспективная) и деструктивный (разрушение системы, нарушение ее инфраструктуры, нарушение коммуникационных связей, неоправданный расход ресурсов, ослабление ценностно-ориентирующего единства системы и снижение сплоченности ее элементов, психологический дискомфорт, снижение сплоченности и возможное нарастание враждебности между социальными субъектами).

Технологическая отрасль в конфликтологии связана с анализом и исследованием социальной конфликтности с точки зрения конфликтных последствий негативных, нейтральных и даже положительных общественных тенденций. В конфликт-технологии важное место отводится: а) цивилизованным формам снятия конфликтных ситуаций (управлению конфликтом – диагностика, симптоматика, канализация, ослабление); б) научному прогнозированию (ретроспективному и проспективному); в) научению (информационная ориентация, тактические навыки, психологическая готовность к реагированию на конфликтосферу). Несмотря на бесконечное разнообразие видов конфликта в социуме, существует всего лишь одно требование к их рациональному разрешению: любой конфликт переходит в стадию (не обязательно эффективного) разрешения, если и только если его субъекты оказываются в равных (симметричных) отношениях друг с другом. Только при таких отношениях люди обладают равными возможностями воздействия друг на друга или на какую-то вещь. Только при таких отношениях люди достигают максимума комфорта, свободы, состояния безопасности. Комплексные циклы действий в конфликтной ситуации, как правило, обозначаются тремя тематическими блоками, каждый из которых играет особую роль в работе с кризисами-конфликтами: подготовительный (план урегулирования или разрешения, диагностика, выбор модели с учетом факторов и посредников); процессуальный, который осуществляется в режиме диалога (переговоры); итоговый (выход из конфликта и контроль).

Таким образом, во-первых, системное моделирование социального конфликта должно базироваться на конструктивном множестве его переменных. Во-вторых, аналитическая модель представляет собой логическую конструкцию, которая отражает в системе показателей состояние (структуру) и динамику социального конфликта, его разнообразные факторы и многоплановые функции. В-третьих, аналитические модели социального конфликта выступают теоретико-методологической основой его управления, включающего в себя набор процедур, в частности: диагностику, анализ причин и их ранжирование, разработку мер по снятию разрушительных тенденций конфликтности, принятие мер по профилактике негативной конфликтности.

Литература:

1. Аксентьев В.А. Этническая конфликтология: В 2 ч. / Изд-во СГУ. – Ставрополь, 1996. – 192 с.
2. Бакиров В.С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора. – Харьков: «Вища школа», Изд-во при ХГУ, 1988. – 152 с.
3. Быстрицкий Е. Конфликт культур и философия толерантности // Политическая мысль. – 1997. – № 1. – С. 140 – 162.
4. Ван Хувик Т.А. Тренинг разрешения конфликтных ситуаций // Социальный конфликт. – 1994. – № 2. – С. 72 – 94.
5. Жежерун В.Т., Проценко О.Ф., Рибалка В.Г. Соціокультурний сенс конфлікту у

військових колективах. – Харків: Харк. військ. ун-т, 1996. – 154 с.

6. Проценко А.Ф. Философско-социологические интерпретации конфликта // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна – Сер.: Теорія культури і філософія науки. – Х.: ХНУ, 2001. – С. 229 – 239.

МЕЖІ АКТИВНОСТІ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ СУБ'ЄКТІВ УПРАВЛІННЯ

Актуальність управлінської проблематики в даний час не викликає сумнівів, що побічно знаходить своє підтвердження в значній кількості вітчизняних і зарубіжних публікацій з питань соціального управління, державного управління та менеджменту.

Теоретична і практична цінність значного числа робіт із спеціальних питань управління знижується через те, що багато загальних проблем управління не піддалися ще належному філософсько-методологічному аналізу, що узагальнює результати попередніх досліджень і що не враховує нові досягнення наукового знання.

До числа таких проблем відносяться проблеми сутності управління, його природа, цілей, меж відповідальності суб'єктів управління.

Мета статті – визначити межі відповідальності та активності суб'єкта управління.

Оскільки феномен управління складає проблему всіх історичних епох, автори минулого також намагалися її вирішити. Так, наприклад, вчені старовини, а саме: давньоарабські (Ібн-Хачдун), старокитайські (Конфуцій, Лао-Цзи), старогрецькі (Аристотель, Платон), давньоримські філософи (Цицерон), мислителі Середньовіччя (Аврелій Августин) і епохи Відродження (Н. Макіавеллі), суспільні діячі минулого сторіччя (М. Бакунін, З. Франк, М. Дюверже і т.д.) визнають необхідність управління і керівників як його суб'єктів через злу людську природу і недовірливість самоврядування на рівні суспільства. У зв'язку з цим в рамках соціуму виділяється (А. Грамши й ін.) дві категорії людей – керівники і керовані. Також проблемами управління займалися такі видатні вчені як Н. Вінер, А. Розенблют, У.Р. Ешбі. У вітчизняній науці соціально-психологічні проблеми управління досліджені достатньо широко (А. Журавльов, Р. Крічевський, Е. Кузьмін, В. Мальцев, В. Міхеєв, В. Новіков, А. Свенцицький, С. Соколов, А.Філіппов тощо). Визначені сутність та специфіку управлінської діяльності (В. Веснін, І. Герчикова, П. Друкер, М. Мескон і ін.), принципи соціального управління (Л. Сивкова, Р. Спейді, Р. Фатхутдінов), обґрунтована методологічна база управління і його функціональної обумовленості (Н. Рак, М. Розін, Р. Уотермен), виділені професійні і особові якості керівника (М. Армстронг, Г. Джинін, А. Мескоу, В. Розанова, К. Скріпник, С. Шекшня та ін.)

Важливою методологічною проблемою при розгляді будь-якої раціональної форми діяльності є виділення суб'єкта і об'єкта діяльності. Оскільки управління є діяльністю, то необхідно з'ясувати, що є суб'єкт і об'єкт управління, як здійснюється їх взаємодія в процесі управління, які межі цієї взаємодії.

Для того щоб відповісти на ці питання, необхідно виділити філософський аспект осмислення суб'єкт-об'єктного відношення і його соціально-інтерпретовані або соціально-втілені форми.

Суб'єкт-об'єктні відносини об'єктивні за своєю природою і змістом, і ця об'єктивність обумовлена об'єктивністю взаємодії двох сторін відношення. Одна із сторін стає суб'єктом або об'єктом не в результаті наміру сторін, їх конвенції або деяких правил, що приписуються. Подібна дихотомія детермінується об'єктивною конкретно-змістовною стороною відношення. Не декларований розподіл ролей, а фактичне, реалізоване насправді відношення, проявлене в зміні або збереженні тих або інших властивостей учасників цього відношення, визначить соціально-втілену форму суб'єкт-об'єктного відношення. Статус залежить не від формальних розпоряджень або декларацій, а є віддзеркаленням

внутрішніх характеристик агентів відношення, ступеня і меж сприйнятливості кожного з них до дії іншого, від їх комунікативних можливостей. При виділенні суб'єкта управління звичайно апелюють до активності, вважаючи суб'єкта діяльності джерелом активності, направленої на об'єкт.

Виділення суб'єкта відношення на підставі активності пов'язано з рядом труднощів. Активність одного агента у взаємодії по відношенню до іншого багато в чому визначається тим, наскільки другий агент її "дозволяє", що є причиною цієї активності, як і ким вона фіксується.

При взаємодії людини з технічним пристроєм здається, що питання про суб'єкт і об'єкт відношення розв'язується досить просто, оскільки в наявності активна сторона – людина, активність якої виявляється в наявності певного наміру, воля до здійснення певної дії, якої не спостерігається у технічного пристрою. Не володіючи достатнім знанням власних характеристик і характеристик об'єкту, що дозволяють здійснити ту або іншу дію, і не будучи здатною одержати ці знання в процесі взаємодії, людина, незалежно від наявності власної волі, не гарантована від ролі об'єкта. При встановленні суб'єкта відношення наявності суб'єктивних властивостей недостатньо, подібне ролеве оформлення багато в чому залежить від об'єктивних властивостей агентів відношення.

Коли агентами відношення виступають два носії суб'єктивності, два індивіда, що мають волю і певні наміри, то визначення суб'єкта відношення стикається з ще більшими труднощами. В цьому випадку посилюється суб'єктивна сторона цього відношення. Але і тут є об'єктивний зміст, незалежно від ступеня усвідомленості власних цілей носіями суб'єктивності. У нормативно закріплених відносинах управління суб'єкт і об'єкт управління (управляючий і керований) теж нормативно закріплені. Але незалежно від нормативних розпоряджень результат взаємодії управляючого і керованого формується об'єктивно, об'єктивно ж розподіляються і суб'єкт-об'єктні ролі між агентами цього відношення, причому відбувається це не завжди згідно зі встановленими нормами і намірами керівника.

Дія керівника на керованого в рамках нормативно закріпленого відношення може відбуватися по волі керівника, відбуватися мимоволі або не відбуватися зовсім, всупереч волі керівника. Окрім цього, результат цієї дії може бути адекватним цілям керівника, неадекватним їм або навіть протилежним цілям керівника. Відповідно, якщо дія відбувається з волі керівника, то він виявляється суб'єктом управління не тільки належним, але і сущим. Якщо він додатково одержав адекватний результат, то і суб'єктом свідомим. Якщо він одержав неадекватний результат, від чого ніхто не гарантований, то для об'єктивного збереження своєї суб'єктності, він повинен проаналізувати причини подібної розбіжності й усунути їх, аж до перевизначення мети.

У випадку, якщо дія "нормативного" суб'єкта на об'єкт відбулася крім волі першого, то об'єктивно він виявився суб'єктом відношення, але суб'єктом несвідомим, оскільки це не осмислювалося їм як мета. В цьому випадку, незалежно від змісту результату, суб'єкт об'єктивно не має необхідності оцінювати результат за мірою адекватності і, у разі невідповідності, продовжувати дію до отримання адекватного результату.

У випадку, якщо дії на керованого не відбулося всупереч волі керівника, то управління як процес змістовної взаємодії не здійснилося, не дійшло до реалізації суб'єкт-об'єктного відношення. Керований не прореагував на дію суб'єкта (або його реакція не була зафіксована), який залишився лише носієм наміру здійснити взаємодію, але не перетворився на суб'єкта дії.

Розуміння об'єктивної природи і суті суб'єкт-об'єктних відносин – це основа для

проведення різниці між належним і суцим, між нашими намірами і їх конкретною реалізацією, які суб'єктивні уявлення про те або інше відношення і який його об'єктивний зміст. Питання тут істотно зачіпає ступінь відповідності суб'єктивного об'єктивному і його здатність стати свідомим виразником останнього.

Адекватність суб'єктивного об'єктивному детермінується об'єктивуванням властивостей, вираженістю об'єктивних характеристик агентів відношення управління. Тут істотним чинником виступає не тільки відповідність засобів, вживаних керівником, його власним цілям і обмеженням, але і відповідність засобів керованому, його здатності адекватно реагувати на їх вживання. Останнє багато в чому пов'язане з певним "порогом чутливості" до тих або інших дій у керованого і здатністю проявляти зовні цю "чутливість", робити реакції "видимими" для керівника. Для суб'єкта управління ці чинники відносяться до об'єктивної реальності, до того, що він не завжди вільний вибирати, але зобов'язаний правильно кваліфікувати.

Питання ж вибору адекватних засобів дії – це питання його свободи, його компетенції, його професіоналізму. Це те, що забезпечує йому роль суб'єкта, його управлінський ресурс. Рішення цього питання багато в чому залежить вже від "порогу чутливості" керівника, від його здатності "уловлювати" і "читати" сліди реакцій об'єкта управління.

Некерованість багатьох соціотехнічних процесів пов'язана саме з тим, що нормативні суб'єкти управління або мали низький поріг чутливості, або повільну реакцію на зміну ситуації і, зокрема, об'єкта управління. Прикладів тому насправді можна знайти скільки завгодно, соціальна дійсність поставляла і поставляє їх удосталь. Значущість цього інформаційного аспекту така велика, що дозволяє окремим авторам, які наслідують традиції, закладені Н. Вінером і У.Р. Ешбі, ототожнювати управління й інформаційний обмін. Проте необхідно помітити, що самі "батьки" кібернетики не привносили ні в управління, ні в інформацію ніякого суб'єктивного і суб'єктного змісту. І трактування управління робило беззмістовним виділення суб'єкт-об'єктних відносин, бо суб'єкт і об'єкт там тотожні, що знаходить своє непряме підтвердження в тому, що ентропія як кількісна міра інформації володіє властивістю симетрії, тобто кількість інформації як результат взаємодії у двох агентів взаємодії однакова. Природно, в управлінні соціотехнічними системами не тільки подібне трактування інформації є достатньо загальним, а тому грубим і часом малозмістовним, але і зведення управління до процесу інформаційного обміну є гіпертрофією тільки одного аспекту управління.

Таким чином, проблема спроможності нормативно закріпленого керівника як суб'єкта управління має своє рішення залежно від об'єктивних характеристик керованого як об'єкта управління й адекватності засобів, що є у керівника і актуалізовані в його дії.

Відзначимо, що останнім часом активність суб'єктивних агентів відношення, що претендують на суб'єктний статус, пов'язується не із збільшенням ступеня дії на об'єкт, що є по суті екстенсивним підходом, а із зменшенням дій (як за кількістю, так і за потужністю). Суб'єктивний агент відношення тільки тоді є суб'єктом, якщо він в першу чергу контролює себе, свою власну свідомість і, тільки внаслідок цього, об'єкт відношення. Подібний підхід пов'язаний з розумінням того, що в даний час суб'єкти управління діють не тільки в ситуації обмежених ресурсів, велика частина з яких або важко заповнювана, або не заповнювана зовсім, але і за ситуації, коли могутні дії на об'єкт, що дозволяють досягти конкретної поставленої мети, приводять до негативних побічних результатів, які часто неможливо прогнозувати наперед.

Участь відносно управління двох суб'єктивних агентів, як вже говорилося вище,

створює певні проблеми з визначенням ступеня активності агентів взаємодії і на підставі цього – суб'єкта відношення. У цьому випадку, крім активності, може бути застосована така підстава, як відповідальність за результат взаємодії. Суб'єкт управління відповідальний за результати управляючої дії. Природно, що багато в чому цей результат детермінується об'єктивними характеристиками об'єкта управління, тобто в певному значенні об'єкт управління теж «відповідальний» за результат, але в значенні самовизначення і функціональна відповідальність за результат є атрибутом суб'єкта управління. Останнім часом чинник відповідальності набуває все більше звучання, причому акценти зміщуються з чисто функціональної в соціальну площину, набуваючи значне політичне і етичне забарвлення. Підтвердженням тому служать численні теорії про соціальну відповідальність менеджменту, політики і управління технологічними процесами.

Раніше відповідальність суб'єкта управління за результати своєї діяльності розумілася у вузькому функціональному значенні, що підтверджувалося і закріплювалося юридично в адміністративному праві. Останнім часом у зв'язку з проблемами, породженими науково-технічною революцією, відповідальність суб'єкта управління за результат діяльності стає не просто бажаною характеристикою, а істотною, невід'ємною, атрибутивною.

Природно, що ухвалення такої парадигми зустрічає серйозну протидію з боку самих суб'єктів управління, які боронять точку зору, що вся соціальна відповідальність управління полягає або в отриманні максимального прибутку (що характерно для менеджменту), або в досягненні оптимальних параметрів технологічного процесу, або в отриманні певних привілеїв для окремих соціальних груп, що лобіює політик, і дотриманні певного балансу політичних сил і впливів. Треба визнати, що в цьому напрямі їх управляючі дії цілком усвідомлені й успішні.

Розподіл ролей в суб'єкт-об'єктних відносинах багато в чому залежить від результату взаємодії. Підкреслимо, що цей результат не можна абсолютизувати. Якщо керований управляється, тобто результат дії відповідає поставленій меті, то у разі двох суб'єктивних агентів взаємодії цей результат можна інтерпретувати таким чином. Керований зрозумів і прийняв цілі суб'єкта управління як власні і зробив спроможною ефективну реалізацію цих цілей. Він сам «управляв собою», значить, він сам виступав в ролі суб'єкта управління, персональні характеристики якого, він сам, виявився об'єктом його дії. Чи одержали ми тут двох суб'єктів управління? Ні. Насправді ми маємо тут одного, але не індивідуального, а колективного суб'єкта управління, об'єкт дії якого знаходиться за межами їх відносин між собою. «Збіг їх цілей приводить до ідентичності їх ролей, робить їх єдиним суб'єктом, але тим самим переводить ситуацію в іншій сутнісній шар, де обов'язково знайдеться той агент, який протистоїть їм, який і визначиться як їх загальний об'єкт» [1, с. 63] управління.

Наявність колективного суб'єкта неминуче пов'язана ще з однією важливою проблемою – персоніфікації і деперсоніфікації суб'єкта управління, яка прямо або побічно зачіпається в багатьох роботах з управління. Особливу значущість ця проблема набуває у зв'язку з розглядом питання про відповідальність суб'єкта управління. Якщо суб'єкт управління деперсоніфікований, то операціонально питання про відповідальність розв'язується достатньо складно. В цьому випадку відповідальність суб'єкта управління виявляється, як правило, розділена і навіть, як крайній випадок, юридично покладена на об'єкт управління. Таке розпилювання відповідальності приводить у результаті до повної, у тому числі і правової, безвідповідальності суб'єкта управління за свої результати: будучи суб'єктом управління, він може не бути суб'єктом права – персоною. Окрім

цього, у разі деперсоніфікованого суб'єкта управління оцінка адекватності результату діяльності натрапляє на принципи труднощі, оскільки в цьому випадку цілі, як правило, формулюються достатньо абстрактно і критерії порівняння результату і мети вибираються "розпливчати", такими, що допускають неоднозначне трактування. При розгляді проблеми цілей неминуче зачіпається питання про носія інтересу, віддзеркаленням якого є декларовані цілі. Коли суб'єкт управління деперсоніфікований, то виявити дійсних носіїв інтересу не просто.

Прикладом деперсоніфікованого суб'єкта управління є держава, головна мета якої, на думку багатьох авторів, полягає в "забезпеченні загальних для всіх інтересів, тобто інтересів суспільства проти приватного інтересу, що їм загрожує" [2, с. 106]. Ця позиція покоїться на постулаті про існування загального для всіх інтересу. Через свою спільність він достатньо абстрактний, а тому його конкретний зміст насправді представляє приватний інтерес, в якому послідовники марксистського підходу до феномена держави бачать "загальні інтереси власників основних засобів виробництва" [3, с. 216]. Таким чином, на що звертав увагу ще К. Маркс, єдиним суб'єктом управління в капіталістичній державі є капітал. На цій підставі він зробив свій висновок про подвійний характер управління при капіталізмі, що служило основним методологічним принципом при дослідженні проблем управління в радянській літературі.

Деперсоніфікація суб'єкта управління є за своєю природою технічним принципом, оскільки неявно має на увазі універсалізацію, стандартизацію і масовізацію. В цьому значенні характерна бентамівська "центральна башта", яка була граничним виразом ідеї деперсоніфікації. Метафоричні визначення суб'єкта управління типу "невидима рука", "невсипуще око" і т.п. є мовними нормами, що відображають все той же ідеал деперсоніфікації.

У більшості випадків суб'єкт і об'єкт управління не вступають в пряму взаємодію, а взаємодіють опосередковано, тобто за допомогою спеціального "апарату" або "органів" управління. Прикладом тому можуть служити як технічні засоби управління, так і численні органи, наприклад, державного управління. Подібне призводить до того, що "дистанція" між суб'єктом і об'єктом управління настільки збільшується, що органи управління починають грати настільки істотну роль в процесі управління, що дозволяє деяким авторам розглядати їх як суверенні суб'єкти управління. Природно, що їм теж властива, як правило, певна суб'єктність і, більш того, вони постійно намагаються розширити її межі, але вона завжди обумовлена певними рамками суверенного, "верховного" суб'єкта, який, покладаючи на них певні функції, неминуче залишає ним "коридор" свободи, що забезпечує їх потенційну суб'єктність. Але це буде суб'єктність іншого рівня, оскільки при утворенні органів управління не відбувається розділу суверенітету суб'єкта управління, а тільки розмежування повноважень у сфері ухвалення рішень. В цьому значенні можна говорити про багаторівневу ієрархічну структуру управлінського відношення.

У ряді випадків спостерігається протилежна тенденція. На відміну від визнання власної суб'єктності органів управління, вона пов'язана з ототожненням суб'єкта управління з органами управління. Так, наприклад, для послідовників марксизму характерний погляд на державу як особливий "орган", "апарат", "засіб" або "організацію" не тільки відокремлені від суспільства, але і стояли над ним, і ті, що протистоять йому.

Існує об'єктивна тенденція до збільшення як рівнів управління, так і до розростання органів управління, обумовлена багато в чому характером науково-технічної революції, матеріалізація досягнень якої пов'язана з управлінням небаченими за масштабами

ресурсами (матеріальними, людськими, фінансовими і т.п.).

Підтвердженням такої тенденції можуть служити наступні факти. В результаті реформи механізму державного управління, проведеної в США в кінці 60-х – початку 70-х років минулого століття у зв'язку із значним розширенням масштабу і збільшенням потужності державного регулювання, відбулося не тільки різке зростання науко- і техноємності механізму управління [4], але і колосальне збільшення державного апарату управління як на федеральному рівні, так і на рівні штатів і місцевих органів влади. “Жоден з секторів економіки країни не може порівнятися з цим за чисельністю зайнятих” [5].

Тенденція зростання апарату управління відображена в одному із законів Паркінсона – бюрократія відтворює себе подібно казковому птаху Фенікс. Подібний висновок, тільки в більш абстрактній формі, був зроблений і У.Р. Ешбі. Відповідаючи на питання “звідки беруться регулятори і як вони повинні виготовлятися”, він стверджує: “Відповідь неминуча: за допомогою іншого регулятора” [6, с. 371]. Таким чином, побудова одного регулятора неминуче викликає побудову інших.

Отже, принцип локалізації і відособлення функцій, не дивлячись на його явну ефективність в конструюванні, тестуванні і ліквідації несправностей, далеко не завжди є ефективним в управлінні. В цьому відношенні, наявність численних “локальних” органів управління не ефективна, оскільки вони можуть надавати набагато меншу дію, ніж нелокалізований, “прихований” регулятор, що є слідством їх спільної роботи. Причому, чим більше таких органів управління, тим ефект диспропорції може виявитися сильніше.

З'ясування конкретно-діяльнісного соціального змісту суб'єкт-об'єктного відношення має важливе методологічне значення в будь-якій діяльності, і в управлінні зокрема. Ми можемо зробити висновок, що наявність у агентів відношення власної суб'єктивності припускає і можливість реалізації їх потенційної суб'єктності. Проте, всяка діяльнісна активність, завжди пов'язана з суб'єктністю, припускає відповідальність, яка має соціальну природу. Спроби подолати “об'єктний підхід в управлінні” насправді мають в своїй підставі не змістовну гуманістичну спрямованість, як намагаються аргументувати свою позицію його супротивники, а вирішують певну соціальну (ідеологічну) задачу – звільнити суб'єктів управління від соціальної відповідальності за результати своєї діяльності, поклавши її на плечі керованих.

Література:

1. Кусжанова А.Ж. К теории образования: философские и социологические проблемы. – Оренбург, 1993.
2. Поздняков Э.А. Философия государства и права. – М., 1995.
3. Марксистско-ленинская общая теория государства и права. Основные понятия и институты. – М., 1970.
4. Heller W. New Dimension of Political Economy. – N.Y., 1967.
5. Hearings Before the Subcommittee of Intergovernmental Relations. 94-th Congress. – Washington, 1975.
6. Эшби У.Р. Введение в кибернетику (пер. с англ.). – М., 1959.
7. Винер Н. Мое отношение к кибернетике. Ее прошлое и будущее. – М.: Сов. Радио, 1969.

К ВОПРОСУ О ПРИНЦИПЕ МНЕМОНИЧЕСКОГО СИНХРОНИЗМА

Социальная память является одной из форм бытия общества и личности, ибо обращенность человеческого разума в будущее обуславливает постоянную актуализацию тех или иных пластов индивидуальной и социокультурной памяти. До известной степени то, чем мы являемся, определяется тем, что нам довелось пережить, и что мы сохраняем в памяти. Социальные сообщества тоже живут памятью: это багаж исторических и культурных фактов, конституирующих идентичность народа. Если народ забывает свои высшие свершения, забывает свои традиции, он впадает в инфантильное подражательство. Но недостаточно только удерживать в памяти факты нашего опыта. Мы должны их вспоминать, организовывать, синтезировать, соединять в некоем фокусе мышления. Только такого рода вспоминание выдает специфически человеческую форму памяти и отличает ее от всех других феноменов животной и органической жизни

М. Хайдеггер писал: «... человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» [1, с. 135]. Мыслить, по М. Хайдеггеру, – это значит мыслью вникнуть в то, что существует, и держать это в памяти. «Память – это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим. В какой мере мы должны мыслить держащее нас? А в той, в какой оно испокон века является тем, что должно осмыслиться. Когда мы осмысляем его, мы одариваем его воспоминанием. Мы отдаем ему воспоминание, потому что оно желанно нам как зов нашей сущности» [1, с. 134-135].

Современный исследователь Я. Ассман отмечает: «В последние годы мы переживаем повальное увлечение темой «Память и воспоминание». Ее победное шествие по умам Востока и Запада началось лет десять назад. Вряд ли это случайно. Скорее, мы пересекаем рубеж эпох, где высокий спрос на тему памяти объясним по меньшей мере тремя факторами. Во-первых, с появлением новых электронных средств внешнего хранения информации (а значит, и искусственной памяти) мы вступили в эпоху культурной революции, по значению не уступающей появлению книгопечатания и – ранее – письма. Во-вторых (в связи с этим), на нашу собственную культурную традицию не редко смотрят теперь с позиции «посткультуры» (Джордж Стайнер), где нечто завершившееся – то, что Никлас Луман называет «старой Европой», – продолжает жить лишь как предмет воспоминания и комментирующей обработки. В-третьих, – и это, быть может, решающая причина – сейчас подходит к концу нечто, затрагивающее нас куда более личным и сущностным образом» [2, с. 11].

Осмысление прошлого, прогнозирование будущего и созидание современности выступают онтологической потребностью любого общества, удовлетворение которой дает возможность обществу и человеку выбирать способы и пути решения современных задач. Истинный прогресс возможен именно изнутри хорошо осмысленной традиции. Именно поэтому обращение к различным тематизациям проблемы памяти, в том числе и социальной памяти, является актуальным в социально-философском дискурсе.

Нельзя сказать, что эта проблема обойдена вниманием исследователей и недостаточно разработана. Достаточно вспомнить работы таких авторов в прошлом и настоящем, как Бергсон А., Дюркгейм Э., Хальбвакс М., Нора П., Колеватов В.А., Ребане Я.К., Розов М.А., Стародубцева Л.В., Ассман Я. и др.

И, тем не менее, имеется целый ряд лагун в анализе проблемы социальной памяти, среди которых обоснование методологического значения принципа мнемонического синхронизма в социально-философских исследованиях, что и составляет предмет настоящей статьи.

Необходимость синхронизации прошлого, настоящего и будущего в смысловом аспекте проявляется на теоретическом и практическом уровнях. Разорванность этих трех составляющих исторического времени и пространства сводит на нет смысл человеческой истории. Как отмечает Л.В. Стародубцева: «Проблема перетолковывания символов прошлого и создания новых символов, в которых продолжают жить тени и отблески прежних толкований, мягко говоря, «не нова». Сегодня, как и сто, и тысячи лет назад, «современный мир» занят обычным делом обживания доставшегося ему по наследству культурного и символического пространства с приписыванием ему новых смыслов и значений» [3, с. 66]. События и факты прошлого и настоящего прессируются в социальной памяти и образуют отличающиеся от физического времени и пространства мнемоническое время и пространство.

Время и пространство в мнемоническом мире максимально уплотнены. Мнемоническое время, в отличие от физического, обратимо и повторяемо, ибо свойство социальной памяти таково, что, когда это необходимо, при помощи воспоминания можно воспроизвести события и факты прошлого. Вопрос заключается только в том, для чего необходимо это повторение и насколько оно плодотворно. Мнемоническое пространство, в отличие от физического, нелинейно, и оно образуется семантически. Существующие синергетические представления более глубоко объясняют суть понятия семантического пространства, которое близко по смыслу понятию мнемонического пространства.

Человеческая деятельность базируется на интересубъективной системе знаний и информации. Она принципиально неосуществима без этой семантической, семиотической и исторической базы, в связи с чем и становится актуальным вопрос о принципе мнемонического синхронизма.

Насколько же обоснован в науке принцип мнемонического синхронизма? Несмотря на то, что его наличие задекларировано достаточно давно, все же он как методологический инструмент социального познания и понимания обоснован недостаточно.

Отчасти суть этого принципа отражена в принципе историзма, который был в свое время достаточно популярным в философии. Однако данный принцип, который частично обоснован исследователями [4], пока что не имеет своего статуса в системе социально-гуманитарных наук и он пока не играет императивной роли при реализации социальных задач.

Суть принципа мнемонического синхронизма, по нашему мнению, заключается в осмыслении фундаментальных составляющих культуры и общества в триединстве социального времени: в прошлом, настоящем и будущем.

Потребность в синхронизации ценностей прошлого, настоящего и будущего существовала всегда. Однако особенно актуальной она стала сейчас, потому что человек и в историческом, и в логическом своем развитии прошел определенный цикл культурно-технологического процесса, достигнув предельного уровня, и переходит теперь на новый виток развития, к которому он и морально, и психологически не всегда подготовлен. Темы клонирования, «конца истории» и многие другие стали предметом оживленных дискуссий в самых разных кругах. И вопрос о том, выживет ли человек в условиях крушения существующего социокультурного порядка, установленного смертным

человеком, превращается в глобальную проблему.

Между тем философский пафос по поводу переживаемого человеком исторического периода вполне оправдан, ибо дезорганизация или крушение социокультурного порядка проходят болезненно и отражаются в человеческом поведении и мышлении, в тотальных масштабах социальных болезней.

Благо в настоящее время зачастую уступает истине, – истине холодной и беспощадной. Попытки древних греков поставить благо выше истины опрокидываются в первую очередь европейской культурой и цивилизацией, которые сами являются порождением греческой цивилизации. В такой ситуации необходимо осмыслить и понять суть происходящего, и поэтому предметной сферой нашего осмысления и должно стать индивидуальное и социальное бытие в прошлом и настоящем.

В определенном смысле, по мнению М. Мамардашвили, прошлое является врагом мысли, ибо оно мешает понимать то, что есть на самом деле [5, с. 31]. Порой человеку и обществу необходимо очистить свое сознание от несовершенных идей и опытов с тем, чтобы заново осмыслить пройденное, пережитое. Об этом писал и Ф. Ницше в своей работе «О пользе и вреде истории». Однако подобное «очищение» не проходит без актуализации того, что уже было.

Ревизия индивидуального и социального опыта происходит через воспоминание, ценностное отношение и классификацию позитивного и негативного, рационального и нецелесообразного в прошлом, в пережитом. Но полное отрицание прошлого грозит амнезией, и прежде всего, социокультурной.

Большой интерес в этом отношении для нас представляет позиция выдающегося философа XX века Карла Поппера о взаимодействии прошлого, настоящего и будущего [6]. Им обосновано положение об асимметричности прошлого и будущего, о том, что прошлое уже состоялось и мы не можем на него повлиять, разве что может измениться наше знание о нем. Однако наша жизнь и деятельность нацелены на возможность оказывать влияние на будущее. «Стрелы времени» так или иначе направлены в будущее.

Современность обязывает нас строить будущее разумно, имея в арсенале общества множество альтернатив развития. Несоразмерность, нелинейность прошлого и будущего возлагают больше ответственности на человека и общество, а не на фатальность исторических процессов. К. Поппер подчеркивает, что возможность строить будущее во многом зависит от роста знаний человека.

Взаимосвязь между прошлым и будущим зависит от того, насколько они обусловлены семантически. Несоразмерность прошлого, настоящего и будущего и принципиальная опровержимость знаний, опыта и фактов прошлого возлагают на каждое поколение принципиально новые задачи. Каждый исторический отрезок времени в виде прошлого, настоящего и будущего, в известной степени, автономен и самодостаточен в плане реализации потенциала социального творчества нынешнего поколения.

Таким образом, мнемоническая синхронизация прошлого, настоящего и будущего является естественным процессом в социокультурном контексте.

Современная дифференциация наук порождает новые отрасли человеческого знания. Новые научные дисциплины формируются на стыке нескольких специализированных направлений, порой близких, но порой и достаточно далеких друг от друга, – такова технология современного разума.

Одной из таких научных дисциплин, претендующих на самостоятельный статус, является социальная мнемология.

Основными понятиями социальной мнемологии являются «социальная память», «воспоминание», «припоминание», «узнавание», «забывание». Но ключевым понятием все же является «социальная память». В научной, в том числе и философской, литературе данное понятие стало употребляться довольно часто. Именно разработка проблем памяти в разных областях науки подготовила формирование понятия «социальная память» и получение им научного статуса.

Наряду с данным понятием активно вошли в оборот и такие, как «наследование», «кодирование», «социальная информация», «преемственность». В социокультурном, философском значении понятие «социальная память» стало употребляться позже; при этом выделялись такие его разновидности, как «политическая память», «историческая память», «социокультурная память», «этносоциальная память», «культурная память», «народная память», «национальная память», «коллективная память», «письменная память», «устная память» и т.д.

В науке были предприняты попытки типологизации социальной памяти. Исследователи выделяют следующие ее типы: мифологический (Н.С. Вольская), эпический (М. Блок), классификационно-аналогический, классификационно-систематический, системно-генетический (В.А. Колеватов).

В связи с тем, что в конце XX века появились совершенно новые типы фиксации воспроизводства и трансляции информации, – такие, как Интернет, голография, спутниковое телевидение, – знания и информация превращаются ныне в глобальные явления. В результате образуется и новый тип социальной памяти, который мы условно назовем глобальным. Таким образом, и наукой, и философией подготовлена база для дальнейшего осмысления сущности феномена социальной памяти, что дает нам право говорить о возможности развития такого научного направления, как социальная мнемология.

Социальная мнемология как научное направление, несмотря на свой эпистемологический статус, еще не получила широкого признания в отечественной литературе. Вместе с тем в литературе накоплен колоссальный опыт по изучению социальной памяти. Это обстоятельство и позволяет говорить о «праве на гражданство» социальной мнемологии в системе социально-гуманитарного знания.

Становление социальной мнемологии происходит на базе философии, социологии, антропологии, этнологии, социальной психологии, экономической истории. Здесь сфера фиксации, воспроизводства и трансляции знаний, опыта, традиций и стереотипов, культурных кодов обозначается с помощью понятия «социальная память».

Научный арсенал социально-гуманитарных, естественных, технических дисциплин в плане изучения памяти вообще и социальной памяти в частности чрезвычайно богат. Современная социальная инженерия в достаточной мере интегрирует все знания о памяти с целью более рационального конструирования и прогнозирования будущего. В результате этой потребности создана «индустрия памяти» в виде музеев, книг, памятников, техники и технологии. На этой базе выросла индустрия наследия, удовлетворяющая потребности такой важной области экономики и культуры, как туризм.

Глобализация мнемонической деятельности с помощью телевидения, электронной сети и других технических средств приводит к репродукции социальной памяти в мировом масштабе. Например, с помощью голографии можно тиражировать сокровища музеев, архивов и природных памятников и получать эстетическое наслаждение, близкое тому, какое мы получаем от общения с оригиналом произведений искусства. К. Ясперс отмечает: «Знанию о прошлом служат распространенные повсюду

институты: объем, в котором современный мир интересуется прошлым, свидетельствует о наличии в человеке и обществе глубокого инстинкта, стремящегося к тому, чтобы, несмотря на разрушение, сохранилось бы, по крайней мере, возможность исторического континуума. В музеях, библиотеках, архивах хранятся творения прошлого с сознанием того, что таким образом сберегается нечто незаменимое по своему значению, даже если оно в данный момент еще не понято. В этом единодушны все партии, мировоззрения и государства, и верность делу сохранения творений прошлого еще никогда не была столь всеобщей и сама собой разумеющейся, по своей надежности. Европа становится чем-то вроде большого музея истории западного человека. В склонности отмечать исторические даты основания государств, городов, университетов, театров, годы рождения и смерти знаменитых людей воспоминание служит, хотя еще и без должного наполнения содержанием, симптомом воли к сохранению» [7, с. 361-362].

Таким образом, требования, выдвигаемые принципом мнемонического синхронизма, вполне обосновано можно рассматривать как императивные требования не только применительно к сфере социального познания, но и к области практического действия.

Литература:

1. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высш. шк., 1991. – 192 с.
2. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
3. Стародубцева Л.В. Лики памяти. Культура эпохи «пост». – Х.: ХГАК, 1999. – 266 с.
4. Ребане Я.К. Принцип социальной памяти // Философские науки. – 1977. – № 5; Колеватов В.Л. Социальная память и познание. – М., 1984; Halbwachs M. The collective memory. – New York, 1980.
5. Мамардашвили М.К. Декартианские размышления. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1999. – 352 с.
6. Popper K. The open universe. An Argument for Indeterminism. – London; New York, 1995.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Марікян С.В.

ІННОВАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК СПОСІБ РОЗВИТКУ ОСВІТИ

Практично у всіх країнах, хоча і у різні часи, йде перманентний процес вдосконалення ідеї реформації національних систем освіти на всіх її рівнях.

Проблеми освіти й інновації актуалізуються тому, що, з одного боку, сфера людської життєдіяльності все більш впливає на визначення майбутнього, з іншого – специфічний спосіб розвитку якнайповніше утілює можливості руху до цього майбутнього. Симбіоз двох початків створює унікальний соціальний механізм розвитку самого ресурсу розвитку. Йдеться про інновацію в освіті як про засіб або спосіб розвитку освіти. І якщо десь можна отримати додаткове прискорення в соціальному русі, то, напевно, це тут, де зосереджується могутній потенціал з'єднання інтелектуального змісту і відповідної організаційної форми як цілісного процесу.

Різні аспекти дослідження проблем освіти як соціального інституту у взаємодії з іншими соціальними інститутами суспільства розглядали в своїх роботах вітчизняні і зарубіжні філософи, соціологи, дослідники Ж. Аллак, Р. Акофф, Ю.С. Борцов, Б.С. Гершунський, О. Долженко, Е. Дюркгейм, Е.Д. Дніпров, Ю.З. Колесніков, Ф. Кумбс, В.Т. Лісовський, М.Н. Руткевич, Б. Саймон, Н. Смелзер, М.Х. Тітма, В.Н. Турченко, В.Н. Шубкін, О.О. Якуба та ін.

Те ж саме можна сказати і про інноваційну проблематику, яка представлена широким спектром розгляду проблем в роботах І.В. Бестужева-Лади, Д.Р. Вахітова, С.Ю. Глазьева, Л.І. Даниленко, В.С. Дудченко, Ю.А. Карпової, В.І. Кондратьєва, Н. Кочубей, Н.І. Лапіна, В.Я. Ляудіс, А.І. Пригожина, Б. Твісс, Г.С. Цехмістрової, В.А. Янчука і інших. Тут знаходять віддзеркалення різні точки зору на визначення інновації і значущість інноваційного процесу, вичленення інноваційної суперечності й алгоритмізацію інноваційної дії, розглядаються проблеми життєвого циклу інновації і її соціальної дифузії.

Мета статті – соціально-філософський аналіз соціальних механізмів інноваційного розвитку і специфіки їх функціонування у сфері освіти.

Предмет – соціальні механізми феномена інновації, який широко розповсюджений в освіті.

Зацікавленість автора цією проблемою пояснюється тим, що інновації, які займають особливе місце в реформації освіти і стали своєрідною “педагогічною модою”, через ефект соціальної дифузії (який неодмінно супроводжує це явище в педагогічній дійсності) має тенденцію до втрати своєї суті. Однією з причин цього є недостатнє науково-теоретичне забезпечення змістовної частини процесу. Іншою – неадекватність існуючих систем управлінського супроводження та управлінської культури тому потенціалу і особливостям його реалізації, який “прихований” в інноваціях як механізми розвитку освітянських і педагогічних систем.

Інноваційна діяльність реалізує не тільки здатність перетворення об'єкта діяльності. Вона створює умови «перепрограмування» підстав або «самобудівництва суб'єкта» в процесі більш повної взаємодії з різними сторонами об'єкта, оскільки виникаючі зміни суті, структури, відносин, що відбуваються при досягненні цілі, неминуче викликають ситуацію невизначеності, в яку потрапляє суб'єкт, оскільки «... нові взаємозв'язки об'єкта є новими і для нього самого» [1, с. 41] При цьому використовуються можливості раціонально – рефлексивної свідомості, що дозволяють провести «аналіз реальної об'єктивної ситуації, її проблематики і можливих шляхів конструктивного виходу з цієї

проблематики» [1, с. 45].

Саме звідси виникає ще одна особливість інноваційної діяльності, межі якої дозволяють і припускають розгляд системи суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин в аспекті вияву сутнісних сил людини [3, с. 52]. Тут оформлюється одна з найважливіших особливостей організації інноваційної діяльності в освіті, з урахуванням того, що сучасні освітні концепції будуються на розумінні освітнього процесу як суб'єкт-суб'єктної взаємодії, а завдання педагогічного його забезпечення полягає в оприроднюванні штучно проєктованих педагогічних систем, тобто розгортанні соціально-педагогічного поля вияву сутнісних сил людини. У такому разі освітній процес стає: гуманістичним — за підставою, оскільки людина не виступає як засіб досягнення мети, не використовується як предмет або знаряддя праці і не робить таким іншого; гуманітарним – за характером, оскільки долається відчуження людини від знання і процесу його отримання, бо знання знаходиться у пошуках власного життєвого значення і привласнюється як іманентна складова процесу розгортання сутнісних сил людини, тим самим стає гуманітарним знанням.

Освітній процес і його інновації створюють своєрідне поле взаємного обміну діяльностями, тобто взаємодії. При цьому діяльність кожного з його учасників безпосередньо відтворює зміст, що народжується цією взаємодією. Утворюється цілісність іншого порядку, яка характеризується відносинами взаємного зв'язку і взаємної обумовленості.

У традиційній педагогіці під педагогічною системою, як правило, розуміють «... певну сукупність засобів, методів і процесів, необхідних для створення організованого цілеспрямованого і навмисного педагогічного впливу на формування особистості із заданими якостями» [2, с. 6].

При цьому в педагогічну систему включаються такі інваріантні елементи:

- 1 – учні;
- 2 – цілі виховання (загальні і окремі);
- 3 – зміст виховання;
- 4 – процеси виховання (власне виховання і навчання);
- 5 – вчителі (або ТЗН – технічні засоби навчання);
- 6 – організаційні форми виховної роботи.

Хоча існують різні структурні варіанти педагогічної системи, вони в тому або іншому вигляді відтворюють модифікації поєднань вищезазначених елементів системи [3, с. 10-18].

Можна сказати, що і в педагогічному мисленні професіоналів (як учителів, так і різного рівня управлінців) подібне уявлення присутнє як стереотип професійно-педагогічної культури. Понад дві третини всіх нововведень, що пред'являються на муніципальному рівні управління, є процесами зміни засобів, форм і методів педагогічної роботи. Якщо ж йдеться про державний рівень, то картина різко змінюється, оскільки провідне місце займають інноваційні проєкти створення моделей різних навчальних закладів, які охоплюють всі компоненти педагогічної системи.

Таким чином, суть педагогічної системи постає як те або інше технологічне забезпечення дії відповідно до певної цілеспрямованості. Тут особливу роль відіграє організація навчального (або навчально-виховного) процесу за допомогою відбору і логічної побудови змісту навчального матеріалу (що зовсім не дорівнює змісту освіти) у фіксованому взаємозв'язку з конкретними педагогічними технологіями, що забезпечують спосіб взаємовідношення суб'єктів освітнього процесу між собою і з пропонованим

навчальним матеріалом. Отже, в педагогічній системі реалізується соціальний механізм трансляції або трансформації штучно організованої частини культури.

Але чим же і як задаються початкові підстави педагогічних систем? І якщо в педагогічній системі здійснюється «доцільна» діяльність, тобто «цілеспрямований і навмисний педагогічний вплив», то на підставі чого відбувається цілепокладання? Мабуть, тут можна було б у першому наближенні визначити сутнісні відмінності «освітньої» і «педагогічної» систем.

По-перше, освітня система, на наш погляд, є підставою для побудови різних варіантів її педагогічного забезпечення, тобто тим самим «початковою підставою». Педагогічна ж система вторинна стосовно освітньої, яка задає цілепокладання і відповідні ціннісні підстави. Вона виступає як штучно створений, спеціально організований соціальний механізм цілеспрямованого використання законів соціалізації, пристосовування, індивідуалізації, утілюваний в чітко сформованих дидактичних, технологічних компонентах системи. При цьому абсолютно не обов'язково, що в педагогічній системі людина збереже свій суб'єктний статус, а не стане засобом, хай навіть найважливішим, але лише засобом педагогічного процесу.

По-друге, в освітній системі змістом освіти виступає «світ людини», а логіка її функціонування і розвитку, завжди і безумовно, обґрунтовується і відтворюється як логіка пізнання (діалектична, суперечлива за своєю суттю), а не як логіка навчання (яка завжди формалізована і є лінійно побудованою).

По-третє, якщо можливими дидактичними одиницями змісту освітнього процесу виступають явища і події, самі по собі не розчленовані на предметні знання, то основою дидактичної одиниці навчального змісту педагогічної системи виступає «знання – результат» як фіксована істина, в кращому разі «знання – процес», структура, яка зближує логіку педагогічного й освітнього процесів, оскільки створює ситуацію відкриття способу отримання знання.

Можна було б продовжити аналіз взаємостосунків цих припускаючих одна одну систем. Проте достатньо обмежитися і постановкою проблеми, рішення якої – завдання іншого дослідницького пошуку. Ясно, що практична «диференціація в освіті», тобто реальне проектування і створення освітніх моделей «...базується на принципах і ціннісних орієнтаціях, які йдуть від різних концептуальних поглядів на людину і її місце в суспільстві, різних життєвих філософій, різних поглядів на зв'язок школи і суспільства і власне різних концепцій освіти» [4, с. 63], що і складає змістовну предметність освітньої системи. шляхів розвитку специфічних каналів залучення до цих способів підростаючої людини і самого вчителя» [5, с. 116-117].

Ще один висновок, який виходить з попередніх міркувань, торкається визначення відповідного типу інновації. Оскільки змістовна предметність, що наповнює соціальний механізм інновації в рамках відповідної системи, передбачає упредметнений результат і специфічну організацію діяльності, то цілком коректно визначити «адресну» приналежність інновації як педагогічної, якщо йдеться про педагогічну систему, або відповідно – освітньої, якщо йдеться про освітню.

Система освіти, виконуючи свою основну функцію – навчання і підготовки людини, покликана проводити відповідну освітню політику, здійснюючи управління всіма видами діяльності, які забезпечують оптимальну організацію і розвиток освітнього процесу, реалізуючи його за допомогою спеціально організованої, професійної педагогічної діяльності, на підставі вироблених і прийнятих норм (програм, стандартів і т.д.) в створеній для цих цілей мережі освітніх установ.

Таким чином, визначення системи освіти, з урахуванням організаційно-управлінських рівнів (регіональний, муніципальний) з властивою кожному з них предметністю управлінської діяльності, можна виділити відносно самостійні, змістовно сполучуючі в собі як загальносистемні, так і специфічні характерологічні риси, відповідні вказаним рівням системи освіти. До кожної з них може бути застосовний критерій можливості інноваційного розвитку.

Показниками, за якими можна судити про можливість інноваційного розвитку освітньої системи можуть бути такі:

По-перше, якість, в якій система освіти розглядається у взаємовідношенні з іншими соціальними системами – сервісне обслуговування за соціальним замовленням або як структура, яка визначає розвиток, тобто ресурс розвитку. У першому випадку, сама система пристосовується до соціального замовлення, а відношення до системи освіти будується на витратному принципі, у другому – з її допомогою змінюється соціальна дійсність, а це забезпечує інвестиції в розвиток, що істотно змінює статусну позицію системи і припускає її відповідну трансформацію. Перетворення освіти в особливий вид практики суспільного розвитку є кардинально новою постановкою питання про те, як повинна бути організована така освіта. Отже, виникає необхідність інноваційної зміни як системи в цілому, так і освітніх і педагогічних її компонентів.

По-друге, наявність реального (а не декларованого) різноманіття не тільки видів і типів освіти як предметної модифікації єдиного змісту (тобто форми), але й освітніх сутностей, тобто освітніх і педагогічних систем, аж до парадигмальної їх розбіжності. Саме різноманіття і варіативність, оформлені як принципи організації систем, зберігаючи можливість вибору і цілепокладання, стають заставою їх інноваційного розвитку. Хоча при цьому виникає необхідність відшукування розумної міри, оскільки цілісний стан системи забезпечується лише в умовах обмеженості ступенів свободи. Проте міра ця встановлюється і регулюється не штучно – на основі адміністративного права, а природно – з позицій вивчення діапазону освітніх потреб і прогностично збудованої моделі освітніх можливостей.

По-третє, ступінь сформованості умов організації інноваційної діяльності, яку визначають як інноваційну обстановку, що включає відповідну інноваційну інфраструктуру, широкий діапазон мотиваційної політики (від економічної до моральної), інформаційне (у тому числі науково-консультаційне) забезпечення, мобільність інноваційного простору і т. ін.

По-четверте, стан управлінської культури, що по суті своїй відповідає, з одного боку, потребам освітнього процесу як динамічного, нерівноважного, відкритого, з іншого – умовам здійснення управлінської діяльності таким, як: нестабільність, тобто різнохарактерність і нерегульованість за чинниками, які визначають ситуаційний стан системи; неоднорідність – економічна, соціальна і, звичайно ж, освітня, що виникає в результаті диверсифікації; обмеженість ресурсів як матеріальних, економічних, так і відповідної якості професійно-педагогічної культури. Під впливом цих чинників відбувається зміщення акцентів у формулюванні управлінських задач (залучення до нової освітньої ідеології, створення умов творчості для реалізації інноваційної діяльності і т.п.) і поява нових суто управлінських функцій (наукова експертиза, консультування, організація дослідницької діяльності і т.п.). Все це приводить окремих дослідників до висновку про те, що «...сьогодні тільки один спосіб управління є ефективним – науково-дослідний», оскільки він відповідає природі інноваційної діяльності. На наш погляд, має все-таки йтися не про зміну способу управління, а про трансформацію управлінської

культури як сукупності управлінських відносин і управлінської діяльності

Динамічний процес зміни соціокультурного простору, що сприяє утворенню нових діяльностей, формуванню своєрідних соціально-професійних спільнот і специфічних форм їх організації, приводить до появи соціальних утворень нового типу, в тому числі й у системі освіти. До них, зокрема, можна віднести “інноваційний освітянський регіон”, в якості якого пропонується “...територіально визначена освітянська система із здібностями розв’язати проблеми розвитку і виховання дітей в даній соціокультурній ситуації шляхом формування особистісно-орієнтованих типів освіти” [3]. Оскільки, заявлений на підставі даного визначення, підхід затверджує себе як на концептуальному рівні, так і в організаційно-управлінській діяльності, то він потребує більш змістовного теоретичного обміркування.

Якщо говорити про дійсно інноваційний «освітній регіон», то його принципова відмінність, ймовірно, повинна ґрунтуватися на природній сутності інновації. З цієї позиції в освітньому регіоні формується власний суб’єкт інновації, можливо, у вигляді на підставах професійно-педагогічного співтовариства «суб’єкта регіонального розвитку, що склався». Вимірюванням інноваційності тут може стати ступінь збігу суб’єктного і об’єктного початку, тобто таке подолання відчуження від освітнього процесу, яке суб’єктивує позицію всіх учасників його організації як рівнодіючу, тим самим переводить всю систему на принципи самоорганізації. При цьому, існуюча система управління розділяє і підтримує формовані суб’єктом регіонального розвитку принципи освітньої політики, і забезпечує їх реалізацію, тим самим трансформуючи стан управлінської культури.

У такому разі, спосіб життя всієї системи в цілому знаходить якість інноваційності. Проте для цього необхідно шукати відповідні форми і способи організації і управлінського супроводу, які долатимуть обмеженість монокультурної традиції, а не будуть переносити її на інший ґрунт з такою ж за природою монотипістичною ідеологією. З цієї точки зору, створення подібних соціокультурних форм організації освіти з високим ступенем адаптивності, мобільності і оптимальною ефективністю дії на соціокультурну ситуацію – це шлях подолання обмежених можливостей існуючої системи освіти, оазиси вирощування нової професійно-педагогічної і управлінської культури.

Література:

1. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
2. Беспалько В.П. Слагаемые педагогической технологии. М., 1989, С. 6
3. Кузьмина Н.В. Методы исследования педагогической деятельности. Л., 1970.
4. Де Калувэ Л., Марке Э., Петри М. Развитие школы: модели и измерения. Калуга, 1993.
5. Колесникова И.А. Интегративные основы современной педагогики // Гуманитарий. СПб, 1995, № 1.

XX-Й ВЕК: КРИТИКА МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ – СТРАХ ПЕРЕД ТОЛПОЙ

Первые критические теории массового общества датируются XIX веком. Но только политические движения в начале XX столетия, а также перемены в культуре позволили элитам этого времени осознать последствия происходящих процессов, что и актуализировало пересмотр оценочных суждений относительно состояния массовой культуры. Большое значение имели революционные выступления и характер I-й мировой войны – впервые на исторической арене массы указали на свою роль, возможность грандиозной деятельности.

Цель статьи состоит в рассмотрении некоторых критических тенденций массовой культуры для более глубокого анализа ее современных состояний.

Элементы критики массового общества присутствовали еще раньше, в начале XIX века, например в идеях консерваторов. К их популяризации и развитию в последовательную теорию массового общества имел отношение Х. Ортега-и-Гассет. В работе «Бунт масс» он излагал следующее: «Масса это средний, заурядный человек. Таким образом, то, что раньше воспринималось как количество, теперь предстает перед нами как качество; оно становится общим социальным признаком человека без индивидуальности, ничем не отличающегося от других, безликого «общего типа» [1, с. 121]. «Массы – это собрание людей, не обращающих на себя внимания, являющихся только подражанием биологического типа» [2, с. 7].

Окидывая взором весь XX век, мы уже знаем, что предвидения Ортеги-и-Гассета не могли быть верны и объективны, так как массовое общество, в том виде, как оно предстало перед Ортегой, было еще вовсе незрелым и несовершенным – это были массы, вынесенные политическими волнами первых десятилетий XX века. Поначалу это была революция в России, а затем – европейские фашистские движения. Разумеется, качественно это были те же массы, с которыми мы сталкиваемся и в конце века. Однако тот факт, что массы так легко подчинялись воздействию различных тоталитарных идеологий, свидетельствует о следующем – они уже тогда искали соответствующей им культурной тождественности. Уже тогда массы чувствовали собственное значение, соответствующее их количеству, но не осознавали собственной роли и силы воздействия на культуру. Именно поэтому так легко удалось приобщить массы к коммунистическим и фашистским течениям.

Общество Третьего Рейха – подчиненное иерархии и сосредоточенное на идее Народа (масса – раса) – являлось совершенной глорификацией (прославлением) просветительского идеала государства масс. Подобное положение мы наблюдаем и в индустриальных социалистических странах. Массовые атрибуты этих обществ могли полностью реализоваться лишь в грубой политической форме – нельзя сказать, что здесь присутствовали некие признаки гражданского общества. Во всех остальных плоскостях – культурной, нравственной, экономической и других – это вовсе не были массовые общества.

Сегодня мы уже знаем, что предпосылками фактического создания массового общества является комплекс политических, экономических, цивилизационных и культурных обстоятельств. Единственное, что мы в этом процессе в состоянии вычленивать, это определенная хронология эмансипирования масс. Первые ее этапы состояли в возможностях свободного предпринимательства (свободная хозяйственная

деятельность), а затем пришла свобода труда; следующим этапом была свобода потребления и приобретения всего необходимого и, наконец, свобода политической деятельности (политическая свобода)¹. В итоге, это привело общество к своеобразной гипердемократической эйфории, в каковой, кажется, живет массовое общество и сегодня. Вероятно, не такое общество имели в виду либеральные философы начала XX века. Однако, как сказал Ортега, уже не время жаловаться на только что возникшую гидру [1, с. 125].

По мнению Ортеги, новую ситуацию можно определить как «бунт масс». Он ведет к разрушению традиционного общественного строя. Традиционный строй – это иерархическая структура, на вершине которой находится доминирующее политически, экономически и культурно меньшинство. Аристократическое меньшинство является для бескачественных масс источником обязывающих норм, ценностей и идеалов. В руках этой группы находится собственность и власть, и, благодаря этому, она вполне владеет пространством общественной жизни, создавая элитарную культуру и искусство. Массы используются в хозяйственных процессах, не учитывая деятельного фактора, дремлющего в них.

Эмансипированное массовое общество разрушает эту иерархию если не в отношении к собственности, то, несомненно, в отношении к культурной и политической сферам. Исчезает доминирующая группа, но ее место массы не занимают – не существует ничего похожего на массовый авангард. Но, с другой стороны, это не значит, что исчезает элитарная культура и искусство – с этого момента рядом с ней существует массовая культура, более мощная и влиятельная, чем традиционная.

Интересную панораму меняющегося сознания, менталитета и установок человека эпохи массовой цивилизации дал Дэвид Ресман в книге «Толпа одиноких» [4]. Самый главный упрек, предъявляемый философом современному человеку, заключается в том, что он отрекается от аскетического и сурового индивидуализма предков и подчиняется групповому конформизму, становится инертным и спокойным, незаинтересованным в перспективах новой цивилизации. Ресман пишет, что в своей книге он занимается вопросом двух революций, изменивших со времен средневековья общественную характеристику человека. Первая революция, шедшая от Возрождения через Реформацию и Контрреформацию к промышленной революции и политическим переменам XVIII и XIX века. Вторая революция – это переход от цивилизации производства к цивилизации потребления. В этой последней образуется модель определенного Ресманом человека, управляемого извне. До сих пор речь велась о первой ступени цивилизационного развития, о человеке, управляемом традицией, на второй ступени – с человеком внутриуправляемым. Цивилизация потребления характеризуется тем, что в ней особое значение для приспособления к общественной жизни имеет ориентировка на ожидания и чаяния других людей [4, с. 10-11]. «Человек, управляемый традицией, не строит отношения к себе в личностных категориях. В меньшей мере возможно то, что он мог бы строить собственную судьбу согласно каким-либо личным далеким целям, или представить себе судьбы собственных детей или членов семьи. (...) внутриуправляемые люди, собственно приобретают это чувство обладания личной жизнью и смотрят

¹ Макс Вебер пишет так: «Но в новое время на Западе развивается ... совсем другой, до сих пор не известный, тип капитализма. Регионально-капиталистическая организация свободного труда» [3, с 8]. Он также пишет, что носителями нового стиля и духа были начинающие с небольших имуществ выскочки [3, с 45-49]. См. также польский фильм «Земля обетованная».

также на своих детей как на личности, которых ожидает собственная судьба» [4, с. 25]. Обстоятельства, связанные с наступлением новой эпохи, т. е. цивилизации потребления, вызывают необходимость появления нового типа человека – человека, управляемого извне. «Общим качеством людей управляемых извне является сила общественного мнения – общества, близкого ей непосредственно или опосредованно при помощи средств массовой информации. Конечно, эта сила оказывается «внутренней» в том смысле, что установка на нее выработана с детства. Цели, к которым стремится личность, управляемая извне, претерпевают изменения в результате воздействия этой силы; неизменным остается лишь само стремление и привычка обращать внимание на сигналы извне. Этот способ ориентации на других вызывает специфический тип поведения; приспособление совершается не посредством дисциплинирования действий, как это происходит в традиционной культуре, но более посредством исключительной восприимчивости к действиям и желаниям других» [4, с. 29]. Личность, управляемая извне, космополитична, а значит, сформирована глобальной культурой. Для нее не существует границы между тем, что уже известно и тем, что еще не изведено. Разве это не способствует укреплению массовой глобальной культуры и личностей рожденных ею?

Массовая культура – неотъемлемый аспект массового общества, которое возникло в ходе процессов индустриализации и урбанизации. Так об этом пишет один из теоретиков массовой культуры Д. Стринати: «Отторжение типично сельскохозяйственного отношения к земле, разрушение плотных сельских общин, упадок религии, а также секуляризация общества, связанная с ростом научного знания, распространение машинного, монотонного и отчуждающего фабричного труда; установление образцов жизни в мегаполисах, переполненных анонимной толпой, довольно низкая нравственная интеграция – это основные атрибуты массового общества и массовой культуры» [5, с. 18].

Критика массового общества свое яркое воплощение нашла в теоретических рассуждениях, относящихся к новому культурному пространству существования масс, т. е. по отношению к массовой культуре. Одними из первых выдающихся антагонистов этого, уже образовавшегося феномена были Д. Мэкдональд, К. Гринберг и Э. ван ден Гааг [6; 7; 8].

Гринберг уже в 1946 году в работе «Авангард и китч» отмечает огромное несоответствие между разными культурными артефактами (например, между поэзией Т. Элиота и обложкой популярного журнала) [9, с. 37]. По мнению Гринберга, осмысление феномена новой популярной культуры невозможно вне решения проблемы авангардного искусства. Оказывается, что когда искусство вышло из сферы публичной, когда оно отреклось от обыденного опыта, оно стало искусством беспредметным, формальным. В дальнейшем современное общество отказалось от такого рода искусства – публика уже не в состоянии была восхищаться, наслаждаться, прочувствовать произведение искусства, которое было замкнуто лишь на себе самом. Искусство, которое не в силах заинтересовать человека, вытесняет китч. К. Гринберг пишет: «Китч, используя в качестве сырья искаженные и застывшие суррогаты подлинной культуры, охотно приветствует и развивает установку бесчувственности. Он является источником прибыли. Китч – явление механическое, оперирующее застывшими клише. Он несет эрзац впечатлений и подделку чувств. Китч изменяется в зависимости от стиля, но всегда остается самим собой. Китч выражает все то, что лживо (фальшиво), в наше время» [9, с. 44]. Распространение культуры, образцом которой является китч, возможно благодаря вхождению в культурное пространство массового общества, которое уже достаточно грамотно, но не развито в культурном отношении и которому культура необходима только в качестве развлечения.

Существующие до сих пор каноны «хорошего» и «плохого» искусства размываются. Культура, возвращенная на китче, оказывается безрефлексивной. В подлинном искусстве рефлексивность является субъективным итогом общения с произведением, результатом духовной трансформации, вызванной этим произведением. Поскольку в китчевом произведении рефлексивность (в виде сентиментальности – P.C.) заранее включена в его структуру, художественные переживания даются реципиенту как бы в пилюле. А значит, популярная культура не способствует развитию духовности и в последствии тормозит расширение духовного потенциала личности.

Следующий шаг на пути к осмыслению затронутой нами проблемы сделал Дуайт Мэкональд, который в работе 1953 года «A Theory of Mass Culture» обрисовал образ общества, потребляющего такую культуру.

Мэкональд хорошо понимал исторические детерминанты становления этой культуры. «Исторические причины развития массовой культуры после 1800 года общеизвестны. Политическая демократия и распространение образования разрушили монополию высшего класса в области культуры. Предприниматели нашли способ зарабатывания денег путем удовлетворения культурных потребностей только что разбуженных масс, а прогресс техники сделал возможным дешевое производство книг, картин, музыки и мебели в достаточном количестве, чтобы удовлетворить рынок. Новая техника создала такие новые средства, как кино и телевидение, прекрасно соответствующие массовому производству и массовому распределению» [8, с. 21].

Этот вновь образованный феномен Мэкональд определяет термином «массовая культура», потому что, по его мнению, она имеет исключительно потребительский характер и является таким же продуктом потребления, как и жевательная резинка. Поэтому решающим аспектом в производстве массовой культуры является не индивидуальный художественный замысел, но безличная мера товарного производства. В такой культуре вытесняются произведения высокого уровня. Впрочем, так бывает не всегда – очень часто произведения высокой культуры пользуются большой популярностью.

По мнению Мэкональда, массовая культура – это фабричный продукт, эффект хозяйственной деятельности, поэтому маркетинговый аспект доминирует над аспектом целевым (целеполагание). В этом смысле мы можем говорить, что массовая культура дана нам сверху. «Она создается техническими исполнителями, нанятыми людьми бизнеса. Ее получатели – пассивные потребители. Их участие ограничивается выбором между покупкой или отказом от покупки. Короче говоря, владельцы китча эксплуатируют культурные потребности масс для того, чтобы получить прибыль и (или) поддержать господство собственного класса. Мэкональд не ошибается даже в отношении к современному маркетингу, который сегодня уже не является примитивной формой приближения продукта к потребителю – его средства стали многообразными и искусными. И, хотя сегодня сначала «продается» продукт, а уж потом занимаются его производством, цель остается прежней.

Мэкональд выделял революционную силу массового общества, но последствия этого оказали пагубное для всеобщего состояния культуры влияние, так как предыдущее гармоничное разделение на культуру высокую и низкую исчезает. Народная культура теряет силу духовного интегратора народных слоев, силу потенциального крепления массового общества. Новая культура формируется на развалинах существующей до сих пор структуры и, в лучшем случае, является вульгарным отражением высокой культуры.

Другой важной чертой, отличающей массовую культуру от культуры высокой,

является, по мнению американского мыслителя, то, что творческая деятельность в рамках этой культуры подчиняется механизмам распределения труда так же, как и остальные сферы человеческой активности. Культурная деятельность становится таким же отчужденным трудом, как все остальные. Художники прошлого стремились придать собственным произведениям единство и тождественность посредством фиксации в них собственной индивидуальности, что и свершалось во время индивидуальной обработки (творчества). Культура же времен Мэйдональда явилась продуктом фабричной процедуры, обеспеченной специалистами, а, следовательно, она теряет атрибут индивидуальности. Даже тогда, когда речь идет об античных произведениях искусства, то предпосылкой их единства оказывается отношение к единой традиции, они соединены единым духом так, как будто единый ум работал над ними. Массовая культура снимает это, поэтому неизвестно, на чем, собственно, построена тождественность произведения [8, с. 24-25].

Самой большой угрозой массовой культуры Мэйдональд считает гомогенизацию культуры, вытекающую из массового производства. Причиной этого является проектирование артефактов массовой культуры на нужды среднего потребителя. Производство культуры, как и любой другой продукт, подчиняется маркетинговым инструментам – оно не может иметь качеств, отталкивающих потребителя.

Рассматривая массовую культуру, Мэйдональд замечает ее иррациональные тенденции, что особенно очевидно в значении роли науки в этой культуре. Здесь видение науки изменилось – от позиции деятельно-рациональной оно перешло к позиции магической и даже катастрофической, что прекрасно соответствует мещанскому духу этой культуры (см. у Ницше). Наука трактуется инструментально: «Так называемая наука дает человеку власть над окружающей средой и является благодетельной. Однако сама наука является непонятной, следовательно, не подчиняется никакой власти и поражает своей мощью. И, подаваемая как сверх-высокая Тайна, становится любимой темой фильмов ужасов, комиксов и др.» [8, с. 30].

Массовая культура не может быть иной потому, что она предназначена для масс, так как массы предстают в качестве дезорганизованной, покоренной, лишенной традиций и чувств общины. «В историческом времени (массы – Р.С.) являются тем же, что и толпа в пространстве: огромным количеством людей, неспособных выразить себя как человеческое существо потому, что их не объединяют отношения, свойственные ни личностям, ни членам общины – ничто не объединяет одного с другим, звеном является нечто отстраненное, абстрактное, нечеловеческое: игра в футбол или распродажа – по отношению к толпе, партия или государство – по отношению к массам. Человек массы является одиноким атомом, подобным миллионам, не отличающимся от миллионов, составляющим так называемую «толпу одиноких», как правильно определил американское общество Дэвид Ресман (David Riesman)» [8, с. 31].

Масштабы массового общества переносятся, по мнению Мэйдональда, на совершенно отличную качественную характеристику общества и культуры. Личность является тут чем-то иным, нежели в традиционном обществе. Прежде отдельный человек представал как гармоничный сплав индивидуализма и социализации², зато здесь, в массовом обществе, функционирует как свободный атом. Именно поэтому всеобщая духовная жизнь

²Мэйдональд употребляет понятие коммуникативизм (от англ. common – общий, общественный), но это одно и то же, что и социализация.

массового общества формируется с учетом общего знаменателя. И именно это является предпосылкой снижения нравственности и ценностей до уровня людей примитивных и наименее образованных.

Первые архетипичные средства массовой коммуникации – это пресса, радио и кино. С самого начала их появления они вызывали сомнения и пугали, прежде всего, коммерческим подходом к культуре, пропагандистским использованием новых средств посредством коммунистических и фашистских режимов.

Массовое общество представлялось теоретикам как толпа, подвластная манипуляции и пропаганде и, следовательно, в таком же направлении осознавалась и массовая культура [5, с. 17].

Человек, существующий в таком обществе полностью обособлен и может полагаться только на себя; он приобщен ко всему миру, но не чувствует крепкого единства ни с одной общиной и институтом. В связи с этим, он не идентифицируется с какой-либо системой ценностей, стилем жизни, нравственностью. Тем более, что такие традиционные общественные институты, как семья, локальная община, церковь, находятся в упадке. Таким образом, члены массового общества воспринимают себя практически и нравственно как единицы, как люди-атомы. Отсюда происходит необходимость в суррогате приобщения, в дополнительной духовности. Именно на эту потребность во многих случаях откликается массовая культура [5, с. 19].

Такие взгляды свидетельствуют также о том, что общественные элиты не верили в силу общественного образования, в то, что оно в состоянии внушить массам необходимость высокой культуры и искусства. Можно спросить, чем же занимается образование, если оно не формирует творческой личности, а только инертного человека как шестеренку машины. Следовательно, либо образование не служит гуманитарной цели формирования человека и оно – только проявление царствования идеологии определенного класса, либо культурные нормы, ценности и вкусы не являются объективно общепринятыми и зависимы от социального положения, власти, религии, идеологии и т. п. Это значит, что в традиционном обществе никто не заинтересован в уменьшении собственного культурного превосходства.

Следовательно, современное общество устанавливает идеальный механизм саморазвития и самоочищения, так как для многочисленных групп и отдельных людей ценностным покажется именно то, что находится на окраинах культуры.

Литература:

1. Ортега-и-Гассет Х. Бунт масс // Вопросы Философии. – № 3. – 1989.
2. Ortega y Gasset J. Bunt mas i inne pisma socjologiczne. – Warszawa, 1982. – с. 7. Хосе Ортега-и-Гассет. Философия. Эстетика. Культура. Материалы “круглого стола”, янв. 1993, ред. Э.Я. Мозговая. – М., 1993.
3. Weber M. Etyka protestancka a duch kapitalizmu. – Lublin, 1994.
4. Riesman D. (oraz Glazer N., Denney R.). Samotny tłum. – Warszawa, 1971.
5. Strinati D. Wprowadzenie do kultury popularnej. – Poznań, 1998.
6. Chiaromonte N. Co pozostaje : notesy 1955-1971. – Warszawa 2001.
7. Ernst Van den Haag. Kultura popularna // Super-Ameryka, Szkice o kulturze i obyczajach. Wyb. i oprac Kossak J., Górnicki W. T. 1. – Warszawa, 1970.
8. Macdonald D. Teoria kultury masowej // Kultura masowa, przeł. i oprac. Czesław Miłosz. – Kraków, 2002.
9. Greenberg C. Awangarda i kicz // Kultura masowa, przeł. i oprac. Czesław Miłosz. – Kraków, 2002. – с. 37.

Широка С.І.

«ПРО ПРОЦЕС ЦИВІЛІЗАЦІЇ» Н. ЕЛІАСА: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ВПЛИВУ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНИХ СТЕРЕОТИПІВ ПОВЕДІНКИ

Увага до культури, що спостерігається в наш час, визначається багатьма обставинами. Сучасне суспільство стрімко перетворює навколишній світ, соціальне і життєве середовище. В умовах інтенсивного розширення контактів й інтеграції у світове співтовариство особливого значення набувають проблеми міжкультурної комунікації, вивчення регулятивних компонентів спілкування. Невід'ємною частиною соціальних відносин, є поведінкові стереотипи, включені в комунікативні механізми як такі, що їх упорядковують: їхнє значення полягає в улаштуванні порядку, забезпеченні погодженості, дисципліни і єдності в діях [1, с. 148]. Вивчення цих стереотипів, дослідження їхнього генезису є актуальним для пошуку ефективних стратегій соціальних відносин, орієнтації в швидко змінюваних соціальних і культурних процесах. Треба зазначити, що ця проблема безпосередньо чи опосередковано розглядалася багатьма видатними мислителями, серед яких – І. Кант, М. Вебер, А. Тойнбі, М. Бердяєв, К. Ясперс, Г. Маркузе, котрі пропонували різноманітні варіанти співвідношення понять культури та цивілізації. Особливе місце серед дослідників цієї проблеми займає відомий німецький соціолог Норберт Еліас. На багатому історичному і літературному матеріалі він простежив трансформацію психологічних структур, звичок і манер людей західноєвропейського суспільства, починаючи з епохи середньовіччя й аж до нашого часу, показавши зв'язок цієї трансформації із соціальними і політичними змінами, а також вплив цих процесів на становлення тих форм поведінки, що в сучасному суспільстві вважаються «цивілізованими» і «культурними». Мета даної статті полягає в спробі системного висвітлення проблеми співвідношення цивілізаційних процесів і формування культурних стереотипів поведінки в доробку Н. Еліаса.

У центрі досліджень Еліаса були західноєвропейські суспільства, типовий для них образ поведінки людей. Саме в рамках цих суспільств і виникло поняття «цивілізація», що виконує функцію вираження їхньої самосвідомості. «Для того, щоб зрозуміти, що таке «цивілізація», нам необхідно звернутися до історичних змін й усвідомити, що «цивілізація», яку ми вважаємо панівною, є процесом, чи частиною процесу, у якому ми беремо участь. Усе те, що ми створили: машини, наукові відкриття, державні форми, – є свідченням формування визначених людських зв'язків, певного типу суспільства і створення певного виду людської поведінки».

Уперше протиставив поняття «цивілізація» і «культура» І. Кант, який у 1784 році писав, що «ідея моралі належить культурі, і що застосування цієї ідеї тільки до манер і зовнішніх пристойностей позначає тільки лише цивілізацію» [2, с. 381]. Однак німецьке протиставлення «цивілізації» і «культури» не є чисто теоретичною абстракцією – воно, на думку Еліаса, є вираженням німецької самосвідомості, що сформувалася у результаті унікального історичного процесу. Поняття «цивілізація» і «культура» французи й англійці відносять до політичних і економічних, релігійних і технічних, до моральних і суспільних фактів. Німецьке ж поняття «культура» відноситься до духовних, релігійних фактів, фактів мистецтва. У такий спосіб Еліас стверджує, що розмежування і протиставлення цих понять носить винятково ідеологічний характер, у той час як у відношенні до способу дії,

одягу, житла, манер поведінки поняття «культурність» і «цивілізованість» можна вважати рівноправними.

У своїх працях Н. Еліас аналізував процес становлення західноєвропейської цивілізації. (Потрібно відмітити: західноєвропейська цивілізація і європейська цивілізація – це не одне і те ж. Але деякі автори вважають, що європейська цивілізація виникає завдяки поширенню основ західноєвропейської цивілізації на інші європейські території. Як видно, Н. Еліас дотримується саме такої точки зору.) Цей процес одночасно відбувався на індивідуальному рівні – формування визначених способів поведінки індивіда; і на суспільному рівні – виникнення визначених форм взаємодії індивідів, їхньої організації. Разом із довгостроковим історичним процесом будівництва західноєвропейських суспільств відбувалася зміна «психічного габітусу» західноєвропейської людини: мінялися стандарти її поведінки, стиль її мислення. У процесі формування західноєвропейської цивілізації психіка людей зіграла таку ж роль, як і виниклі нові економічний і політичний апарати влади. На думку Н. Еліаса, процес цивілізації – це незапланований процес, він починається з конкуренції багатьох маленьких князівств і політичних об'єднань, що прагнуть до гегемонії на великій території. Поступово виділяються великі князівства, що панують над нею. Під їхнім керівництвом суспільства поєднуються в централізовані утворення. Розвиток, що не припиняється, веде до виникнення економічних процесів, що, з одного боку, викликають економічну конкуренцію, а з іншого – сприяють більшій інтеграції суспільства. Концепція цивілізації Еліаса перемістила акцент із пошуку того, що є «сутність цивілізації», на те, яким образом цивілізація змінюється, розвивається і т.д.

Н. Еліас зробив основою своєї цивілізаційної теорії пошук зв'язку різних індивідуальних фаз виникнення й розвитку соціальних союзів, що у ході історії поєднували усе більшу кількість людей один з одним. У його концепції поняття цивілізації – це вираження й символ суспільної формації, що поєднує різні національності і в якій, як у церкви, є загальна мова (спочатку це італійська, потім французька). Ця загальна мова приймає на себе функції, які до неї мала латинська мова. У цій мові маніфестується нова суспільна основа єдиної Європи й, одночасно, нова суспільна формація – придворне суспільство. В усіх великих країнах континенту й Англії були структури типу королівського двору. Середньовічні суспільства, незважаючи на великі й малі війни, постійно комунікували між собою. Самосвідомість «придворної людини», її характер виражаються в понятті «цивілізованість». «Цивілізованість» позначає поведінку, яку Н. Еліас визначає як самоконтроль людини над власними афектами, що з'являється спочатку під впливом примусу з боку інших, але поступово трансформується в самопримус.

У ході роботи над доробком Еліаса «Придворне суспільство» стало ясно, що поведінка відповідно до придворного етикету являла собою функцію взаємин представників князівських і королівських дворів Європи і що форми вираження індивідуальних афектів і почуттів відрізняється на різних стадіях розвитку суспільства. Саме двори стають центрами «куртуазних» форм обходження і поведінки. Стандарт гарних манер у деякому сенсі є способом, за допомогою якого верхівка вищого шару суспільства, так зване придворне оточення найбільших феодалів, фіксує своє світовідчуження. Це робиться за допомогою специфічних розпоряджень і заборон, вироблених спочатку при великих феодальних дворах, а потім переданих більш широким шарам. Видаються перші збірники правил поведінки – «De institutione novitiarum» Гуго Сен-Вікторського, «Morale scolarium» Іоанна Гарландського, «Куртезії» Бонвіччіно ди Ріва та ін. Тут розглядаються форми поведінки за столом і моделювання придворної розмови, форми відправлення природних

потреб і поведінки в різних приміщеннях, моделювання міжстатевих відносин і багато чого іншого. Автори цих робіт були не законодавцями, творцями даних розпоряджень, а збирачами, що упорядковували звичні для суспільства заборони і табу. Таким чином, ці збірники правил гарного тону – свідчення визначених стандартів поведінки й афектів у житті самого суспільства.

З часів раннього Середньовіччя існують численні зведення про те, як користувалися ножом за обіднім столом. «Прабатько» сучасного столового ножа був гострим мечем, користування яким за столом з часом усе більш і більш регламентувалося, поки він не зник зовсім, надавши місце тому, що ми називаємо зараз столовим приладдям. При цьому можна спостерігати, як з роками вводилося усе більше обмежень у користуванні ножом. Еволюція форм використання ножа за столом – це багатовіковий процес, у ході якого ці придворні форми були перейняті у вищих шарів суспільства простим населенням. Зм'якшення грубих агресивних імпульсів окремих індивідів у придворних церемоніях, а пізніше за допомогою сформованих у результаті багаторазового повторення культурних стереотипів поведінки супроводжує виникнення державної монополії насильства.

З виделкою справа обстоїть складніше. У наші дні думка про те, що жирну їжу з загальної миски зручніше діставати за допомогою якого-небудь інструмента, а не пальцями, здається настільки простою і розумною, що, як правило, за цим не бачать ніякого процесу цивілізації, що міг би додатково щось пояснити. І усе ж таки, введення в побут виделки міцно зв'язане із процесуальними змінами психіки індивіда.

Еліас розглядає питання, чому сьогодні нам здається нецивілізованим, невихованим і варварським використання замість виделки пальців. На перший погляд, тут немає нічого незрозумілого: це негігієнічно і виглядає зовсім неапетитно. Цей звичай, вважає Еліас, відноситься до понять сорому і неспритних положень, які, у свою чергу, зв'язані з виникненням контролю афектів, згідно з яким уведення виделки є одним із прикладів такого контролю. Причини, які вказують, чому певні види поведінки в епоху середньовіччя зв'язуються з почуттями невдоволення, Еліас бачить у повільній, але неухильній і повсюдній зміні свідомості людини, що вело її до дистанціювання щодо власного тіла і тіл інших. «Виделка, – пише Еліас, – суть не що інше, як утілення визначеного стандарту сорому і неспритних положень. Як задній план зміни, що спостерігається в техніці їжі в період середньовіччя й аж до Нового часу, спливає те саме явище, що виникає і при аналізі інших утілень такого роду: зміна економіки потягів і афектів» [3, Т. 1, с. 194].

У рамках теорії цивілізації незайвим буде навести ще один приклад використання Еліасом матеріалу книг про манери. Велику увагу він приділяє історії зміни поглядів на відносини чоловіка і жінки. Вихідним матеріалом для нього є книга Еразма Роттердамського «De civilitate morum puerilium», що витримала чимало видань. Тільки в ХІХ сторіччі вона стала зазнавати посилювання критики через помітні зміни в багатьох сферах життя. Стало не зовсім пристойним у книгах, рекомендованих для читання підліткам, описувати статеві відносини. В часи Еразма все це відносилось до публічної сфери. У ХІ і ХХ століттях вони хоча і продовжували існувати, що не дивно, але вже були прибрані «за куліси» громадського життя. В епоху середньовіччя від дітей нічого не було сховано. Тепер же почали виникати деякі сфери схованого, була споруджена стіна, що обгороджувала підлітків як від будь-яких висловлень про секс, так і від сексуальних практик.

У середні століття був цілком природним факт, що після весільного застілля, молоді супроводжувалися родичами і гістьми до самого шлюбного ложа, у їхній присутності

і з їхньою допомогою роздягалися і лягали в нього. Наприкінці середніх віків, відзначає Еліас, цей обряд починає повільно змінюватися. Спочатку молоді лягають у ліжко одягненими. Потім зникає і це. Те, що сьогодні молоді іноді супроводжуються до дверей спальні, а то й лише до дверей будинку, а потім наречений переносить наречену через поріг і закриває за собою двері, є не що інше, як частина тривалого процесу створення порога сорому і неспритних положень у сфері відносин між підлогами.

Завершуючи главу про зміни в поглядах на відносини чоловіка і жінки, Еліас пише: «Рух процесу цивілізації в напрямку більш сильної і повної інтимізації всіх тілесних функцій, виведення їх у певні анклави, перенесення “за закриті двері” має найрізноманітніші наслідки. Один з найважливіших наслідків, що дуже помітний на прикладі цивілізаційного процесу розвитку статей, – це своєрідна розщепленість людини, що помітна тим сильніше, чим більше стає поділ між сторонами людського життя, а саме тими, котрі відкрито представлені в суспільних відносинах людей, і тими, котрим цього не дозволено, котрі повинні залишатися «інтимними» чи «таємними» [3, Т. 1, с. 264]. Іншими словами, у ході цивілізаційного процесу життя людини розділяється на сховані сфери з відповідними їм формами поведінки, і публічні, котрим властиві їхні форми. Це розщеплення представляється людям настільки звичним, таким, що розуміється само собою, що вони найчастіше приймають його як деяку завжди існуючу даність.

Отже, за Еліасом, процес цивілізації звичок виходить з «вузького кола» придворних і поступово закріплюється в суспільстві, тобто зверху вниз. «На ранніх стадіях як підставу стриманості найчастіше наводили таке: роби так, а не інакше, оскільки це не “куртуазно”» [3, Т. 1, с. 182]. По-друге, цей тривалий цивілізаційний процес у наші дні повторюється в ході соціалізації дітей. Але відбувається це так, що культурні стереотипи поведінки, прищеплювані їм по лінії ззовні усередину, іноді сприймаються дорослими «як щось внутрішнє», дане дітям природою. Відбувається це і тому, що процесуально створений стандарт, – що власне характерне для процесу цивілізації, – не представляється більше деяким зовнішнім примусом. Він став самопримусом, чие дотримання беруть на себе індивідуальні механізми контролю, що тепер рідко мають потребу в зовнішній підтримці. Процес цей ніколи не кінчається і не припиняє довгострокові зміни, тому що стан суспільства відповідає не якому-небудь завершеному процесу, а в кожному випадку – історичній чи актуальній фазі довгострокового процесу, початок якого також важко визначити, як і його кінець.

Таким чином, на основі проведеного розгляду доробку Еліаса можна зробити деякі висновки. Основний напрямок процесу цивілізації Еліас описував як трансформацію примусів. В основі цієї трансформації лежить диференціація соціальних примусів, у тому числі перехід соціального страху в психологічний, котрий у своїй основі все одно залишається соціальним. У ході процесу цивілізації встановлюється, нарешті, така структура суспільства, у якому примус індивідів з боку один одного переходить у самопримус. Спочатку контроль над афектами здійснюється під впливом страху «не догодити панові та бути покараним», потім цей страх трансформується у почуття провини, сорому, у страх можливого морального засудження. Сором, за висловом Еліаса, – це стан свідомості, що характеризується напруженням відносин між «Я» та «над-Я» [3, Т. 1, с. 239]. Боротьба з владою, палацеві інтриги, залежність між паном і підданим – від усього цього залежить соціальне існування індивідів. Це вимагає «точної диференціації психічного апарата на «центр потягів» і «центр Я», постійного переходу від малораціонального до раціонального способу мислення і поведінки – прагнення завжди до більш-менш автоматичного самоконтролю, до підпорядкування короткочасних поривів наказам

звичного передбачення, до утворення більш диференційованого і жорсткого апарата так званого «над-Я» [3, Т. 2, с. 89].

Створена Еліасом модель взаємозв'язку між індивідуальними і суспільними змінами така: сам процес цивілізації він описував як одночасне протікання двох процесів – на рівні індивіда і суспільства. На індивідуальному рівні – зміна поведінки: змінюється баланс між примусом індивіда іншими і самопримусом, убік збільшення останнього, зростає так званий «поріг чутливості», не обґрунтовані раціонально страхи трансформуються в почуття сорому, можливий осуд з боку суспільства проектується в область самоповаги, виникають і закріплюються культурні стереотипи поведінки. На рівні суспільства відбувається зміна «фігурації» (своєрідної структури суспільства, що складає з переплетень взаємодіючих індивідів), що люди утворюють один з одним. Фактичне ядро цивілізаційного процесу – це така зміна структур індивідуальності, що приводить до появи різних форм контролю людей над своїми афектами, над своїми переживаннями і своєю поведінкою і до зміцнення цих форм контролю. У свою чергу нова структура суспільства жадає від індивіда визначеного стандарту поведінки й великою мірою сприяє формуванню останнього. «У такий от спосіб, – пише Еліас, – протягом сторіч протікає соціально-історичний процес, у ході якого повільно змінюється стандарт почуття сорому і незручності. На рівні онтогенезу він протікає в кожного індивіда із самого народження, але, відповідно, у скороченій тимчасовій формі. Якщо намагатися виразити ці повторювані процеси у формі закону, то можна за аналогією з біологічним, говорити про соціогенетичний і психогенетичний основний закон» [3, Т. 1, с. 196]. Таким чином, можна говорити про кореляцію між системою соціальних норм і світом внутрішніх переживань особистості, що включені в цивілізаційний процес.

Література:

1. Проценко О.П. Етикет в просторі практичної філософії. – Х., 2002.
2. Кант И. Сочинения: В 6 т. – М. – 1965.
3. Элиас Н. О процессе цивилизации: В 2 т. – М.-СПб., 2001.

Поліщук О.П.

ХУДОЖНЄ МИСЛЕННЯ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИЙ ДИСКУРС (ДО ПРОБЛЕМИ СЕМАНТИЧНОГО ПОЛЯ ПОНЯТТЯ)

У сучасній естетиці фіксується інтерес науковців до розширення бази науково-теоретичної проблематики та розробки категоріально-понятійного апарату, який робить можливим плідне осмислення актуальних питань. В зв'язку з цим опрацювання змісту поняття художнього мислення, що використовується при аналізі проблеми стимулів, специфіки, продуктивності художньої творчості, є цілком виправданим. Особливо, якщо врахувати, що воно побутує не тільки в естетиці, а й гносеології, мистецтвознавстві, літературознавстві, психології художньої творчості, тобто, в умовах ужитку в різних галузях наукового знання. Можна стверджувати, що воно набуває в наш час статусу міждисциплінарного наукового терміна.

При розгляді проблеми природи, специфіки, потенціалу самого феномена художнього мислення у його особистісному і соціокультурному вимірах також потребує уточнення семантичне поле поняття „художнє мислення”, яке достатньо по-різному трактується представниками різних наук. До того ж, теоретико-методологічні підходи у розумінні змісту та природи явища, денотатом якого виступає поняття „художнє мислення”, також є досить відмінними і в межах самої естетики.

У нашому дослідженні ставиться за мету осмислити наявні в науковій думці підходи до розуміння природи та змісту художнього мислення. На нашу думку, це сприятиме більш глибокому осмисленню й поняття „художнє мислення” у плані його змістового навантаження.

За нашим переконанням, даний термін не можна використовувати лише для означення стилістичних особливостей художньої культури якоїсь епохи (наприклад, готики, Ренесансу, бароко тощо), які обумовлюються низкою причин: світоглядними орієнтаціями і переконаннями людей конкретно-історичної групи, їх естетичними ідеалами й смаками, матеріальним добробутом та багато чим іншим.

Його не можна пов'язувати, на нашу думку, й виключно з індивідуальним мислительним процесом, який властивий митцеві як людині особливої професії. (І не залежно від того, чи вважається, що таке мислення у митця є професійно сформованим внаслідок специфічної діяльності й особливого навічання, чи розгляду його як певного своєрідного мислительного акту у процесі створення мистецької новації.) Або ж вважати, що існування художнього мислення обумовлене наявністю особистості, залученої до художньої творчості як особливого виду людської діяльності, спрямованої на її самореалізацію.

У наш час у культурі, передусім Європи та Північної Америки, важливим чинником стає дизайн (передусім предметний та графічний). Починає привертати увагу широкого загалу й естетика виробництва, естетика спорту, естетика середовища та подібне. Враховуючи це, ми вважаємо виправданим більш широке трактування поняття художнього мислення. Адже нині, крім мистецтва, побутують й інші практики, яким притаманний естетично-художній компонент. Така авторська позиція. Спробуємо її обґрунтувати, окресливши змістово-предметне поле (денотат) поняття „художнє мислення” та його специфічні ознаки.

У даному випадку доречно пригадати деякі ідеї І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля про специфіку мислення. Ними не вживається поняття художнього мислення, але є деякі

цікаві думки, які в подальшому будуть розвинуті іншими дослідниками саме при аналізі феномена художнього мислення. Тому розглянемо насамперед ідею Канта про породження людської думки про світ як одночасне конституювання саме людського уявлення про нього і набуття знання у пізнанні. У „Критиці чистого розуму” він висловлюється про це так: „Перший, хто доказав теорему про рівнобедрений трикутник, зрозумів, що його завдання полягає у тому, щоб створити фігуру завдяки тому, що він сам а ргіорі, відповідно поняттям подумки вклав у неї й показав шляхом побудови” (переклад наш – автор) [1, с. 86]. Як бачимо, він розглядає мислячу особистість як творця. Тому людське мислення ним розглядається засобом чи способом її життя, діяльності, творчості. Для Канта людина „...сама подає, синтезує, визначає досвід”, вона має „можливість немовби а ргіорі приписувати природі закони і навіть робити її можливою” [1, с. 210]. І таке конституювання (породження) світу як реальності та його пізнання можна, мабуть, вважати притаманними і мисленню звичайної людини, і філософа, і винахідника, і науковця, і митця, якщо продовжувати розвивати зазначену вище думку Канта.

Якщо ж говорити про творчу спадщину Гегеля та її значення для аналізу проблеми природи, специфіки художнього мислення як певного різновиду людського мислення, то слід передусім зазначити його думку про нижчий і вищий рівні пізнання людиною духу. У праці Гегеля „Наука логіки” зустрічається термін „ідеальне” у значенні прекрасного – *ideale*. А також він вживає ще й поняття ідеального як нематеріального – *ideelle*. «*Ideale*, – стверджував він, – має більш визначене значення (прекрасного й того, що до нього відноситься), ніж *Ideelle*; першому тут [в логіці] ще не місце; тому ми тут вживаємо термін *ideelle*” [2, с. 215]. І далі Гегелем розвивається думка про сферу застосування останнього поняття. „Ідеальне (*ideelle*) є скінчене, як воно є в істинному нескінченному – як певне визначення, зміст, який окреслений, але не є чимось самостійно сущим, а лише як момент” [2, с. 215-216]. Тобто, за переконанням мислителя, термін *ideelle* позначає більш високий, у порівнянні з прекрасним, рівень чи момент прояву духу або його пізнання. Ним у логіці виражається відношення скінченого до нескінченного, буття скінченого як елемента нескінченної реальності. А поняття *ideale* може розглядатися як мислення, що не має логічно чистого вигляду, і проявляється через прекрасне, у чуттєво-конкретній формі художнього твору. Правда, слід зазначити, що у більш пізніх роботах дане поняття розуміється вже по-іншому. Так, у „Філософії природи” воно потрактовується як „нематеріальне”, „неречовинне”. „І так як світло є ідеальністю, що проривається з фізичного, то починають проступати й інші фізичні визначення тотальної індивідуальності, запах і смак, але зовсім ідеальним (*ideale*), нематеріальним чином” [3]. Тобто, значення понять *ideale* та *ideelle* набувало різних відтінків потрактування в залежності від предмета дослідження Гегеля.

Серед праць сучасних філософів, естетиків, мистецтвознавців, літературознавців, психологів, які привернули нашу увагу, насамперед необхідно зазначити передусім монографію М.А. Ігнатенка „Генезис сучасного художнього мислення”, в якій здійснено аналіз художнього мислення як явища естетичної та художньої культури людства, що впливає на формотворення певної конкретно-історичної епохи, окреслено його особливості на різних етапах історичного розвитку.

Викликає зацікавлення й книга „Художнє мислення як естетична категорія” О.Л. Андреева, в якій автором пропонується пов’язувати феномен художнього мислення з особливою організацією мислительного акту митця у художній творчості, який базується на особистісній формі відображення дійсності. Ще одне розуміння природи художнього мислення засвідчує його думка про мистецтво як форму відображення дійсності, яка

притаманна конкретній епосі як ланці історичного розвитку художньої культури людства. Поряд з поняттям художнього мислення автором вживається як синонім й поняття „мислення у мистецтві”.

У праці „Мистецтво як мислення” Г.Л. Єрмаш поняття художнього мислення вживається при розгляді феномена мистецтва, який опредмечує у своєрідній формі особливе у процесуальному аспекті мислення окремих представників людства. За переконанням автора, художнє мислення виступає одним з евристичних чинників творчого процесу в мистецтві. Поряд з уживанням поняття „художнє мислення” має місце використання ще й поняття „мистецтво як мислення” при характеристиці мислення митця при створенні мистецької інновації.

Художнє мислення потрактовується в книзі „Художнє мислення Пушкіна як творчий процес” Б.С. Мейлахом феноменом індивідуального мислительного процесу, властивого митцеві (а саме: поету, письменнику) при аналізі своєрідності мислення Олександра Пушкіна, яка впливала на творчу манеру видатного російського поета й письменника. Таку ж позицію займає й С.Т. Вайман, досліджуючи літературну спадщину ще одного відомого російського письменника – Фонвізіна.

Ю.В. Боревим теж вживається поняття „художнє мислення”. При осмисленні різновиду інтелектуальної діяльності людини, що фіксується даним поняттям, він виділяє таку ознаку художнього мислення, як метафоричність. Особливо яскраво її засвідчують твори давнього мистецтва. „Художня думка, – зазначає автор, – поєднує реальні явища, створюючи небачену істоту, що дивно поєднує реальні елементи своїх прабатьків. Давньоєгипетський сфінкс – це не лев і не людина, а людина, представлена через лева, і лев, сприйнятий через людину” [4, с. 139]. І якщо „логічне мислення встановлює ієрархію, субординацію явищ”, то в художньому мисленні зустрічаємось з дечим іншим. „Художня думка не нав’язується зовні предметам світу, а органічно впливає з їх порівняння, з їх взаємодії” [4, с. 139]. Звідси іноді виникає її незвичність, іноді навіть парадоксальність. Також, на думку Борєва, слід зазначити асоціативність художнього мислення. Тому митець, наприклад, здатен порівняти долю дівчини, героїні твору, з долею птаха – чайки. А хмара може тут порівнюватись з роєм ...і будь-чим іншим.

Формою художнього мислення виступає художній образ. Він, як вважає Борєв, „форма мислення в мистецтві”. Художній образ – багатозначний, і одним з аспектів багатозначності є недоговореність. Низка смислів, виявлених і потенційно присутніх – ось що виступає результатом художнього мислення. Твір мистецтва – багатоплановий. До того ж художній образ являє собою немов би, „сплав” раціонального та емоційного. І емоційність є важливим елементом художнього образу. Звідси – особливе значення емотивного компонента в механізмах функціонування художнього мислення. Слід враховувати, що в ньому має особливе значення особистісне начало.

Що ж дає огляд літературних джерел, присвячених даній проблемі? Насамперед, вживання декількох понять для характеристики феномена художнього мислення, а саме: „художнє мислення”, „мислення у мистецтві”, „мистецтво як мислення”. Іноді зустрічається поняття „художньо-образне мислення” (О.І. Оніщенко). Така ситуація, з нашої точки зору, засвідчує, по-перше, недостатнє осмислення самого явища, яке фіксується при термінологічному опрацюванні. Має місце неоднозначне трактування даного феномена. По-друге, ми зустрічаємось зі своєрідною „розмитістю” терміна, його неоднозначним розумінням. Тобто, можна стверджувати про наявність декількох теоретичних позицій і підходів при аналізі самого феномена. А також слід зазначити виокремлення достатньо відмінних об’єктів у якості денотата поняття.

Слід зазначити, що також мають місце публікації, в яких вживається поняття естетичного мислення. Ним зазначається оперування символами, метафорами тощо для „творення нових світів” у мистецтві. Зокрема, Є.Л. Певницька в своїй праці „Естетика й мислення” вважає естетичне мислення особливим різновидом людського мислення, що притаманне митцеві й завдяки якому реалізується його творчий потенціал. Власне, це засвідчує вживання автором поняття естетичного мислення як синоніму поняття „художнє мислення”. Однак за частотністю більш вживаним є саме друге поняття, тобто термін „художнє мислення”^{*}.

При аналізі наявної літератури формується ще одна думка. Вживання низки понять для характеристики фактично одних і тих же явищ засвідчує, на нашу думку, його не достатнє змістове опрацювання.

Крім того, слід враховувати, що також мають місце випадки оперування ще й поняттями „естетика мислення”, „естетичні начала мислення” (В.С. Біблер, М.К. Мамардашвілі, А. Пуанкаре, А. Ейнштейн). І така ситуація може означати, що при оперуванні поняттям художнього мислення можливе окреслення більшого кола феноменів, аніж мистецтво і мислення митця, у якості його денотата. Саме явища і процеси, пов’язані з естетичним і художнім досвідом творчої особистості, естетичними задатками й здібностями людини-творця як естетичним підґрунтям та своєрідням її творчої чи продуктивної діяльності, що є важливими у процесі її індивідуального мислення, можливо, теж варто розглядати як семантичне поле поняття художнього мислення.

Не виключено, що й саме мислення людини може набувати іноді особливих ознак у процесуальному і функціонально-змістовому аспектах, відмінних, наприклад, від науково-дискурсивного чи інженерно-проектного мислення. І такий момент також можливо слід враховувати при аналізі природи деякого феномена людського мислення як предметно-змістового навантаження (денотата) поняття „художнє мислення”.

У зв’язку з цим розглянемо традиційне трактування даного поняття. Розуміння його змісту, що широко побутує на сьогодні в естетиці, якнайкраще розкриває, наприклад „Короткий словник з естетики” (1983). Під художнім мисленням пропонується розглядати „вид духовної діяльності, спрямованої на створення, а також сприйняття і розуміння творів мистецтва, це – вищий рівень художньої свідомості” (Переклад наш) [5, с. 97]. Його функціями виступає формування художніх образів дійсності у свідомості митця як автора певного художнього твору і, крім того, відтворення цих художніх образів у свідомості „споживача” мистецьких інновацій – глядача, читача, слухача тощо при ознайомленні з нею.

Художнє мислення має місце на всіх стадіях творчого процесу, як-то: накопичення життєвих вражень, створення замислу твору, його реалізації у матеріалі відповідно до засобів даного виду мистецтва, а в виконавчих мистецтвах – ще й на етапі виконавчої творчості. Воно узагальнює, систематизує та формує в художніх образах результати споглядання дійсності; формує художні емоції, зазнаючи одночасно їх впливу й дії естетичного смаку, естетичних теорій. Художнє мислення впливає також на появу і генезу естетичного смаку і теорії.

* Нами не ставиться під сумнів, що поняття художнього мислення набуло в наш час статусу наукового міждисциплінарного терміна. Адже поняття використовується у монографічній літературі представниками різних наукових дисциплін. До того ж про визнання даного поняття засвідчує його наявність у декількох довідникових джерелах. Зокрема, у „Філософському словникові” (за ред. В.І. Шинкарука, К., 1986); „Кратком словаре по эстетике” (под ред М.Ф. Овсянникова, М., 1983).

В психологічних механізмах його функціонування важлива роль належить уяві та інтуїції. Але механізми абстрактно-логічного, дискурсивного, понятійного мислення теж мають місце. Інтуїтивний та дискурсивний моменти тут взаємопов'язані і взаємопроникні.

Сферою побутування художнього мислення є не тільки художня творчість, а й наука. Причому в „художній творчості знаходить широке застосування наукове мислення, а в науковій – художнє” [5, с. 97].

Якщо говорити про його основні риси, слід насамперед виділити такі ознаки. Художнє мислення наділене синтетичним характером, що відповідає синтетичній природі художнього образу. Як і в кожній вищій інтелектуальній діяльності, йому властива системність. Формування, функціонування, історична зміна елементів цієї системи пов'язані з еволюцією художнього методу і художнього стилю, які виступають основою конкретної історичної системи художнього мислення.

Дещо інше розуміння змістового навантаження даного терміна зустрічається у „Філософському словникові” (1986). Тут під художнім мисленням пропонується розуміти групу видів інтелектуальної діяльності людини, які забезпечують створення та розуміння художніх творів у споріднених видах мистецтва (образотворчому, словесно-літературному, музичному абощо). А мистецтво потрактовується естетичним освоєнням світу у процесі художньої творчості як особливого виду людської діяльності, яка відображає дійсність у конкретно-чуттєвих образах відповідно до деяких естетичних ідеалів. Термін „мистецтво”, як тут зазначається, застосовується й для характеристики певних галузей художньої діяльності – наприклад, образотворче чи сценічне мистецтво, і для високої оцінки предмета чи результатів якоїсь галузі практичної діяльності з властивою їй системою найвищої якості прийомів і методів. Як бачимо, у даному випадку мистецтво потрактовується більш широко, ніж в естетичному словникові. А художнє мислення вважається пов'язаним з створенням чи естетичним спогляданням творів мистецтва.

Також тут зазначається, що художнє мислення слід розглядати як єдиний тип мислення для усіх різновидів художнього мислення на основі наявності у них спільних ознак. А саме таких рис: образний характер, асоціативність та метафоричність у відображенні світу, чуттєва і практично-матеріальна обумовленість форм його побутування, специфічне співвідношення у ньому змісту і форми. Крім того, тут визнається, що володіння різними видами художнього мислення є необхідним елементом для соціалізації особи.

Які ж ознаки художнього мислення загалом окреслюються при аналізі різних літературних джерел? По-перше, відмінність від абстрактно-понятійного мислення. Художнє мислення зберігає у формах свого побутування специфіку чуттєвого пізнання людиною світу. Для нього важливим є образний компонент в структурі мислительного акту, а подекуди й в результаті останнього. По-друге, стверджується наявність різновидів (форм) художнього мислення. Це обумовлене побутуванням різних видів мистецтва.

По-третє, художнє мислення, спираючись на чуттєві дані, „виходить за межі живого споглядання в сферу узагальненого і сутнісного відображення дійсності, яке реалізується за допомогою художніх мов” [6]. (Під останніми розуміється сукупність художніх засобів, які є носіями художньої свідомості та знаряддям художнього мислення.)

Художнє мислення відмінне від наукового. Слід враховувати, що в ньому має особливе значення особистісне начало. Індивідуальність вченого мало впливає на формування відкритого ним закону, виведення формули та подібного. А особистість

митця має важливе значення для неповторності процесу створення твору мистецтва. Такий момент художнього мислення в його результативному аспекті окреслює одну з його відмінностей від наукового мислення.

Також визнається, що для функціонування художнього мислення вагоме значення має інтуїтивний здогад. Інтуїтивний момент у механізмах його реалізації відіграє значно більшу роль, ніж у науковому мисленні. Причому на різних стадіях появи художньої новачії та при художній комунікації інтуїція виступає важливим оптимізаційним чинником.

Ще однією ознакою художнього мислення виступає його зв'язок з певним видом діяльності людини, а саме творчістю. Правда, фіксується декілька підходів до розуміння сфери її побутування. Найчастіше стверджується: художнє мислення пов'язане з художньою творчістю. Але зустрічається й інша думка. Визнається, що художнє мислення у деяких випадках притаманне вченому (якщо не протягом всього його „творчого життя”, то принаймні на певних етапах появи наукової новачії). А також художнє мислення пов'язується з естетичним спогляданням, передусім творів мистецтва. Воно має місце також і в актах художньої комунікації.

У зв'язку цим необхідно зазначити продуктивний, а не репродуктивний характер художнього мислення, якщо оцінювати його творчий потенціал і результативність.

Крім того, підкреслюється в літературі й соціокультурна детермінація даного феномена. Зокрема зазначається значення естетичних смаків, концепцій, теорій, ідеалів, що побутують у певний час в межах конкретного національно-культурного поля, для функціонування художнього мислення в індивідуальному плані та в естетично-художніх реаліях деякої епохи буття соціуму чи його елемента.

Загалом, все це дає змогу стверджувати наступне. Поняття художнього мислення фіксує інтелектуальну діяльність людини, продуктивну у багатьох сферах людської діяльності. Передусім, творчий потенціал художнього мислення пов'язаний з художньою творчістю і феноменом мистецтва. Однак, слід визнати його можливий продуктивний характер і в інших різновидах людської діяльності. Зокрема, в науковій та технічній творчості, а також відмінних від мистецтва практиках, елементом яких виступає художній компонент, наприклад дизайні.

Література:

1. Кант И. Критика чистого разума. Соч. В 6-ти т. – М., 1964. – Т. 3.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. – М., 1972. – Т. 3.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М., 1977. – Т. 2.
4. Бореев Ю.Б. Эстетика. – М.: Политиздат, 1988. С. 139.
5. Краткий словарь по эстетике: Кн. для учителя / Под ред. М.Ф. Овсянникова. – М.: Просвещение, 1983.
6. Філософський словник / Під ред. В.І. Шинкарук. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – С. 752.

Герасимчук В.А.

ТИПОЛОГІЗАЦІЯ ЯК ФОРМА ХУДОЖНЬОГО УЗАГАЛЬНЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО РОМАНУ

Неканонічний жанр філософського роману у ХХ ст. набуває ознак, які наближують його до філософсько-естетичних дискурсів, що змушує дослідників звертати пильнішу увагу на специфіку його тексту. Структура образу в цьому тексті часто відзначається “невластивими” художньому мисленню конструктивними елементами, що тяжіють до абстрактних, схематичних узагальнень. Специфіка процесу образотворення, дослідження різних образних модифікацій – саме це розглядається у статті – є основоположним для визначення граничних вимірів змістовного обсягу поняття “філософський роман”.

У філософській прозі не завжди має значення змістовна ємність зображення, “епохальність” порушених у ній проблем, цього може й не бути, коли йдеться, приміром, про філософські аспекти буття людини як такої (деякі твори А. Франса, Л. Андрєєва, зокрема його повість “Іуда Іскаріот”). Але на противагу іншим модифікаціям оповідного жанру філософська проза інкорпорує свій власний ракурс світоосягання, специфічну методичку його побудови. Якщо у соціально-психологічному романі головне “пристрасть до зображення того, що є”, і це відбувається тому, що “митець має надію, ясно побачивши, закріпити те, що є, зрозуміти смисл того, що є” [1, с. 523], то у філософському творі автор йде не від констатації сущого, а ставить своєрідний експеримент; намагається, сформулювавши питання, проблему, екстраполювати її на персонажів та їхню “історію” для того, щоб простежити їх через саморух характерів і обставин. “Мене ніколи не цікавило просте зображення того, що відбувалося, а як і чому відбувалося, – розкривав психологію своєї художньої майстерні письменник-філософ Л. Леонов. – Я шукав формулу буття; його ієрогліф” [2, с. 62]. Основними конструктами побудови “формули буття” у філософському оповідному жанрі і виступають образи-ідеї, образи-функції, образи-символи – результати такої форми художнього узагальнення, як типологізація (термін А. Гулиги). Кожному художньому напрямку відповідає певна форма художнього узагальнення. Приміром, у мистецтві класицизму панівною була генерація з притаманною їй абсолютизацією характерної риси героя. У романтизмі і, певною мірою, соціалістичному реалізмі мала місце ідеалізація; реалістичному напрямку властива типізація (згадаймо класичне, енгельсівське її формулювання: зображення типових героїв у типових обставинах; зображуваний герой відтак був водночас і типом, і особистістю (“знайомий незнайомиць”). У філософському романі (часто послуговуються і терміном – інтелектуальний) як неканонічному різновиді жанру роману, в якому межа між науково-гуманітарним і художнім освоєнням дійсності інколи доволі хитка, основною формою художнього узагальнення постає типологізація («конструювання логічних форм, що відображають реальні процеси, які не існують у чистому вигляді...» [3, с. 20] Результат типологізації – типологічний образ, що в інтерпретації дослідника означає «контурне» зображення, яке “схематичніше від типового образу, але більш містке» [3, с. 20-21] у розумінні узагальнення або особливого, або індивідуального, або окремого. Тут мається на увазі не абстрактна схема, що втрачає зв’язок з реальністю, а така абстрактна єдність, яка “набагато конкретніша, ніж сліпа одиничність” [15, с. 131]. Сміслова багатозначність образу (що за семіотичним визначенням детермінується широким люфтом між означуваним і означальним), проявляється й у його структурній розмаїтості, в якій, проте, можна віднайти і константні моделі. Один із батьків структуралізму Р. Якобсон

прийшов до висновку, що всі – і образні, і смислові одиниці – “висловлювання” – відносяться або до метафоричного (асоціативне спряження різних об’єктів, так звана синтагматична асоціація), або до метонімічного (де превалюють субститутивні асоціації – частина замість цілого) типу, що напряду пов’язано з двома формами розумової діяльності – парадигматичною – (Р. Барт, який розвивав ці положення Р. Якобсона, назвав цю форму систематикою – 5) і синтагматичною [6]. Звичайно, йдеться лише про тенденцію (оскільки будь-яке висловлювання включає і синтагматику, і прагматику). На ідейно-смисловому рівні цим структурним принципам відповідає два основних різновиди художнього узагальнення (метафори – символ, метонімії – тип [7, с. 553-556]). Типологізація як одна із панівних форм художнього узагальнення у філософській прозі тією чи іншою мірою поглинає ці обидва структурні принципи побудови образу, оскільки у тексті постійно відбуваються дифузійні процеси – «постійна циркуляція ... між образом і поняттям, постійні переходи від образу до поняття, від поняття до образу» [8, с. 332], тобто якнайповніше відбивається “трансуб’єктивний зміст свідомості” [9, с. 185]. Дві форми освоєння світу: понятійно-логічна (яка в абстрактних поняттях фіксує загальні риси, ігноруючи неповторно-індивідуальні) і чуттєво-образна (яка відбиває уявлення, тобто відображення людською свідомістю одиничних предметів (явищ, фактів, подій) в їх чуттєвому вираженні) – однаковою мірою абсорбуються в типологізованих образах.

У пошуках детермінанти концептуальної цілісності тексту, маючи гостре аналітичне (інколи інтуїтивне) чуття, охоплюючи явища в усіх вимірах одночасно, автор філософського роману завжди виходить на такий рівень художнього узагальнення, як типологізація, причому в різних її модифікаціях. На думку Ф. Достоєвського, найважливіше у творчому процесі – попередньо натрапити на “вдалу ідею”. “Ця “ідея” має бути у творі всебічно розвинута, доведена з усілякою строгістю зображення, з усілякою наочністю. Особи, типи, риси характеру, різні перипетії й епізоди дії мають добиратися і розміщуватися так, щоб вони всіма засобами сприяли усвідомленню “основної” ідеї твору” [10, с. 397]. Носіями “основної ідеї твору” постають так звані образи-ідеї (своєрідні концептуальні конструкти, якщо концептом вважати “згусток” “уявлень, понять, знань, асоціацій”, “основну комірку культури у ментальному світі людини” [11, с. 40], на них автором покладається основне “проблемне” навантаження, образи-функції, які найчастіше використовуються як засіб зв’язку між художнім та логічно-понятійним рівнями твору, як засіб переходу художнього образу до сфери абстрактних понять, тобто в інші пласти оповіді та образи-символи (“символ – це знак, наділений всією органічністю і багатозначністю образу” [14, с. 975]), які створюють метафоричну картину світу у творі. Слушно зауважив щодо основного (метафоричного) призначення символу в художній свідомості Л. Леонов : “Зовні цей художній світ часто докорінно відрізняється від реального. Можливо, берези там будуть чорними, на небі висітимуть два сонця... Але ми побачимо життя і себе як у дзеркалі” [22, с. 77].

Природа художнього узагальнення у філософській прозі насамперед визначається закладеним у ній глибинними авторськими інтенціями, смислами, філософсько-функціональним змістом образів. Різні умовні прийоми в зображенні характеру («вираженість образу – соціальна, національна, побутова, психологічна» [12, с. 1164]) зазвичай “працюють” на виявлення цих, заданих автором смислових підтекстів. Тому у філософській прозі частіше, ніж в інших жанрах, зустрічаються і “повноцінні” характери, персонажі, наділені чіткими рисами (коли герой здатний робити вибір), зазвичай – це образи-ідеї і образи персонажів, які і характерами назвати важко, оскільки вони позбавлені “характерності” – образи-функції і образи-символи.

Вважається, що роман як жанр відкрив особистість, тоді як епос – народ тощо. Філософський роман, на наш погляд, знайшов тільки йому притаманний ракурс бачення особистості; вона у романі постає передовсім засобом, за допомогою якого відтворюється задана авторська модель (що переконливо аргументується творчістю Ф. Достоевського). Ця обставина філософського роману істотно підвищує роль його провідних персонажів, які виступають своєрідним ідеологічним і світоглядним рупором автора і в силу цього є смисловим епіцентром роману. Персонаж разом з імпліцитним автором (скористаємося термінологією наратологів) проходить усі лабіринти шукання істини у творі. Проблема вибору, отже, головного героя у філософському романі завжди концептуально значуща. На його роль обирається, з одного боку, образ-функція, так звана “пересічна особистість” чи “негероїчний герой” [14, т. 3, с. 7], що дає автору можливість проектувати на нього найрізноманітніші проблеми (герої Достоевського, Ганс Касторп із “Чарівної гори” Т. Манна), з іншого, образ-ідея – герой з яскраво вираженим особистісним началом, який сам уособлює ідеологічні, світоглядні чи філософські засади автора. Саме такі два підходи до вибору героя обґрунтував Т. Манн, мотивуючи свій вибір “посереднього” героя у романі “Чарівна гора”: “Людина живе не тільки своїм особистим життям як окрема індивідуальність, але – свідомо чи несвідомо – також життям цілого, життям сучасної йому епохи... Перед окремою людиною можуть постати найрізноманітніші завдання, мета, надії і перспективи, і вона черпає в них імпульси для вищих зусиль і зусиль, з іншого – епоха може відповідати “глухим мовчанням”, що викликає “пригнобленість” – “якщо епоха не дає втішних відповідей на запитання “навіщо”, то для досягнень, які переважають звичні веління життя, необхідні або моральна самотність чи безпосередність, – а вони зустрічаються дуже рідко і по суті героїчні, – або могутня життєва сила. Ні того, ні іншого у Ганса Касторпа не було, ось чому його, вірогідно, все ж варто назвати посередністю, читач в його особі познайомиться лише з найзвичайнісінькою, хоча і приємною молодого людиною, яка викладається задля самої цієї історії...” [14, т. 3, с. 7]. Подібні герої наділені унікальною для філософського роману якістю – всюдисущістю, через яку, як у дзеркалі, відбиваються рівновеликі проблеми епохи (герої Достоевського, Ганс Касторп у “Чарівній горі”). Клим Самгін – герой з цього ряду, чий характер вдало визначив А. Фадеев як “ультрасередній”. І справді, якщо взяти образ Кліма Самгіна, то на ньому з усією переконливістю можна простежити, як один образ, чия заданість очевидна, стає центром складної сюжетно-композиційної структури роману, яка будується передовсім не за причинно-наслідковим принципом, а за принципом авторського “довільного” зв’язування персонажів, подій довкола “ультрасереднього” героя, що регулювалося насамперед смисловою змістовністю твору. Завдяки “всеїдності” образу-функції автор дістає можливість висвітлювати на різних щаблях світоглядної, ідеологічної боротьби, в яку герой ніби мимохіть втягується, головні, істотні суперечності цієї боротьби, що, зрештою, приводить до відтворення не тільки історичної картини часу, але і – що особливо значуще – філософії часу.

За таким принципом побудований і роман Л. Леонова “Злодій”. Векшин, головний персонаж роману, теж відіграє роль “звичайної людини”, чия доля стала приводом для широкої розмови письменника про глобальні аспекти сучасності. Автор на строкатому суспільному тлі виявляє соціальні й моральні витоки духовної деградації Векшина. Інший персонаж роману – письменник Фірсов (імпліцитний автор) – зізнається, що Векшин йому потрібен як “своєрідна болванка” для “приміряння деяких... роздумів про культуру, про людську начинку чи про що завгодно” [15, т. 3, с. 452].

Іноді в ролі центрального персонажа виступає непересічна особистість, але вже

не як інструмент художнього пізнання, а як свого роду мета, підсумок цього процесу мистецького пізнання, за нашою класифікацією, образ-ідея, вичерпну характеристику якій дав вище Т. Манн. Такий підхід до зображення людини умовно можна назвати "особистісним". Герой, як і в першому випадку, поставлений у контекст світової історії. Вже сам вибір його зумовлений ставленням письменника до епохи; таким персонажем утверджується принципове значення даного характеру для певного історичного періоду. У нашому випадку характер героя обумовлюється його здатністю на вибір і на вчинок, і навпаки – «безхарактерність» позбавляє його цієї здатності. Проблема вибору подібного героя була принциповою для Р. Музіля. Розглядаючи роман як форму вираження ставлення до світу, він назвав його найсучаснішим жанром. У жанрі роману він вбачав "енциклопедію всього духовного життя геніального індивіда. Саме роман дозволить поєднати в одне художнє ціле історію "людини можливостей" з панорамою світу». Динамічна свідомість мислячого героя австрійського автора повинна зіштовхнутися зі "статичними системами свідомості, що репрезентують ідеологію цього світу" [24, с. 960]. У східнослов'янській філософській прозі до цієї низки персонажів, образів-ідей можна долучити Чагатаєва ("Джан" А. Платонова), професора Скутаревського з однойменного роману Л. Леонова, його ж Курилова – "людини з величезним внутрішнім світом" ("Шлях на Океан"). Ч. Айтматов, зокрема, порівнював такого головного персонажа "...з фокусом, у якому зібрані всі впливи сучасності, їх вивчення дає нам змогу досягнути через людину зміст, сутність і тенденції часу" [17, с. 243].

Поширеними у філософській прозі, і зокрема у філософському романі, є і образи-символи. У цьому плані характерною є розвідка С. Залигіна, присвячена творчості А. Платонова [11], яка допомагає з'ясувати особливості подібного художнього узагальнення у філософській прозі. Цікаво, що С. Залигін, сам письменник "філософської свідомості", звертається до А. Платонова, а через нього – до творчості Ф. Достоєвського. На його думку, платонівські герої нагадують героїв Ф. Достоєвського своєю "нетутешністю, своїм невичерпним і пристрасним бажанням вписатися в тутешній, в реальний світ і своїм завданням досягнення того ступеня трагізму, на який людина здатна сьогодні заради щасливішого завтра..." [11, с. 73]. Жертовність, про яку пише Залигін, притаманна й героям багатьох філософських творів, викликана вона глибоким гуманістичним змістом, носіями якого є ці персонажі, їхні помисли – у дні завтрашньому, і часто турбота про себе та своїх близьких відступає перед бажанням охопити думкою людство, Всесвіт і його майбутнє. Характеризуючи позитивних героїв і Платонова, і Достоєвського, Залигін зауважує, що це образи-символи, які є втіленням морального пошуку. "За логікою, – розмірковує далі автор, – тут же мають виникнути і образи з іншим знаком – зі знаком заперечення такого пошуку, знаком практики життя, суто практичні жителі, – продовжує автор, – але виявляється, що вони можуть існувати поряд з першими, вступати з ними в ті чи інші стосунки, тільки ставши символами. Не раніше. І справді – якщо вони всього-на-всього негідники й циніки – цього абсолютно недостатньо, вони стають носіями філософії практицизму, вони повинні досягти мекфістофельства і досягають його" [11, с. 56]. І хоча, зауважує далі С. Залигін, платонівські герої "менш символічні, ніж герої Достоєвського", А. Платонов знаходить власні шляхи "поєднання філософії існування людини з її реальним існуванням" [11, с. 75]. Тут ми маємо цікаве спостереження автора, яке характерне для філософського роману, репрезентованого передовсім Є. Зам'ятіним, А. Платоновим, Л. Леоновим. Добро і зло у цих романах персоніфікувалися в образах-символах, носіями яких стають герої антагоністи. З одного боку – повна жертовність, відмова від усіх благ життя в ім'я гуманізму і ідеалізованого ними, часто утопічного,

майбутнього, з іншого – абсолютне зло, часто войовниче, яке заводить читача до сфери ірраціонального і водночас є “засобом узагальнення дійсності”. Як “засіб узагальнення дійсності”, символіка невіддільна від філософської прози, вона істотно поповнює арсенал засобів художнього відображення внутрішнього світу персонажів. Вони стають близькими до “антигероя”, “людини із підпілля” Ф. Достоєвського, яка, на думку М. Бахтіна, “ не тільки розчиняє в собі всі можливі риси своєї сутності... але в неї вже немає цих рис, немає твердих визначень, про неї нічого сказати, вона фігурує не як людина життя, а як суб’єкт свідомості і мрії” [18, с. 67]. Невиразний ірреальний світ, моральне убожество такої людини, приміром, у творчості Л. Леонова, відтінюється предметним її оточенням. Гнилизна, розбитий посуд, спустошеність – ось що бачить професор Протоклітов на квартирі одного з героїв роману «Скутаревський». Предмети мистецтва, що їх так ревно збирала інша героїня цього ж роману, духовно вбога «мадам», виявилися лише дешевою підробкою. А які дошкульні «метаморфози», почерпнуті з арсеналу гофманіади, відбуваються з цим «антикваріатом»: «Як у старовинній легенді, золоті червінці на очах у неї перетворювалися на бридкі, смердючі черепки. Линяла бронза, кістка виявлялася деревом, порцеляна лакованою теракотою» [15, т. 5, с. 195]. Промовисті деталі виростають у виразну метафору. Подібні персонажі з’являються на сторінках роману, як тіні, і так само непомітно зникають. Авторський сарказм щодо них звучить як вирок – чого варта така обмовка, як «пан Труп» замість потрібного Штруф. Часто автор вдається й до неозначеної форми у зображенні персонажів. Ось, наприклад, опис портрету одного з героїв роману «Злодій» – Петра Горбідоновича: «... За стінкою щось засовалося, зашелестіло, залаялось, величезне, поважне, суглобисте, безмірно лихе...» [15, т. 3, с. 43].

Подібні типологізовані образи-символи використовувалися і у західній філософській прозі. Симбіоз філософського і художнього начал властивий багатьом західним митцям. І Т. Манн, і Ж.-П. Сартр, А. Камю та інші автори вдавалися до типологізованих образів, про які, хоч вони і мають певні спільні риси, властиві багатьом, не можна сказати, що вони “цей”. А. Гулига, підкреслюючи, що у творчості Ф. Кафки визначити характер зображуваних персонажів неможливо, звертає увагу на те, що такий принцип художнього узагальнення наближає художній образ до наукової абстракції, яка не завжди має типовий характер і “покладається на дійсність як на жорсткий трафарет” [19, с. 308]. Відносно тих явищ, що не існують в чистому вигляді, використовуються типологічні абстракції – своєрідні логічні конструкції, які відтворюють основну структуру дійсності. “Я полюю на конструкції”, – знаходимо запис у щоденнику Ф. Кафки [19, с. 308]. Свій художній матеріал він позбавляє від фонових реалій, оголює “конструкцію” і лапідарними засобами створює гранично узагальнений образ. Його герої часто виступають лише персоніфікованими абстракціями, що набувають смислу тільки в конкретному текстовому просторі. Людина-абстракція, людина-функція – це, зокрема, і породження модерністського світогляду, який «грав» з формами шляхом їх деформації. Деякі автори вдавалися до деформації слова, побудови фрази (А. Платонов), деякі деформували текстовий простір, вдаючись до прийомів бриколажу, колажу тощо (Дж. Фаулз), а Ф. Кафка деформував об’єкт зображення – персонаж. Приміром, головний герой роману «Замок» – дехто К. (явний натяк на самого автора), який має намір влаштуватися на роботу у так званому Замку, якійсь таємничій і незрозумілій бюрократичній установі. Про героя ми практично нічого не знаємо – ні його імені, ні імені, нічого, що могло б становити літературний портрет. На типологізацію (певну конструкцію цього образу) впливає і та багатозначна логіка, до якої вдається автор, змальовуючи цей та інші образи роману.

Типологізація образу у філософському романі (певна його деформація) аж ніяк

не пов'язана з деструкцією образу, з усуванням з літератури не тільки “характерів”, але і персонажів як особистостей. У даному випадку має рацію Р. Барт, коли пише: “Якщо відома частина сучасних літераторів і виступила проти “персонажа”, то зовсім не затим, щоб його зруйнувати (це неможливо), а лише затим, щоб його знеособити” [20, с. 407]. Процес “знеособлення” як шлях до типологізованого образу у багатьох авторів обумовлюється, перепрошуємо за тавтологію, “філософічністю” філософської прози (пошуками онтологічних формул), а це спричинює конденсацію смислу в художньому образі. Якщо взяти за відправну тезу думку про те, що у філософській прозі “філософічність визначає не тільки зміст, а і форму творів”, а “філософська концепція стає структурою художнього твору” [21, с. 156-157], то дійдемо висновку, що вона (філософічність, філософська концепція) впливає на структуру образу, вона “інтелектуалізує” його. Конденсація смислу в художньому образі, що призводить до його типологізації, хоч як це парадоксально, у Кафки і у Леонова (особливо в образах-символах) спричинена одним фактором – розумінням авторами тотальної небезпеки тоталітарного мислення в їхніх суспільствах. У Леонова – це ще й ідеологічний нюанс, відтиснення від суспільства усіх “колишніх” шляхом їхньої демонізації у реальності і символізації (типологізації) у творчості.

При розгляді таких персонажів важливо враховувати специфіку жанру. Дослідник творчості Л. Леонова В. Крилов у цьому питанні йде шляхом різкої диференціації засобів зображення характеру, а відповідно – і засобів образотворення в західноєвропейському романі (маються на увазі романи Т. Манна, А. Франса та ін.) і російському, вважаючи їх ознакою різних жанрових структур. “Відхід від зображення персонажів, що є характерами, – зазначає він, – заміна їх іншими жанровими інваріантами (алегоричними персонажами, образами-символами тощо), які спостерігаються в західноєвропейській літературі, дає в результаті одну жанрову структуру епічного твору і, навпаки, зовсім інша структура епосу формується, коли філософська проблематика в долі реальних людей, у процесі створення характеру” [22, с. 5]. Ця теза дослідника про різні жанрові структури, з одного боку, філософського західного (традиційного) роману, з другого – російського (нетрадиційного) видається нам не в усьому переконливою. Між ними справді чимало відмінностей, але їх можна цілком інтерпретувати в рамках одного жанрового різновиду. Звичайно, західноєвропейський роман ХХ ст. формувався як жанр, спираючись на багатющий інтелектуальний досвід попередників, починаючи від “Діалогів” Платона, далі – Вольтера і Дідро. Водночас російська філософська проза розвивалася в дещо іншому руслі. Вона йшла шляхом синтезу насамперед морального досвіду, оформившись “жанрово” в романах Достоевського. Попри цю вагому, історично обґрунтовану обставину, все ж важко схилитися до думки деяких дослідників про різні жанрові структури. Багато персонажів Леонова, Платонова, Зам’ятіна за всіма ознаками належать до типологізованих образів, а деякі набувають подібних ознак на філософському рівні зображення (образи Жені, Кормилицина, Альоші – Леонов; булгаковські герої). Стосовно ж західноєвропейського роману, то Т. Мотильова, посилаючись на висловлювання Т. Манна про те, що він ніколи не прагнув, аби його персонажі сприймалися як “безплотні алегорії”, зауважує, що “митця більше цікавить не конкретно-побутовий, а філософський аспект зображуваного” [23, с. 15]. На нашу думку, відмінності у принципах типізації характеру у філософській прозі зумовлюються більшим або меншим ступенем узагальнення художніх образів, тобто різними рівнями узагальнення, з-поміж яких найбільш завершеними або ж доведеними до певного сталого рівня можна вважати символ і тип. Між цими поняттями існує семантична відмінність, яку чітко окреслив О. Лосєв, справедливо зазначаючи, що у

“символі дійсність не дана, а задана, у типі ж вона дана, тобто в ньому відображена. І якщо тип... дійсність адекватно відображає і через те узагальнює, то символ взагалі не говорить про жодну дійсність, а тільки натякає на неї, тільки створює умови для її розуміння, тільки є функція дійсності” [4, с. 158]. Типологізований образ часто підмінює, а то і замінює собою живу плоть образів у філософському романі. Чим складніше у філософському плані завдання ставить перед собою автор, тим більше він відмовляється від простої правдоподібності, тим частіше використовують образи-символи, які втілюють той чи той аспект проблеми. Символічна насиченість образів – засіб втілення понятійного рівня твору, і таке узагальнення, зазвичай, відображає і своєрідний художній тип мислення письменника. Лев Толстой, зазначає у згаданій вище статті С. Залигін, теж намагався з'єднати “досконалі реалістичні образи з вищою філософією, але органічного і такого ж досконалого зв'язку не вийшло: образи стали чудовими взірцями реалізму, а філософія раз у раз лишається його власною, Льва Миколайовича Толстого, філософією” [11, с. 74].

Отже, однією із формотвірних особливостей жанру філософського роману ХХ ст. постає образна сугестія, виражена через таку форму художнього узагальнення, як типологізація. Різні рівні типологізації у тексті репрезентуються образом-ідеєю, образом-функцією, образом-символом, які є конструкторами його концептуальної цілісності.

Література:

1. Толстой Л. Что такое искусство? – М., 1985.
2. Кедрина З. Роман и время // Советский роман: Новаторство. Поэтика. Типология. – М., 1981.
3. Гулыга А. Искусство в век науки. – М., 1978.
4. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976.
5. Барт Р. Основы семиологии // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000.
6. Якобсон С. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. – М., 1990.
7. Потенция Н. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
8. Днепров В. Идеи времени и формы времени. – Л., 1980.
9. Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1995.
10. Достоевский Ф. Дневник писателя. – СПб., 1885.- Вып.12.
11. Залыгин С. Сказки реалиста и реализм сказочника // Залыгин С. Литературные заботы. – М., 1979.
12. Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2003.
13. Финк Л. Два солнца в творческой лаборатории Леонида Леонова // Лит. учеба. – 1982. – № 1.
14. Манн Т. Собр.соч. в 10 т. – М., 1982.
15. Леонов Л. Собр.соч.: В 10 т. – М., 1982.
16. Musil R. Tagebucher: In 2 Bdn. – Bd. 1. Hamburg, 1976.
17. Айтматов Ч. Х.Плавиус. Человек и мир: Семидесятые годы. – Новый мир. – 1977. – № 12.
18. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1979.
19. Гулыга А. Эстетика в свете аксиологии. – СПб., 2000.
20. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. – М., 1987.- С. 407.
21. Боров Ю. Интеллектуализм // Эстетика. Теория литературы: Энциклопедический

словарь терминов. – М., 2003.

22. Крылов В. Философская проза Л.М. Леонова. Автореф. докт.филол.наук. – Л., 1980.

23. Мотылева Т. Достояние современного реализма. – М.,1973.

Чумак А.Л.

“ПРИРОДНА МОРАЛЬНІСТЬ” ЯК ФОРМА ГУМАНІСТИЧНОЇ НОРМАТИВНОЇ РЕГУЛЯЦІЇ ПОВЕДІНКИ

На разі в постмодерній гуманістиці, на наше глибоке переконання, маємо нагоду спостерігати процес актуалізації поняття “етос”, що є свідченням непересічної впливовості його засад та концептів на формування ціннісних побудов вищого щабля моральнісної свідомості гуманістичного потрактування. Звернення до основоположних засад “гуманістичного етосу доморального буття людства”, за умов функціонування суспільних стратегій розвитку в сучасному світі, може слугувати не лише прикладом загальнозначущих смислів етичної норматики, а й стати дороговказом у пошуку нових духовно-культурних принципів соціального функціонування в системі моральнісних засад домінуючого типу спільності. Як показала соціокультурна еволюція людства, та чи інша життєва реальність, “характер і якість життя, моральний стиль і настрої” (Гірц) виступає тим особливим фундаментом, на якому формується вершина ціннісного айсберга за допомогою вербалізованих смислів, творчих потенцій самосвідомості людини. Уся сукупність реальних ціннісних орієнтацій, що утримує життя в його напрямку до гармонізації та гуманізації, визначає можливість включення поняття “етос” в якості важливої категорії моральнісної культури. Саме тому в нашій роботі вважаємо за доцільне звернення до праоснов моральнісного самовизначення людини, яке вбачаємо саме в “етосі” як живій практиці соціально значущої поведінки, втіленої у вигляді традицій, звичаїв та приписів.

Мета даного дослідження полягає у визначенні тих рис етосного світовідношення у пов’язаності з духовно-культурними елементами традиційної норматики, що постають засадничими принципами гуманістичної етичної теорії. Для реалізації цієї мети передбачається вирішити такі задачі: 1) з’ясувати характер та особливості функціонування етично-належного в умовах традиційного соціокультурного розвитку; 2) виокремити ті особливі ідеї доетичного рівня моральної регуляції, що стали засадничими принципами “гуманістичного етосу моральнісної культури”.

Найбільш архаїчним рівнем “етосного” впорядкування життя є доцивілізаційний суспільний устрій. Саме в контексті такого суспільного ладу виникають сталі устої життя, що досягаються стихійною, суб’єктно неконтрольованою самоорганізацією соціальної практики. Слід зауважити, що вже в первісному людському колективі в міру його виходу за межі біологічних детермінант поведінки (інстинктів стадності, збереження виду, материнського інстинкту) утверджується й розвивається система нормативної регуляції життя. Зокрема, палеолінгвістика свідчить, що вже в давньому кам’яному віці (палеоліті) люди мали уявлення про добро, обов’язок, совість та деякі інші моральні категорії. Так, у мові тасманійців (народу, який жив за умов палеоліту ще в минулому столітті), незважаючи на те, що ця мова налічувала лише кілька сот слів, вже присутні терміни “добрий”, “злий”, “сором”.

Можна із впевненістю констатувати той незаперечний факт, що первісна людина засвоює свою суспільну поведінку за допомогою міфу, котрий слугував регулятором поведінки в системі “спілкування-єднання” (Аболіна). Моральність, притаманна міфологічному стилю мислення, визначається неусвідомлюваним характером функціонування в культурі, і не передбачає проходження крізь призму критично-мислячої свідомості особистості. Людина, в межах родової спільноти, оволодіває

духовно-моральнісними сенсами життя через прийняття узагальнюючого змісту образів міфології. Розкриваючи соціорегулятивні функції міфу, М. Стеблін-Каменський пише: “Міф... – це важлива соціальна сила. Він обґрунтовує устрій суспільства, його закони, його моральні цінності. Він виражає та кодифікує вірування, надає престижу традиції, керує практичною діяльністю, навчає правилам поведінки” [1, с. 15]. Міф об’єктивує суб’єктивні (колективно-безсвідомі) переживання та емоційно-вольові прагнення людини в образах фантазії, є безпосереднім вираженням почуттів і переживань людини, її надій та вольових імпульсів. У міфі почуття переважають інтелект, емоції – думку, вольові імпульси – пізнання. Говорячи словами К. Леві-Строса, можна сказати, що не “інтелектуальний імпульс”, а “імпульс волі” рухає міф.

Світ, духовно осягнений у міфах, утворює розчиненість моральнісних форм спілкування в життєвих процесах, не виділяючи їх особливостей. Сила роду, общини полягає в тому, що практично-духовним пафосом проникнута вся життєдіяльність. “Раціональне ставлення до землі, яке втілюється у міфові, містить у собі високий поетичний жанр духовності, обумовлений тим, що цілісний світ виникав лише через опосередкування родовими стосунками. Через це належність роду була прилученням до історії, до абсолютно специфічного масштабу буття. Отже, прилученість до землі роду виходила далеко за межі природньо-біологічної та соціально-утилітарної прилученості. Такі зв’язки завжди залишались важливими конструктивними підвалинами моральнісної культури” [2, с. 109].

Однією з ранніх форм усвідомлення моральних вимог, що накладались на людину звичаєм, було їх релігійне обґрунтування. Об’єктивно норми соціальної поведінки, тобто моральні приписи, формувалися з самого початку як вираження очевидної суспільної потреби: вони були необхідною елементарною умовою самозбереження первісної общини. Але вірно усвідомити та зрозуміти істинне та об’єктивне джерело соціально-моральних приписів первісна людина, звичайно, була не в змозі. Джерелом цих правил, приписів була деяка надприродна сила. Священні символи пов’язували онтологію з моральністю: їх особлива сила походить від їх гаданої здатності ототожнювати факт із цінністю, надавати тому, що за інших обставин є лише проявом реальності, всеосяжного нормативного змісту. Надзвичайно сильне нормативне “повинен” виростає із вичерпного фактичного “є”, тобто джерелом моральної життєвої сили вважається є та вірність, з якою духовні сегменти віддзеркалюють докорінну природу реальності. Побудова цілком автономної системи цінностей, незалежної від метафізичного денотату (етику без онтології), на думку К. Гірца, є майже неможливою. Тенденція до синтезування світогляду й етосу на певному рівні, а в даному конкретному випадку – на рівні доморальної свідомості, є якщо не логічно зумовленою, то принаймні емпірично вмотивованою. Гострота потреби в такому метафізичному обґрунтуванні цінностей може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда, але схильність людини прагнути певного фактичного підґрунтя для своїх зобов’язань видається практично універсальною. У сакральних ритуалах і міфічних оповідях цінності зображаються не як суб’єктивні людські вподобання, а як настановлені умови життя, неявно присутні у світі з конкретною структурою.

Моральність, таким чином, має вигляд звичайного реалізму, практичної мудрості; а релігія підтримує належну поведінку, вимальовуючи світ, у якому таку поведінку дискутує здоровий глузд. Просто здоровий глузд – через те, що між етосом і світоглядом, між прийнятим стилем життя й уявною структурою реальності існує проста й засаднича узгодженість, унаслідок якої вони взаємно доповнюються та надають одне одному сенсу. Такий підхід до теорії цінностей, на нашу думку, що шукає в реальній поведінці людей

в реальному суспільстві водночас спонуку та виправдання цієї поведінки, дасть змогу відкрити новий простір концептуальних засад моральної філософії та забезпечить її емпірично вивіреними структурами.

Розуміння обов'язку та честі як вірності людей суспільним інтересам у більшості випадків обумовлено в традиційному суспільстві характером суспільних відносин, общинних за характером. У відповідності з природою суспільних відносин уявлення про обов'язок у родовому суспільстві природно ототожнювалось з турботою про інших людей, і продиктовані цією турботою вчинки справедливо вважались суспільством як гідні похвали та наслідування. На основі такого розуміння обов'язків та свідомого підкорення особистих інтересів суспільним у первісному суспільстві виховувались і високо цінувались такі якості, як сміливість, наполегливість у досягненні мети, витримка, воля. Слід сказати, що також високо цінувались і такі риси характеру, як працьовитість, правдивість, скромність, "гордість, хитрість, підступність, пихатість не мають місця серед духовних якостей людини родового суспільства".

«Природна моральність» характеризується відсутністю дихотомії суцього та належного. На думку сучасного антрополога К. Гірца, "етос доетичного моральнісного буття набуває розумового вмотивування, коли подається як спосіб життя, зумовлений дійсним станом речей, яким його зображає світогляд, а світогляд стає емоційно прийнятним, якщо подається як образ дійсного стану речей, автентичним вираженням якого є цей спосіб життя. Це є демонстрація змістовного зв'язку між набутими спільнотою цінностями та загальним благом буття, в якому цей рід опиняється" [2, с. 152]. Отже, в рамках первісності як типу соціокультурного розвитку людська свідомість суб'єктивувала об'єктивний світ, визначальною соціальною основою якої була нероз'єднаність предмету та діяльності.

Особливості дикунського морального життя пов'язані з фактом нероз'єднаності суспільної свідомості первісної людини, більш чітко вираженою "вмонтованістю" різних аспектів культури один в одного, значним співпаданням структурних компонентів первісної общинної організації. Це означає, що норми, правила поведінки первісного суспільства вміщують в собі особливості релігійно-ритуальних, моральних, правових та інших соціальних норм. Вони не є відокремленими, а функціонують разом, впливаючи та взаємообумовлюючи одні одних.

Яскравим прикладом "мононорм" є вироблена в первісному родовому суспільстві система заборон – табу, що у перекладі з полінезійської мови означає заборонений, нечистий. Протилежність табу полінезійською звучить "поа" і означає у перекладі – звичайний, загальнодоступний. За своїм характером табу є заборонаю невмотивованою, а її походження є загадковим. Те, що відомо сучасним дослідникам про феномен табу, дає підстави вбачати в ньому складний, але цілісний комплекс уявлень, в основі якого – категорична заборона певних дій і намірів, спрямованих на недоторканні об'єкти, що збуджують відчуття смертельного жаху, загрози і водночас благоговіння. Вона виникла якимось чином і повинна бути дотримана через нездоланний страх.

Табу є надзвичайно важливим феноменом моральнісної культури, оскільки саме через табу починає формуватися поняття справедливості як рівноправ'я, рівноваги і, отже, необхідності відновлення цієї рівноваги, якщо її було порушено. Табу також "формує внутрішні механізми каяття, спокути, утримання, котрі пізніше увійдуть до арсеналу моральнісних цілей та мотивів" [3, с. 104]. У родовому способі життя табу відіграло не останню роль як особлива система заборон. Все життя родової общини керувалося і регулювалося табу. Первіснообщинні "поведінкові норми", "мононорми" являють собою

приклади такої жорстокості, такої цілісності і всеосяжності тиску на людського індивіда, подібні до яких навряд чи можна віднайти в усій подальшій історії людства. Нормативна регуляція життя за допомогою закону, по суті, цікавиться добром і справедливістю, але не цікавиться життям, людиною. Етика закону не знає внутрішньої людини, вона регулює життя зовнішньої людини у її відношенні до суспільства, вона базується на тому, що Бердяєв називає “зовнішнім ієрархізмом на відміну від внутрішнього ієрархізму”.

У процесі становлення специфічних форм моральної регуляції важливим є сам механізм дії табуаційної заборони. З одного боку, ця заборона діє на людину всеохоплюючим і невідворотним чином. Так, здорова людина могла вмерти “безневинною” смертю, якщо дізнавалась, що вона поснідала їжею вождя, тощо. З іншого ж боку, істотним є іманентний характер покарання в разі порушення табуаційної заборони. Людину може ніхто не карати, без усякого втручання ззовні, навіть коли немає жодних свідків її так би мовити “жахливого” вчинку, вона сама “відкриється” для покарання: впадає в депресію, починає тяжко хворіти, інколи, як ми зазначили, вмирає. Сам термін табу від початку характеризується певного роду амбівалентністю. Здатне згубити людину, воно разом з тим у певних випадках може її піднести; можливе також і своєрідне поєднання прокляття та сакралізації.

З усіх приписів, що витікають із табу, можна зробити висновок, що у поведінці по відношенню до ворога первісна людина проявляє не лише ворожі, але й інші почуття. А саме – бачимо у них вираження каяття, високої оцінки ворога та докори сумління за те, що полишили його життя. Фрейд глибоко переконаний, що і серед дикунів живе заповідь «не вбий», котру ще задовго до якого-небудь законодавства, отриманого з рук божества, не можна було порушувати. А це вже є свідченням нехай і найменшого, але все ж таки специфічно моральнісного компоненту гуманістичного ґатунку.

Родова помста є найхарактернішим моральним феноменом давнього людства. Родове поняття помсти зовсім не пов'язане з особистісною провиною. Помста і покарання не спрямовані безпосередньо на того, хто особисто винний і є відповідальним за скоєний злочин. Тінь убитого буде переслідувати родича, доки він не помститься вбивці. Слід відмітити, що первісне почуття помсти, яке турбувало месника, зовсім не було інстинктом жорстокості, ненависті, воно було моральним та релігійним обов'язком, на той час – моральною емоцією. Але все ж таки закон кровної общинної помсти становив первісне уявлення про справедливість, що відновлює порядок у всесвіті.

Генетичним продовженням феномена кровної родової помсти суспільного життя став нормативно-регулятивний закон – “таліон”. Назва “таліон” походить від лат. слова “talio”, що буквально означає відплата. Цей давній звичай співжиття людей вимагає відповідності покарання злочині. Таліон є феноменом як суспільної свідомості, так й індивідуальної психіки. Він відповідав примітивним відносинам родового устрою і міг існувати лише в умовах замкнутої общинної структури первісності. В умовах жорсткого суспільного поділу на “своїх” і “чужих” відбувалось очікування від “чужих” поганих вчинків, так як на них не розповсюджувався кодекс нормативних поведінкових норм, що регулював відносини лише в межах певного роду, серед “своїх”. Дія носила скоріше пасивний, відповідний характер. Тут мова не йде про творчість, ініціативу суб'єкта дії, а лише про відновлення рівноваги. Ситуація керує вчинками індивідів, імпульс дії задається зовнішніми по відношенню до людей стандартами. Ціннісна основа вчинків, здійснених у відповідності до вимог справедливого воздаяння, полягає у здійсненні такого покарання, що є рівносильним завданій шкоді. Вчинок як такий не піддавався ціннісному аналізу, тобто не існувало фактичного поділу на дії погані та хороші. Норми

рівної відплати мали справу із вчинками і лише з ними. Вони не співвідносяться ні з намірами, ні з особою-винуватцем. Таліон засуджує перш за все вчинки, а не конкретну особу, котра стала безпосередньою причиною вчинків. Нагляд за дотриманням принципів таліону забезпечували спеціально призначені для цього люди. Якщо вони, в свою чергу, не виконували покладені на них зобов'язання, їх також карали.

Слід зауважити, що таліон став подальшим кроком уперед у порівнянні зі звичаєм кровної помсти. Про що йде мова. Річ у тому, що таліон вже не виступав сліпим некерованим потягом емоцій на кшталт вседозволеної помсти, а був спокійною, виваженою (якщо так можна сказати) відповіддю на образу. Таліон не був спрямований на стимулювання помсти, а у більшості випадків на її стримання, забороняв безмежну помсту. Закон таліону передбачав відплату – відповідь на нанесену шкоду; наявність внутрішніх стимулів до відновлення справедливого порядку.

Таліон став однією з перших передумов виокремлення із синкретичного типу регуляції власне правової та моральної свідомості. Як своєрідне явище родового суспільного життя, таліон має як позитивні, так і негативні риси. Ціннісно-нормативна парадигма таліону помітно апелює до ситуації, що вже мала місце і не виступає як реакція на дії інших людей. Тобто на лице відсутність простої, але такої фундаментальної ознаки, як свідоме ставлення до інших, що своїми інтенціями випереджає дію і не очікує реакції на дії інших. Разом з тим таліон стоїть на сторожі відносин партнерства, солідарності, вдячності. Передбачалось не лише платити образою за образу, але й добром за добро. У давнину принцип вдячності “я – тобі, ти – мені” не був просто прийомом вузько утилітарного спрямування. Він підпорядковувався більш загальному принципу рівного воздаяння.

Історично логіка нормативної культури продовжує своє існування у вигляді “золотого правила моральності”. Формулювання золотого правила проходило у двох формах: негативній (“Не роби іншим того, чого собі не бажаєш”) та позитивній (“Чини по відношенню до інших так, як би ти хотів, щоб інші вчиняли по відношенню до тебе”). Золоте правило стало свідченням значної моральної переорієнтації. Відбувся перехід від колективної відповідальності до індивідуальної, зняття чіткого бар'єру між чужими та своїми, і що найголовніше, на нашу думку, появою ідеального регулятиву поведінки на відміну від звичаю. Дійсний гуманістичний контекст золотому правилу надають загальні нормативно-ціннісні засади життя. Безмежна всеохопленість цього правила розкриває дорогу до співробітництва, формує здатність до обміну протилежними думками, має форму загальності, що є основним фактором виділення моралі як специфічної форми нормативної регуляції. “Золоте правило” раз і назавжди увійшло у людську свідомість у вигляді прислів'їв, висловів життєвої мудрості.

Отже, можна узагальнити сказане таким чином: “етосність” є невід'ємною складовою “доморального” існування людства. Такий “передетичний” рівень морального співжиття був і залишається праосновою більш розвинених форм моральної регуляції. З етосу як первинної життєвої реальності традиційної первіснообщинної культури виникають власне морально-етичні форми регуляції поведінки на стадії цивілізаційного розвитку людства. Етосні соціальні цінності постають кінцевими орієнтирами, “достатніми самими по собі”, що виконують роль дороговказів у хаосі повсякденних прагнень. Універсально простий зміст первісної рівності та справедливості, практичні норми спілкування, норми взаємодопомоги, турботи про старих і слабких можна вважати тим етичним мінімумом у міжособистісному спілкуванні, з якого власне починає свій відлік культурна парадигма гуманістичного потрактування.

Література:

1. Нерсесянц В.С. Право в системе социальной регуляции. – М.: Знание, 1986. – 64 с.
2. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані ессе. – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
3. Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры). – К.: Лыбидь, 1992. – 196 с.

Заболотна В.О.

ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛЬНОСТІ ЕТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ У СФЕРІ ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ

У межах проекту Модерну завжди відводилось важливе місце базовим цивілізаційним принципам. У сучасному суспільстві всезагальні етичні принципи почали виконувати більш дієву практично-регулятивну функцію завдяки все більшій включеності в цей процес соціальних інститутів. Загальнорозповсюдженою стала думка, що в інформаційному суспільстві зростає роль етичної регуляції поведінки. Водночас є невирішеною ціла низка проблем, пов'язаних із теоретичним розумінням, розробкою змісту принципів та їх практичним, прикладним використанням. Пошуки правильності самої по собі, незалежної прямо від наслідків, здійснюються на ґрунті актуалізації в теоретичній етиці дихотомії “універсальне-партикулярне”. Серед різних потрактувань всезагальності (універсальності) моральних норм склались досить полярні способи їх обґрунтування, які найбільш яскраво представлені концепціями Е. Шефтсбері (“почуття”) та І. Канта (“розум”). У наш час на етичних принципах ґрунтуються конституції демократичних країн, вони є засадничою основою діяльності міжнародних організацій, створення документів, які покладаються в основу міжнародного співробітництва. До їх розробки залучається широке коло представників гуманітарних наук та практиків у сфері політики, бізнесу, духовної культури, громадських організацій і рухів.

Розуміння всезагальності певних духовно-етичних настанов формується ще в давніх цивілізаціях як Сходу, так і Заходу. Постулювання наявності деяких загальних імперативів, що стосуються всіх людей, є характерним як для релігійної, так і для філософської думки. До них можна віднести уявлення про добродійність, благо, правильність, гідність, справедливість, честь, мужність та інші. Обґрунтування їх здійснювалось у широкому діапазоні від посилення на божественну волю до природних законів. Широка розповсюдженість моральних норм, приписів, категорій та принципів, їх співпадіння по суті і розходження за зовнішньою формою сприймається як культурно-антропологічний факт. Певна вразливість такої позиції полягає в ототожненні універсальності та загальнорозповсюдженості моральних норм. Теоретичні сумніви стосовно самоочевидності загальнолюдських норм розгортаються у вигляді критики тези про позачасовість та надтериторіальність моральних норм (З. Бауман, Ю. Хабермас). Важливі напрацювання з даної проблеми здійснені в працях Р. Апресяна, А. Гусейнова, Г. Йонаса, Р. Рорті, Р. Холмса, Р. Вернера та інших. До невирішених проблем відноситься і те, що в сучасному світі співіснує величезна кількість цінностей, які важко узгодити між собою, що створює загрозу такій оптимальній концепції глобалізації, як „збалансований розвиток”. Світова технологічна і соціальна політики не можуть не включатись у вирішення цього питання. Вагомі технологічні впливи пронизують всі частини такого унікального і складного феномена, як людське життя.

При розв'язанні даної проблеми найбільш методологічно плідним буде, на нашу думку, широке розуміння корисності, як критерію універсальності принципів. Синкретичне розуміння корисного запліднювало витoki європейської інтелектуальної історії (Сократ). В ХІХ – ХХ ст. воно збагачено утилітаристським розумінням (Д.С. Мілль, Є. Бентам) та своєрідною інтерпретацією у прагматизмі (Д. Дьюї, У. Джеймс). Спільним знаменником таких підходів є обов'язкове гіпотетичне переконання в безумовній прийнятності цінностей окремої людини для інших людей. У цьому контексті зростає

роль раціональної складової частини вибору цінностей (осмислення, обґрунтування, обговорення), що в кінцевому результаті приводить до інтерналізації загальних принципів. Класичне формулювання основного утилітаристського принципу “якнайповніше щастя для якнайбільшого числа людей” піддавалось критиці як надмірно антропоцентричне. У наш час його витлумачення відбувається на фоні змін аксіологічного простору, що складається під впливом різних дискурсів у сфері екологічної етики. У сучасному варіанті вважається за необхідне включати в цей принцип всіх істот, здатних відчувати. Також не можна не враховувати інтереси майбутніх поколінь. Складним є визначення фундаментальних прав людини на певні норми споживання як матеріальних, так і духовних благ, значні труднощі пов’язані з кількісним уточненням поняття “найбільшого щастя”; бо в кінцевому результаті такі спроби привели до непереконливих у науковому вимірі і сумнівних в культурному сенсі апеляцій або до суми задовольств, або до ціни. В контексті постмодерністських студій можна критично оцінювати і звернення до найбільшого числа людей, оскільки це може призводити до апології нехтування інтересами меншості. В цьому контексті доречним є доповнення принципу спільного блага теорією справедливості Д. Ролза. Обмеженість класичної утилітаристської аргументації особливо яскраво виступає через призму дискусійних проблем сучасної біоетики, в яких звертання до корисних наслідків у майбутньому виступає аргументом спеціалістів конкретних галузей медицини та біології, виправданням їх права на сумнівні з етичної точки зору експерименти.

Важливою для всебічного розгляду критерію універсальності є критика Гегелем його безумовності. При розгляді вихідної тези стосовно того, що людина по природі є доброю, Гегель уточнює: “Сказати, що людина по природі є доброю – значить по суті сказати, що людина в собі є дух, розумність, створена за образом і подобою Бога, – Бог є добро, а вона в якості духа є дзеркало Бога, вона є добро в собі” [1, с. 256]. Проте в подальшому викладі Гегель чітко розводить потенціал людини як істоти духовної і в собі доброї та доброї людиною в дійсності. Як діяльний суб’єкт людина розкриває цю свою добру природу у вигляді “для-себе-буття” добра, як свідомий і особистісно важливий вчинок. Діалектичний аналіз співвідношення добра і зла у природі людини дозволяє розглядати цю роздвоєність не метафізично і без протиставлення, бо, на думку Гегеля, “...людина не повинна залишатись такою, якою вона є у своїй безпосередності, вона повинна вийти за її межі, – це і є поняття духу”. Цей вихід за межі своєї природності, свого “в-собі-буття”, і є те, що спочатку породжує роздвоєність, чим безпосередньо роздвоєність покладається [1, с. 257]. Без цього людина не є в дійсності доброю: “...говорячи про людину, забувають, що освіта і виховання людей відбувається за допомогою звичаїв, законів і т.д. Кажуть: адже люди не такі уже і злі, ти тільки поглянь навколо себе: проте це уже Моральнісно, морально освічені люди, уже реконструйовані, приведенні до примирення” [1, с. 259].

Останні десятиліття ХХ століття характеризуються виникненням нових видів прикладної етики, що суттєво відрізняються від класичної академічної філософської дисципліни. Вони безпосередньо підключаються до політики, сфери бізнесу, науки, медицини, проблеми ставлення людини до природи тощо. Ця нова соціальна функція етики, поворот її до конкретно-практичних проблем сучасності стали яскравим явищем кінця двадцятого століття. У фундаментальному міжнародному енциклопедичному словнику “Етика”, що вийшов у світ у 1995 р. в Чикаго, підкреслюється в якості позитивного факту включення у цей словник багатьох статей з прикладної етики. Причини виникнення найрізноманітніших етик вбачають в стрімкому рості людських знань і технологічних можливостей, в багатьох глобальних проблемах (розподіл світових

ресурсів їжі та сировини, зростання народонаселення, реальна можливість глобальних катастроф).

Найбільшого розвитку прикладна етика досягла на основі англо-американської філософської традиції. На цьому шляху було декілька суттєвих етапів, що пов'язані з переосмисленням традиційної етики. Першим стало виникнення метаетики, яку ідейно започаткував визначний теоретик ХХ ст. Дж.Е. Мур, хоча сам він термін "метаетика" не використовував. Основний задум цього напряму досліджень полягав у надбудові над класичною нормативною етикою формалізованої методології за прикладом інших наук, яка виключала б вихідні суб'єктивні ціннісні установки. Прагнення засобами логічного аналізу строго визначити поняття етики з часом зазнало поразки, бо виявилось, що основні положення етики неможливо тлумачити неціннісно.

Основний етичний твір Дж.Е. Мура "Принципи етики" орієнтований не на обґрунтування ціннісних програм, а на аналіз самих традиційних етичних питань ("що є добро", "що є обов'язок" тощо), з'ясування їх точного змісту, встановлення правил і норм етичних роздумів. Цей напрям є орієнтованим на ліквідацію елементарних логічних помилок при використанні основних етичних понять. Мур був переконаний в можливості побудови етики як строгої науки. Підзаголовок до "Принципів етики" він визначив таким чином: "Пролегомени до всякої наступної етики, яка може претендувати на звання наукової". Загальною рисою етичних суджень Мур вважає те, що вони до поведінки людей прикладають визначення "хороше" (предикат "добро") або його протилежність – "погане" (предикат "зло"). На його думку, етика повинна досліджувати не тільки те, яким об'єктам зазвичай належить якість "хороший" ("добро"), але також і те, якою є сама та якість. Ця якість не може бути просто визначеною, бо "добро" є деяким унікальним предметом мислення, єдиним в своєму роді серед безмежної кількості інших предметів. Прагнення етики ототожнити "добро" з якимись іншими предметами він називає "натуралістичною помилкою". "Добро" не може бути емпірично фіксовано й описано, тому натуралістична етика, що ототожнює добро з тією чи іншою "природною якістю" – задоволенням, користю, біологічною еволюцією та ін., постійно допускає цю помилку. Можна, наприклад, стверджувати, що "задоволення є добро", проте зворотне твердження "добро (взагалі) є задоволення" є логічною помилкою, подібною до тієї, як би з судження "лимон – жовтий" ми зробили висновок "жовте є лимон". Мур наділяє добро окрім "неприродності" властивістю "унікальності". Помилковими він вважає не тільки натуралістичні, але й метафізичні (супранатуралістичні) визначення. Також Мур постулює ще одну сутнісну властивість добра – "простоту", що означає неможливість розкласти його на частини. Цим він зарахував до помилкових ті дефініції, де добро визначається через опис складових його ознак. В решті решт виявляється, що будь-яке визначення добра є неправильним, так як це поняття не можна визначити в принципі. Він вважає, що лише завдяки інтуїції люди знають, що таке добро, але всяка спроба вербалізувати це знання з невідворотністю призводить до логічної помилки. Таким підходом Мур продовжив автономне розуміння етики, започатковане І. Кантом. Мур вводить поняття "органічне ціле" для визначення такого цілого, особливості якого полягає у володінні ним ціннісністю, що відрізняється від суми цінностей його частин. Він вважає, що моральні судження мають пізнавальний статус, залишаючись при цьому інтуїтивно-ціннісними. В подальшому в метаетиці моральні міркування стали особливим предметом дослідження, хоч окремих аспектів цього виду міркувань торкались ще Аристотель, Д. Юм, Дж.С. Мілль. Пошуки ідеальної моделі моральних міркувань, загально значущих правил, необхідних для досягнення доказових, обґрунтованих моральних висновків, співвідносились з реальною

практикою моральних суджень як в буденній свідомості, так і в етичних концепціях. Нерідко в якості аргумента на користь логічної специфіки моральних міркувань використовується посилання на широко відомий “принцип Юма”. Завдяки йому в метаетиці різко розводились судження факту і судження обов’язку (або дескриптивні і прескриптивні судження) за їх логічним статусом. Неможливо побудувати логічно правильний умовивід, якщо всі посилання дескриптивні, а висновок прескриптивний. Це означає, що моральні норми в принципі не виводяться із знань про суще. Юм відмічав, що автори більшості етичних теорій постійно і непомітно для себе переходять від речень із зв’язкою “є” до речень із зв’язкою “належить”. Полеміка з приводу можливості переходу від знання до цінності особливо загострилась у 20-ті роки ХХ століття і досі продовжується в наукових колах. У 30-50-ті рр. ХХ ст. переважала радикальна критика нормативної етики, їй було відмовлено у статусі теоретичної дисципліни. Водночас деякі представники метаетики вважали, що не можна зводити моральну філософію до аналізу мови моралі, уточнення її понять; головним завданням етики, на їх думку, має бути вирішення її “змістовних”, ціннісних проблем. Численні намагання ліквідувати дихотомію “фактів” і “цінностей”, довести правомірність логічного переходу від суто пізнавальних суджень до нормативних не привели до особливо значимих результатів. У зв’язку з цим в 70-ті роки відбулось певне відновлення нормативної етики в метаетичних дослідженнях. Такі риси є характерними для етичної теорії британського філософа Р. Хеара. Він віддає належне установкам аналітичної лінгвістичної етики, аналізу мови моралі, значенню моральних термінів. Водночас, він не вважає, що необхідно ліквідувати традиційну моральну метафізику. Оцінюючи етичні вчення, Хеар доходить висновку про необхідність переформування всієї попередньої етичної проблематики в термінах філософії мови і представлення всіх філософських теорій як різних способів інтерпретації моральних слів і висловлювань, які, на його думку, дають помилкове витлумачення мови моралі. Наслідки таких помилок Хеар вбачає в релятивізмі і суб’єктивізмі. Для ліквідації таких наслідків Хеар розробляє концепцію прескриптивізму, яка є протилежністю дескриптивізму в усіх його різновидах – і натуралістичному, і інтуїтивістському. Обидва ці підходи залишаються фактично в межах тлумачення “моральних фактів”. Він піддає критиці гедонізм, який “моральну правильність” вчинку пов’язує з “максимізацією задоволення”, еволюційну етику, яка шукає відповідності моральних максим еволюційному процесу. В цих обґрунтуваннях Хеар бачить лише мовні конвенції. Водночас аргументи інтуїтивістів теж не мають тієї фактологічної певності, що в кінцевому результаті призводить до різних моральних умовиводів. Ця ж розмитість і невизначеність характеризує також побудови емотивістів, які не в змозі пояснити ірраціональні почуттєві потяги людини. На противагу таким позиціям Хеар стверджує, що мова моралі служить не для опису фактів, а для того, щоб приписувати або рекомендувати певні дії. Він вважає прескриптивність не психологічною, а логічною властивістю моральної мови, тому правила логіки, вироблені розумом, є об’єктивно необхідними вимогами розуму. Свідченням того є факт наявності єдиної логічної форми належності, інваріантної для всіх культур, що робить можливим діалог між ними. При цьому залишається відкритим питання про змістовні критерії морально належного. В пошуках такого критерію Хеар здійснює адаптацію кантівського категоричного імперативу, вносячи в неї ряд уточнень і доповнень. Найбільш значимою є концепція універсалізованості моральних суджень. Дійсність моральної вимоги має бути не тільки в тому, що вона є загальнообов’язковою для всіх розумних істот, а в тому, що вона може бути прикладена до безмежної кількості конкретних ситуацій, подібних до тієї, для якої сформульована дана вимога. Такий підхід дозволяє детально досліджувати

наслідки прийняття різних, навіть альтернативних рішень і з урахуванням всього цього встановлювати параметри універсального морального закону. В кінцевому результаті Хейр вважає за необхідне доповнити категоричний імператив І. Канта утилітаристським прорахуванням максимальної суми користі (або блага) для всіх, хто задіяний у конкретній ситуації. Він не визнає протиставлення кантіанства й утилітаризму і шукає нормативні рішення проблемних питань сучасної етики (злочинність, смертна кара, евтаназія, аборт, тощо).

У сучасній етиці існують певні шляхи виходу із тих невирішених проблем, які виникли перед теоретичною етикою, нездатною виконати функцію розробки дієвих та універсальних принципів. Значні труднощі виникають і перед прикладною етикою в силу її емпіричної орієнтованості і тенденції до надмірної релятивізації. В найновітніших варіантах концепції прикладного утилітаризму „максимізація чистої корисності” доповнюється формулюванням вимоги „завжди максимізувати загальний рівень задоволення бажань”. Принцип максимізації розгалужується на два підходи. В першому передбачається максимізація стандартів корисності, що визначається внутрішньою корисністю аж до урахування ментального стану. В другому перевага віддається максимізації дій, проте вони можуть не співпадати з ustalеними моральними принципами, не завжди в змозі забезпечити граничну і безперечну корисність. Зіткнувшись з цими та іншими труднощами, Р.М. Гейр та інші утилітаристи перейшли на дворівневу систему оцінювання моральних принципів. Вона передбачає поєднання як інтуїтивного рівня (нормативний утилітаризм), так і критично-раціонального (прикладний утилітаризм). Гейр стверджує, що на критично-раціональному рівні людина застосовує критерії прикладного утилітаризму для вибору таких орієнтирів, які на інтуїтивному рівні уже керують її життям. Вибрані орієнтири і будуть тими принципами, прийняття яких широким загалом дозволить максимізувати корисність. Теорія Гейра виключає далекоюсяжну апеляцію до наслідків дії на інтуїтивному рівні, що дозволяє гранично усунути розбіжності між думками окремої людини і загальними думками. В цьому контексті плідною, на нашу думку, є концепція Р. Холмса, яка започатковує шляхи інтеграції теоретичної та прикладної етики. Він вважає за необхідне розробку особливої, контекстуалістської етики. Такі дослідження починаються з конкретних моральних проблем, для вирішення яких узагальнюється значна кількість емпіричних знань з цього питання. Пошуки відповідного цієї проблемі теоретичного компонента не є самоціллю, бо такий аналіз виключає некритичне використання суто абстрактних принципів. Оптимальним співвідношенням практичного й теоретичного знання, на думку Р. Холмса, є їх взаємна підтримка, підсилення практичного і теоретичного.

Подальше уточнення своєрідності сучасної прикладної етики здійснено Р. Вернером. Він вважає, що практичні етичні дослідження в якості свого безпосереднього завдання має вирішення конкретних спірних з моральної точки зору ситуацій і невідкладних для сучасного світу моральних проблем. В цьому процесі теоретичні знання також використовуються, проте основне завдання не зводиться лише до розробки додатків до цієї теорії. В ході дослідження можуть підніматись важливі теоретичні і методологічні питання, але більше значення мають нормативні принципи. Під час такого процедурного вирішення моральної проблеми передбачаються її чітке означення, стимулювання моральної уяви, підсилення аналітично-критичних навичок, класифікація розходжень, створення спрямованості на прийняття рішень і зміну поведінки. До обов'язкових елементів прикладного підходу в етиці відносяться такі організаційні складові, як обов'язкове завершення суперечки, збереження особистісного простору, структурування

дискусій, тощо.

З викладеного матеріалу можна зробити висновок, що етика ХХІ століття буде продовжувати якісно змінювати характер свого нормативного знання у ході прикладного вирішення моральних проблем і тільки на цьому ґрунті будуть створюватись можливості подальшого розвитку теоретично-методологічного рівня узагальнень. Дослідження в цьому напрямі є надзвичайно важливими в зв'язку з тим, що зростання технологічної ускладненості життя з невідворотністю актуалізує духовно-гуманістичну наповненість спілкування, потребу в розширенні простору взаємодії людей на основі етичних принципів та ідеалів.

Література:

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Философия религии. – Т. 2. – М.: Мысль, 1977.
2. Даллмар Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм»-«партикуляризм» // Вопросы философии. – 2001. – № 6.
3. Ролз Д. Теорія справедливості. – К.: Основи, 2001.
4. Hare R.M. *Sorting out Ethics*. – Oxford: Clarendon Press, 1997.
5. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Весь мир, 2004.
6. Этика: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001.

Іванова І.Б.

ПРАКТИКА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ СВІТУ В УКРАЇНСЬКИХ ПОХОВАЛЬНИХ ОБРЯДАХ

Дослідження прецедентних феноменів набуває в останні десятиріччя особливої актуальності, оскільки культурно-мовний знак завдяки процесам семантичної транспозиції, вторинної номінації, фактично, втрачає „дзеркальну структуру знака” (Бодрійяр) бере участь у моделюванні концептів соціокультурної природи, зокрема таких, як Життя і Смерть. Саме прецедентні феномени є одними з провідних чинників соціокультурної моделі світу.

Ідеї О.О. Потебні, Ф. Сосюра, О.Ф. Лосева, М.Ю. Лотмана та ін. в області семіотики щодо співвідношення й корелювання прецедентних феноменів мови й культури, думки й мовного знака, ідеї й національної традиції сьогодні мають нове значення наповнення.

Так, міркування О.О. Потебні щодо механізмів творення, буття й змін внутрішньої форми тексту відзначаються своєю глибиною та вичерпністю. Учений висвітлює закономірності й форми взаємовпливів естетичних і значенневих сил, які народжуються через співвідношення думки й мови, ідеології й культури, форми й ідеї: „Внутрішня форма слова, така, що вимовляється тим, хто говорить, дає напрямок думці слухача, але вона тільки спонукає це останнє, дає тільки спосіб розвитку в ньому значень, не визначаючи кордонів”. При чому О.О. Потебня свідомо звертається не тільки до літературних джерел, але й до народних традиційних обрядових текстів, де насправді існує, як мінімальний концепт, простий, на перший погляд, сюжет-образ, сюжет-ситуація, і як максимальний концепт – тлумачення соціокультурних, репрезентованих традицією особливостей етносу.

Так, О.О. Потебня, аналізуючи тексти українських веснянок, наводить два світобачення змісту пісні, одне з яких є буквальною і тому сприймається як абсурд, тобто беззначенневий текст. Але інше тлумачення ґрунтується на урахуванні ідеології соціуму, воно культурно марковане, або „національно приречене” [9, с. 26].

Саме такий підхід здійснює В.В. Красних [5], досліджуючи природу й сутність соціокультурних феноменів у складі базових концептів етносу. Стереотип-ситуація, еталон, образ створені на основі народних, традиційних уявлень про навколишню дійсність, вони є прямим доказом існування взаємовпливу мови і культури, ментальності й антропоцентричності, природи і людини. Прозорість внутрішньої форми таких культурних і мовних феноменів, як фразеологізми, паремії, пісні, обряди та ритуали, й надає можливість дослідити впливи ментальних особливостей нації на формування сутності базових концептів етносу.

Метою статті є аналіз складових елементів концептів Життя/Смерть, які формують соціокультурну картину світу, використовуючи у прозорій та образній внутрішній формі культурно-мовного знака елементи традиційної похоронної обрядовості, маніфестують соціальну природу ритуалів.

Як наслідок тривалих і складних процесів формування світогляду нації похоронна обрядовість складає один зі стрижневих компонентів концептів Життя/Смерть у народній традиції.

Родинний за характером обряд поховання віддзеркалює цілу низку магичних ритуальних дій, що їх первинний сенс уже забувся, але вони, трансформуючись, продовжують відтворювати світоглядні аспекти в культурі народу.

Традиційні народні явлення про смерть як про шлях, на якому може зустрічатись

межа або навіть декілька меж між світом мертвих і живих, відображена в українській поховальній обрядовості, містичній і магічній практиці. М.Б. Лановик і З.Б. Лановик пишуть: „Магічного значення набувала кожна уявна межа між світом живих та потойбіччям: брама, роздоріжжя, перехрестя, вихід на цвинтар. Тому на кожному з цих місць відбувались певні ритуали. Часто труну несли та опускали в могилу на полотні, що символізувало дорогу, рушниками прикрашали місце поховання” [6, с. 228]. Дієслова з семантикою „шляху” – складові компоненти фразеологізмів – утворюють парадигму, що віддзеркалює саме уявлення про смерть як рух на шляху до світу мерців. Наприклад: піти – попереходити – переставитись – іти – відправитись – зійти. Таким чином, в українській традиції образ дороги в потойбіччя проявляється через денотат (дієслово зі значенням руху) та безпосередньо напрямом (той світ). Цікаво, що напрямом руху завжди прямий або направлений униз. Щодо верхніх кордонів задіяний інший спосіб мандрування.

Архаїчні мотиви традиційної слов'янської обрядовості можна помітити у фразеологізмах супроводжувати на той світ, зводити зі світу, позводити на той світ. Семантика „супровід покійника на той світ” у соціокультурній картині світу виявляється соціалізованим поняттям, складним за генезою, воно пов'язане з трансформаціями, що спричинилися язичництвом, християнством та атеїстичною ідеологією, які поступово впливали на образну структуру концептів Життя і Смерть.

Можна припустити, що проводи покійника супроводжувалися серією обрядових дій, певних словесних формул, обов'язкових для здійснення магічного захисту живих. А.М. Пономарьов зазначає: „Після смерті у зв'язку з підготовкою до похорону вступав у дію комплекс звичаїв та обрядів. Значну частину якого складали релігійно-магічні дії очищувального, охоронного й жертвовного характеру, пов'язані з уявленнями про долі усього, що стосувалося померлого, про долю його тіла й душі у перші посмертні години й дні” [11, с. 391]. Супровід на той світ – це плач, „ігри при покійному”, обмивання, одягання покійного, дорога до цвинтаря, поминки, які безумовно мали свої вербальні формули, що могли потрапити в коло ідеологічних номінантів смерті.

Широко використовувана при здійсненні обрядів поховання флористична символіка та образи певних рослин, що асоційовані з елементами поховального обряду, найбільш важливі дієві формули підлягають вербалізації або соціалізації.

Так, стереотип-образ дуба саме в цьому аспекті формує концепт Смерть. Наприклад, вислови: врізати дуба, дубом одубитись, дав йому дуба, дати дуба. Або традиція ховати найбільш почесних або заможних українців у дубових гробах. Необхідно вказати також на такий факт: у структурі граматично-категоріальних формантів мови слово дуба може виступати не як іменник, але як прислівник: одубитись (як?) дубом (прислівник з розряду спосіб дії).

Скоріш за все, такі прецедентні феномени з генетично неясною граматико-категоріальною структурою пов'язані з давньою слов'янською традицією ховати людину в домовині, зробленій з дуба. Раніш це був цільний стовбур, з якого вирізали середину і клали туди померлого. Такий обряд був пов'язаний з культом дуба як дерева-тотем і міг зберігатись у вербальній або аксіологічній його маніфестації. М.Б. Лановик, З.Б. Лановик пишуть: „Нерідко покійника попередньо поміщали у стовбур старого дерева (місце перебування душі)...” [6, с. 227]. Ритуальні погребальні вогнища також склались з дубових дров (дуб – священне дерево-тотем). Т.А. Агапкіна вважає, що в традиційній культурі слов'ян дуб – одне з найшановніших дерев [1, с. 146].

Фразеологічні вислови дати дуба, дав йому дуба можуть бути пов'язані з приготуваннями до кремації із залученням дубових дров як „священного палива”, або ж

інгумація відбувається з використанням домовини, зробленої з деревини дуба.

Інакше сприймаються вислови дати дуба, дубом одубитись, дубом – прислівник способу дії. У такому тлумаченні на перший план виходить семантика „мертвий – твердий як дуб”, „подібний до дерева”.

Іншим обрядовим наповненням відзначається коло давніх язичницьких вірувань, які на сьогодні використовуються українцями. Це насамперед формули-побажання, фразеологізми, наприклад: пішов під зелену муравку, недовго ряст топтати, лишилося недовго ряст топтати. Стереотип-образ трави представлений парадигмою: муравка, ряст. Трава в українській народній міфології також представлена як рослина-тотем. У поєднанні з ідеєю про коловорот життєвих сил, втілених і в рослинній символіці, українцями відтворюється цілий ряд вербальних маніфестацій образу трави на означення традиційних уявлень про смерть. Також створюється обрядове коло ігор, що символізують смерть і відродження, які експлуатують саме символіку трав'янистих рослин.

Українська фразеологія, що використовує стереотипні уявлення про смерть, також широко вживає обрядові назви та символіку, дієвість та образність. Наприклад: сира могила узяла, він на ладан дише; гасне, як свічка, витягтися на лаві, цвинтарне ложе, лягти в домовину, вкладати в домовину, виносити ногами вперед, класти в гроб, піти під білу березу. Ряд складових назв предметів і символів обряду на позначення стереотипів-образів і стереотипів ситуацій творить певну парадигму: сира могила – ладан – свічка – цвинтар – домовина – гроб – біла береза. Важливим, на нашу думку, є вербалізація у словесних формулах певних обрядових дій, наприклад: виносити ногами вперед, вкладати в домовину, цвинтарне ложе, лягти в домовину. Так твориться уявлення про обов'язковість для певного соціокультурного середовища певних обрядових дій. Так формуються базові компоненти соціокультурної картини світу українців.

Українська обрядова традиція формує структуру концепту Смерть за допомогою обов'язкових атрибутів поховання – труни, гробу, могили, домовини. Наприклад: загнати у гріб, класти в домовину, могила узяла, зіграти в ящик, класти в гроб. М.Б. Лановик і З.Б. Лановик пишуть: „У трипільську добу, коли поширився культ землі, човен замінила труна, яка за давньою традицією виготовлялася з дерева, а покійників разом з ритуальними предметами стали ховати у землю” [6, с. 226]. Тобто семантика „смерті як смерті” виражається через обрядові предмети ритуалу інгумації.

В українському поховальному обряді такі культурно марковані елементи пов'язані з уявленнями про перехід на той світ як початок нового життя. Інше потойбічне життя потребує нового дому – домовини, труни, гробу. В.В. Войтович пише: „Домовина (домовище, деревище, труна, трумна) – один із важливих атрибутів поховального обряду, осмислюваний як дім для небіжчика” [3, с. 162]. А.А. Плотнікова [8, с. 150] підкреслювала, що для душі покійного в гробу робили віконце або віконця. Тобто в структурі стереотипних уявлень про смерть в рамках семіотичної опозиції свій – чужий формується лексико-семантична опозиція хата – домовина, що склалася в українській національній традиції завдяки використанню мовних елементів – номінацій, стереотипних для поховального обряду.

Сам ритуал інгумації також є чинником концептуалізації уявлень про смерть. Наприклад: вігнати у землю, лягати в яму, сходити в землю, сира могила прийняла.

Слід підкреслити, що могила може розглядатися як об'єкт дії, тобто процес поховання й смерті знаходиться в руках людини, наприклад: увігнати до могили, звести в труну, вкладати в домовину, лягти в гріб. Але могила може бути й суб'єктом дії, наприклад: сира могила узяла, могила узяла, могила покрила, сира могила прийняла. В

українській національній традиції спостерігається наявність паралелі й неповної синонімії між образами могили та землі, щодо номінації стереотипів смерті: сира земля – сира могила. Наприклад: могила покрила – покрий сира земля, іти в могилу – іти в сирю землю.

В обряді поховання символ землі, представлений низкою мовних варіантів земля, могила, яма, ґрунт, реалізує один зі своїх значеннєвих шарів. Л.М. Виноградова зазначає: „Мотиви святості землі співіснують в народній культурі з уявленнями про те, що якщо небо належить сфері божеств, то земля – сфері диявола” [2, с. 182]. Таким чином, земля стає кордоном, межею між світом мертвих і світом живих, тому поховання в землі мертвих встановлює світовий порядок.

Залишком мотиву обрядового спалювання покійників в структурі концепту Смерть можна вважати використання образу запаленої свічки, що вказує померлому дорогу. Наприклад: гасне як свічка, танути як віск, згас як свічка, скапувати свічкою. Українці померлому давали в руку свічку як предмет-супровідник до іншого світу. А.Н. Пономарьов зазначає: „Перед смертю помираючому давали в руку запалену свічку „громницю”, освячену на Сретення; вважали, що з нею він побачить свої гріхи і що вона освітить шлях його душі, щоб та бачила куди йти» [11, с. 322].

Залишки архаїчних зниклих ритуалів поховання формують соціокультурну картину світу в рамках концептуалізованих уявлень про смерть в українській національній традиції. Можливим результатом модифікації обряду кремації є перенесення функції шляху в потойбічний світ на образ вогню, точніше, його втілення – запалену свічку, що тоне: танути як свічка, згаснути як свічка.

Структурне ядро частини вірувань українців про причини смерті маніфестується також за допомогою образів свічки та дій з семантикою трансформування, втрати форми: гасне, тоне, скапувати. У період язичництва дим від вогнища, на якому спалювали покійника та жертвних тварин, членів родини, вважався відкритим шляхом у потойбічний світ (за З.Б. Лановик, М.Б. Лановик [6, с. 226]). Тобто спостерігається певний збіг між функціями ритуального вогнища та свічки.

Смерть в українській національній традиції може бути означена завдяки вислову обрядового спрямування: виносити ногами вперед, що генетично пов'язаний з трансформацією ритуалу-оберега при похованні в українців. А.М. Пономарьов пише: „Намагаючись завадити померлому знов відшукати дорогу додому, його виносили ногами вперед, як правило, через задні двері або через хлів” [11, с. 322].

Окремі дії поховального обряду набувають своїх форм маніфестації у межах традиційних уявлень про смерть – це стереотип-ситуація „покладання на лаві”, шанобливі побажання померлому, наприклад: випростати ноги, нехай земля буде пухом, нехай спочиває з миром. Ритуал винесення тіла з дому також використаний в образній структурі концепту Смерть: винести ногами вперед, відправитись в останню путь, збиратись на Пушкінську.

У межах концептів Життя і Смерть виділяється низка концептуалізованих образів смерті з інваріантом „практика смерті – обряд поховання”, якому надається велике практичне, ідеологічне й соціокультурне значення.

Таким чином, можна зробити висновки, що практика соціокультурної концептуалізації світу спирається на традиційні обряди переходу, ініціації. Так, в українських весільних і поховальних обрядах, мовних репрезентаціях таких уявлень про життя і смерть маніфестовані найбільш суттєві компоненти міфологізованої моделі світу, його соціальної організації. Ситуація переходу від життя до смерті моделює в традиційній українській культурі стереотипи обрядової генези, певної соціальної поведінки та

ідеології, наданої міфом, символом, концептом. Саме ці феномени ментальності етносу й знайшли своє відбиття в соціокультурній картині світу.

Література:

1. Агапкіна Т.А. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002 – 512 с.
2. Виноградова Л.М. Земля / Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002 – 512 с.
3. Войтович В.В. Життя / Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002, – 176 с.
4. Кононенко В.І. Рідне слово. – Київ: Богдана, 2001. – 326 с.
5. Красных В.В. Этнопсихолінгвістика и лингвокультуроология: Курс лекций. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2002. – 284 с.
6. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість. – К., 2001. – 591 с.
7. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002 – 512 с.
8. Плотнікова А.А. Душа / Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002 – 512 с.
9. Потєбня А.А. Труды. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000. – 480 с.
10. Пономарьов А.Н. Похороны. Украинцы / Ред. Н.С. Полищук, А.Н. Пономарев. – М.: Наука, 2000. – С. 391-431.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ: К МЕТОДОЛОГИИ ПРОБЛЕМЫ

От любой экспертизы – судебной, медицинской и пр. – требуют строгого соответствия определенным методологическим стандартам. Не то с религиоведческой экспертизой: здесь, как правило, специалист используется только как эрудит в соответствующей области для того, чтобы выносить заключение по тем или иным проблемам, связанным с религией. Но насколько правомерно такое применение специальных религиоведческих познаний в правовой сфере? Ведь религиозная жизнь бесконечно разнообразна. Большинство же религиоведов специализируется по одной какой-нибудь религии (как правило, уже хорошо изученной) или по группе родственных религий. Даже если религиовед охватывает своей эрудицией все известные до сих пор религии, что само по себе крайне сомнительно, это вовсе не значит, что в очередной раз он не встретит совершенно новый, ни на что не похожий, уникальный религиозный феномен. Если учесть, что наибольшее число социальных проблем связано именно с новыми религиозными движениями (НРД) (не говоря уже о том, что «старые» религиозные движения со временем меняются, причем иногда до неузнаваемости), религиоведческая эрудиция вообще теряет свое значение.

К сожалению, тема религиоведческой экспертизы практически не нашла теоретического осмысления и до сегодняшнего дня остается за рамками научных изысканий. Неисследованными остаются такие важные вопросы, как природа и признаки религиоведческой экспертизы, условия и специальные методы ее проведения, предмет и объект экспертизы, статус эксперта и этические проблемы при производстве религиоведческой экспертизы, пределы применения специальных знаний и др.

Цели статьи – рассмотреть основные методологические проблемы религиоведческой экспертизы НРД. Для реализации данной задачи рассмотрим предысторию данной проблемы. Как верно заметил в своей работе Ю.В. Тихонравов «Судебное религиоведение», первой поставившей вопрос о необходимости разработки понятия религиоведческой экспертизы, – существует сущностное единство религии и права [1, с. 14-60]. Именно исторический генезис отношения религии и права создает два типа понимания методологии религиоведческой экспертизы.

В соответствии с указанным подходом, всякое право есть, в конечном счете, итог эволюции религиозных оснований человеческой активности. В религии кроется предельная основа, конечный источник всякого права. Право возникает непосредственно из требований религиозной идеи лишь тогда, когда группа людей, одержимых этой идеей, силой подчиняет себе группу людей, не разделяющих данных религиозных убеждений.

Классически первыми кто обратил внимание на необходимость выработки специальной процедуры для анализа одного вероучения другим можно встретить в индийской философско-религиозной мысли. Он базировался на том, что прежде чем сформулировать собственную теорию, квалификатор должен установить точку зрения своего оппонента. Это установление доводов оппонента должно быть первоначальной точкой зрения (пурвапакша). Затем следует ее опровержение (кхандана) и, наконец, изложение положений и доказательств с позиции данного философа, которая поэтому называется последующей точкой зрения (уттарапакша), или выводом (сиддханта) [2, с. 18-20]. Здесь же уже возникает одно из первых представлений о существовании некоего исходного «авторитетного» критерия относительно которого одни школы

противополагались другим, одни понимались как «теистические» – другие как «атеистические», ортодоксальные и неортодоксальные. Таким надежным критерием выступило отношение к ведам как главной вероучительной системе, на которой была основана вся традиционная индийская культура. Интересным следствием такой процедуры анализа явилась возникновение многочисленной философской литературы как результат взаимной критики, стремление к ясной и точной формулировке идей и к выработке защитных аргументов против выдвигаемых возражений; тем самым – к культурной ретрансляции знаний о существовавших философско-религиозных школах на территории Индии.

Таким образом, господство той или иной конфессии часто выражалось в том, что она устанавливала правовую систему, руководствуясь своей религиозной идеей. Носители религиозной идеи, которые устанавливают правовую систему, естественно вкладывают в нее, прежде всего, свои религиозные ценности, а эти ценности, в свою очередь, для них самих носят сакральный характер, то есть имеют свой конечный источник, согласно их представлениям, в божественной воле, в космическом законе и т.п. Именно эти представления порождают так называемые «теологические школы права», известные с древности и воспроизводящие правовые установления непосредственно к высшим основам мироздания.

Возникновение христианства перевело понятие религиоведческой экспертизы на новый уровень. Здесь формируется система боговдохновенных догматов (они объявляются данными свыше, а потому истинными, вечными и неизменными) – Священное писание и Священное предание как критерии разграничения «истины» от «неистинны», и понятие религиозного преступления как их нарушения: 1) богохульство непосредственное и косвенное, положительное и отрицательное, словесное и материальное оскорбление словом и оскорбление действием; 2) лжеприсяга – умышленное нарушение присяги, данное с соблюдением установленных обрядов; 3) апостазия (отступничество) – ересь, доведенная до полного отрицания христианства; 4) ересь – материальная (бессознательное заблуждение из-за незнания учения церкви) и формальная (сознательное расхождение с этим учением); 5) схизма (разрушение единства церкви посредством отказа от подчинения церковной власти и от союза с церковью – *schisma universalis* (отказ от подчинения папе или подчинение незаконному папе) и *schisma particulare* (отказ подчиняться законному епископу); 6) волшебство, ведовство, колдовство (сношения с дьяволом); 7) надругательство над священными вещами; 8) нарушения богослужения; 9) святотатство – похищение священных вещей или похищение любых вещей из священных мест, посягательство на духовных лиц, осквернение или повреждение мест богослужения; 10) преступная божба и клятва (злоупотребление торжественным уверением, соединенным с произнесением имени божества, и соединенное с призыванием божества или противоположной ему силы, пожелание зла себе или другим); 11) осквернение трупов и гробниц; 12) нарушение различных требований религии [3, с. 22-43].

Прообразом же религиоведческой экспертизы в средневековье можно считать возникновение инквизиции как формы борьбы с любыми религиозными новациями. Инквизиция, как утверждают ее апологеты, была божественным институтом и была направлена на поддержание идеального христианского социального порядка, воплощенного в испанской монархии. Разумеется, инквизиция не возникла на «пустом месте». Созданию «священных» трибуналов предшествовала многовековая борьба правящих кругов церкви с ересью, в процессе которой вырабатывались также и богословские обоснования необходимости применения к еретикам различных видов и

форм насилия, вплоть до их физического истребления.

Речь идет о том, что в помощь инквизиторам стали назначаться эксперты-юристы (квалификаторы), как правило, люди духовного звания. В их задачу входило формулирование обвинений и приговоров таким образом, чтобы они не противоречили гражданскому законодательству. По существу квалификаторы прикрывали своим юридическим авторитетом преступления инквизиции. Они были лишены возможности ознакомиться с делом подсудимого, им давалось только краткое резюме показаний его свидетелей, часто без имен, якобы для того, чтобы «эксперты» могли высказать более объективно свое мнение, в действительности же для того, чтобы скрыть имена доносчиков, пытки и прочие преступления инквизиторов. Тем не менее, от квалификаторов зависела судьба подсудимого. Квалификаторы фактически являлись служащими трибунала инквизиции, т.к. получали от него (трибунала) жалованье, принадлежали к одному и тому же ордену, что и инквизиторы, и полностью зависели от воли последних, под диктовку которых и писались ими все решения.

Деятельность инквизиционного трибунала наложила зловещий отпечаток на теорию и практику гражданского судопроизводства, из которого исчезли под ее влиянием зачатки объективности и беспристрастности, свойственные еще римскому праву. В большей части Европы инквизиционное судопроизводство, развивавшееся в целях уничтожения ереси, сделалось обычным методом, применявшимся в отношении всех обвиняемых. В глазах светского судьи обвиняемый был человеком, стоящим вне закона, виновность его всегда предполагалась, и из него надо было, во что бы то ни стало, хитростью или силой вырвать признание.

Для конфессионального господства характерна тесная связь правовой системы с господствующей религией. Императивы права и императивы религии в данном случае, как правило, не только противоречат друг другу, но и друг друга поддерживают и закрепляют. Право закрепляет господствующий статус основной религии, религия освещает существующий правопорядок. Часто ядро правовых императивов генетически прямо восходит к религиозным императивам; и в этом случае нарушение закона является одновременно грехом или преступлением в религиозном смысле. Иногда религиозные императивы приобретают статус правовых, и тогда отклонения от религиозных норм караются законом. Именно в такого рода обществах существуют религиозные преступления.

Развитие принципов права в дальнейшем привело к дистанцированию от господства императивов одной религии и обращению к такой системе, которая была бы способна охватить множество религий. История христианства, столкновение его с исламом, собственные расколы и официальное утверждение «сект» (к примеру, лютеранства в Германии) в качестве государственных церквей, военно-политическое противостояние православия, католицизма и протестантизма как государственных религий национальных европейских государств, знакомство европейцев в ходе колониальных завоеваний с неевропейскими государственными духовными традициями – индуизмом, конфуцианством и буддизмом – привело к формированию современного, «философского», «неконфессионального» отношения к теологии, возникновению религиоведения.

Тем самым в современности возникает два типа религиоведческой экспертизы. Первая представлена в работах А.О. Дворкина, А. Кураева, У. Мартина, Дж. Макдаулла, С. Роуза, А.И. Хвилья-Олиентера и др. Здесь «истина» может быть только одна, причем как «канон» своего вероучения. Здесь только собственная теология понимается как истинное религиоведение. «Религиовед» здесь видится как пророк, мессия,

священник или чиновник государства, т.е. как служитель Истинно Сакрального и непримиримый противник Ложных Образов Сакрального, «ересей», «сект», «суеверий», «псевдорелигий». Религиоведческая экспертиза не может объективным описанием и обобщением нескольких учений. Само их описание должно быть строго критически-апологетическим, ибо оно явно или неявно несет в себе признание некоторой истинности этих иных традиций, что противоречит вере только в одну (эксклюзивную, собственную) истину, спасительную и соответственно общую для всех. С этих позиций изучение и обобщение «иноверий» не только бесполезно (ибо «Истину» из «неистин» не получить), но и опасно, чревато разрушением и разложением духовных оснований личности и общества. Такая религиоведческая экспертиза реализовала себя в виде специального курса (сектоведение) в рамках конкретной традиции для слушателей выбравших данную определенную конфессию. Так в конце 19-го века в высших православных духовных школах России существовала особая дисциплина «обличительное богословие». Затем появилось «сравнительное богословие». Обе разновидности богословия ориентировались, преимущественно, на разбор западных вероучений и еретичества. В последствие возникли так называемые кафедры раскола, и, наконец, в 1912 году – самостоятельный предмет «сектоведение» [4].

Второй подход можно назвать частнонаучным. Он широко представлен в работах Е.Г. Балагушкина, А. Баркер, П.С. Гуревича, И. Кантерова, В.Ф. Миловидова, Л.Н. Митрохина, Б.З. Фаликова и др. Он строится на необходимости выявления за религиозными феноменами их объективных антропологических и социальных функций, выводимых из научно объясняемых оснований – социологических, философских, психологических, исторических и пр. Религиовед здесь – прежде всего скептик, утверждающий возможность множественного истолкования действительности при безусловном признании только за наукой права на подлинное «объяснение». Однако сложившийся «конфессиоцентризм» и нормативизм, статичность в понимании новой религиозности поставили под сомнение возможность объективного анализа данного феномена этим подходом.

Рассмотрим какие же здесь встали методологические проблемы при анализе новых религиозных движений.

Во-первых, проблематичность постижения феномена религии. Этимологические исследования показывают, что слово «религия» сравнительно недавно вошло в русский язык и начинает употребляться в общеевропейском значении «должного», легитимного «вероисповедания» и «благочестия». В Европе слово «religio» долгое время обозначало объективное отношение – принадлежность к «Ecclesia», христианской Церкви, воспринимавшееся как универсальное отношение Бога и человечества, в подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или осуществлением соответствующей «ритуальной обрядности». Тем самым, можно сказать, формируется евроцентрическая [5] модель понимания термина «религия», в котором в скрытом виде большинства определений здесь неявно подразумевается тождество с понятием христианской Церкви, являвшейся исторически «религией Европы» на протяжении двух последних тысячелетий.

Следствием такого понимания является, первый момент здесь связан с тем, что исследователь сталкивается с проблемой нахождения специфического «религиозного элемента», который позволяет объективно, на общезначимом, «интерсубъективном уровне» квалифицировать данные феномены как «религиозные». Так, к примеру, некоторые авторы замечают, что такие национальные религии как конфуцианство,

даосизм, синтоизм, индуизм, – это не религии в европейском смысле, ибо они не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа. А именно это и затрудняет, пишет А.А. Накорчевский, цельное восприятие этих религий, так как «идея» они себя не выражают. Отсюда и понять ее в качестве идеи нельзя, поскольку «понять» в таких религиях означает «почувствовать», нежели «уразуметь» [6, с. 24].

Это приводит к разному (как минимум двойному) истолкованию термина «религия» в разных культурах. Традиционно в Японии понятийного эквивалента этому западному понятию не было. Существовал термин синдзин, который можно было перевести как «верование», причем, прежде всего, имелось ввиду вера в конкретных богов, мудрецов или святых, а так же действенность определенных практик – магических, гадательных и т.д. Буддизм, синтоизм, конфуцианство и «прочие религии» назывались либо «путь» – до:, либо «учение» – ке:. Когда в Японию в XIX в. хлынул поток западных идей и представлений для этих целей было приспособлено слово «сю:ке», традиционно обозначавшее «учение школы», «учение традиции». На него было «наложено» восприятие христианства как «главной» религии Запада, со всеми особенностями этого монотеистического учения, прежде всего в том смысле, что все постороннее для этой системы «исключалось».

Неудобство от подобного истолкования слова «религия» стали испытывать, прежде всего, пришельцы с Запада, так как ни одно из восточных учений – ни буддизм, ни синто, ни даосизм, ни конфуцианство – полностью под это определение не подходило. Поэтому подавляющее большинство людей регулярно посещающие различные синтаистские святилища, при анкетировании ставили вариант ответа, что религиозные (сю:ке) действия не совершают. А авторы книги «Религия современного человека» («Гендайджин-но сю:ке»), японские ученые вынуждены в предисловии уточнять, что слово «религия» (сю:ке) они используют в «широком смысле», а не в его становящемся привычным в японской юридической практике истолковании как «религиозные действия определенной секты» [6, с. 82-85].

Тем самым любое религиозное движение (не говоря уже о НРД), приходя в западную культуру очень часто себя к религии и не относит из – за чего и возникают проблемы с религиоведческой идентификацией таких групп. Так Трансцендентальная Медитация (Т.М.) сделала неудачную попытку доказать в суде Нью-Джерси, что является не религией, а методикой, которую можно преподавать в государственных школах. Т.М. определяет себя как «технику глубокой релаксации и обновления, развивающую внутренние энергетические и интеллектуальные возможности человека, являющиеся основой жизненного успеха», и подчеркивает, что можно принадлежать к любой религии или не принадлежать ни к какой и успешно заниматься Т.М. Брахма Кумарис – другой пример движения, которое не относит себя к религиям и предпочитает выступать как духовное или образовательное движение. Ананда Марга – принципиальный противник всех религий как искусственных барьеров, разделяющих человечество, называет себя общественно – духовной организацией. Выпускники Форума или Экзегезиса настаивают на том, что эти организации не являются религиозными, что они выше религии, так как последняя связана с догмой и бессодержательным ритуалом. Последователи Раеля определяют свое движение как атеистическую религию и т.д.

Второй момент – недостатки сложившейся традиции использования «заимствованных» терминов. Сегодня сложившаяся религиоведческая терминология критикуется за «конфессио-» или «евроцентризм», так как термины «церковь», «секта», «деноминация», применяемые сегодня к самым разным типам религиозных объединений, возникают в ходе изучения христианства. Сейчас считается, что использование терминов,

характерных для одной религии, обязательно искажает описание других религий и может часто включать неверные допущения. Концепции, развившиеся внутри одной культурной и религиозной традиции, неверно представляют функционально эквивалентные, но формально различные элементы религии в другой традиции. А именно это сейчас и наблюдается в качестве предпосылки при исследовании новых религиозных движений.

Третий момент – совершенствование категориально-понятийного аппарата религиоведения. Признание возможности сущностного деления социальных феноменов на «религии» и «псевдорелигии» опирается на отождествлении «православного» (христианского) с «религиозным», локального с универсальным, частного с абсолютным, распространенного на данной территории с логически истинным, вступая в непосредственное противоречие с универсальным правом на свободу вероисповедания, гарантированным Конституцией большинства современных государств. Следствием этого является употребление понятия «псевдорелигиозной» организации в официальных сообщениях и в научных публикациях. Социологи и религиоведы тоже, порой проводят различие между собственно «религией» и ее «заместителями», «эрзацрелигиями» или «квазирелигиями». Последние квалифицируются как формы «нетрадиционной» религиозности, или «псевдорелигиозности». Это ставит вопрос необходимости выработки адекватного категориально-понятийного аппарата при исследовании НРД.

Так, в популярной литературе, особенно СМИ, обычно употребляется термин «секта» или «тоталитарная секта», в специальных религиоведческих работах такие как «псевдорелигии», «квазирелигии», «эклектизм», «неоязычество», «неомистицизм», «неогностицизм», а наряду с ними «нетрадиционные», «внеконфессиональные», «вневероисповедные», и собственно, «новые религиозные движения». Анализ работ Л.Н. Митрохина показывает, что термином «религии «Нового века»» автор обозначает все религиозные новообразования, возникшие за последнюю четверть века. Для жестких и деспотичных объединений, последователи которых живут в особых общинах под бдительным контролем своего лидера, он находит более убедительным и уместным термин «культ». И.Р. Григулевич применяет различные термины: «секта», «нетрадиционный культ», «новый культ», отдавая предпочтение последнему. Е.Г. Балагушкин придерживается термина «нетрадиционные движения, культы, секты», считая, что таким образом более четко выражается социально-историческая сущность и роль религиозных новообразований в современном обществе. П.С. Гуревич отмечает, что феномен нетрадиционной религиозности, т.е. распространение вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями, – одно из характерных явлений духовной жизни западноевропейских стран. И не случайно по-разному обозначаются они в западной литературе: «внеисповедная религиозность», «эзотерическая культура», «бунтарские духовные искания», «новые религии», «внеконфессиональная религиозность». Эти термины, по его мнению, не все точны и удачны. Для обозначения явлений, так или иначе связанных с мистикой, П.С. Гуревич наиболее часто пользуется словом «неомистицизм», а применительно к определенным религиозным новообразованиям – терминами «культ», «ориентальный культ», «нетрадиционный мистический культ». К этому списку можно было бы добавить достаточно известного психиатра Полищука Ю.И., который в современности обозначает НРД как «деструктивные тоталитарные религиозные секты» из-за, на его взгляд, разрушительного их воздействия на психику человека и др.

Во-вторых, отсутствие определения новых религиозных движений. Сложившаяся субстрактная форма определения религии [5] проявила себя при определении НРД. В большинстве публикаций мы встречаем даже не само определение, а его подмену в виде

перечисления ряда характеристик, каждая из которых существует как бы сама по себе [1, с. 235-239]. Тут как следствие влияния атеистического подхода наиболее показал редуccionизм.

Представитель частнонаучного религиоведения по отношению к НРД выполняет двойную рефлексю. Во-первых, удерживая свою позицию вне религии, доминирующим его метода оказывается не субъективно особенное, как в I позиции, а объективно особенное, или частно-научный факт. Во-вторых, для отличия НРД от тех религий, которые уже приобрели известность, частно-научный метод вынужден выделить особенность самого этого научного факта и на основе его деления произвести разграничение. Однако, расположив свой метод вне религии, такой исследователь однозначно сводит свой предмет к нерелигиозным основаниям, по которым практически невозможно провести различие между НРД и историческими религиозными традициями, чем обуславливает сразу неудовлетворенность своей позиции.

Если же кратко представить возможные типы определений, то они будут связаны с той методологией, в рамках которой возникают. Социологические определения строятся на основе различия структур НРД и традиционных религий; психологические по форме воздействия на верующего; культурно-географические по отношению к тому или иному ареалу распространения; и исторические – по времени возникновения. Однако высокая критикуемость таких определений и неоднозначность выделяемых на основе их видов привели к тому, что НРД упрощенно связывают только с хронологическими рамками. Д. Чриссидес считает время появления НРД главной их характеристикой и альтернативой всем другим определениям. Только не срок начиная со Второй Мировой Войны, как это у Баркер или Кларка, или десятилетие между 1960 и 1970 годами, как это у Мелтона, Моора, Нельсона и др., а 150 летний срок существования НРД. Его же коллега предлагает даже еще больший, чтобы наверняка не ошибиться и охватить все новые религии, – 200 лет.

В-третьих, трудности классификации. Если учесть, что любая классификация должна выполнять следующие функции: 1) информирования – свойство классификации удовлетворять потребность в имеющихся сведениях о познаваемой действительности; 2) прогнозирования – свойство классификации удовлетворять потребность в отсутствующих сведениях; 3) ретрогнозирования – теоретическое воспроизведение прошлого познаваемой действительности и 4) коммуникации – свойство классификации удовлетворять потребность в согласованных действиях, лежащее в основе языков. То в действительности не существует достаточно непротиворечивая вообще ни классификация религий в религиоведении, ни классификации новых религиозных движений, ни общего понимания отличия первых от вторых [7].

По этой причине вопрос о том, как анализировать феномен религии в настоящее время, является одним из сложнейших в религиоведении, поскольку исследователь попадает в логический круг, ибо, чтобы квалифицировать индивидуальную религиозность, он должен пользоваться общими категориями универсальной «всеобщей теории религии» и типологии «религиозности» как таковой, но чтобы создать такую типологию, он должен описать все многообразие индивидуальной и групповой религиозности.

Вывод. Нарастающая, подобно снежной лавине, сложность и многоаспектность проблемы религиоведческой экспертизы заставляет исследователей возвращаться к более привычным и обыденным категориям словоупотребления, связывающим понятие религии, прежде всего с европейской культурой, с христианством, которое противопоставляется всем иным формам религий. Невозможность создания

общезначимого родовидового научного определения религии, корректного в формально-логическом отношении, ведет в юридической практике к утверждению локально-окказионального подхода, прямо отождествляющего общее понятие религии с доминирующими эмпирическими социальными объединениями или «традиционными религиями». «...т.е. религиоведческие теории, которые сначала избегали однозначно выражать свое отношение к новым религиозным движениям в пользу объективизма или в пользу нормативизма, самым ходом вещей (когда, распространившись повсеместно, эти религии проявили себя одновременно негативно и позитивно), в конце концов, были вынуждены определиться. Перед религиоведением возникла проблема: отнестись к новым религиозным движениям либо теоретически, либо практически. Первый подход возглавила социология религии, второй – богословие; исследование этих двух позиций показало, что крайности религиоведческого номинализма и реализма неизбежно присущи им обоим. То есть объединяют эти две методологии принципы одного и того же абстрактного рассудка» [6, с. 53-54].

Существование серьезных недостатков первого и второго подхода указывают на возможность существования иного, снимающего противоречия двух предыдущих. Объективная сложность и методологическая не разработанность понятия «религии» приводит к признанию его «сложным», «многоуровневым», «многомерным», «системным» образованием, не сводимых ни к одному из своих аспектов. Выход видится в разработке многоаспектного, междисциплинарного подхода, где «частичные подходы, концентрирующиеся на какой-то одной постановке вопроса, должны были дополнять друг друга и обеспечивать объемное приближение к предмету» и вместе с тем адекватному описанию истории религии, где новые религиозные движения найдут свое закономерное логическое место.

С.В. Качурова по этому поводу замечает, что «...философия ставит вопрос иначе; она видит источник методологических противоречий не в предмете, а в методе. Скорее всего, изучаемый феномен в действительности есть настолько конкретное, что абстрагирование из него какого-то одного момента за счет других делает его «закрытым» как для теории, так и для практики. В вопросе религиоведческой экспертизы это проявляется определеннее всего» [8, с. 54]. Таким образом, третий подход связан с построением новой метаметодологии в религиоведении на изменении принципов анализа со статичных на динамичные, из субстрактного к системно-целостному пониманию религиозности. В этом случае «религиозность отделяется от «конфессиональности», обретая универсальное значение. Меняется и традиционное неприятие «сект», которые, как показали исследования М. Вебера, стали своеобразным «духом» капиталистического общества. В США сложилась интерконфессиональная «гражданская религия», требующая «сущностного обезглавливания традиционных конфессий и определенной потери религиозной самобытности и свободы, а возникшие недавно религии «Нового века» претендуют на новый религиозный универсализм, вообще снимающий противостояние «архаики» и «истории», Церкви и сект, теологии и науки [9, с. 376-377].

Литература:

1. Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение. – М., 1998.
2. Чаттереджи С., Датта Д. Индийская философия. – М., 1994.
3. Старков О.В., Башкатов Л.Д. Криминотеология. Религиозная преступность. – СПб., 2004.
4. Хвыля-Олиентер А.И. Пособие для православных миссионеров по сравнительному

богословию и сектоведению. – М., 2001.

5. Аринин Е.И. Философия религии: принципы сущностного анализа: Моногр. – Архангельск, 1998.

6. Накорчевский А.А. Синто. – СПб., 2003.

7. См. более подробно по данной проблеме: Види класифікації нових релігійних рухів // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2000. – С. 78-88.; Проблема класифікацій релігій у релігієзнавстві // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. К., 2001.

8. Качурова С.В. Судьба последних религиозных новаций: Моногр. – Харьков, 2005.

9. Легойда В.Р. Формирование новой религиозной парадигмы в информационном обществе (на примере «гражданской религии в США) // Человек – Философия – Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.): В 7 т. Т. 5 Философия в мире знания, техники и веры. Спб., 1997.

10. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. – М., 1999.

11. Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб., 1997.

12. Дворкин А.О. Введение в сектоведение. – Н. Новгород, 1998.

13. Дворкин А.О. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Н. Новгород, 2000.

14. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. – М., 1997.

15. Кураев А. Уроки сектоведения. – С. –Пб., 2002.

16. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. – Белгород, 1997.

Щедрин А.Т.

ТЕЛЕПАТИЧЕСКИЕ «КОНТАКТЫ» С ИНЫМИ МИРАМИ ИЛИ СИНДРОМ КАНДИНСКОГО – КЛЕРАМБО?

Актуальность проблемы. В позднем советском и постсоветском обществе происходит взрыв «вторичного» мифотворчества, стремительный рост нетрадиционной религиозности, возникновение сайентологических верований и суеверий, энергичная экспансия квазирелигиозных культов. В структуре сложной и динамичной сети «вторичного» мифотворчества центральным смыслообразующим «ядром» является утверждение об актуальных контактах с внеземными цивилизациями (ВЦ), их исключительной роли в самом возникновении, историческом развитии и самом будущем человечества. Одним из каналов такого воздействия являются, по утверждениям уфологов и «контактёров», «телепатические контакты» («ТК») с иными мирами. Уверенность в том, что Земля находится «под контролем» Пришельцев, служит мировоззренческим основанием для неорелигий современности, входит в доктринальное «ядро» религиозно-мистических групп, наконец, превращается в феномен «открытой веры» в мире возрастающего религиозного плюрализма постмодернистской природы.

Анализ темы «ТК» сделал необходимым обращение к ряду источников и публикаций, посвященных проблеме изучения аномальных явлений окружающей среды (АЯОС) или неопознанных летающих объектов (НЛО), которые образуют «ткань» столь противоречивого феномена культуры, как уфология [20; 21; 25]³. Во многих исследованиях последнего времени в той или иной мере уделяется внимание растущему сектору современной уфологии, в которой описаны «ТК» с иными мирами и их обитателями. Этот массив «вторичного» мифотворчества представлен текстами различного происхождения, зафиксированными в брошюрах, книгах, на страницах периодической печати (газетах, журналах), так и в электронной форме в сети Internet [1; 3; 4; 7; 8; 10]. Важным источником для изучения отмеченной проблемы является книга доктора медицины Джона И. Мэка, который посвятил почти 40 лет своей деятельности проблемам, связанным с «контактами», прежде всего, рядовых американцев, с экипажами НЛО. В ней собраны свидетельства его пациентов, которые под воздействием т.н. регрессивного гипноза вспоминают события, главными участниками которых стали они сами и в которых присутствуют некие загадочные существа [15].

Изучение феноменов, находящихся в поле зрения уфологии – комплексная междисциплинарная проблема, при решении которой важны не только сугубо философско-мировоззренческие, религиозоведческие, культурологические подходы, но медико-психологические, психиатрические. Методологическое значение для исследования проблемы «ТК» имеют теоретические положения, сформулированные в известной работе М. Фуко (1926 – 1984) «История безумия в классическую эпоху» [19]. При написании статьи использовалась литература, в которой описаны клинические признаки галлюцинаторно-параноидного синдрома – синдрома Кандинского-Клерамбо (СКК); речь идёт о работах А.К. Ануфриева; Т.А. Доброхотовой и Н.Н. Брагиной, А.С. Тиганова и др. [2; 5; 6; 18, с. 61-62]. Вместе с тем отмеченный подход нельзя и абсолютизировать, принимая во внимание современное состояние психиатрии [9, с. 39].

Цель исследования. Автор статьи далёк от мысли о том, что все без исключения

³ Уфология – от англ. UFO- Unidentified Flying Objects – неопознанные летающие объекты.

свидетельства «ТК» идут исключительно «по ведомству» психиатрии; вполне может оказаться, что определённая часть из них может представлять собой элемент некой «экзопедагогике», исподволь готовящей земную цивилизацию к «раскрытию», к вхождению в той или иной форме в пока ещё гипотетическое галактическое социокультурное пространство [24, с. 36]. Однако заметное количество описаний «ТК», свидетельств «контакторского опыта» могут быть истолкованы как социокультурная девиация. При анализе этого материала определённый интерес представляет концептуальный аппарат современной психиатрии, – в частности, клинические признаки СКК.

«Уфология»: место в структуре «вторичного» мифотворчества. В структуре современного квазирелигиозного мифотворчества утверждение об актуальных контактах с ВЦ является центральным, смыслообразующим «ядром»; оно включает в себя группу развитых вторичных мифов, связанных с многочисленными мифологемами, каждая из которых имеет собственную историю, логику и направленность развития.

Основанием для утверждений об актуальных контактах с ВЦ являются наблюдения АЯОС – в атмосфере, океанах Земли и Близком Космосе. Многочисленные наблюдения НЛО послужили основанием для возникновения и развития девиантной научной дисциплины – уфологии, – одним из важнейших основоположений которой стал тезис об инопланетном техногенном происхождении НЛО. В контексте уфологии были разработаны представления о формах «контактов» землян с «экипажами» НЛО [20, с. 139-151]. Одним из вариантов «контакта третьего рода» – взаимодействия землян либо с «экипажами НЛО» либо с базами Пришельцев на Луне или в окрестностях Солнечной системы; либо мирами, находящимися в иных пространственных измерениях; либо планетами, удалёнными от Земли на многие световые годы, – являются «ТК».

Эти особенности развития культуры второй половины XX в. вполне подтверждали правоту М. Фуко. «Цивилизация как таковая, – подчёркивал он, – представляет собой среду, благоприятную для развития безумия. С одной стороны, прогресс в науках рассеивает прежние заблуждения, но с другой – приводит к повальному увлечению и даже маниакальной одержимости учеными штудиями...» [19, с. 368].

«Контакторский» опыт: социокультурные аспекты. Минувшее столетие охарактеризовалось резким ускорением темпов общественного развития, масштабными научно-техническими достижениями, оказавшими огромное воздействие на дальнейшее развитие цивилизации. В условиях растущей социальной нестабильности важнейшим фактором жизнедеятельности человека становится стресс [14]. Одним из средств его профилактики становится «вторичное» – натуралистическое и социотехническое – мифотворчество. «...Разного толка доморощенные психотерапевты, – отмечалось в конце 80-х гг. XX в. на международном симпозиуме по социальной психиатрии, – нередко используют живущую во многих людях потребность в чуде, жажду неизвестного. НЛО, снежный человек или шотландская Несси – вера в них в своей основе имеет что-то общее, потребность в иррациональном в наш чрезвычайно рационализированный век» [17, с. 22]. Это – с одной стороны.

С другой стороны, вторая половина XX в. ознаменовалась началом качественного изменения хронотопа земной культуры, её космизации, наступлением Космической эры в истории человечества. Наложение различных, зачастую противоположных, тенденций общественного развития привело к тому, что космизация массового сознания отразилась не только в развитых формах общественного сознания (философии, искусстве, праве и т.д.), но и нерелективных, в парадоксальных, неожиданных, а иногда и в патологических

формах. Не только философы, писатели, публицисты, но и врачи-психиатры констатировали, что «в век научно-технической революции суеверие модифицируется и становится все более и более опасным» [17, с. 21].

Следует подчеркнуть, что «ТК» с «иными мирами» начались давно [25, с. 177-189]. Однако на пороге Космической эры эти «контакты» наполняются новым содержанием, приобретают космическое измерение. Так, ещё в 1961 г., до полёта Ю.А. Гагарина, ленинградский инженер Ю. Сергаль заявил, что некая ВЦ установила с ним «транскосмическую телепатическую связь». Представители этой ВЦ «описали свою планету, весьма нелестно отозвались о созданной людьми картине мироздания и поведали вкратце о своих познаниях». Космические «собеседники» Ю. Сергалья просили последнего довести переведенную информацию до сведения земных учёных. Однако в советский период подобные письма были основанием для объявления их авторов душевнобольными; только за год по аналогичным письмам в Отделении общей физики и астрономии АН СССР было «выявлено» 24 больных [16, с. 36]. Подобная ситуация в целом сохранялась в советском обществе на протяжении 60-х – первой половины 80-х гг. XX в.

Со второй половины 80-х гг. XX в. ситуация в «позднем» советском обществе начала изменяться: на страницах периодической печати, на радио, телевидении появилось множество людей, утверждающих, что ими установлены и поддерживаются «ТК» с разумными обитателями иных звёздных миров. Огромное количество текстов самого различного характера с описаниями «контакторского опыта» заполнили отечественное коммуникативное пространство [1; 3; 4; 7; 12; 13]. Разнообразные по форме, содержанию, мировоззренческой направленности утверждения о «ТК» с иными мирами несут в себе более или менее отчётливо выраженные элементы сверхъестественного, зачастую претендуя на роль «откровений XX века» [21, с. 15-151; 22, с. 73-75]. Однако уже в начале 90-х гг. XX в. публицистами большинство случаев «установления телепатической связи» с иными мирами рассматривались как более или менее отчётливо выраженная патология. Процент душевнобольных, отмечал М. Чулаки, «велик среди мистиков любого рода, но в особенности среди “контактёров” – людей, якобы общающихся с иными цивилизациями... Подобный банальный бред о полётах на другие планеты, о телепатических контактах с жителями Кассиопеи, давно уже выясненные психиатрами как синдром Кандинского-Клерамбо, ныне регистрируется как доказательство имевшего место “контакта”» [26, с. 23]. Эта эмпирическая закономерность нуждается в теоретическом анализе, предполагающем сравнение структурно-функциональных аспектов СКК, с одной стороны, и «контакторского» опыта – с другой.

Структура СКК и «контакторский» опыт. Структурными «составляющими» СКК являются псевдогаллюцинации; бред преследования и воздействия; явления психического автоматизма [18, с. 61]. Все они так или иначе просматриваются в «контакторском» опыте.

Псевдогаллюцинации. Они определяются как произвольные восприятия, возникающие без наличия реального объекта; это сближает их с классическими галлюцинациями. Однако, в отличие от обычных галлюцинаций, псевдогаллюцинации могут проецироваться не только вовне, но и «внутри головы», восприниматься «умственным взором»; они не отождествляются с реальными предметами, лишены характера объективной реальности. Показательным в этом отношении является «эффект Зубанича» [7, с. 61]; феномен «космического рисунка» [27, с. 8; 13], другие аналогичные феномены. Самым существенным отличием псевдогаллюцинаций является ощущение субъектом их «искусственного» характера. Представления же об их причине, «предметная

наполненность» заданы культурой конкретной эпохи, – для того, чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить визионерский опыт Средних веков и современное «контактёрство» [10, с. 44-47; 25, с. 177-189].

Виртуализация культуры постмодерна, по-видимому, способна существенно расширить возможности возникновения псевдогаллюцинаций, входящих в структуру СКК, – не только слуховых, но и зрительных, обонятельных, вкусовых, тактильных, висцеральных, кинестетических. Изменения в социокоммуникативном пространстве, связанные с деятельностью СМИ, качественно трансформируют сенсорное поле современной культуры. Современный горожанин длительное время находился в стандартизированном сенсорном поле, совпадающем с семантическим полем культуры. Электронные СМИ создают сегодня информационные потоки такой плотности и интенсивности, которые создают «помехи» или даже «глушат» сигналы, идущие от привычного информационно-предметного окружения современника [22]. Помимо повышенной мощности информационных потоков, создающей проблемы для формирования объективного образа окружающей действительности, возникает также и известное несовпадение семантических и сенсорных полей современной культуры, их нарастающее рассогласование. Этот эффект заражения образами и идеями людей, находящихся в состоянии «экзистенциальной неустойчивости», осуществляемый электронными СМИ, заметно усиливается.

Бред преследования и воздействия. Как и при СКК, в «контакторском» опыте присутствуют «наведенные» образы, лица, панорамические картины, которые показывают больному, как правило, его преследователи (или сверхъестественные собеседники) при помощи тех или иных методов, находящихся за горизонтом технико-технологических возможностей человечества. Переживаемые псевдогаллюцинации – шумы, слова, фразы – могут быть императивными [15, с. 143] и комментирующими [15, с. 116], не только мужскими, женскими, детскими, но и непосредственно исходящими от Высших Сущностей, к которым апеллируют как приверженцы традиционно-доктринальных религии, так сайентологических верований. Источниками бреда преследования и воздействия могут быть образы, созданные СМИ («люди в чёрном», «чёрные вертолёты» и т.д.) и в силу тех или иных причин личностного характера трансформировавшиеся в псевдогаллюцинации.

Психические автоматизмы. В результате мнимого воздействия посторонней силы у больных возникают сенестопатические (сенсорные) автоматизмы – крайне неприятные ощущения (чувство внезапно возникающего жара или холода, болезненные ощущения во внутренних органах, голове, конечностях), которые воспринимаются как «наведенные». Нередко подобные ощущения бывают необычными, вычурными: перекручивание, пульсация, распирающие и т. д. В этих аспектах клиническая практика соприкасается с проблемами психофизиологического основания «вторичного» мифотворчества, находящегося в поле зрения современной культурологии и религиоведения.

Проявлением СКК являются кинестетические (моторные) и речедвигательные автоматизмы: расстройства, при которых у больных возникает убеждение, что движения, совершаемые ими, производятся помимо их воли, под влиянием воздействия извне; больные утверждают, что их язык приводят в движение с целью произнесения слов и фраз (имеющих глубочайший смысл), что слова, произносимые ими, принадлежат преследователям (или высшим силам и сущностям). Экстремальные ситуации, в

которые попадает человек, способны «сдвинуть» границу «норма / патология» в сторону последней⁴. Явления, аналогичные кинестетическим и речедвигательным автоматизмам присутствуют также и в «контакторском» опыте.

Течение, формы СКК и «контакторский» опыт. По течению СКК приобретает две формы. Первой из них является острая, при которой наблюдается большая чувственность бредовых расстройств и отсутствие тенденции их к систематизации, выраженность всех форм психических автоматизмов, аффект страха и тревоги, растерянность, мигрирующие кататонические расстройства. В квазирелигиозных течениях, как правило, черты этой формы протекания СКК проявляются у творцов новых религиозно-мистических учений, создателей их теологических доктрин, лидеров новых оккультно-мистических групп.

Действие механизмов заражения приводит к тому, что протекание СКК приобретает хронический характер, при котором отсутствует растерянность; нет яркости аффекта, имеется систематизация или (при развитии обильных псевдогаллюцинаций) склонность к систематизации бредовых расстройств. Аналогичные процессы происходят и в оккультно-мистических группах, у приверженцев новых, сайентологических верований и культов.

По форме СКК наблюдаются галлюцинаторный и бредовый варианты. При первом из них в клинической картине состояния наблюдается преобладание псевдогаллюцинаций и сравнительно незначительный удельный вес бреда воздействия и преследования, а также явлений собственно психического автоматизма. При втором варианте на первый план выступают бредовые идеи воздействия и преследования, а также психические автоматизмы, а псевдогаллюцинаторные расстройства выражены относительно слабо. Это различие вариантов прослеживается и в основаниях «контакторского» опыта.

СКК, органические заболевания головного мозга и «контакторский» опыт. СКК наблюдается при органических заболеваниях головного мозга [18, с. 62]. Так, с очаговым поражением правого полушария связана группа пароксизмальных расстройств сознания, которая включает в себя «особые состояния сознания с переживанием ирреальности окружающего мира; состояния с «двухколейностью переживаний»; «вспышки пережитого в прошлом»; онейроидное состояние [6, с. 127-130].

При «особых состояниях сознания с переживанием ирреальности окружающего мира» из восприятия больных исчезает привычное впечатление реальности, естественности, изменчивости окружающего мира (наступает дереализация): он кажется больному странным, незнакомым, чуждым, неподвижным, безжизненным. Как и в парадоксографических сюжетах, описывающих «контакты третьего рода», «межмировые» («межвременные») переходы, дереализация сопровождается ощущением собственной измененности больных, то есть деперсонализацией, а также расстройствами восприятия пространства и времени [5, с. 135]. Подобный опыт в определённых условиях трансформируется в психофизиологическое обоснование не только пребывания на борту НЛО, современных концепций «параллельных миров», но и архаического шаманского опыта межмировых переходов, актуализировавшегося в культуре постмодерна, контактов с духами и т.д.

При пароксизмах с «двухколейностью переживаний» больной, как и «контактёр», одновременно чувствует себя как бы в двух мирах – двух разных пространствах и временах: в реальной действительности и еще во второй ситуации, привычной для прошлого опыта больного [5, с. 135-136; 15, с. 393]. С аналогичными затруднениями сталкиваются и

⁴ При особых обстоятельствах не только «контактёр», но и человек – приверженец традиционно-доктринальных религий – способен слышать «голос Бога» [10, с. 25,162; 11, с. 14].

участники контактов «III рода». Человек может, по-видимому, оказаться в виртуальной ситуации – реально не пережитой, но созданной с помощью электронных СМИ (экстремальная ситуация, катастрофа, поверхность другой планеты, чужая жизнь и т.д.) [15, с. 122]⁵.

Особый интерес для интерпретации отдельных аспектов и описаний «контакторского» опыта представляют онейроидные состояния, при которых больные (как и участники «контактов третьего рода») также игнорируют реальную действительность и оказываются в ином мире. Субъекты данного переживания (как и «контактёры») часто отмечают, что не ощущают веса собственного тела, движутся со «сверхъестественными» скоростями; переживания этих больных, как и «контактёров», имеют космическое содержание, невысказанное с точки зрения привычных условий земной гравитации. По выходе из этого состояния больные рассказывают, что пронеслись мимо планет, встречались с инопланетными существами; здесь тоже возникают точки совпадения с «контакторским» опытом [15, с. 31, 392-393, 141]. В онейроиде могут переживаться и события с драматическим содержанием.

При очаговом поражении левого полушария наблюдается вторая группа расстройств сознания, которая включает в себя приступы абсанса (отсутствия); различные варианты сумеречных состояний сознания. Приступы абсанса характеризуются тем, что на мгновение больной выключается из сознательной деятельности, сохраняя при этом мышечный тонус. Приступ абсанса с точки зрения содержания сознания оказывается пустым, никаким переживанием, не заполненным крошечным отрезком времени [15, с. 419-420]. При сумеречных состояниях сознания больные сохраняют активную форму внешнего поведения, но по выходе из приступа ничего не могут сообщить о собственных действиях, совершавшихся во время приступа [6, с. 128]. При поражении левого полушария, видимо, страдают более действенные «образующие» сознания – процессы формирования, удержания, реализации программ деятельности на будущее при сохранении активного и целенаправленного поведения, осуществляемого в реальном пространстве и времени.

Выводы. В структуре современного квазирелигиозного мифотворчества смыслообразующим «ядром» является тезис об актуальных контактах с ВЦ. На протяжении второй половины XX в. накопился значительный по объёму и разнообразный по форме материал о так называемых «контактах третьего рода» – взаимодействиях землян с экипажами НЛО; о «ТК» с иными мирами; об актуальном присутствии на Земле проявлений внеземного разума. При анализе этого материала определённый интерес представляет концептуальный аппарат современной психиатрии, – в частности, клинические признаки СКК. Сравнительный анализ ряда феноменов «вторичного» мифотворчества и клинической картины пароксизмальных расстройств сознания позволяет выявить их общую природу; как в и в ряде клинических случаев, так и в «контакторском» опыте «составляющими» являются псевдогаллюцинации, бред преследования и воздействия; явления психического автоматизма.

Разнообразные по форме, содержанию, мировоззренческой направленности

⁵ В ряде случаев эйдетические представления, формируемые таким образом, могут приобретать черты явной патологии, – достаточно обратиться к описаниям «лиловых кальмароандроидов», «сверхразумных гипноавтивных гуманоидов», обладающих «внешними формами полуразложившихся трупов, мертвецов, оборотней, восставших из могил»; «насекомовидных гнидогуманоидов (?!)», «гуманоидов кровососущих» и т.д. и т.п. [8, с. 20, 113-121, 75].

утверждения о «ТК» с иными мирами несут в себе более или менее отчётливо выраженные элементы сверхъестественного. Они имеют точки соприкосновения с традиционно-доктринальными религиями, зачастую претендуют на роль «откровений XX века». С этой точки зрения они представляют несомненный интерес для современного религиоведения.

Следует подчеркнуть, что медико-психиатрический (как и любой другой) подход к анализу феномена «новой» религиозности, квазирелигиозных верований и суеверий, нельзя переоценивать. Граница между патологией и нормой – весьма условна, определяется характером культуры эпохи, выбором картины мира из того многообразия, которое в ней присутствует. То, что в рамках различных вариантов научной картины, квалифицируется как патология, девиация, в контексте религиозной, мистической, эзотерической картин мира может выступать нормой; и, соответственно, – наоборот.

Литература:

1. Адамов Л. Планета Жамаспокровительствует Земле: Параллельный мир // Акционерное дело. – 1993. – № 3/4. – С. 109 – 118; 1994. – № 1/2. – С. 135 – 143; 1995. – № 1/2. – С. 144 – 153.
2. Ануфриев А.К. Психический автоматизм и синдром Кандинского-Клерамбо // Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. – 1979. – Т. 79. – № 9. – С. 1397 – 1405.
3. Галактическое Семейство. Обзор Генотипов (машинный перевод с английского) // <http://agats.nemail.ru/anomal/default.htm>; Англ. версия: <http://www.spitweb.org/>.
4. Две Ирины. Послание землянам с планеты Ядивод. – К.: О-во «Знание» Украины, 1991. – 96 с.
5. Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н. Пространство и время в нервно-психической деятельности (На материале изучения психопатологии поражения правого и левого полушарий головного мозга человека) // Вопросы философии. – 1975. – №5. – С. 133 – 145.
6. Доброхотова Т.А., Н.Н. Брагина. Асимметрия мозга и асимметрия сознания // Вопросы философии. – 1993. – №4. – С. 125 – 134.
7. Зубанич А. Картины в полумраке // «Чудеса и приключения». – 1994. – №4. – С. 61.
8. Инопланетные пришельцы: Космоантропологический отчёт Особого отдела Комиссии по Контакткам. Классификация инопланетных пришельцев. Ознакомительная часть. Гриф секретности – 00 (Снят 16.03.1991 г.). / Худож. С. Морозов и др. – М.: Метагалактика, 1993. – 159 с.: ил.
9. Касс Л. Нестареющие тела, счастливые души... // Человек. – 2003. – № 6. – С. 37–49.
10. Клименко А. Дети Вселенной: Контакты с инопланетянами. – Донецк: РИО ДЦЮ, 1991. – 176 с.: ил.
11. Лебедев В.И. Общение с богом или... – М.: Политиздат, 1986. – 112 с., с ил.
12. Лицом к лицу с пришельцами: Контакты с инопланетным разумом / Пер. с англ. С.Д. Курдюкова. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. – 144 с.
13. Мантулин В. Контактёры и атомные станции // Непоседа. – Х., 1996. – № 12. – С. 10 – 11.
14. Мишин Г.И. Как преодолеть стрессы. – СПб.: Союз, 2003. – 224 с.
15. Мэк Д.И. Встречи с пришельцами / Пер. с англ. О. Кутуминой. – М.: КРОН-ПРЕСС, 2000. – 479 с. – Серия «Таинственный мир».
16. Орлов В. Контакты и контактанты // Техника – Молодёжи. – 1990. – № 6. – С. 36 – 39.
17. Социальная психиатрия: фундаментальные и прикладные исследования: Материалы симпозиума (Ленинград, 4 – 5 октября 1989 г.) / Под общ. ред. И.М. Кабанова. – Л.: Ленингр. н-и психоневрол. ин-т, 1990. – 144, [1] с.
18. Справочник по психиатрии / Под ред. А.В. Снежневского. – М.: «Медицина», 1974.

– 392 с.

19. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.

20. Чернобров В.А. Энциклопедия уфологии. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 416 с.: ил.

21. Щедрин А.Т. Концепция внеземных цивилизаций в контексте научного знания и нетрадиционных верований // Вестник ХГПУ. Вып. 67. Философия. – Х., 1999. – С. 166 – 183.

22. Щедрин А.А. Новітня парадоксографія та сайєнтологічні вірування у культурі постмодерну (Минуле. Сучасне, Майбутнє?) // Культура України. Випуск 9. Мистецтвознавство. Збірник наукових праць. – Х., 2002. – С. 68 – 78.

23. Щедрин А.Т. Релігійно-ідеалістичні тлумачення аномальних явищ навколишнього середовища // Проблеми релігії і атеїзму. Республіканський міжвідомчий збірник. Вип. 27.– К., 1991. – С. 63 – 70.

24. Щедрин А.Т. «Silentium Universi»: («Мовчання Космосу» як соціокультурний феномен) // Культура України. Випуск 13. Мистецтвознавство. Філософія. Збірник наукових праць. – Х., 2004. – С. 27 – 46.

25. Эванс Х. Посланники других миров. Правдивые истории об инопланетянах, похищениях людей и аномальных явлениях / Пер. с англ. – М.: БММ АО, 1999. – 192 с.: ил.

26. Megapolis-Express. – М.– 1991.– № 12.

27. Поиск. – М. –1990. – № 44.

Ястремская Т.А.

ИНОСТРАННЫЙ ЯЗЫК В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ И ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ СТРАТЕГИИ ОБУЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ

Проблема влияния изучения иностранного языка человеком на формирование его культуры в общем образовательном процессе имеет исключительное значение для современной гуманитаристики. Поэтому вполне естественно, что именно в ней данная проблема получает так или иначе достаточно серьезную и многоплановую проработку. Причем здесь следует характер взаимообуславливающей билатеральности между процессами изучения иностранного языка человеком и формированием его личности. В виду того, что иностранный язык представляет собой не какую-то гносеологическую абстракцию, а конкретный лингвокультурологический феномен, поскольку впитывает все богатство культуры изучаемого языка вплоть до ее трудноуловимых особенностей, то при освоении чужого языка происходит и освоение культурно-семиотических параметров, из которых соткан этот язык, так как зачастую многообразие специфических связей, фраз и отрывков иностранного языка остается вне поля дешифровки, которым очерчены грамматические и лексические его возможности. Но в то же время, как считают культурологи, «любая культура, будучи в конечном счете национальной, в немалой степени «повязана» на характере и закономерностях имманентного развития, специфике внутреннего строя и других чертах конкретного языка» [1].

Задача данной статьи – показать возможности нахождения диалога в рамках языковых культур в процессе овладения всей системой иностранного языка, включая и его культурологический аспект как неотъемлемой части языка, поскольку этот процесс способствует расширению мировоззрения студентов и вооружает познавательной стратегией, так как язык в обществе выступает основным носителем и мощным ретранслятором культурных ценностей, социальных значений, а также служит регулятором и координатором общественных отношений.

При исследовании данного вопроса мы опирались на аналогичные работы в области философии, естествознания и методики преподавания иностранных языков [2, 3, 4, 5].

В общем образовательном процессе иностранный язык констатируется прежде всего как предмет и понятие социокультурного порядка. И поскольку в каждом конкретном языке постоянно происходят такие языковые явления, как лексические заимствования, лексико-семантический взаимоперевод, то он выполняет огромную роль в плане интернационализации культур стран, сравниваемых при изучении языков, глобализации межкультурной коммуникации носителей этих языков и нахождении путей взаимопонимания в ходе диалога языковых культур. Отсюда иностранный язык получает адекватное осмысление, полновесную семантическую интерпретацию, будучи вплетенным в культурный балласт общества. При этом детерминация обучения иностранного языка предполагает, что вне общественной и культурной коммуникации, в отрыве от экстралингвистических, лингвокультурных и социокультурных процессов вряд ли возможно реальное овладение им и полноценное его использование. Вместе с тем язык – не только существенный элемент и важнейшая сторона двух глобальных понятий: культуры и общества. Он представляет собой целый мир, способный лексически и семантически охватить всю многогранную культуру и все многосложное общество. Поэтому, как определяет американский социолог Н. Смелзер, «все элементы культуры ... могут быть выражены в языке» [6].

Следует заметить, что язык – явление в принципе нестатическое, он, подобно любому сценическому, спортивному и иному действию – динамичен по самой своей природе, живет лишь в действии, динамике, в практике коммуникации, поэтому овладение навыками такой коммуникации предполагает активизацию целого ряда психических и мыслительных операций. Психика человека, по определению Г.И. Берестнева, «содержательна» [7], она представляет собой мир смыслов и разделена на две части: одна – это область рационального, т.е. сознание, и вторая – область бессознательного, которая и образует мир иррационального, несказанного, перед которыми язык и сознание бессильны. Этот факт порождает у учащихся иногда ощущения коммуникативной обреченности и потребности находить такие слова и выражения, которые позволили бы «схватить» и понять содержание, лежащее в «несказанном». Одним из стратегических орудий в познавательном процессе учащихся является направление их интереса на изучение целой системы языковых явлений, которые лежат в области иррационального, например, метафор, которые способны выражать идеи, стоящие далеко от прямо высказываемого, и являются тем орудием, которое позволяет отвоевать у реальности, не имеющей специальных средств выражения, определенные содержания и делать их достоянием сознания.

В основе образовательной стратегии обучения иностранному языку для каждой сколько-нибудь развитой практики, как правило, отыскиваются ее элементарные образцы. Затем на этой основе осуществляется постепенное мыслительное воссоздание или реконструкция все более зрелых практик, т.е. в языке существует как бы множество языков, выполняющих разные функции. И когда студент обучается тому, что можно назвать специальными техническими языками – т.е. употреблению карт, диаграмм, описательной геометрии, использованию химической символики и т.п., то он, по мнению М.С. Козловой, учится новым языкам. При этом она имеет в виду логико-гносеологическую соподчиненность методов обучения по принципу «первичное/вторичное или исходное/производное» [8]. В концептуальных прояснениях такое соподчинение играет весьма важную роль. Разнообразные языковые упражнения, примеры, проблемные ситуации, переводческие мыслительные операции, типологические исследования, анализ семантических явлений, синтез языковых структур предусматривают особую тренировку концептуального рассуждения, формирование своего рода иммунитета против сбоев языка, т.е. того, как выпутаться из концептуальных тупиков. Таковые появляются вследствие подмен реального, конкретного мышления особым ирреальным рассуждением на философский (идеологический и т.п.) манер, в ходе которого фразы не выполняют коммуникативной функции, а относят обучаемых в мир смыслов, лежащих вне сознания и языкового выражения. И поскольку язык очерчивает очень важную его функцию – функцию идентификации людей в рамках той или иной социальной группы, то в отношении иностранного языка такое неприемлемо, так как для участников коммуникации многие его значения неизвестны или не всегда понятны. Это объясняется тем фактом, что понятия, значения, мысли, которыми оперирует человек, несут на себе печать особенностей национальной культуры и своеобразия национального языка.

Проводя смысловой анализ и интерпретацию иноязычных высказываний, обучающийся должен уделить внимание особенностям местных наречий, бытовых оборотов, жаргонных выражений, идиоматических выражений, стилю научной речи и т.д., в противном случае, если ему не удастся должным образом вникнуть в них, его неминуемо ожидают разного рода «казусы».

Как показали исследования, проведенные нами, изоморфное понимание иностранного языка по существу невозможно без анализа его этносемантической природы, без учета его этнокультурных особенностей. Но вместе с тем следует подчеркнуть, что при анализе и интерпретации национально-культурных особенностей страны изучаемого языка нередко допускаются крайние точки зрения, результатом чего является преувеличение или абсолютизация значения и роли культуры.

Проведя целый комплекс экспериментов по созданию критериально-ориентированной образовательной системы изучения иностранного языка, необходимо прежде всего определить экстралингвистическое поле изучаемых языковых явлений, поскольку именно оно определяет их значение. Семантическая природа слова также подсказывает, что смысл его столь неопределен, что обычными средствами установить его невозможно, и для истолкования слова, т.е. для установления его соответствия какой-то стоящей за ним мысли, нужны специальные усилия (и специальные способности). По мере повышения коммуникативной (языковой и культурно-страноведческой) компетенции студентов структурно-смысловая организация образовательного процесса становится все более сложной, охватывая все сферы общения: социально-бытовую, социально-культурную, общественно-политическую. Напомним, что к числу факторов, вызывающих у студентов непосредственный интерес к содержательному плану изучаемой информации относятся: наличие интересного языкового явления, неожиданности свойств его поведения, новизна фактов, связь с активной деятельностью, а также прагматическая направленность информации. Признание вышеназванных функционально-смысловых, содержательных и структурных параметров изучаемых языковых явлений требует отбора для изучения таких материалов, которые хранят в себе лингвострановедческие особенности изучаемого языка.

Говоря об иностранном языке как об образовательной и воспитательной стратегии студентов в целом, т.е. подведя основной итог рассмотрения данной проблемы в целом, можно сделать следующие выводы.

1. Решающее значение для формирования вышеназванной стратегии имеет наличие всей совокупности факторов, существенных для понимания семантического базиса, лежащего в основе национально-культурного пласта страны изучаемого языка.

2. При изучении иностранного языка следует учитывать функционально-смысловые, содержательные и структурные параметры изучаемых языковых явлений.

3. Полноценное исследование и адекватное понимание иностранного языка, а следовательно, и адекватный перевод его на родной язык являются вполне возможными при изучении национально-культурного феномена и экстралингвистических знаний.

4. В результате проведенного исследования получен рекомендательный материал, который может быть использован при подборе текстов и составлении учебников по обучению иностранному языку.

Литература:

1. Антонов В.И. Философия и культурология // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – № 2. – С. 50.
2. Гурвич П.Б. О четырех общеметодических принципах организации обучения иностранным языкам // Иностранные языки в школе. – 2003. – № 6.
3. Кравченко Т.К. Психологические основы методики обучения иностранным языкам в англоязычных странах. – 2003.
4. Цейтлин Б.М. Костность языка. Фантазии на тему Х.Г. Гадамера // Человек. – 1996.

– № 4.

5. Расторгуев В. // Образование и бизнес. – 1999. – № 5.

6. Смелзер Н. Социология. – М., 1994. – С. 52.

7. Берестнев Г.И. Зов несказанного: язык в его отношении к трансцендентным смыслам // Человек. – 1996. – № 7.

8. Козлова М.С. Философия и язык. – М., 1972. – С. 148 – 199.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Герасимчук Валентина Андріївна – докторант кафедри етики, естетики і культурології Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Заболотна Валерія Олександрівна – викладач Міжнародного інституту бізнесу (м. Київ)

Землянський Анатолій Миколайович – аспірант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди

Іванова Ірина Борисівна – здобувач кафедри соціальної філософії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

Коньшина Анна Євгенівна – аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

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»

Марікян Світлана Володимирівна - старший викладач Харківського соціально-економічного інституту

Подольська Тетяна Василівна – аспірант кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

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

Проценко Олександр Федорович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри менеджменту соціокультурної діяльності Харківської державної академії культури

Сапенько Роман – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри історії та культури Національної академії України ім. П.І. Чайковського (Польща)

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

Щедрін Анатолій Трохимович – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри історії та теорії культури Харківської державної академії культури

Соловійов Віталій Георгійович – асистент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Тітаренко Олена Геннадіївна – старший викладач кафедри соціального управління та права Харківського соціально-економічного інституту

Чумак Анна Леонідівна – аспірант кафедри етики, естетики і культурології Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Широка Світлана Іванівна – аспірант кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

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 23.12.2005 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**