

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

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

**ГУМАНІТАРНИЙ  
ЧАСОПИС**

**2006, № 1**

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)*

**2006, № 1**

*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 ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

**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 ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

**Карпов Я.С.**, доктор технічних наук, професор, перший проректор Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

**Копилов В.О.**, кандидат філософських наук, професор ХАІ, завідувач кафедри політології та історії, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» – головний редактор.

**Корабльова Н.С.**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної та практичної філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

**Кочарян О.С.**, доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри психології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

**Кривцов В.С.**, доктор технічних наук, професор, ректор Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» – голова редакційної колегії.

**Проценко О.П.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» – заступник головного редактора.

**Садіков Г.М.**, доктор біологічних наук, професор кафедри психології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

**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 № 8, від 19.04.2006).

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2006. – №1. – 127 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», 2006

---

---

## Зміст

Байрачний К.А.	
<b>ФІЛОСОФІЯ В ЖИЗНИ МОЄГО ПОКОЛЕННЯ .....</b>	<b>5</b>
Леонтьєва В.Н.	
<b>ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ТРАНСЛЯЦІЇ В ЕПОХЕ «ПОСТ-».....</b>	<b>20</b>
Кузнецов А.Ю.	
<b>ФЕНОМЕН ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТІ В ГЕНЕЗИСІ НОВОГО КОНЦЕПТУАЛЬНОГО КАРКАСА .....</b>	<b>27</b>
Дзьобань О.П.	
<b>ІДЕЇ ВІЛЬНОДУМСТВА У ФІЛОСОФІЇ ФРАНЦУЗЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА ЯК ОДНЕ ІЗ ДЖЕРЕЛ ПОСТМОДЕРНІЗМУ .....</b>	<b>33</b>
Копилов В.О.	
<b>ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ЗНАННЯ У ВЛАДНІЙ РОЛЬОВІЙ ФУНКЦІЇ ВЧЕНОГО: ВЛАДА І ЗНАННЯ В СОЦІАЛЬНІЙ СИСТЕМІ ТОЛКОТА ПАРСОНСА .....</b>	<b>39</b>
Чуйкова Е.В.	
<b>САМООРГАНІЗАЦІЯ САМОСТІ В КОНТЕКСТЕ «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ» МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА .....</b>	<b>47</b>
Соколов В.Г.	
<b>ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ Л.В. ШАПОШНИКОВОЇ І НОВОЕ КОСМИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ .....</b>	<b>54</b>
Черниенко В.А.	
<b>К ОБОСНОВАНИЮ ЛОГИКИ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА .....</b>	<b>68</b>
Гаплевська О.І.	
<b>ДО ЕТИМОЛОГІЇ ПОНЯТТЯ ЛЮБОВ .....</b>	<b>75</b>
Новоселов О.В.	
<b>ИНФОРМАЦИОННЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ .....</b>	<b>79</b>
Михайлюк С.Я.	
<b>ЕТИЧНИЙ ВИМІР ЦІННОСТІ ПРИРОДИ .....</b>	<b>85</b>
Плахотнік О.В.	
<b>ПРО ДЕЯКІ МАРГІНАЛЬНІ ДИСКУРСИ В ОСВІТІ: ДИСКУРС СЕКСУАЛЬНОСТІ.....</b>	<b>93</b>

Півнева Л.М.

**ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР РОЗВИТКУ УКРАЇНИ  
(ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ) .....98**

Канищев Г.Ю.

**ОБЩЕСТВЕННЫЙ КОНТРОЛЬ, КАК ФОРМА ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧАСТИЯ ..... 105**

Цимбал О.Є.

**ПІДГОТОВКА ДО СМЕРТІ ЯК ВАЖЛИВА СКЛАДОВА  
РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНОГО ЖИТТЯ ЛЮДИНИ ..... 110**

Волошина Е.В.

**ТРАНСФОРМАЦИИ МАТЕРИНСКИХ РОЛЕЙ В КОНТЕКСТЕ  
СОВРЕМЕННОЙ ПОСТСОВЕТСКОЙ ГЕНДЕРНОЙ ПОЛИТИКИ ..... 115**

Хримли И.А.

**МОРАЛЬ И ПРАВО В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ  
ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В УКРАИНЕ ..... 120**

Байрачный К.А.

## ФИЛОСОФИЯ В ЖИЗНИ МОЕГО ПОКОЛЕНИЯ

*У статті показаний процес становлення автора як філософа, значна частина життя якого пройшла у стінах ХАІ з 1960 р. по теперішній час. Читачі дізнаються, які труднощі зазнавала радянська наука і зокрема філософія в умовах тоталітарного режиму. Вказується на недопустимість голого, простого заперечення марксизму, необхідність його критичного аналізу. Показані істотні зміни перебудови у розвитку духовного життя суспільства, та бачення автором подальшого розвитку філософії у XXI столітті. Значний інтерес представляють методичні поради автора з написання кандидатських і докторських дисертацій. Наводиться список літератури, вивчення якої дає можливість уявити сучасний рівень розвитку філософії.*

*Ключові слова: ортодоксальний марксизм, радянський соціалізм, плюралізм.*

*The process of the formation of author as a philosopher, whose significant part of life walked within the confines of KhAI from 1960 to present time is being showed in the article. Readers are learned what difficulties Soviet science experienced and in particular philosophy in an atmosphere of totalitarian regime. Not permissibility of bare, common denial of Marxism, necessity of its critical analysis is being indicated. Substantial changes of reorganization in the development of inner life of society, and vision by author further development of philosophy in XXI century are showed. Systematic advices of author by writing of doctoral theses are been of significant interest. The list of literature, whose learning will give possibility to imagine modern level of development of philosophy is being given.*

*Key words: orthodox Marxism, Soviet socialism, pluralism.*

Свои заметки я обращаю прежде всего к аспирантам. Мне 75 лет. С полным основанием могу сказать, что всю свою сознательную жизнь, начиная со студенческих лет, посвятил изучению философии, которая стала для меня образом жизни. И хотя порой бывало трудно, но о своем выборе я не жалею, т.к. для меня философия стала самой интересной наукой. Но это не исключает моего трепетного отношения ко всему корпусу наук.

Я учился в Харьковском юридическом институте с 1950 по 1954 гг. Различные юридические науки преподавали выдающиеся, талантливые профессора с большим жизненным опытом. На их лекции я ходил как на праздник, впитывая как богатое содержание, так и их красочную, яркую форму. Огромное им за это спасибо. Но тем не менее, мой интерес вызвали лекции по теории государства и права, логике и философии.

Уже тогда я понимал, что этим наукам в то время в нашей стране было, мягко говоря, неуютно. Чего стоит, например, заявление преподавателя философии: «Я вам прямо скажу, что Сталин как теоретик, сильнее Ленина». Думаю, мало кто поверил в искренность этих слов. Но таково было то время. На многие вопросы мы не могли получить адекватного ответа.

Так, мы изучали работу Ф. Энгельса «Л. Фейербах и конец классической немецкой философии». В ней, например, говорится: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения. И ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса

возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему» [1, с. 376]. И там же: «История так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство», это – вещи, которые могут существовать только в фантазии» [1, с. 375]. Но эти мысли Энгельса шли вразрез с идеологическими установками Компартии бывшего СССР: коммунизм есть высшая идеальная форма общественного устройства, где государства не будет, классов не будет, денег не будет, антагонистических противоречий не будет. Развязать этот узел тогда было невозможно. Известное положение К. Маркса «подвергай все сомнению» находилось под запретом.

В то время можно было легко получить большой срок лагерей за вредные мысли с точки зрения тоталитарного режима. Всякая власть боится идей, угрожающих ее существованию.

Содержание советской философии сводилось к двум законам диалектики: единства и борьбы противоположностей, перехода количества в качество. Толкование их было чисто субъективным. С политической точки зрения, когда нужно было обосновать репрессии, речь шла об обострении классовых противоречий. Когда же речь шла об экономических проблемах советского социализма, противоречия отрицались.

И хотя в работах Маркса, Энгельса и Ленина рассматривался закон отрицания отрицания, в советской философской литературе того периода он отсутствовал. И только после XX съезда КПСС (1956), разоблачившего культ личности Сталина, начался постепенно процесс развития советской философии. Но и при этом истинной, научной философией признавалась только философия диалектического и исторического материализма.

Кафедры общественных наук находились под жестким контролем. Каждый год я, как заведующий кафедрой философии, отчитывался на Совете института и на заседании парткома. А в целом работу кафедры в течение года проверяли по десять комиссий и более. И в это же время меня привлекали к работе в двух-трех комиссиях по проверке моих коллег в других вузах. Стиль работы этих комиссий был далек от этических норм, протекал в атмосфере недоверия и так называемой политической бдительности.

Работа В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» рассматривалась как его философское завещание. Любая форма идеализма трактовалась как антинаучное, реакционное мировоззрение.

В то же время у Ленина есть замечательные высказывания в «Философских тетрадах»: «Умный идеализм ближе к умному материализму, а не к глупому материализму» [2, с. 248]. И там же: «Философский идеализм есть только чепуха с точки зрения материализма метафизического» [2, с. 322]. А его «завещание» перечеркивает эти глубокие мысли, высказанные ранее. В условиях признания приоритета общечеловеческих ценностей и преодоления абсолютизации, доведенного до абсурда классового подхода, положения эти приобретают особое значение.

Да, вся история философии была историей борьбы материализма и идеализма. Но ведь можно назвать философов, творчество которых представляло собой синтез материализма и идеализма, например, Аристотель, И. Кант, Г. Сковорода. Независимо от характера мировоззрения для многих философов прошлого и настоящего было единое связывающее звено. Это проблема человека как центральная проблема их философии. Утверждение древнегреческого философа Протагора: «Человек есть мера всех вещей» – получило развитие и у материалистов, и у идеалистов. Об этом свидетельствуют работы Платона, Канта, Маркса, Бердяева, Маркузе, Ясперса... И сегодня у многих западных

философов мы не находим традиционного деления на материалистов и идеалистов.

В угоду политическим соображениям Ленин в статье «К вопросу о диалектике» утверждал: борьба – абсолютна, а единство – относительно. Но эта точка зрения противоречит тому определению диалектики, которое дал Энгельс. Оно приводится в начале этих заметок. В той же работе Энгельс подчеркивает, что революционный характер диалектики абсолютен, – «вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией». Что же касается соотношения абсолютного и относительного, то его нельзя рассматривать как что-то застывшее. В зависимости от конкретной ситуации они могут меняться местами.

В результате допущенной ошибки вся история Советского государства – это абсолютизация борьбы, как всеобщее явление во внутренней и внешней политике. А это могло привести к неоправданным последствиям, к гибели нашей планеты. Философская ошибка, возведенная в ранг государственной политики могла привести к катастрофе.

В течение многих лет в вузовских программах предусматривалось изучение работы Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Следует сразу сказать, что эта книга, спорная по ряду вопросов, могла представлять интерес для узкого круга специалистов. И она совершенно справедливо, обоснованно и объективно была подвергнута критике А.А. Богдановым (см. [3]). Догматическое ее изучение в вузах студентами и аспирантами не могло не вызвать негативного отношения и к этой работе и к философии в целом.

Вместе с тем, в этой работе содержатся, на мой взгляд, чрезвычайно глубокие философские выводы. Чего стоит утверждение Ленина, что электрон неисчерпаем, как и атом. В то время как специалисты физики считали электрон неделимым, как и атом в свое время. А утверждение Ленина получило свое подтверждение в теории элементарных частиц. Диалектический метод дал возможность Ленину сделать по сути великое открытие.

Особое внимание вызывает мысль Ленина, что противопоставление материи и сознания абсолютно в рамках основного вопроса философии, за пределами его это противопоставление – относительно (см. [4, с. 151]). К сожалению, это глубокое положение не получило своего дальнейшего развития ни в работах Ленина, ни в работах советских философов. Вопрос остается открытым и на сегодняшний день.

В 60-х гг. XX века в советской печати появились две интересные работы, посвященные до сих пор необъяснимым и малопонятным явлениям передачи «мысли» на расстояние (см. [5], [6]). По прочтении этих работ возникает вопрос, что является источником такого феномена.

В это же время в Харькове выступал В. Мессинг, который на расстоянии «читал мысли» других людей и передавал свои. Кроме того, он обладал даром предвидения. Так, например, в начале Второй мировой войны он предсказал, что она закончится 9 мая 1945 г. нашей победой. Аналогичная ситуация была с Вангой в Болгарии. Эти паразитические феномены остались необъяснимыми современной наукой.

Как видно, недопустимо упрощенное толкование взаимосвязи материи и сознания. С этой точки зрения возникает следующая проблема: взаимосвязь материализма и идеализма, которая в недалеком прошлом в советской философии рассматривалась односторонне. Сегодня представляется, что эти два направления философии следует не противопоставлять друг другу, а рассматривать их органическое единство, поскольку они дополняют друг друга в общем процессе развития человеческой мысли.

Трагедию развития советской философии в условиях тоталитарного режима глубоко и обстоятельно исследовал профессор Массачусетского технологического института



(США) Л.Р. Грэхэм в своей содержательной монографии «Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе» (1991) [7]. В ней автор показал на большом фактическом материале, как понятие свободы научного поиска, научного исследования третирировалось в Советском Союзе. Развитие таких наук, как генетика, кибернетика, психология, физиология и др. находилось под идеологическим прессом догматических установок. В литературе тех лет утверждалось, что генетика и кибернетика – лженауки. Подчеркивалось, что философия, естественные и математические науки также партийны, как и науки экономические или исторические.

Все это не могло не привести к тормозу в развитии целых научных отраслей. В сталинских лагерях погибли многие крупные ученые, снискавшие мировое признание. Сложилась традиция использовать советскую философию как интеллектуального полицейского по отношению к науке. В завершение своей работы автор подчеркивает, что «...многие естествоиспытатели и философы во всем мире полностью принимают диалектико-материалистические положения о существовании объективной реальности, но одновременно отказываются признать себя диалектическими материалистами» [7, с. 420].

И это не случайно, т.к. диалектический материализм в руках официальных идеологов превратился по существу в государственную религию и являлся политической доктриной деспотического и недемократического государства [7, с. 419].

Оковы, в которых находилась советская философия, не давали возможности для ее теоретического развития. Как результат, можно было пересчитать по пальцам защищенные докторские диссертации по философии, а многие из них по сути были далеки от философии, поскольку прославляли сталинский режим, а другого и не могло быть.

В Харькове, вузовском центре, до 1970 г. не было защищено ни одной докторской диссертации. Первой в 1970 г. была Елена Александровна Якуба, создавшая впоследствии социологический факультет в ХНУ им. В.Н. Каразина, преодолевая при этом огромное сопротивление партийных и государственных чиновников. Вторым был я (в 1971 г. в Москве защитил докторскую диссертацию по философским проблемам государства). Затем процесс пошел. Защитили докторские диссертации: А. Плахотный, В. Чефранов, В. Жеребкин, А. Бурдина, Н. Сазонов. У всех я выступал официальным оппонентом. Работы этих философов представляли значительный интерес, вносили определенный вклад в развитие теории. Особый интерес представляла работа А. Плахотного по проблеме ответственности, которая не утратила актуальности и сегодня. Было бы неплохо, если бы все государственные чиновники, изучив эту работу, практически воплощали в жизнь ее положения.

В настоящее время почти все кафедры философии харьковских вузов возглавляют доктора философских наук, а в целом их насчитывается уже более тридцати.

Любая докторская диссертация предусматривает определенный вклад в теорию. Но в условиях догматизма, когда шаг вправо или влево рассматривался как преступление, сделать это было довольно трудно и опасно.

Тем не менее в своей работе я выдвинул ряд методологических принципов в исследовании государства. Среди них хотелось бы назвать следующие: 1) методологическая роль диалектики в исследовании государства; 2) сочетание демократизма и централизма как объективная необходимость любого государства; 3) обоснование, что демократический централизм является объективным законом развития государства; 4) раскрывая сущность советского государства, я вступил в полемику со многими учеными, обращая внимание

на несостоятельность многих выдвинутых положений, которые были проявлениями волюнтаризма и субъективизма, стремлениями забежать вперед, когда для этого нет объективных условий; 5) в научный оборот было введено общесоциологическое понятие «государство».

В то время в Москве среди философов сложилось два лагеря. Один состоял из оголтелых сторонников сталинизма, хотя и не все это открыто признавали. Но тем не менее они находились в плену догматических установок, проявляя комплексы своей философской несостоятельности, неспособные к творческому мышлению. Представители этой группы встретили негативно выдвинутые мной положения, особенно обоснование демократического централизма как закона. Меня объявили ревизионистом, недостойным представлять советскую философию. Мне было сказано, что я должен мыслить только в рамках решений партии. То есть, мне было отказано мыслить творчески.

Преодолевая сопротивление этой группы, после трехкратного обсуждения в редакции, я опубликовал в московском философском журнале статью «Ленинский анализ диалектики централизма и демократизма в развитии советского государства» (см. «Философские науки», № 6, 1969). При этом пришлось отказаться от наиболее оригинальных мыслей.

Я благодарю судьбу, что в Москве я встретил, и со многими подружился, целую группу талантливых, творчески мыслящих философов, сумевших сохранить свое лицо в тех сложных условиях, несмотря на давление, а порой и преследование бюрократического аппарата. Они внесли достойный вклад в развитие философии. Считаю своим долгом назвать их имена. Это профессора: В.С. Семенов, Ц.А. Степанян, В.И. Разин, Г.М. Штракс, В.С. Готт, Д.М. Трошин, А.П. Шептулин, П.Т. Белов, П.В. Копнин. Я их всех сердечно благодарю за помощь и моральную поддержку в борьбе с динозаврами от философии. К сожалению, в силу биологических законов природы почти все уже ушли из жизни.

Перестройка М. Горбачева внесла живую струю в развитие духовной жизни общества. Прежде всего следует отметить, что на Родину были возвращены произведения блестящей плеяды русских религиозных философов, представляющих общемировую ценность. Среди них следует назвать следующие фамилии: Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, В.В. Зеньковский, П.А. Сорокин, Г.Р. Федотов, Г.В. Флоровский, Л.И. Шестов, Г.Г. Шпет, С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, П.И. Новгородцев, В.С. Соловьев, С.Л. Франк. Значительная часть из них была выслана из Советской России в 1922 г. как инакомыслящие, не признающие законности Советской власти. Другие, которые не смогли выехать, погибли затем в сталинских лагерях.

Вторым, не менее важным фактором, была ликвидация железного занавеса и знакомство с трудами западных философов, представляющих целый ряд направлений.

Многообразие этих направлений рассматривалось в советских учебниках по философии как кризис западной философии, ее деградация и упадок. На самом деле все эти направления свидетельствуют прежде всего о свободе творчества, о многообразии подходов в исследовании философских проблем.

Я завидую аспирантам, которые получили возможность познакомиться с трудами русских религиозных философов, с произведениями Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, наиболее ярких представителей феноменологии, с работами Х. Гадамера, основателя герменевтики, с работами Г. Маркузе – наиболее яркого представителя франкфуртской школы, с произведениями Ф. Ницше, которого у нас длительное время рассматривали как идеолога фашизма. Наконец его реабилитировали. И он предстал перед нами как глубокий мыслитель, изучающий философию жизни, иррационализм. Разновидность философии

жизни нашла отражение в трудах Х. Ортеги-и-Гассета. Огромный интерес, с моей точки зрения, представляет экзистенциализм, идеи которого нашли отражение в работах С. Кьеркегора, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра.

Когда знакомишься со всеми этими работами, понимаешь, что овладеть всем богатством философских идей в полном объеме, которые выработало человечество на протяжении своей истории, невозможно, но стремиться к этому надо, если вы хотите постигнуть силу мудрости человека.

И наконец, перестройка дала возможность опубликовать мне ряд статей, что в условиях тоталитарного режима просто было невозможно. Это работы: «Не может быть абсолютных истин» (Ленінська зміна, 9 вересня 1989 р.), «Кто не смотрит вперед, тот оглядывается назад» (Красное знамя, 10 марта 1990 г.), «Свобода мысли и цивилизация» (Время, 7 февраля 1991 г.), «Возрождение марксистской философии» (Сборник статей. Общественные науки в период перестройки. – Харьков: ХАИ, 1993 г.), «Еще раз к вопросу о диалектике» (Научный вестник ХГПУ, вып. 9, Харьков, 2001 г.).

Хотел бы более подробно остановиться на статье «Кто не смотрит вперед, тот оглядывается назад». Вызвана она была публикацией статьи Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева «Социалистическая идея и революционная перестройка» (Коммунист, 1989, № 18). В своей статье я полемицирую с Горбачевым и обращаю внимание на ряд логических ошибок. Моя статья была опубликована без каких-либо сокращений. Впервые в жизни я почувствовал себя свободным ученым, вернувшим к жизни критическую функцию философии. Это была какая-то фантастика. Еще недавно такое себе представить было невозможно.

В статье М. Горбачева есть критический анализ взглядов Маркса и Ленина, и творческое развитие этих взглядов, и положительная оценка опыта социал-демократии, что еще недавно было немыслимо. Далее я подчеркиваю, что целый ряд выдвинутых положений остаются логически незавершенными. Так, на основе нового видения социализма речь идет о принципах этого общества. Их анализ в статье показывает, что они не осуществлены. И вместе с тем говорится, что у нас произошла «деформация социализма». Закономерно возникает вопрос, как можно деформировать то, чего не было?

Анализируя статью М. Горбачева, я делаю три вывода:

1. Общество, в котором мы живем, нельзя назвать социалистическим.
2. Программа КПСС, принятая 27 съездом партии, в значительной степени есть результат догматического толкования рассматриваемых в ней проблем. Ведь утверждения, что «социализм в нашей стране стал реальностью», что «страна вступила в этап развитого социализма», лишены объективного научного обоснования.
3. В сознании каждого человека должна быть преодолена философия «винтика». А для этого необходимы осознание великой идеи Канта, что человек не средство, а цель, и глубокое понимание идеи Гегеля, что если в обществе все мыслят одинаково – значит никто не мыслит.

Сегодня все сказанное уже вчерашний день, но для того времени это было чрезвычайно важно. И как показали дальнейшие события, неумение смотреть вперед отбросило М. Горбачева назад. Как известно, история не терпит сослагательного наклонения. И тем не менее хотелось бы смоделировать другой путь развития нашей страны, используя принципы синергетики. Если бы М. Горбачев использовал опыт Китая, прежде всего в области сельского хозяйства, а не бросился в объятия к Западу, то в магазинах не было бы голых полок и наша страна не стояла униженно с протянутой

рукой. Ход развития пошел бы в другом направлении. И сейчас бы мы процветали вместе с Китаем, который заполнил рынки Америки и Европы своими качественными и дешевыми товарами, что вызывает у них панику.

Многие считают, что развал Советского Союза был предательством по отношению к нашему народу. Эта точка зрения нашла отражение в печати. Так, в содержательной и интересной книге В.П. Мысниченко «Смотреть правде в глаза» (2004) [8] говорится, что Беловежское соглашение о ликвидации Советского Союза, организованное и подписанное Б. Ельциным, Л. Кравчуком и С. Шушкевичем, было предательством. О своем решении они проинформировали прежде всего президента США Дж. Буша-старшего. Автор упомянутой книги с гневом пишет: «За эти антинародные преступления ...Ельцин вместе с перерожденцами Л. Кравчуком и С. Шушкевичем должны быть судимы со всей строгостью возмездия высшим судом всех народов Советского Союза» [8, с. 350]. А предательство горбачевской компании завершило эту черную работу, приведшую к реставрации капитализма, к ограблению и обнищанию миллионов людей. Мы познали всю глубину трагизма происходящих в обществе разрушительных процессов, всю тяжесть падения нашей страны (см. [8, с. 570]).

Мне представляется, что такой резкий вывод требует достаточного обоснования. Конечно,стораживает тот факт, что сразу, как послушные исполнители, поставили в известность американского президента о том, что они натворили. Если это осознанное предательство, то есть ли этому убедительные доказательства, кроме приведенного выше? А если сложились так обстоятельства, что другого выхода не было? Хотя в результате этого решения были разорваны экономические связи, которые складывались в течение десятков лет. А это не могло не привести к негативным последствиям. Здесь необходим был эволюционный путь развития, а не скачок, который дорого всем нам обошелся.

В целом следует отметить общую тенденцию в идеологической работе компартии необоснованно забегать вперед, торопить историю. При этом зачастую отсутствовала объективная логическая аргументация. Сплошь и рядом нарушались законы логики и прежде всего закон тождества – прежде чем спорить, нужно выяснить предмет спора. А спорить можно было только в рамках партийных решений.

Большевики, идя к власти, провозгласили лозунги: «фабрики и заводы – рабочим», «земля – крестьянам». Утверждалось, что государство управляет промышленностью от имени рабочих, которые получали самую низкую заработную плату во всей Европе. А крестьяне, задавленные налогами, в колхозах имели небольшой приусадебный участок, который в любой момент могло отобрать государство, если крестьянин не выполнит определенный минимум трудодней, на которые ему в течение многих лет ничего не давали. До 1956 г. колхозники не имели паспортов, а чтобы поехать в город, нужно было у председателя колхоза получить пропуск-разрешение. И все это называли социализмом, определяя при этом разные этапы: построили социализм в основном, полностью и окончательно, потом развитой социализм. А при Н.С. Хрущеве по его инициативе вообще объявили, что в 1980 г. у нас уже будет коммунизм. Приводились соответствующие цифры, которые должны были убедить всех в неизбежной победе коммунизма. Впоследствии, как стало известно, эти цифры были взяты с потолка.

И хотя в 1964 г. Хрущева отправили на пенсию, обвинив его в субъективизме и волюнтаризме, партийные документы о коммунизме никто не отменял. Почти вся литература по общественным наукам выходила под лозунгом: развернутое строительство коммунизма. В 1976-77 гг. я работал профессором Силезского университета (г. Катовице, ПНР). Приходилось выступать в разных аудиториях, где, как правило, задавали ехидный

вопрос: «Согласно вашей программе через три года у вас уже должен быть коммунизм. Так будет ли он?» Я отвечал так: «Как дисциплинированный коммунист должен ответить положительно, но не хочу выглядеть смешным и как философ отвечаю – нет!» Далее следовала моя аргументация, что, согласно Марксу, строительство коммунистического общества – сложный, длительный процесс, который охватит собой целую историческую эпоху и поэтому здесь недопустим субъективизм и тем более установление каких-то конкретных сроков. В одной аудитории после такого ответа мне даже выразили сочувствие: «Может, вам после таких высказываний не стоит возвращаться в Советский Союз?»

Как видим, вопрос и предельно простой, и вместе с тем весьма сложный. Как мне стало известно, работники нашего посольства в Варшаве согласовывали правильность моих ответов в Москве. Мне не надо было бы ходить по лезвию бритвы, если бы не было застоя, процветания догматизма, отсутствия гибкости в идеологической работе нашего государства.

Ликвидация Советского Союза привела и к ликвидации марксизма-ленинизма на просторах бывшего государства и бывших стран социализма в Восточной Европе. Маркс и Энгельс в 1848 г. писали: «Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма». В Советском Союзе этот призрак воплотился в объективную реальность, просуществовавшую более 70-ти лет. Сегодня мы столкнулись с резкой критикой марксизма-ленинизма на основе голого отрицания, с карикатурами на Маркса и Ленина, с обвинениями их во всех смертных грехах.

Все не так просто, как кажется на первый взгляд. Как правило, наиболее решительно опровергают марксизм те, кто плохо его знает и понимает. Закономерно в связи с этим поставить вопрос: умер ли марксизм? Эта тема профессионально, глубоко и основательно обсуждалась в журнале «Вопросы философии» (см. [9]).

Все философы, принимающие участие в этой дискуссии, ответили на этот вопрос отрицательно. Свое отношение к этой проблеме я выразил в статье, опубликованной в 1991 г. «Возрождение марксистской философии». Если речь идет о советском марксизме (идеологии советской партократии), то такой марксизм должен уйти в прошлое, как позорное явление в истории человечества. Кант говорил, что главная цель воспитания – научить думать. Как актуальна эта мысль. Нужно учить не философии, а философствовать. У нас практика изучения марксизма-ленинизма была диаметрально противоположна этому указанию. Так, каждая глава в учебниках или научных работах начиналась следующими словами: «марксизм-ленинизм учит...». То есть, думать не надо, принимай все на веру. Когда я ехал работать профессором Братиславского университета (1973-74 гг.), то мой московский коллега, работавший там до меня, предупредил: «Ни одно твое выступление не должно начинаться этими словами. Не должно быть штампов. Все нужно доказывать от своего имени. Иначе, как специалист, ты поставишь на себе крест».

В концентрированной форме сущность большевизма сумел раскрыть А.Н. Яковлев – один из авторов перестройки – в своей интересной и вместе с тем спорной по ряду вопросов, книге «Предисловие. Обвал. Послесловие» (1992). Автор, справедливо подчеркивая, что большевизм – родное дитя марксизма (я бы добавил – уродливое дитя), пишет, что, с точки зрения исторической, это система социального помешательства, когда физически уничтожены крестьянство, дворянство, купечество, духовенство, интеллигенция. Это эксплуатация человека, экологический вандализм и идеологический монополизм.

С точки зрения философской – это субъективное торможение объективных

процессов, непонимание сути противоречий, рефлексорное неприятие любого оппонента, мегатонны догматизма, потребительско-расчетливое отношение к истине.

С точки зрения экономической – это минимальный конечный результат при максимальных затратах в силу волюнтаристского отрицания закона стоимости. Анархия производительных сил. Бюрократический абсолютизм производственных отношений. Консервация научно-технической отсталости. Уравниловка, нет оплаты по труду, и как результат – люмпенская психология. Тотальный дефицит. Милитаризация экономики, когда 75% ее работало на войну. Безответственность, безхозяйственность. Система породила адекватных руководителей. От себя добавлю – грустная картина, но справедливая.

Яковлев дал характеристику большевизма в 1992 г. как современник. Аналогичная точка зрения на это явление была высказана в книге известного философа и математика Бертрана Рассела «Практика и теория большевизма» (1920) [10]. В ней он пишет: «Я вынужден отвергнуть большевизм по двум причинам: во-первых, потому что цена, которую должно заплатить человечество за достижение коммунизма большевистскими методами, более чем ужасна; во-вторых, я не убежден, что даже такой ценой можно достичь результата, к которому стремятся большевики» [10, с. 89].

В другом месте автор подчеркивает: «Основной источник всей цепи зол лежит в большевистском мировоззрении: в его догматизме, ненависти и его вере, что человеческую природу можно полностью преобразовать с помощью насилия» [10, с. 100].

Многие годы в условиях тоталитарного режима люди жили в атмосфере подозрительности и страха за свою жизнь и за жизнь дорогих и близких. Автор пророчески пишет, что «...ненависть, подозрительность и жестокость сделаются нормой в отношениях между людьми» [10, с. 19]. Подводя итог анализу практики и теории большевизма, Б. Рассел заключает: общество, построенное на насилии, потерпит неудачу и погибнет!

В 1937 г. в Лондоне вышла книга известного российского философа Н.А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» [11]. Впервые на русском языке она была издана в Париже в 1955 г. За знакомство с этой книгой можно было получить длительный срок в лагерях, т.к. она подпадала под соответствующие статьи Уголовного кодекса. Содержание монографии Н.А. Бердяева свидетельствует, что он не был знаком с книгой Б. Рассела, но выводы, которые он делает в ней, полностью совпадают с выводами последнего. Политическая система СССР вызывает у Бердяева негодование и возмущение. Она бесчеловечна, вся в крови и держит народ в страшных тисках. Репрессии, возведенные в ранг государственной политики, разгромные постановления по идеологическим вопросам, гонения на деятелей науки и культуры.

Философ писал, что русские вульгарные коммунисты любят подчеркивать, что они противники христианской морали, морали любви, жалости, сострадания. И это может быть и есть самое страшное (разрядка моя) в таком коммунизме [11, с. 135]. Советская философия есть государственная ортодоксальная философия, она обличает и отлучает еретиков [11, с. 122]. В целом это диктатура миросозерцания и основанного на ней тоталитарного строя. С точки зрения экономической, Советская Россия есть страна государственного капитализма, который может эксплуатировать не менее частного капитала [11, с. 105]. Как видно, советская модель марксизма у выдающегося мыслителя XX в. вызывала резко негативное отношение.

Продолжая анализ этой проблемы, нужно иметь в виду, что между марксизмом и ленинизмом имеются существенные различия. Это относится прежде всего к вопросу

о частной собственности. У Маркса речь идет о преодолении, «положительном упразднении» частной собственности, т.е. о длительном отмирании политики и экономики, о целой исторической эпохе превращения капитализма в коммунизм, эпохе социальной революции. Большевики же в ходе политической революции провозгласили одним росчерком пера ликвидацию, «негативное упразднение» частной собственности, т.е. «грабь награбленное».

Далее, по Марксу, социалистическая революция может произойти сразу в нескольких развитых капиталистических странах. Ленин же провозгласил возможность социалистической революции в одной отдельно взятой стране, в которой, как известно, не было ни материальных, ни культурных условий для перехода к социализму.

Ленин негативно относился к метафизической концепции развития, считая, что она «суха, бледна, мертва». Такое категорическое утверждение привело в истории советской философии к тому, что эта концепция была лишена права на существование. В то время как, Энгельс к этому вопросу подходил иначе, считая, что метафизический метод «...имел в свое время великое историческое оправдание» [1, с. 401].

Что же объединяет марксизм и ленинизм? Это учение о диктатуре пролетариата, которое, по мнению Ленина, является главным в марксизме. Сегодня продолжать считать это учение актуальным было бы, как мне представляется, проявлением догматизма и утопизма.

Во-первых, вызывает недоумение, как пролетариат, не способный, не имеющий возможности в массе своей овладеть высотами человеческой культуры, озлобленный нищетой, мог найти в себе духовные силы, разум, чтобы построить более совершенное общество?

Во-вторых, пролетариат в марксовом понимании в начале XXI в. отсутствует. Рабочему классу в странах, вступивших в постиндустриальную эпоху, есть что терять. В середине 70-х гг. XX в. в западноевропейских странах было проведено социологическое исследование, в ходе которого был задан вопрос: «Хотите ли вы ликвидации капитализма в своей стране и установления диктатуры пролетариата?» Положительно ответили только 2%, а остальные 98% опрошенных заявили о необходимости дальнейшего совершенствования народного капитализма. Эти данные были приведены в докладе проф. В.В. Загладина, работника ЦК КПСС, с которым он выступил на совещании заведующих кафедрами общественных наук, проходившем в Кремле в 1976 г. По данным западных социологов, в ряде европейских стран на 80% осуществлены марксовские идеи социализма, в частности участие рабочих в распределении прибылей, социальная защита прав наемных работников.

В-третьих, по своей природе идея диктатуры пролетариата недемократична, ибо противоречит гуманной сущности марксизма, оправдывает насилие не только по отношению к буржуазии, но и по отношению к крестьянству, интеллигенции, что и проявилось в грандиозных масштабах в нашем обществе, породив трагические последствия – отчуждение всех трудящихся, в том числе и рабочего класса, от собственности, от власти и духовной жизни. Интеллигенция в советском обществе рассматривалась как прослойка между классами. А ведь интеллигенция – это мозг общества, его интеллектуальная сила и мощь. Без интеллигенции не может быть прогрессивного развития в любом направлении. По Марксу, концепция социализма состоит в избавлении всех от отчуждения, в свободном развитии каждого как условия свободного развития всех.

Как видим, идея диктатуры пролетариата посредством догматического истолкования

была доведена до абсурда, что в конечном итоге привело к отрицанию самой сути марксизма. Каковы же причины этого? Уместно привести в связи с этим взгляд главы неофрейдизма Э. Фромма (цит. по журналу «Диалог», 1990, № 8): «Как могло случиться, что философия Маркса была полностью деформирована толкователями, превращена в свою противоположность? Есть несколько причин. Первая и самая очевидная – это невежество». Нельзя не согласиться с этой точкой зрения.

Вызывает также возражение провозглашенный Марксом коммунистический принцип распределения по потребностям, который, по моему мнению, является утопическим. Известно, что в научной литературе предпринимались попытки обосновать понятие «разумные потребности». Как правило, предлагавшиеся критерии этого понятия оказались весьма далеки от истины. А практическое воплощение этой идеи могло привести только лишь к неразрешимому конфликту человека и природы.

Что же касается марксизма, очищенного от утопических заблуждений, то очевидно, что он сыграл выдающуюся прогрессивную роль в истории человечества, т.к. в значительной степени способствовал преобразованию капитализма XIX в. в современное демократическое общество, сумевшее решить многие социальные и экономические проблемы в интересах трудящихся. Ведь не случайно продвинутые апологеты современного капитализма пристально изучают труды Маркса и делают попытки опереться на них в своей практике реформирования капитализма в сторону гуманистической составляющей. Для них К. Маркс – выдающийся ученый, экономист и философ, «Капитал» которого не утратил и сегодня своего методологического значения. Об этом мне говорили члены дирекции фирмы «Сименс» во время моего посещения по их приглашению в 1984 г. в Западный Берлин.

Прогрессивный американский социолог Р. Милс считал работы Маркса одним из инструментов профессионально работающего социолога. Ученый заявлял: «Если в моих трудах находят отголоски некоторых идей Маркса, то это свидетельствует лишь о том, что я получил хорошее образование». Столь же характерно высказывание другого западного социолога Дж. Гэлбрейта: «Откровенно говоря, я считаю Маркса слишком крупной фигурой, чтобы целиком его отдать вам, социалистам и коммунистам» [12, с. 79].

Неоценимым вкладом в историю философской мысли является разработка Марксом диалектико-материалистического подхода к анализу общественных явлений, открытие им законов общественного развития. Именно эти законы были извращены Сталиным в его работе «Экономические проблемы социализма», и это дорого обошлось нашему обществу, которое оказалось в глубоком кризисе. Сбылись пророческие слова Энгельса: «Презрение к диалектике не остается безнаказанным».

А в учении Маркса о социализме следует выделить прежде всего его экономическую основу – учение об ассоциации свободных тружеников. Это находящиеся в коллективной собственности предприятия, различные кооперативы. Разгосударствление собственности приведет к ликвидации такой системы наемного труда, при которой государство полностью присваивает себе прибавочный продукт и по сути бесконтрольно им распоряжается. Это, наконец, приведет к распределению в соответствии с количеством и качеством труда. В советской печати в 1985 г. приводились такие данные: при капитализме на зарплату идет 70-80% чистого продукта, а у нас – 36%. Рядовой гражданин США из общественных фондов получает в четыре раза больше, чем житель СССР.

Говоря о перспективах развития философии XXI в., я в своей статье «Еще раз к вопросу о диалектике» на основе изучения литературы по проблемам синергетики прихожу к выводу: возможно допустить возникновение нового этапа научной революции,



что приведет к новому витку в развитии диалектики и философии в целом.

Справедливо отмечает в своей статье проф. Г.И. Рузавин, что «...диалектическая концепция развития...подкрепляется и конкретизируется синергетической теорией самоорганизации» [13, с. 21].

Снова, который раз убеждаешься в том, что мы бесконечно мало знаем об окружающем нас мире. У Б. Рассела есть прекрасное четверостишие (см. [14, с. 512]):

Природа и ее законы покрыты были мраком.

Но бог сказал: «Да будет Ньютон!» – и все стало ясным.

Однако ненадолго. Воскликнул дьявол: «Да будет Эйнштейн!»

И снова все покрыто стало мраком.

Здесь можно добавить еще одну строку: «Возникла синергетика – и стало все еще темнее!»

Синергетика поражает необычайными идеями и представлениями. До последнего времени такие понятия, как нестабильность, хаос, беспорядок, неустойчивость, случайность рассматривали со знаком минус. Что касается последнего, то широко был распространен лозунг: «Наука – враг случайностей!»

С точки зрения синергетики, эти понятия дают возможность уяснить сложный и противоречивый характер развития. А это, в свою очередь, возможно сделать на основе анализа единства и борьбы противоположностей приведенных ниже полярностей. Стабильность – нестабильность, порядок – беспорядок, устойчивость – неустойчивость, линейность – нелинейность, гармония – хаос. Хаос разрушителен и в то же время созидателен. Разрушая, он строит, а строя, приводит к разрушению.

Классическая концепция диалектики не в состоянии объяснить новые парадигмы видения синергетикой процессов развития. Мировоззренческое содержание идеи нелинейности заключается в многовариантности, альтернативности путей эволюции, а случайность рассматривается как существенный элемент мира.

Таким образом, возникновение синергетики и ее развитие создает условия для разработки современной философской концепции развития на основе углубления наших знаний о сущности закона единства и борьбы противоположностей. А познание этой сущности – бесконечный процесс.

Если отказаться от персонификации философской мысли, тем более, что она объективно представляет синтез всего богатства идей XIX-XX вв., то развитие философии в XXI в. должно происходить именно на основе дальнейшего развития этого синтеза, который воплотит в себе в конечном итоге все достижения общечеловеческой культуры.

Перечитал свои философские заметки. Получилась мрачная картина, но, к сожалению, она соответствует истине. Как было тяжело моему поколению. Это должны знать молодые ученые, которым я завидую, поскольку они получили возможность для своего самовыражения. Сегодня существует широкий простор для выбора темы своего исследования. Нет границ, обусловленных господством только одного мировоззрения, которое считалось единственно истинным, а все остальные – антинаучные и даже реакционные.

Но читающий эти страницы, закономерно может задать вопрос: а как же победа над фашистской Германией, когда была создана Великая держава с развитой промышленностью, с атомным оружием, которую уважали и боялись и которой гордились советские люди. Система, созданная вопреки экономическим законам, была обречена рано или поздно на крах. Как уже было сказано, у нас учение Маркса во многом было извращено. И поэтому научный социализм не был построен в нашей стране. Наши

победы достались нам слишком дорогой ценой. Действовал общий принцип – мы за ценой не постоим! Мы до сих пор не знаем, сколько миллионов советских людей погибло в гражданской войне, в Великой Отечественной войне, в период индустриализации и коллективизации, в сталинских лагерях, т.к. господствовала идеология, когда каждый человек был «винтиком» в бюрократической системе, был средством, а не целью. А все потери и жертвы оправдывались лозунгом – лес рубят, щепки летят.

В заключении хотел бы сделать ряд рекомендаций молодым ученым-философам:

1. Следует всегда помнить следующие положения Гегеля: «Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов» [15, с. 85] и «Философия должна прежде всего доказать нашему обыденному сознанию, что существует *потребность в собственно философском способе познания* или даже должна пробудить такую потребность» [15, с. 88].

Усвоив эти мысли великого философа, можно приступать к исследованию. Недавно мне удалось прочесть интересную книгу Карла Пирсона «Грамматика науки» (1892) [16]. Хочу привести интересную и глубокую мысль этого ученого, не утратившую своей актуальности и методологической направленности. «Настоящая цель исследования – это дать понять метод науки, а не сообщать знание фактов. Первая цель всякого истинно научного сочинения, даже и популярного, должна состоять в том, чтобы дать классификацию фактов (подчеркнуто мной – К.Б.), ведущую читателя с железной необходимостью к признанию логической последовательности, некоторого закона. Значит, такое сочинение должно обращаться прежде всего к разуму, а лишь потом к воображению» [16, с. 23]. Этим любая философская работа отличается от литературного произведения. Думаю, что это требование относится к любой научной работе. Сегодня исследователь имеет возможность в своей работе использовать различные методы, либо синтез некоторых из них. Без этого нет философской работы.

2. Философская работа не может сводиться к изложению фактического материала, в котором автор может просто утонуть, соглашаясь при этом со всеми приведенными мнениями. Закономерно возникает вопрос, а где же автор, где его обоснования и аргументированная точка зрения? Следовательно, любая диссертация должна носить полемический характер и не должна быть описательной. Классическим примером являются труды Гегеля.

3. Инструкция ВАКа совершенно справедливо требует, чтобы в диссертации был отражен личный вклад автора в достижении научных результатов, которые выносятся на защиту.

4. Серьезным недостатком многих диссертаций является отсутствие разработанных понятий. Здесь следует руководствоваться общеизвестными философско-логическими положениями о понятии, отразив его общие и существенные признаки, раскрыв содержание этого понятия, объем его, виды понятий.

5. Недопустимы расхождения между авторефератом и рукописью диссертации. К сожалению, бывает так, когда автор в автореферате или во вступлении к работе обещает рассмотреть ряд чрезвычайно важных теоретических положений, а в работе они не находят соответствующего отражения.

Ниже хочу предложить список рекомендованной литературы, изучение которой даст вам возможность в какой-то мере представить уровень современной западной философии и осознать глубину произведений русских религиозных философов:

1. Ницше Ф. Избранные произведения. В 2-х томах. – Итало-советское изд-во «Сирин», 1990.

2. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х томах. – М.: Феникс, 1992.
3. Фромм Э.: Человек и его ценности. – М., 1988.; Проблема человека в западной философии. – М., 1988.; Бегство от свободы. – М., 1989.; Психология личности. – М., 1982.
4. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1993.
5. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
6. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1990.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.
8. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
9. Сумерки богов. Работы: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр. – М., 1990.
10. Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991.
11. Бердяев Н.А.: Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.; Судьба России. – М., 1990.; Смысл истории. – М., 1990.; Русская идея. В сборнике: О России и русской философской культуре. Философы послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990.
12. Сорокин П.: Человек, цивилизация, общество. – М., 1992.; Долгий путь. – Сыктывкар, 1991.
13. Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1991.
14. Лоский Н.О. Избранное. – М., 1991.
15. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. – Ленинград, 1991.
16. Русский эрос или философия любви в России. – М., 1991.
17. Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993.
18. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Т. Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991.
19. Андреев Д. Роза мира. – М., 1993.
20. Троцкий Л. Сталинская школа фальсификаций. – М., 1990.
21. Долгов К.М. От Киркегора до Камю. – М., 1991.

*Литература:*

1. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах. Т. 3. – М.: Политиздат, 1981. – 643 с.
2. Ленин В.И. Философские тетради / ПСС. Т. 29. – М.: Политиздат, 1963. – 782 с.
3. Богданов А.А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии. – 1991. – № 12. – С. 39-88.
4. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм / ПСС. Т. 18. – М.: Политиздат, 1976. – 525 с.
5. Васильев Л.Л. Внушение на расстоянии. – М.: Политиздат, 1962. – 159 с.
6. Кажинский Б.Б. Биологическая радиосвязь. – Киев: Изд-во АН УССР, 1963. – 167 с.
7. Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. – М.: Политиздат, 1991. – 480 с.
8. Мысниченко В.П. Смотреть правде в глаза. – Харьков: А.С.Е. Майдан, 2004. – 584 с.
9. Умер ли марксизм? (Материалы дискуссии) // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 19-52.
10. Рассел Б. Практика и теория большевизма. – М.: Наука, 1991. – 128 с.
11. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
12. Гэлбрейт Дж., Меньшиков С. Капитализм, социализм, существование. – М., 1988.
13. Рузавин Г.И. Синергетика и диалектическая концепция развития // Философские

науки. – 1989. – № 5. – С. 19-26.

14. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы: Пер. с англ. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.

15. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

16. Пирсон К. Грамматика науки. – Санкт-Петербург, 1892. – 260 с.

УДК 130.2

Леонтьева В.Н.

### ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСЛЯЦИИ В ЭПОХЕ «ПОСТ-»

*У даній статті автор обґрунтовує тезу про існуючий перехід від письмових кодів культури до її екранних форм, що виникають завдяки появі кінематографу й сполучені зі структурними трансформаціями культуротворчості. Автором аналізуються сутнісні «механізми» культурної трансляції в «(пост)сучасності», що підвладні цілісній трансформації. Особлива увага приділяється розкриттю культуротворчої природі людини та її впливу на розвиток нових технологій.*

*Ключові слова: культура, коди «екранної культури», знаково-комунікативна діяльність, гра, знаковість, культуротворчість.*

*In the article the author has proved the thesis about existing transition from written codes of culture to its screen forms which has been discovered according to appearance of cinema and connected with structural transformation of cultural creative work. The author analyzes intrinsic “mechanisms” of cultural translation in post-modernity that subject to complete transformation/ the special attention is given to discovering of cultural creative work of human nature and its influences of development of new technologies.*

*Key words: culture, codes of “screen-culture”, mark-communicative activity, game, marking, cultural creative work.*

Актуальность избранной темы обусловлена тем, что современная – «постсовременная» – культура, по-прежнему создаваемая в процессе знаково-коммуникативной деятельности, все чаще использует так называемые коды «экранной культуры», добившись того, что сама начинает называться экранной, в которой уже сложились тенденции изменения принципов трансляции культурного опыта, в сравнении с привычным «европейским типом». Учítывая, что процесс культурной трансляции есть не что иное, как системно протекающий культуротворческий процесс [см.: 1, с. 51–52, 153–188.], который, наряду с типом культурного кода, правомерно рассматривать в качестве способа самоорганизации культуры, и что оба эти способа, удовлетворяющие требованиям универсальности, самодостаточности и способности к изменению, максимально полно и отчетливо проявляются в художественной культуре (самостоятельной и структурированной сфере профессионального культуротворчества), попытаемся эксплицировать заявленную проблему посредством обращения преимущественно к сфере эстетической деятельности.

Особенности художественного творчества в «эпоху постмодерна» исследуют многие: Б. Галлеев, А. Генис, А. Дриккер, Г. Кнабе, В. Кутырев, Л. Левчук, Е. Надеждина, К. Разлогов, В. Скуратовский, Н. Хренов, А. Чаплыгин, А. Якимович и др., однако в их работах недостаточно корреляций между происходящими в нем изменениями и «тектоническими сдвигами в культуре» (Е. Режабек [2]), которые, на наш взгляд, во многом обусловлены именно трансформациями указанных способов самоорганизации культуры.

После работ Х.М. Мак-Люэна, связавшего социокультурный процесс со средствами коммуникации и особенностями получения, переработки и передачи информации, во всем многообразии локальных культурных и исторических реальностей принято выделять

три основных типа культурных кодов: дописьменные (мифологические), письменные и экранные. Основной тезис, обоснованию которого посвящена данная статья, заключается в том, что переход от письменных кодов культуры к экранным, возможность возникновения которых была подготовлена появлением кинематографа, сопряжен со структурными трансформациями культуротворчества.

В кино – после приобретения им звука и цвета – есть «место всему»: рационализированным и нерационализированным представлениям и переживаниям, зрительным и слуховым ассоциациям, реальным воспоминаниям и фантазийным элементам «из снов». Не случайны оценки искусства кино как визуализированного «потока сознания», как полного аналога «внутренней речи» – этого базисного онтологического основания человека. По словам Сергея Эйзенштейна, «Нет ни одной специфической черты кинематографического явления или приема, не соответствующих специфической форме протекания психической деятельности человека» [цит. по: 3, с. 74]. Если новоевропейское изображение, начиная от самого своего рождения, во всей амплитуде от Джотто до ренессансной картины периода ее расцвета и дальше, через все школы постренессансной (преимущественно реалистической) живописи вплоть до импрессионизма, через фотографию и, наконец, кино, воссоздавало окружающий предметно-материальный мир, то кино, кроме того, возникло именно в силу уникальной возможности быть рентгенограммой человеческой души и визуализировать все то, что длительное время пребывало вне компетенции сознательного семиозиса [3, с. 88].

Появление кино стимулировало изменение самой «технологии» знаковой деятельности (и практически одновременно и вместе с ней, в связи с изобретением телеграфа и телефона, – деятельности коммуникативной), подобно тому, как последняя изменялась под влиянием появлявшихся систем письменности и изобретением печатного станка. Но нужно иметь в виду, что уже с самого начала XX века влияние кинематографа на культурное целое оценивалось амбивалентно: одновременно и как «ликвидация ценности традиций», и как «обновление человечества». С одной стороны, кино в гораздо большей степени, чем иные виды искусства, «тиражирующие» художественную продукцию (и, шире, чем иные способы тиражирования информации), способствовало появлению того, что впоследствии получило название массовой культуры. С другой стороны, кино, особенно документальное, стало способным – как никакой иной способ культурной памяти – запечатлеть факты, выводя на экран зрительно достоверное представление о них.

Здесь необходимы минимум две оговорки: первая – касающаяся игрового кино. Поскольку синонимом культуры в идеале может считаться игра, то в каждой культуре имеет место «игровое ядро», стремящееся распространиться на всю реальность. Таким ядром выступает стиль как наиболее игровой фактор. Некоторые исследователи, например, полагают, что стиль – это не только стиль искусства, но и культуры как целостности. Сформировавшийся в искусстве стиль трансформируется в некое подобие сценария, к которому тяготеет поведение людей в различных – публичных, военных, политических сферах. Стиль стремится трансформировать все проявления бытия. В барокко, например, важно понятие роли, которую личность играет. Здесь личность едва ли не впервые предстает в виде системы социальных ролей [4, с. 331], барокко же – стилем, в котором театр выдвигается на одно из первых мест и не только в системе искусств. Для этой эпохи характерно не только развитие театральной стихии, но и вторжение театра в саму жизнь. Происходит театрализация образа жизни. Эта мания превращать жизнь в театр становится предметом рефлексии, первоначально в формах

---

журналистики (в журнале «Телескоп» 1833 года читаем: «для людей нужны игрушки, костюмы, волшебные призраки, театральные перемены, представления, обморачивания, церемонии, зрелища... Сделайте политику сценической, подымите завесу, двиньте декорации, займите народ, расставьте лица – и, с небольшим запасом ума, но с хорошею игрою, непременно достигнете цели» [цит. по: 5, с. 168]). Эпоха украинского барокко, длившаяся почти три столетия, по сути, и определила ведущие тенденции в отечественной культуротворческой целостности. К таковым прежде всего нужно отнести ориентацию на индивидуально-личностный характер самореализации (т.е. неявное полагание бытия-в-культуре в качестве идеала) и осознанное (ибо игровое ядро сохраняется лишь благодаря сознательной афfirmации) стремление к ценностной согласованности обоих потоков культурной трансляции – целенаправленного (профессиональной культуры) и стихийного (повседневности).

Художественный (игровой, а также анимационный, как разыгрывающий определенные сюжеты) кинематограф значительно повлиял на развитие современных компьютерных игр и, шире, виртуальной реальности, освоение/создание которой стало одной из центральных тем художественной литературы рубежа XX–XIX вв. («Принц Госплана» В. Пелевина, трилогия С. Лукьяненко о «дайверах», погружающихся в виртуальный мир, и др.). Нельзя не признать, что ныне игра из способа «ухода от реальности» все более превращается в специфический модус самой реальности с вытекающими отсюда психологическими, нравственными и социальными последствиями. Понимание условности игровой деятельности, принятие ее «несерьезности» связано со стабильностью набора социальных ролей личности; увеличение же этих ролей (в пределе – до бесконечности) в виртуальной реальности вместе с раздроблением их в реальной социальной практике вызывает размывание границы между игрой («культурой») и жизнью (повседневностью), провоцирует «легкое» – игровое – отношение к жизненным коллизиям и проблемам.

Во-вторых, возможности киноискусства таковы, что экран многократно трансформирует реальность, и «Обычный зритель, наблюдающий за телевизионным сериалом или «нормальным» игровым фильмом, вовсе не отдает себе отчета в том, что его ведут в определенном направлении; ему кажется, что он видит пусть разыгранную актерами, но саму реальность, и если он не специалист, он и не замечает, в какое мгновение камера перескакивает от одного ракурса к другому, и какие именно моменты действия исчезают в силу этих переходов. Он чувствует себя свободным, однако культурный дискурс уже не представляет собой большого и цельного куска мяса, вырезанного из туши культуры по прихоти оператора, а является целенаправленной аранжировкой предварительно разрезанного и пропущенного через мясорубку куска, который уже переработан в некое более или менее псевдоорганическое тело, каковым на поверку и является фарш» [6, с. 26]. Это также оказывает влияние на личностное бытие как бытие-в-культуре, трансформируя и культуротворческую свободу индивида, и возможности его самоидентификации.

С появлением телевидения и возможностью получать экранную информацию в собственном доме, и еще в большей степени – с появлением видеозаписывающих/видеовоспроизводящих устройств (несмотря на то, что телевидение и видео-, как и книга, как и кинематограф, передают информацию лишь «в одну сторону», т.е. от культурного целого, как источника информации, к индивидуальному носителю, субъекту культуры), изменения в типе культурного кода стали осознаваться просто-таки неизбежными, что и произошло вместе с изобретением персональной ЭВМ.

Основное отличие кодов книжной и экранной культуры заключается в типе (способе построения/восприятия) текста (имеется в виду текст как в собственном смысле слова, так и в широком – как любая последовательность знаков культуры, построенная согласно правилам данной знаковой системы). В первом случае это текст «линейный», «твердый», жестко фиксированный («что написано пером, не вырубишь топором»), во втором – «гипертекст», «мягкий» текст на экране компьютера (с учетом графических и изобразительных языков) с его безграничной и ежесекундной готовностью к трансформации [см.: 7]. Такой «мягкий» текст компьютера создает соответствующие ему взаимодополняющие связи между параметрами основного культурного кода (предметностью, знаковостью и идеальностью), предоставляя им возможность достичь полного единства, как бы сливаясь при этом в некий «новый синкретизм». Изменяется направленность предметности: с освоения природы она почти полностью переориентируется на «вторичную» предметность – компьютеры, информационные системы связи, банки данных и т.п. Расширяет область своего действия знаковость: все три типа знаков на экране реализуются иначе, чем в мифологическом ритуале, повествовании или книге. Наконец, существенно обновляется и формируемая экранной культурой идеальность кода: в ней постепенно размываются границы некогда оппозиционных логического и образного, понятийного и наглядного, для неё характерно «синтетическое» мышление в формах «интеллектуальной образности» и «чувственного моделирования».

Преодолевая множество традиционных для новоевропейского типа культуры различий и дихотомий (в том числе и характерных относительно недавнему монототальному типу культуротворчества практически на всем пространстве бывшего СССР [1, с. 158]), идеальность кодов экранной культуры преодолевает и привычную привязанность к определенным пространственно-временным параметрам, позволяя своему «читателю» в информационной действительности реконструировать прошлое, проектировать будущее, исследовать настоящее. Но ведь там, где смещаются границы временной последовательности, может меняться логика протекания процесса, – и остенсивные культурные формы, при сохранении своего первостепенного значения с точки зрения «содержательности» [1, с. 129–141], могут уступить свое «первичное» место в структуре культуротворчества какому-то иному типу. Тем более что сам код экранной культуры не нуждается в некоем культурном образце, подлежащем обязательному воспроизводству, как это было в прошлых культурных эпохах, благодаря чему появляется возможность трансформации структуры культуротворческого процесса, который, «откликаясь» на особенности информационной действительности, не требующей обязательного воспроизводства заданного образца действий и оценок, обеспечивает (позволяя аффирмировать) новое качество культурного кода. По словам М.С. Киселевой, «...задавать образец как различным формам и видам деятельности, так и процессу осмысления жизни, формам и правилам поведения становится излишним. Экранная культура нуждается в другом: в естественном доверии к профессионализму, нравственности, эмоциональному богатству и способности к творчеству, короче, к богатству личной гуманитарной культуры («гуманитарной» здесь употребляется в прямом смысле – «человеческой») ее субъектов. Культурный код, в таком случае, можно предположить, найдет «живой» способ функционирования благодаря возможностям «компьютерной страницы» осуществлять диалоговый-полилоговый режим «чтения», определяемый личными интересами, потребностями и творчеством человека» [8, с. 87]. Признание этого приводит к допущению возможности изменения – при переходе к иному типу культурного кода – доминирующих состояний «культуротворческого вдохновения»,



прежде всего, за счет расширения границ индивидуальной культуротворческой свободы в обеих ее ипостасях – и единовременного «актного» воления, и содержательной свободы аффирмации.

Теоретически бытие-в-культуре – это объективация культуротворчества, это результат реализации человеком своей способности впускать (или, наоборот, не впускать) в бытие культуры и свой духовный мир им воспринятые, понятые, интерпретированные и оцененные смыслы, причем, результат не статичный, а находящийся всегда в неустойчивом равновесии, «всегда готовый» и подвергающийся изменениям. Если бытие-в-культуре (которое «по определению» не может не быть индивидуальным) имеет внутреннюю упорядоченность, то в пределе его содержания (и в этом смысле синоним) – это духовный космос личности. Быть в культуре – внутри культуры – то есть делать свою повседневную жизнь, с реальными и символическими действиями, с ритуалами телефонных разговоров, проверкой электронной почты и т.п., позволила индивиду только «эпоха постмодерна» – в основном, благодаря новым информационным технологиям. То, что в «старой» культуре было прерогативой искусства и было доступно лишь «избранным», в постсовременности оказывается возможным<sup>1</sup> для каждого – в его повседневности, которая расстается со своей «модусностью» по отношению к культуре, постепенно аккумулируя черты атрибута культуры. Даже оставаясь наедине с самим собой, человек (пост)современной культуры продолжает быть «внутри» культуры, – бытие-в-культуре не может быть (стать) отчужденным бытием, ибо «объективация» культуротворческого усилия завершается утверждением бытия культурного явления – того, что есть лишь благодаря человеку – субъекту культуротворческого процесса.

Впрочем, нельзя забывать, что у тенденции «становиться бытием-в-культуре» есть своя обратная сторона, связанная с выявленной амбивалентностью влияния информационных технологий на культуротворчество [9; 10]. Если допустить, что в недалеком будущем «внешнее» пространство для культуротворческого усилия может расшириться на несколько порядков (учитывая, что почти 90% социально значимой информации человек получает посредством зрения, и именно к этому приведет использование универсального носителя для визуальной информации), нельзя не предположить, что это может (не должно, но вероятность существует) обернуться сужением «внутреннего» личностного пространства и изменением взаимодействия культуропорождающих экзистенциалов – свободы, страха, лени, влюбленности/вдохновения и др.

Прежде всего, может возникнуть соблазн «безусильного» – но одновременно свободного и в буквальном смысле ленивого, поскольку лень не нужно будет преодолевать, – и бесцельного хождения по виртуальным музеям, не сопровождающееся тем необходимым для культуротворчества напряжением, которое возникает при общении с подлинными Эль Греко, Сезанном, Модильяни. Любая массовизация («омассовление») чревата утратой индивидуально-уникального, личностно-неповторимого: вот я, сегодня (и, быть может, больше никогда!), будучи в Эрмитаже (и больше нигде!), люблюсь «Большой сосной близ Экса» – или, не испытывая наслаждения от постимпрессионизма, все-таки пытаюсь что-то понять. Но если я знаю, что при тираже в четверть миллиона экземпляров, диск («клип-арт») с изображением и этого шедевра «между делом»

<sup>1</sup> Именно возможным – не «действительным», так как принцип взаимного соответствия и взаимной обусловленности культуротворческой свободы и ответственности, на наш взгляд, обладает абсолютным значением.

просматривают каждый день (гипотетически) у себя дома – в гостиных, спальнях и кабинетах – тысячи таких же, как я, его приобретших, – и я буду считать, что у меня «всегда есть» возможность это сделать, – я, быть может, ленясь, никогда не реализую эту возможность...

Исследователи отмечают, что негативными издержками распространения экранного кода (и экранного же «характера») современной культуры является то, что «пострадало эмоциональное воздействие искусства на человека, воспитание его как чувственно воспринимающей и сопереживающей личности. Ведь в отличие от театрального искусства экранная культура утратила ничем не заменимый живой контакт с аудиторией своих потребителей, а в отличие от художественной литературы она элиминировала такие важные черты усвоения духовных ценностей, как его камерность, интимность» [11, с. 41].

Также необходимо обратить внимание на то, что у бытия-в-культуре есть своеобразный «антагонист», сила которого растет с теми же процессами, которые порождают рассматриваемую онтологическую реальность. Речь идет о так называемой «информационно-образной наркомании», как следствии предельной технологизации, перепроизводства информации и нарастания «шума» (избыточной, бесполезной – для потребителя – информации). Эта проблема, исследование которой началось всего несколько лет назад [см.: 12; 13; 14 и др.], заключается в подавлении психики телеинформацией, перегрузке человеческого сознания готовыми образами и утрате способности самостоятельного их генерирования, что создает предпосылки не только для управления и манипуляции сознанием, но и для «трансформации социопсихической сущности человека и его деятельности в системе культуры» [15, с. 115]. И если не учитывать (и, тем более, даже не предполагать) в качестве альтернативы однонаправленному воздействию «социотехноса» (т.е. информационной сферы) на человека активной аффирмации (акт которой всегда фиксирует личностное «здесь-и-теперь») смыслов, то можно прийти к выводу, что «В социотехносе не нужна культура как механизм поддержания социальности, она заменяется массовой культурой, которая есть искусственно сформированное и подверженное управлению и контролю явление. В результате в социотехносе, в системе, которая не выдерживает большого разнообразия поведения, исчезает общение атомарно разобщенных индивидов. А технология PR решает задачи коммуникативной организации общества в целом, задавая пределы смыслов культуротворчества» [15, с.116–117].

Мы не можем согласиться с этим выводом, поскольку, во-первых, как было показано, влияние новых технологий на культуротворчество, неотделимое от субъективности и интерсубъективности, амбивалентно (ср.: «машинное производство субъективности может работать и к лучшему, и к худшему. Лучшее – это созидание, изобретение новых универсумов референции; худшее – оупляющая масс-медиагизация, на которую сегодня обречены миллиарды индивидуумов» [16, с. 153]). Во-вторых, вывод сделан, на наш взгляд, без учета (и даже предположения) культуротворческой природы человека и, по-видимому, при отождествлении культуротворчества и «творчества» в классическом – узком – смысле, ограниченность и, следовательно, о неправомерности чего мы неоднократно писали. В-третьих, указанные тенденции, действительно существующие и действительно угрожающие «целостности личности», могут быть интерпретированы как инерция (вплоть до агонии) той системы культуротворчества, которая предшествовала эпохе постсовременности: ведь практически против тех же «технично-технологических врагов» боролась контркультура 60–70-х гг., те же тенденции должны были, по мысли ее теоретиков, преодолеть участники контркультурного движения в ходе «революции

сознания».

Таким образом, «механизмы» культурной трансляции в «(пост)современности» претерпевают существенные изменения (позволяющие констатировать их трансформации), связанные, с одной стороны, с переходом современной (постсовременной) культуры к «экранным кодам», с другой – с объективными тенденциями в переструктурировании культуротворческого процесса, где такие же объективные процессы предоставляют возможность констатировать формирование принципиально нового типа культуры, синтезирующего все предыдущие, но, в то же время, выходящего за границы известного.

*Литература:*

1. Леонтьева В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала. – Харьков: Консум, 2003. – 216 с.
2. Режабек Е.Я. Постиндустриальное общество: сдвиги в континууме культуры и их социальные предпосылки // Очерки сравнительной культурологии. Вып. 1. Исторические основания взаимодействия культур. – Ростов-на-Дону: изд-во Рост. госуниверситета, 1993. – С. 194–209.
3. Скуратовский В. Кино – как открытие человека // Философская и социологическая мысль. – 1996. – № 1–2. – С. 65–88.
4. Хренов Н.А. Игровые проявления личности в переходные эпохи истории культуры // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 167–179.
5. Чечот И. Барокко как культурологическое понятие. Опыт исследования К. Гурлита // Барокко в славянских культурах. – М., 1982.
6. Разлогов К.Э. Экран как мясорубка культурного дискурса // Вопросы философии. – 2002. – № 8. – С. 24–41.
7. Штанько В.И. Информационные технологии в контексте ситуации постмодерна // Постмодернізм у філософії, науці та культурі. Вісник Харківського університету. – № 464. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2000. – С. 134–141
8. Киселева М. С. Культурные коды и типы культур // Культурология. – М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1993. – С. 67–88.
9. Леонтьева В.Н. Новые информационные технологии и проблемы развития культуротворчества // Вестник национального технического университета «ХПИ», № 5'2002. – Харьков, 2002.
10. Леонтьева В.Н. Проблемы трансформаций культурного кода и логики культуротворчества в информационной действительности // Вісник Харківського національного університету, серія “Теорія культури і філософія науки”, № 553. – Харків, 2002.
11. Крапивенский С.Э., Фельдман Э. Девальвация личности: причины и возможности коррекции // Философия и общество: Научно-теоретический журнал. – Москва, 2(35), 2004.
12. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М.: Алгоритм, 2000. – 688 с.
13. Кордобовский О.С. Телемания и ее социально-психологические корни // Человек. – 2001. – № 4. – С. 99–113.
14. Невмержицька О. Педагогічні аспекти впливу телебачення на формування особистості дитини // Людинознавчі студії. Збірник наукових праць ДДПУ. – Дрогобич: Каменярь, 2002. – С. 137–146.
15. Тарасова О.И. Информационные аспекты социокультурной системы // Вестник национального технического университета «ХПИ», № 5'2002. – Харьков, 2002. – С. 112–117.
16. Генис А. Глаз и слово // Иностранная литература. – 1995. – № 4. – С. 226–229.

Кузнецов А.Ю.

## ФЕНОМЕН ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТИ В ГЕНЕЗИСЕ НОВОГО КОНЦЕПТУАЛЬНОГО КАРКАСА

*У статті розглядаються проблеми виникнення нової культурно-історичної парадигми, що одержала назву постмодернізм. В рамках виникаючої парадигми виділені певні феномени, що детермінують основні особливості формування концептуальних каркасів постмодерністської парадигми. Акцент робиться на специфічності дискурсу постмодерністського менталітету та особливостях його артикуляції.*

*Ключові слова: нова культурна парадигма; постмодерністська ментальність; дискурс.*

*In the article the problems of the appearance of the new culture historical paradigm which has given name postmodernism are considered. In the frame of the rise paradigm the proper phenomena are determined. The phenomena determine the main features of the formation of the conceptual framework of the postmodernism paradigm. The accent is made on specific of the postmodernism mental discourse and peculiarities of its articulation.*

*Key words: new culture paradigm; postmodernism mental; discourse.*

Выступая историческим феноменом сознания, постмодернизм чаще всего воспринимается в качестве некоего конгломерата культурных явлений, что осложняет подходы к его рассмотрению. В то же время, претензии на мировоззренческое доминирование неизбежно вступают в диалог с иными культурными парадигмами. Именно поэтому одной из целей статьи является анализ условий возникновения как оснований новой парадигмы, к которым мы относим и специфическую форму чувствования, так и отдельные эпифеномены, сопровождающие такого рода чувственность.

Одной из ключевых проблем в пространстве гуманитарной мысли остается как проблема возникновения новых парадигм как видения современных реалий, так и артикуляция такого видения. К числу подобного рода парадигм, переросших статус локальных, относится парадигма постмодернистской чувствительности, анализ которой и определяет актуальность данной статьи. Следует отметить, что одним из оправданий все еще терпимой философии является страсть не только к новым определениям, но и в упорстве осмысления сути возникающих вокруг нас новых понятий. Это упорство в уточнении обобщающих понятий делает честь и представителям профессии в частности, и предмету в целом.

Говоря о степени исследования проблемы, следует отметить авторов, активно развивавших структурализм как теорию и метод. И хотя сам структурализм очень неоднороден, однако сформулированная им предметная область исследования – прежде всего устойчивые структуры таких систем, как язык, искусства, литературы объединила немало талантливых исследований. Прежде всего к ним следует отнести Ф. де Соссюра [1], который рассматривал язык как упорядоченную систему знаков, что в последствии сгенерировало рождение структурной лингвистики. Также следует отметить вклад Клода Леви-Стросса [2], основоположника методов структурной антропологии. В

дальнейшем исследования в данной предметной области особо интенсивно развиваются в 60-е годы прошлого столетия в работах по размежеванию структуралистских и постструктуралистских оснований. Ведущие теоретики постструктурализма – М. Фуко, Ж. Лакан, Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Бодрийар, Ю. Кристева [3] – провели тщательную ревизию структуралистских оснований, найдя их недостаточными. В частности, этим основаниям инкриминировалось “потакание” логоцентристской методологии.

Прежде чем вести разговор о сущности проблемы, желательно отследить тенденции, сопутствующие ее становлению. Одной из такого рода тенденций можно назвать аллегорическое толкование той или сущности, чтобы в дальнейшем заняться подробной критикой измышленного образа. В этой связи можно привести в качестве примера выдержку одного из самых известных авторов, анализирующих постмодернистскую традицию Ильина И.П. В одной из своих работ, являющейся примером скрупулезного исследования гуманитарного феномена, он начинает исследование с экскурса в этимологию древнегреческого мифологического существа – химеры. Без всякого сожаления изничтожив образ несчастной полукозы, полулъва, измышленный самими же греками посредством воспринимаемой ими как игры абстрагирующей способности, без всякой иронии уважаемый автор переходит от козы к постмодернизму следующим пассажем: “Сходство постмодерна с его греческим прототипом, пожалуй, нагляднее всего просматривается в его литературной практике, ибо типовое произведение постмодернизма всегда по своей сути представляет собой высмеивание, варьирующееся от снисходительной иронии до желчного трагифарса, трех одинаково неприемлемых для него форм эстетического опыта: модернизма, реализма и массовой культуры; подобно древней химере, постмодерн грозно рычит на растиражированные шаблоны высокого модернизма, бодает идею реалистического мимесиса и своим ядовитым хвостом злобно жалит жанровые штампы развлекательного чтения и других форм индустрии развлечений” [4].

Говоря о генезисе постмодерна, чаще всего основным его предикатом называют исход последнего из традиций модерна, точнее, из универсального кризиса модерна. Однако в становящемся общим местом утверждении о том, что с начала 60-х годов в социальном мире происходят сдвиги, сравнимые с тектоническими, нет четкого определения того, к каким контурам в грядущем устремлено движение. В отмеченные годы и несколько позднее следует отметить скорее мозаичность представлений о будущем социума, чем их единство. “Новое гражданское общество”, “конец субъекта”, “конец модерна” и немало других предикатов рассматриваемого времени скорее соперничали между собой, чем искали общие точки зрения. Подобная мозаичность усиливалась напряженностью, порождающейся биполярным как политико-экономическим существованием, так и методолого-мировоззренческим.

Рассмотрение историко-социологических реконструкций эволюции модерна не является целью рассмотрения в данной статье, но именно в середине прошлого столетия начинают говорить о завершении проекта организованного модерна [5]. Отмечалось, что универсальность организованного модерна заключалась в различного рода конвенциях – в экономической сфере, в политической и интеллектуальной. Им соответствовали фордизм, организованная демократия и технократические альянсы. В этом смысле следует различать, казалось бы тождественные, понятия “постмодернизм” и “постмодерн”. Нам кажется, что первое относится ко второму как теоретическое к феноменальному, рефлексующее к опытному. Постмодернизм есть скорее теория относительно состояния социума, которое характеризуется как постмодерн. По крайней мере, об этом можно

говорить конвенционально.

Ориентация общественного сознания на иное, прежде всего в социальном, во многом обусловлена родовыми особенностями рефлексивной критики. Трудно сказать об этом лучше Э. Баумана: "Предметом критики оказывались все очередные свершения современной цивилизации – ни одно не выдерживало испытания культурой. Вопреки надеждам и обещаниям, ни одно из них не делало наш мир регулярным, прозрачно-постижимым, удобным для рационального мышления, свободным от многозначности. Каждая очередная попытка классификации создавала ничейные области, каждая категоризация умножала запасы двусмысленностей, каждый новый дорожный указатель открывал новые перспективы бездорожья. Было только вопросом времени, чтобы дух сомнения и критической отваги, заботливо воспитанный «современностью», обратился и в руки, которая его вскормила. На каком-то этапе «количество перешло в качество», к этому добавилось что-то вроде «кризиса парадигмы» по Т. Куну, накопилось такое множество разочарований и аномалий, что уже нельзя было отделяться от них указанием на ошибки в вычислениях или на попадание в жизненное варево посторонних ингредиентов. Критика результатов перешла в критику намерений. Теперь ищут ошибки не в том, что сделано, а в основаниях, принципах, во имя которых это делалось. Главное сегодня – не столько отказ от некоторых центральных для ценной социологии категорий (это самое легкое), сколько освобождение навыков мышления, связанных с использованием этих категорий. Речь идет главным образом о видении действительности человеческого общежития не как объекта административного воздействия, нормативного регулирования и функциональной координации, но как области самопроизвольных и слабо скоординированных процессов; а также об избавлении такой трактовки теории, согласно которой она должна заранее определять то, что могут определить только человеческие действия" [6].

Однако существует критика и способы аргументации этой критики. В этом смысле трудно упрекнуть постмодернистские критические филиппики в формально логической изоционности. Как правило, основным аргументационным методом апологетов новой философской волны является доказательство от противного, одного из видов косвенного доказательства. Если в логических доказательствах обоснование истинности высказывания, суждения или теории проводится по правилам и средствами логики, то в так называемых апагогических – (от греч. *apagogh* – отводящий) – косвенных доказательствах, к которым относятся и доказательства от противного, из отрицания тезиса выводятся заведомо ложные суждения.

Подобного рода приемы в истории логической аргументации далеко не новы, а начала апагогических доказательств можно найти уже в философии элеатов. В частности, Парменид в качестве основного приема при формулировании своих апорий прибегал именно к подобного рода доказательствам. Особенно это заметно в апории о бытии и небытии. Пармениду требуется доказать, что бытие не происходит и не уничтожается. Исходный тезис формулируется апагогически – небытие не может быть бытием, и по процедуре формальной логики выводится умозаключение, требующееся автору – бытие не уничтожается, так как существует только бытие. В свое время достаточно широко данным приемом пользовались софисты, что нашло свое выражение в силлогизме формулы *modus tollendo ponens*. Как правило, в качестве основания подобного рода доказательств выступали несущественные характеристики рассматриваемых феноменов и суждений. Именно это заставило Аристотеля сформулировать следующий тезис: "Знать – это иметь доказательство не из акциденций". Сегодня же подобная практика доказательств

становится обычным местом.

Отсюда можно вывести следующее: прежде чем делать выводы относительно сущности происходящих подвижек в мировоззренческих основаниях, в том числе методологического характера, требуется скрупулезный анализ не формализованных новоязом аргументационных порядков. И, как правило, неточности и разночтения находятся в исходных концептах строящейся теории.

В этом плане инструментально мощным концептом выступает введенное в философский оборот в шестидесятые годы прошлого столетия М. Фуко понятие “эпистема”. Будучи одной из несущих конструкций в архитектонике структурализма (хотя сам Фуко всячески откращивался от принадлежности к данному направлению) эпистема понималась, прежде всего, как система языка, форма артикуляции мышления. Однако, как нам кажется, существеннейшим выводом из констатации такого рода системы является то, что она жестко ограничивает формы артикуляции, тем самым продуцируя определенную степень стагнации дискурсивных практик.

Механизмы данного ограничения различны – предписания, запреты, речевые артефакты и др. Неофитами постструктурализма выделены историко-культурные типы эпистем, получивших название моделей. Это античная, средневековая, возрожденческая, просветительская и современная. Каждая из моделей имеет свои специфические особенности соотношения между вещами и словами. Для нас важно отметить, что понятия “эпистема” открывает двери во множественность методологических интерпретаций, чем не преминула воспользоваться, с учетом критически ассимилированного постструктурализма, новая, или претендующая на эту новизну, эпистема – постмодернистская.

Следует отметить, что семантика “пост” достаточно красноречива и акцентирует внимание скорее не на отличие, а на филиацию концептуальных смен. Однако либо семантика в данном случае неадекватна, либо она сконструирована вне содержательного контекста нового направления, либо инерция деконструкционизма породила новое содержание – однако трудно найти последовательность, а тем более преемственность в работах апологетов нового стиля мироощущения. И если воспринимать это мироощущение действительно как эпистему, то основной ее характеристикой может быть названа ирония.

Ирония как метод философской критики известен с сократовских времен, но у Сократа этот метод скорее дидактичен, в то время как эпатажная критика со стороны постмодернизма, фоном сопровождающая все “каноны” классического методологизма, носит инвективный характер, причем чаще всего незаслуженно. И если сократовская ирония вызывает снисходительную улыбку даже у того, кто подвергается критике, то после критики постмодернистского толка складывается впечатление, что последние остатки рациональности с шумом изгоняются из предметных ниш философствования. Но все было бы не так остро, если бы критике в прежнюю очередь не подвергалась основная ценность идеи века Просвещения – Разум. Следует отметить, что постмодернистская критика не направлена прямо на разум и его возможности, а уничижает просвещенческую направленность, сводя его к излишней методологичности и инструментальности. Просвещенческий разум для них чужд аффективности, коммуникативности и, напротив, слишком диалогичен и операционабелен. Плоды подобного рода “внечувственности” разума абсолютно безразличны каким либо аксиологическим универсалиям – Лас-Вегас и концлагерь, напалм и метрополитен – разуму, по мнению постмодернистов, безразлично моральное измерение порождаемых им феноменов культуры, как материальной, так и

духовной.

Пиком же неприятия для постмодернисткой чувствительности выступает концептуальное, метафизическое мышление. Инкриминируя ему диктат в методологических претензиях, постмодернизм формулирует и название подобного рода эпистем – в нашем случае это “метафизический дискурс”. А коль скоро власть языка, или дискурса, почти фатум, то избавление из его пут – дело исторической инициативы, мессианские скипетры которой в надежных руках борцов с великими нарративами. Отсюда растут претензии на исключительность акторов, занятых в мизансценах “превозможания” диктата логоцентрического мировоззрения. Поскольку исключительность предполагает штучный характер, то и представители данной исключительности “избранны” по особенному признаку. Причем, как ни странно, основанием для дивергенции принимается тот же разум. Однако существенным отличием его, в данном случае от философствующего обывателя, является некая дистанцирующая от обыденного мышления аномальность, которая единственно может вывести за рамки зашоренного стереотипами мышления. И можно привести массу примеров из истории, описывающих природу подобной необычности. Правда, это чаще всего истории клиники болезни, получившей название шизофрении. В стереотипах общественного сознания шизофрения ассоциируется с психическим нездоровьем, с-ума-шествием, где под умом и понимается традиционность. Да и сами медики неоднозначно оценивают этот душевный недуг, в том числе говоря о причинах его – в какой степени это медицинская проблема, а в какой социальная? И вообще, болезнь ли это? Или редкая способность (по статистике шизофреников около одного процента) альтернативного как видения мира, так и его отражения?

Можно встретить точки зрения, что именно эти люди выступают локомотивами социальных и технических новаций. Первая обезьяна, вставшая на две ноги, по меркам нормы ее одностадников – конечно же, шизофреничка, прежде всего в силу парадоксальности своего поведения.

Исключительность личности в подобного рода проявлениях ставит ее в положение отчужденности, маргинальности. Она не может укорениться в какой либо аутентичности, ибо ее аутентичность это поиск и неудовлетворенность. Отдавая должное великой плеяде гениев, избранных шизофренией, невозможно не назвать в ряду художников – Ван Гога, Тулуз-Лотрека и Врубеля; музыкантов – Шумана; писателей – Достоевского и Манделштама, Кафку и Достоевского; архитекторов – Гауди; поэтов – Батюшкова и Хлебникова; философов – Ницше. Не менее велики и художественные образы мировой литературы, пришедшие в мир как чудаки и изгои – Дон-Кихот и Офелия, Иван Карамазов и Иван Дмитриевич из “Палаты № 6”. Разумеется, из этого не следует, что все шизофреники гении, однако история психиатрии никогда не расскажет нам о “залеченных” пациентах, которые так и не приняли враждебный для них мир порядка и традиций.

Следует отметить, что в психотических мирах нет места для конвенциональности, поскольку любой из этих миров обладает только индивидуальной системой значений, в которой значения и отношения между ними носят аконвенциональный характер. Отсюда, мы считаем, и следует выводить те удручающе противоречивые (с одной стороны, дидактически наставительные, а с другой – антиметодологические) эскапады, которые блещут как индивидуальностью, так и бессистемностью в доказательствах. И здесь в качестве предметной действительности можно предложить разделение на различие альтернативных миров друг от друга, заметив при этом, что общим для этих



миров является артикуляционная деятельность, применительно к теории – общность вербальная. Однако сами авторы рассматриваемого направления чаще всего пренебрегают данной общностью, позволяя себе вольно обращаться с принятыми значениями. Разумеется, новояз создает видимость оригинальности, однако требует и определенности. В то же время честь определения новоязовских экспериментов отдана в академические сообщества, скрупулезность представителей которого и расширяет в геометрической пропорции новые нарративы.

На наш взгляд, категория постмодернистской чувствительности и снимает в себе именно подобного рода изоэтрность в чувствовании предмета, с которым соприкасается исследователь. Аппелируя к поэтическому мышлению, она благовестит метафоричность и недискретность, в силу чего опорной конструкцией адекватного описания мира предлагается принять искусство.

Именно поэтому для него единственной реакцией на гранднарративы является идиосинкразия, а ответным жестом – жесткая критика с позиций альтернативного восприятия мира. Нам кажется, что характерный антиакадемизм и является следствием подобного рода, когда образность мышления замещает традиционный логический дискурс. И именно поэтому в постмодернистских концептуальных схемах так много метафор и столь недостает убедительности.

И если постмодернистская чувствительность противопоставляет себя философскому рационализму, воплощением которого считает метафизический дискурс, то она же противопоставляет себя и всем другим дискурсам, строя свои концептуальные ряды соответствующим образом.

Литература:

1. Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. – Изд-во Эдиториал УССР, 2004; Ф. де Соссюр. Заметки по общей лингвистике. – Изд-во “Прогресс”, 2004, – 230 с.
2. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1983, – 270 с.; *The Savage mind.* – Oxford university Press, 1996.
3. Барт Р. *S/Z.* – М.: Ad Marginem, 1994. – 303 с; Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. – М., 1989. – 616 с; Барт Р. Мифологии. – М., 1996. – 312 с; Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции // *Философия эпохи постмодерна.* – М., 1995; Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – 172 с.; Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995. – 299 с; Делез Ж. Фуко. – М., 1998. – 172 с.; Деррида Ж. *Голос и феномен.* – СПб., 1999. – 208 с.; Деррида Ж. *Позиции.* – Киев, 1996. – 192 с; Крестева Ю. *Разрушение поэтики.* М.1970. – 150 с.; Лакан Ж. *Функция и поле речи и языка в психоанализе.* – М., 1995. – 192 с.; Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.* – СПб., 1994. – 406 с.; Фуко М. *Археология знания.* – М., 1994. – Киев, 1996. – 208 с.; Фуко М. *История безумия в классическую эпоху.* – СПб., 1997. – 576 с.
4. Ильин И. *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа.* – М.: Интрада, 1998. – 190 с.
5. Фурс В. *Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса.* Минск: Экономпресс, 2000. – 250 с.
6. Бауман З. Спор о постмодернизме // *Социологический журнал.* – М., 1994. – № 4. – С. 6-12.

Дзьобань О.П.

## ІДЕЇ ВІЛЬНОДУМСТВА У ФІЛОСОФІЇ ФРАНЦУЗЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА ЯК ОДНЕ ІЗ ДжЕРЕЛ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

*В статті розглядаються деякі ідеї свободомислячої епохи Просвітництва, ставивши теоретичною основою сучасного постмодернізму в філософії. Показано, що філософи постмодернізму (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Батай) після просвітителів відмовляються від традиційних релігійних представлень, претендуючи на остаточну, обов'язкову для всіх істинність, усвідомлюючи в них джерело насильницької влади. Аналізується загальна критична тенденція творчості просвітителів і постмодерністів щодо традиційних форм релігії.*

*Ключові слова: просвітництво, постмодернізм, релігія, церква, держава, влада.*

*In this article the free-thinking ideas of the epoch of Enlightenment that became a theoretic base of present-day postmodernism in philosophy are analyzing. It is shown that philosophers of postmodern (M. Fucsko, J. Derrida, J. Deleuze, F. Guattari, J. Bataille) after enlightenments decline traditional religious understanding that pretend of final, obligatory for everybody truth seeing in them the source of violent power. General critical tendency of works of enlightenments and postmodernists to traditional forms of religion is analyzing.*

*Key words: Enlightenment, postmodernism, religion, church, state, power.*

Останніми десятиріччями відбувається активне проникнення постмодерністських ідей у вітчизняну суспільну свідомість. Тисячними тиражами видаються твори постмодерністських авторів. Численні рецензії, перекази, дослідження творчості постмодерністів, а також статті полемічного характеру публікуються на сторінках періодичних видань і в мережі Інтернет. Особливо гострою на сьогоднішній день є полеміка серед перекладачів і дослідників сучасної французької філософської думки. Саме тут, згідно з висловом автора рецензії на дослідження творчості Ж. Батая В. Славчука, “проходить вектор актуальності, тут – сфера розподілу квот популярності, тут же – найбільші тиражі перекладів, які розкупаються, дискурс яких апропріюється інтелектуалами” [1].

Аналіз наукових джерел і публікацій з даної проблеми свідчить про неоднозначність розуміння сутності та джерел гносеологічних основ філософії постмодернізму. Частково визначитися з джерелами постмодернізму (у позаконфесійних його проявах) і покликана дана стаття, метою якої є співставлення ідей французького просвітництва з філософською творчістю окремих представників постмодернізму<sup>2</sup>.

Постмодерністи продовжують критику традиційних форм філософії й релігії, розгорнуту ще мислителями епохи французького Просвітництва. Як відомо, у Франції основні риси Просвітництва, яке розглядається як культурно-ідеологічний і філософський

<sup>2</sup> Тема даної статті безпосередньо пов'язана з соціально-філософськими дослідженнями в межах комплексної цільової програми НДР “Соціально-філософські і філософсько-правові проблеми розвитку суспільства”, яку здійснює кафедра філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого (державний реєстраційний номер 0186.0.070870).

рух, виразилися з найбільшою чіткістю й радикальністю та набули найбільш яскравих і послідовних форм. Постмодерністам близькі антидогматизм, антиклерикалізм французьких філософів, їхня установка на вільнодумство й політичний радикалізм.

Постмодерністи у своїх працях практично не посилаються на конкретних діячів Просвітництва, винятком є хіба тільки Жан-Жак Руссо. Це, очевидно, пов'язано з неприйняттям головної установки просвітительських концепцій на раціоналізм, що припускає віру в необмежені можливості розуму, а також з розчаруванням в ідеї наукового й соціального прогресу. Разом з тим, безсумнівною є загальна критична спрямованість творчості просвітителів і постмодерністів відносно традиційних форм релігії.

Просвітителі вбачали своє головне завдання в боротьбі з феодальною ідеологією і її головною опорою – католицькою церквою. Більшість просвітителів абсолютизувала ступінь впливу релігії на суспільство, розглядаючи владу католицької церкви як головну перешкоду на шляху до щастя й благополуччя суспільної людини. Так, П. Гольбах у своїй праці “Галерея святих” писав: “Релігійна система поневолила королів, закувала народи в окопи, засудила розум, скасувала науку, задушила мистецтво й промисловість, зробила моральність сумнівною. А богослови домоглися того, що стали царювати над світом, який вони покрили густим мороком” [2, с. 313-314].

Просвітителі викривали тісний зв'язок між католицькою церквою й деспотичними правителями. Так, К. Гельвецій у трактаті “Про людину” зазначає: “Яка справа церкви до тиранії дурних королів, аби тільки вона розділяла з ними їхню владу!” [3, с. 483].

Релігія, з точки зору просвітителів, псує государів, государі, у свою чергу, псують закони, що стають подібно їм самим несправедливими. Несправедливі закони псують сутність всіх суспільних інститутів та установ. “Так релігія й політика об'єднаними зусиллями псують, розбещують, отруюють серце людини, точно так же всі соціальні установи ставлять собі за мету зробити її низькою й злою” [4, с. 576], – пише П. Гольбах.

Якщо філософи епохи Просвітництва викривали, насамперед, владу католицької церкви й підтримку нею деспотичного правління монархів, то постмодерністи, продовжуючи критичну місію просвітителів, звертаються до аналізу різних форм влади й методів примушення, породжуваних традиційними релігіями й, передусім, християнством. Французький філософ і психоаналітик Ж. Батай, розвиваючи ідеї М. Вебера, розкриває зв'язок між протестантизмом і ствердженням примату виробничої діяльності над іншими сферами життєдіяльності суспільства. “Протестантизм призвів до того, що лише виробнича діяльність сповнена сенсу й заслуговує на увагу” [5, с. 91]. Подібно до представників французького просвітництва, Ж. Батай явно абсолютизує ступінь впливу релігії на суспільство.

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі в роботі “Капіталізм і шизофренія” викривають панування загальнообов'язкової, у тому числі й релігійної, ідеології як такої, що цілком пригнічує людину. Суспільній, державній, релігійній єдності вказані представники філософії постмодерну протиставляють концепцію мікрогруп. Мікрогрупи, на їх думку, зв'язані між собою мережею соціально-економічних і біокультурних відносин, усередині ж їх може об'єднувати будь-яка локальна форма як релігійної, так і позарелігійної ідеології.

У концепції мікрогруп Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі помітний вплив Руссо, у творчості якого простежується критичний підхід стосовно деяких ідеалів епохи Просвітництва. У трактаті “Міркування про науки й мистецтва” Ж.-Ж. Руссо висловив ідею, яка не вписується в межі просвітительської парадигми. Він пов'язав падіння моралі з розвитком науки й суспільства: “Наука, література, мистецтво... обвивають гірляндами квітів залізні ланцюги, що оковують людей, заглушають у них природне почуття свободи...,

змушуючи їх любити своє рабство й створюючи так звані цивілізовані народи. Наші душі розбещувалися в міру того, як удосконалювалися науки й мистецтва” [6, с. 47].

Руссо вважав “найщасливішою й найтривалішою епохою в історії людського роду” час, коли ще не виникли держави й люди поєднувалися в племена. Тоді люди не були змушені виснажливо трудитися, “жили вільно, здорові й щасливі... і продовжували у відносинах між собою насолоджуватися всіма радощами спілкування, що не порушувало їх незалежності” [6, с. 75,78]. Утворення громадянського суспільства, з точки зору Руссо, увергнуло людину в рабство й убогість. Держава узаконила економічну й політичну нерівність, згодом трансформувалась у деспотичну форму правління, при якій громадяни стали рабами.

Руссо виступав з різкою критикою абсолютистської держави й католицької релігії, обґрунтовуючи теорію суспільного договору. Він шукав таку форму асоціації людей, “яка б захищала й охороняла спільною силою особистість і майно кожного учасника і в якій кожен, об’єднуючись із усіма, підкорявся б, однак, тільки самому собі й залишався б таким вільним, яким він був раніше” [6, с. 12-13]. У своєму розумінні суспільного договору Руссо спирався на принципи організації “варварських” народів, які розтрощили Римську імперію. Але Руссо, як і інші просвітителі, вірив у можливість справедливого суспільного устрою і єдиної для всього суспільства ідеології. Він висунув проект “громадянської релігії”, що носить деїстичний характер, яка, на його думку, могла б консолідувати суспільство.

У “Трактаті про номадології” Дельоз і Гваттарі намагаються сформулювати ідею співтовариства, врятованого від влади єдиної ідеології. Прикладом такого співтовариства філософи розглядають племена кочівників-номадів. Дельоз і Гваттарі обґрунтовують думку про те, що менш культурні, аніж осіле населення, кочівники змогли створити “машину війни”, здатну розтрощити потужні держави, цілі імперії. Філософи намагаються обґрунтувати гіпотезу про особливу властивість племінної, кочової культури: вони наділяють кочівників якби по природі властивою їм “машиною війни”, що допомагала їм здобувати перемоги над апаратом держави. “Номади винайшли машину війни проти апарату Держави. Ніколи історія не розуміла номадизм, ніколи книга не розуміла зовнішнє. У перебігу довгої історії Держава була моделлю й думкою: логос, філософ-король, трансцендентність Ідеї, республіка мудреців, суд розуму, функціонери думки, людина – законодавець і підданий. Держава претендує на те, щоб бути внутрішнім зразком світового порядку й на цій підставі змушувати людину до чітко визначеного способу життя. У машини війни зовсім інше відношення до зовнішнього: це вже не просто якась інша “модель”, це особливий спосіб дії, який змушує саму думку стати кочівником, а книгу – знаряддям для всіх рухливих машин, відростком ризоми” [7, с. 178].

Філософи пишуть слово “Держава” з великої літери, маючи на увазі, очевидно, під цим поняттям якийсь символ влади як такий. Дельоз і Гваттарі відносять до сил, що поневолюють людину, раціональність, визнання центру й ієрархії в організації дискурсу або громадського життя, звертання до трансценденції, “осілість” життя або думки. На їх думку, кочівники символізують визвольні сили. Вони переконані, що в людини повинне бути право на самостійний вибір способу життя й образи думки.

Дельоз і Гваттарі містифікують поняття держави й вільного кочового племені. Так, будь-яка вільна думка, на їх погляд, подібна до кочового племені із властивою йому “машиною війни”: “Встановити безпосередній зв’язок думки із зовнішнім, із силами зовнішнього, коротше, зробити з думки машину війни – це те божевільне підприємство, точним прийомом якого можна навчитися в Ніцше” [7, с. 178].

Постмодерністи не визнають дійстичних і атеїстичних концепцій просвітителів, стверджуючи, що їхні ідеї не відповідають сучасним уявленням про природу влади й знання. М. Фуко в книзі “Воля до знання” (1976) виявляє приховану, розпилену й суперечливу природу сучасної влади. Сучасна влада, на думку Фуко, існує нерозривно зі знанням, організуючи соціальний простір за принципом “всепідконтрольності”. Влада, з точки зору філософа, реалізується повсюдно, в усьому просторі соціуму, являючи собою єдність думки й дії. Специфічні практики влади конструюють тіло й свідомість людини. Влада породжує суб’єкта пізнання, способи пізнання й саме пізнаване (об’єкти пізнання).

Згідно з Фуко, “необхідно погодитися, що влада й знання безпосередньо пронизують одне одного, що немає відносин влади без установаження відповідного поля знання, немає й знання, яке не припускало б і не конструювало б у той же час відносин влади” [8, с. 1122]. Традиційні релігійні вчення й культу, на думку філософа, також являють собою специфічну форму влади, що здійснюється як явно, так і незалежно від свідомості людини. Влада, у тому числі й породжувана релігією, з точки зору Фуко, сприяє виникненню того, що протистоїть владі. На відміну від просвітителів, Фуко вбачає й позитивний аспект влади, зокрема, породжуваний християнським культом. Цей аспект влади він аналізує в роботах “Нагляд і покарання” (1975), і “Воля до знання” (1976). Влада сприяє появі нових дискурсивних практик, які сприяють її утвердженню. Наприклад, психоаналіз як форма влади над людьми, на думку Фуко, виріс із “інституціоналізації” сповідувальних процедур, вироблених християнством. Влада створювала “нову реальність”, нові об’єкти пізнання й “ритуали” їхнього збагнення, “нові здібності”.

Фуко, як і більшість постмодерністів, відмовляється від просвітительського ідеалу розумної волі, нездійсненого, на його думку, у сучасному суспільстві, для якого характерною є тотальна всепідконтрольність і підзвітність. Для Фуко бути вільним означає, насамперед, не бути раціональним. Він, як і інші постмодерністи, протиставляє владним структурам діяльність “соціально знедолених” маргіналів: безумців, хворих, злочинців, алкоголіків, наркоманів і мислителів типу де Сада, Ніцше, Арто, Русселя. “Фактично, – пише російський дослідник М. Торбург, повторюючи точку зору американського критика В. Лейча, – увагу Фуко завжди привертала слабкі й гноблені соціальні ізгої – безумець, пацієнт, злочинець, збоченець – які систематично піддавалися виключенню із суспільства” [9, с. 64].

Ж. Дерріда, вчиняючи спротив пануванню влади-знання, протиставляє властивій мислителю епохи Просвітництва визначеності й обґрунтованості світоглядної позиції принцип “значенневої нерозв’язності”, згідно з яким організує свої наукові доробки. М. Співак у “Вступі” до англійського перекладу «Грамматології» Дерріди пише: “якщо в процесі розшифрування тексту традиційним способом нам попадається слово, що таїть нерозв’язне протиріччя, й у силу цього іноді воно змушує думку працювати то в одному напрямку, то в іншому, і тим самим відводить від єдиного змісту, то нам варто схопитися за це слово. Якщо метафора, здається, придушє свої значення, то ми схопимося за цю метафору. Ми будемо стежити за її пригодами по всьому тексту, доки вона не виявиться як структура приховання, оголивши свою самотрансгресію, свою нерозв’язність” [10]. Отже, як справедливо зазначає М. Торбург, Дерріда в тексті шукає дезорганізуючий принцип, що підриває його логіку, підспудно намагаючись розв’язати й раціонально обґрунтовані ціннісні орієнтири [9, с. 65].

Класичним текстом для демонстрації постулату про “значенневу нерозв’язність” ряд постмодерністів вважає твір Ж.-Ж. Руссо “Сповідь”. У цьому творі Дерріда знаходить твердження, які радикальним чином виключають одне одного. Ці твердження є не просто

нейтральними конотаціями. Вони спонукають зробити вибір, виключаючи усякі розумні підстави для цього вибору. Американський лінгвіст П. де Ман із приводу значенневої неоднозначності “Сповіді” зазначав: “Якщо після прочитання “Сповіді” ми відчуваємо спокусу стати теїстами, то виявляємося засудженими судом інтелекту. Але якщо ми вирішимо, що віра, у самому широкому сенсі цього терміну (яка повинна включати всі можливі формули ідолопоклонства й ідеології), може бути раз і назавжди переборена освіченим розумом, то тоді це знищення ідолів буде ще більш дурним...” [7, с. 174].

Думку де Мана пояснює американський літературознавець Дж. Каллер: “У “Сповіді” теїзм, затверджуваний текстом, визначається як згода із внутрішнім голосом Природи, і вибір, який кожен змушений зробити, лежить між цим голосом і здоровим глуздом, судженням; однак можливість такого вибору підривається системою уявлень всередині самого тексту, оскільки, з одного боку, згода з внутрішнім голосом визначається як акт судження, а з іншого боку, той опис, який Руссо дає судженню, представляє його як процес аналогії й субституції, що є джерелом як помилок, так і знання. Знищуючи опозиції, на яких він ґрунтується й між якими текст спонукає читача зробити вибір, текст поміщає читача в неможливе становище...” [11, с. 81]. Раціональній логіці, на підставі якої побудоване тлумачення релігійних і атеїстичних концепцій просвітителами, Дерріда протиставляє так названу “логіку доповнюваності”.

Дерріда аналізує міркування Руссо про споконвічну незіпсованість природи в порівнянні з культурою й про “природну” перевагу першої над другою. У зв’язку з цим Дж. Каллер відзначає: “Руссо, наприклад, розглядає освіту як доповнення до природи. Природа в принципі досконала, має природну повноту, для якої освіта являє собою зовнішнє доповнення. Але опис цього доповнення виявляє в природі вроджений недолік; природа повинна бути завершеною, доповнена – освітою, щоб у дійсності стати собою: правильна освіта є необхідною для людської природи, якщо вона повинна виявитися у своїй істинності. Логіка доповнюваності, таким чином, хоча й розглядає природу як первинну умову, як повноту, що існує із самого початку, у той же час виявляє усередині її вроджений недолік або якусь відсутність, у результаті чого освіта, додатковий надлишок, також стає істотною умовою того, що вона доповнює” [11, с. 104].

Дерріда, пропонуючи “логіку доповнюваності”, намагається сполучити непорівнянні протилежності, не звертаючись до гегелівського зняття. Подібна методологічна процедура не властива просвітительській думці. Вона адекватна амбівалентності постмодерністської свідомості, зачатки якої Дерріда виявляє у творчості Руссо. Відповідно до “логіки доповнюваності” реальність не підкоряється розуму й не піддається раціональному вираженню. Деїстичні й атеїстичні концепції, побудовані на раціональних підставах, у сучасних умовах вимагають, на його думку, переосмислення.

У концепціях постмодерністів помітним є характерне для мислителів Просвітництва прагнення до “викриття” й “світла”. Однак це прагнення, на відміну від просвітителів, не сполучене в постмодерністів з якою-небудь певною світоглядною позицією й звернене скоріше до інтелектуальної еліти, аніж до широких прошарків суспільства, що робить його інтенції важкими для розуміння. Видний російський дослідник В. Кузнецов із приводу “Логіки змісту” Дельоза зауважує, що цей твір “не можна читати швидко, “по діагоналі”, кожна фраза в цьому творі вимагає обмірковування, він дуже щільний (навіть перенасичений) у змістовному відношенні, у ньому немає “води”. Дельоз торкнувся маси філософських проблем, торкнувся безлічі філософських вчень від античності до останніх десятиліть ХХ століття” [12, с. 123-124].

Постмодерністи оголошують помилковою будь-яку претензію на остаточну істину,

невиправдано релятивізуючи пізнавальну діяльність. Проте, викриття претензій на істину, на їх погляд, має істинну інтенцію, якщо саме не приходиться до проголошення нової остаточної істини.

У постмодерністській критиці традиційних форм релігії проявляється функція вселяння й залякування. Так, Дерріда пророкує швидке настання Апокаліпсиса. З іншого боку, відмова від остаточної істини й визнання рівноправних, конкуруючих між собою концепцій, у тому числі й релігійних, робить марною будь-яку критику.

Отже, як висновок, зазначимо, що постмодерністи слідом за просвітителями відмовляються від традиційних релігійних уявлень і культів, що претендують на остаточно, обов'язкову для всіх істинність, вбачаючи в них джерело влади, яка породжує ненависть і насильство. Вони не приймають релігійних й атеїстичних концепцій, побудованих на раціональних підставах, продовжуючи критику раціональної логіки, що міститься у творах Руссо. У своїх псевдорелігійних концепціях постмодерністи звертаються до "логіки доповнюваності", зачатки якої вони виявляють у Руссо.

*Література:*

1. Славчук В. Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. – <http://orel.rsl.ru/nettext/foreign>.
2. Гольбах П. А. Галерея святых. – М.: Госполитиздат, 1962. – 352 с.
3. Гельвеций К.А. О человеке. – Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1974. – 483 с.
4. Гольбах П. Система природы / Избр. произведения в 2-х т. / Пер. с франц. под общ. ред. и со вступ. статьей Х.Н. Момджяна. – Т. 1. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 715 с.
5. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Пер. с франц. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – М.: Современный литератор, 2000. – 352 с.
6. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения в 3-х т. / Пер. с франц. Сост. и авт. вступ. статьи И.Е. Веруман. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т.1. – 851 с.
7. Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. – М.: ИНИОН РАН – ГМТКАВА, 2001. – 384 с.
8. Грицанов А.А. Можейко М.А. Фуко // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб., и доп. – М.: Интерпрессервис, 2001. – С. 1118-1124.
9. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: Дис. ... канд. филос. н.: 09.00.13. – М., 2002.
10. Spivak G.Ch. French feminism in an international frame // Yale French studies. – New Haven, 1981. – № 62. – 211 p.
11. Culler J. On deconstruction. Theory a criticism after structuralism. – L. ect.: Routletge and Kegan Paul, 1983. – 307 p.
12. Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 2001. – 141 с.

Копилов В.О.

## ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ЗНАННЯ У ВЛАДНІЙ РОЛЬОВІЙ ФУНКЦІЇ ВЧЕНОГО: ВЛАДА І ЗНАННЯ В СОЦІАЛЬНІЙ СИСТЕМІ ТОЛКОТА ПАРСОНСА

*Статья посвящена анализу взаимодействия власти и знания в теории социальной системы Т. Парсонса. Обосновывается вывод, что такое взаимодействие проявляется в значительной мере в институционализации знания во властном статусе ученого-профессионала. Данная форма взаимодействия основана на особой культурной традиции, сложившейся в Западном обществе, когда знание, образование имеют как бы априорную ценность.*

*Ключевые слова: социальная система, власть, знание, западная культурная традиция, ученый.*

*The article is devoted to the analysis of interaction of power and knowledge in theory T. Parsons's social system. Conclusion is justified that such interaction is shown largely in institutionalization knowledge in the imperious status of the scientist professional. The given form of interaction is founded on special cultural tradition developed in the Western society when knowledge, education have though aprioristic value.*

*Key words: social system, knowledge, the Western cultural tradition, scientist.*

Соціальна філософія ХХ ст. поставила (чи сприйняла від попередніх поколінь) і розв'язала цілу низку найвеличніших завдань з осмислення світу навколо й усередині нас. Одним із таких завдань, на наш погляд, є проблема влади. Після кількох тисячоліть використання поняття «влада», після багатьох спроб його експлікації, тільки в минулому столітті вдалося створити дійсно філософську теорію влади. І в цій роботі з завершення формування філософської теорії влади велику роль відіграла американська соціальна філософія, яка саме в ХХ столітті розквітла десятками найвеличніших імен, що збагатили світову філософію цілим рядом найосновніших концепцій у багатьох напрямках. Серед класиків світової американської філософії цього періоду помітне місце посідає Толкот Парсонс. Тому звернення до його творчої спадщини для всіх часів і народів приречене на актуальність. Для тих же народів, що переживають часи якісних соціальних змін, таке звернення «за порадою» двічі актуальне, оскільки саме Парсонс спробував створити глобальну теорію глобальної соціальної системи з визначенням місця й ролі кожного структурного елемента. Тому така теорія цілком, на наш погляд, може служити своєрідною «дорожньою картою» соціальних реформ. Нам уявляється, що достатньо часто сучасним реформатором як у нашій Батьківщині, так і за її межами не вистачає саме такої філософської карти.

Не можна сказати, що творча спадщина Парсонса є сьогодні чимось зовсім не звіданим. Слава Богу, його основні роботи вже перекладено і є доступними для читача, у багатьох роботах з історії філософії й філософських енциклопедіях аналізується його творчість, проте насмілимося стверджувати, що спеціальне, глибоке дослідження філософської спадщини Парсонса у вітчизняній науці ще попереду. І це також підкреслює актуальність даної роботи, головним завданням якої є спроба осмислити проблеми взаємозв'язку влади і знання в глобальній соціальній системі Парсонса, зрозуміти



соціальні прояви цього взаємозв'язку.

З самого початку слід визнати, що проблема взаємодії влади і знання не займала в соціально-філософській концепції Парсонса спеціального й пріоритетного місця. Проте Парсонс цікавий й необхідний для нашого дослідження, як мінімум, з двох причин. З одного боку, хоча б тому, що без нього, на наш погляд, неможливо адекватно подати американську соціальну філософію ХХ століття. Оскільки в сучасній західній філософії, особливо в європейському постмодернізмі, актуальні спроби переглянути заслуги Парсонса, спеціально для молодого читача, для якого може бути не зовсім зрозумілий наш піетет, наведемо декілька думок безумовних класиків соціальної науки другої половини ХХ ст. про Парсонса: «Творчість Парсонса... являє собою більш потужний внесок в соціологічну теорію, ніж внесок Маркса, Вебера, Дюркгейма чи будь-якого їхнього сучасного послідовника», – стверджують Роберт Холтон і Брайан Тернер [1, с. 13]; «Задовго до того, як Толкот Парсонс став одним із Великих Старих Людей світової соціології, у ранній період для невеликої частини з нас він був Великою Молодою Людиною», – змушений був визнати навіть сам Роберт Мертон, чиє досить суперечливе ставлення до творчості Парсонса добре відоме [2, с. 69-70]. Таким чином, Парсонс як засновник сучасної теорії соціальної дії, теорії соціальних систем, один із фундаторів парадигми структурного функціоналізму не міг повністю проігнорувати проблематику влади, знання та їхньої взаємодії. І вже тільки цьому цікавий для нас.

Хоча і сьогодні тривають спроби вивести Парсонса і його теорію за межі соціальної філософії, обмеживши його предметним полем соціології. Так, один із останніх великих філософських словників навіть не згадує імені Парсонса [3]. Аналогічні спроби є і в західній історії філософії, наприклад, відома 4-х-томна робота з історії західної філософії Д. Реале й Д. Антісері теж обходить увагою творчість Парсонса [4]. Природно, не маючи можливості у даному випадку дебатовати навколо проблеми співвідношення предметного поля соціальної філософії й загально соціологічної теорії, однак, хоча б спробуємо продекларувати свою думку про співпадіння в основному й головному цих предметних полів і формування таким чином необхідних і достатніх основ для визначення соціальної теорії Парсонса як соціально-філософської теорії.

А з другого боку, Парсонс, на наш погляд, має в області взаємодії влади й знання, що цікавить нас, свої власні, специфічні заслуги. Й головна його заслуга в цьому напрямку полягає, мабуть, в тому, що він підвів під ідеї влади, знання та їхньої взаємодії ґрунтовну соціально-філософську базу, що плідно працює. Хоч Парсонс і не був тут першопрохідцем, згадаємо хоча б Вебера і його теорію панування й теорію раціональної бюрократії, що витікає з неї. Але підхід Парсонса, на наш погляд, виглядає значно більш філософським, доведеним саме до межових основ – до організації соціальної системи в принципі. Нам уявляється, що Парсонс в певному смислі продовжив справу Вебера й пішов далі нього саме в смислі філософської рефлексії.

Отже, керуючись системно-функціональним підходом, Парсонс в своїх роботах зосередив основну увагу на вивченні соціальної дії й системному аналізі суспільства в цілому. Розроблена ним теорія соціальної дії й соціальних систем вперше дозволила зіставити всі елементи громадського життя й суспільного розвитку в рамках єдиного цілого й виявити соціальну функцію ледь не всіх існуючих форм і проявів людської діяльності, в тому числі й влади, і знання, та їхньої взаємодії. Дуже важливо одразу підкреслити, що взаємодія утворює, на думку Парсонса, особливу соціальну форму – владну рольову функцію вчених.

Таким чином, цілком природно, що Парсонс створює за суттю своєю системну

концепцію влади. Насмілимося нагадати, що саме Парсонс стоїть у витоків системної теорії влади – однієї з найбільш розповсюджених теорій влади ХХ століття, особливо в американській соціальній філософії. Саме за його слідами пішли такі відомі теоретики, як Д. Істон, М. Крозье, К. Дейч, Н. Луман, М. Роджерс та інші.

«Ми можемо визначити владу, – стверджував Парсонс, – як реальну здатність одиниці системи акумулювати свої «інтереси» (досягнути цілей, припинити небажане втручання, нав'язати повагу, контролювати власність тощо) в контексті системної інтеграції і в цьому смислі здійснювати вплив на різноманітні процеси в системі» [5, с. 391]. Таким чином, влада у Парсонса постає як «властивість системи», тобто там, де є соціальна система, є і влада. На думку О.В. Осипової, він розглядає загальні цілі системи як дані апіорі, як вихідну аксіому, засновану в свою чергу на іншій аксіомі – загальній згоді [6, с. 81]. Владу в контексті своєї теорії Парсонс інтерпретував як один із найважливіших «символічних посередників» в системі соціальних взаємин, зіставивши її в цій якості з грошима і впливом [7, с. 603-605, 643-646].

Нам уявляється, що системно-функціональний підхід дозволив Парсонсу виділити ніби дві сторони влади – зовнішню і внутрішню. Говорячи про владу як «одиницю системи», він акцентує увагу на місці й ролі влади в соціальній системі, тобто на зовнішній її природі.

При цьому під внутрішнім змістом терміна «влада» вчений розумів «здатність приймати й «нав'язувати» рішення, які обов'язкові для відповідних колективів та їхніх членів, бо їхні статуси підпадають під зобов'язання, приписані такими рішеннями» [8, с. 36]. При такому визначенні влада, звичайно, виступала більшою мірою в політичному, державному контексті. Але в межах соціальної теорії Парсонса цьому нібито редукціонізму є своє логічне пояснення – він спеціально й постійно підкреслював, що під політикою розуміються не тільки основні функції уряду, але й «відповідні аспекти» будь-якого колективу. «Ми розглядаємо якісь явища як політичні, – писав він, – в тому ступені, в якому вони пов'язані з організацією й мобілізацією ресурсів для досягнення будь-яким колективом його цілей. Політичні аспекти діяльності існують у ділових компаній, університетів, церков» [8, с. 30].

Таким чином, в його уявленні в усіх соціальних інститутах і колективах існує політика й, відповідно, влада. В сучасному суспільстві нею тією чи іншою мірою наділена фактично кожна людина, наприклад, в момент голосування на виборах. «Маленька порція влади – все одно влада, подібно тому, як один долар – невеликі гроші, але все одно» [8, с. 32]. У результаті таких роздумів Парсонс дає політиці й відповідній владі деяке розширювальне, загально філософське, а не вузько політологічне тлумачення й застосування.

Як найвищий символічний посередник в системі соціального взаємо обміну, влада наявна в усіх сферах інституціоналізованих відносин між людьми й тому найрізноманітнішими шляхами пов'язується з різними формами людської активності, в тому числі зі знанням та його носіями. Ще більшою мірою зі знанням має бути пов'язаний так званий «вплив» – можливість впливати на будь-кого за допомогою переконання, а не обов'язкових санкцій. Парсонс намагається розмежувати поняття влади й впливу через використання різних методів – влада використовує санкціонований примус, а вплив – ту чи іншу форму переконання. З таким відрізненням, на наш погляд, важко погодитися, оскільки будь-яка влада, в тому числі й державна (як найбільш примусова) ґрунтовно використовує й переконання в тому чи іншому ступені й формі, а відносно сучасних демократичних держав це взагалі стає атрибутивним. Тому, говорячи про проблему влади

і знання в теорії Парсонса, слід брати до уваги не тільки те, що він однозначно визначає як владу, але й те, що він пише про «вплив» знання та його носіїв у рамках суспільної системи. Ми схильні розглядати поняття влади й впливу в теорії Парсонса в контексті, що нас цікавить, як аналогічні.

Прямо про взаємодію влади і знання Парсонс майже нічого не каже, але проблематика подібної взаємодії зачіпається в нього при дослідженні цілої низки принципів питань, наприклад, соціальної стратифікації, а також при виявленні «ролі ідей» та «систем переконань» в структурі соціальної дії й у системі суспільства в цілому. Особливо рельєфно й цікаво ці ідеї кристалізуються у Парсонса у відомій проблематиці соціальної ролі й місця інтелігенції (в термінології Парсонса – вчених).

Емпіричне знання, на його думку – важливіша складова частина будь-якої взаємодії, в першу чергу, дії соціальної [7, с. 403-404]. Однак посісти суттєве місце в системі суспільства емпіричне знання може тільки тоді, коли воно виявляється інституціоналізованим в якості особливої «рольової функції», яку виконують спеціалізовані соціальні носії цього знання – вчені. На думку Парсонса, це відбувається тільки на високих стадіях розвитку суспільства, причому далеко не в кожній культурній традиції, бо проста «практична людина» зовсім не зацікавлена в постійному рості емпіричного знання за межами своїх власних конкретних прагматичних інтересів, а сам розвиток знання постійно вимагає виходу за рамки цих інтересів для «роботи на майбутнє» [7, с. 404-406]. Отже, з одного боку, між ученим і «непрофесіоналом», «практичною людиною», завжди виникає певний «комунікативний розрив». Однак, з другого боку, вчений залежить від непрофесіонала в тому, що стосується оплати праці й надання спеціальних пільг, але непрофесіонал не в змозі компетентно судити про те, що робить учений, і тому цілком покладається в цьому на його авторитет.

Ученому, таким чином, вже тільки для проведення досліджень потрібна певна влада над непрофесіоналом, яка базується насамперед на його впливі й авторитеті. Такий вплив й авторитет отримати нелегко, бо непрофесіонал далеко не завжди бачить одразу ж безпосередні практичні результати праці вченого. Крім того, нездатність простої людини сприйняти навіть готові практичні результати викликає підозру до вченого з боку непрофесіонала, яка поглиблюється через потенційну небезпеку деяких наукових досягнень, а також через протиріччя, що виникають між наукою й мораллю, релігією, традиційними поглядами тощо [7, с. 406]. Як наслідок, виникає потреба контролю за наукою з боку неспеціалістів.

У результаті учений і непрофесіонал опиняються в Парсонса в певній опозиції один до одного, обумовленій взаємними «владними прагненнями». На основі самої лише зацікавленості в практичних результатах науки ця опозиція ніколи б не була подолана й учені не отримали б того місця в суспільстві, яке вони мають сьогодні. Вирішальну роль тут відіграє не ця зацікавленість, а культурна традиція, що склалася в сучасному західному світі і яка забезпечує престиж наукової діяльності не тільки на основі того, що вона забезпечує ефективність практики. Місце науки, за словами Парсонса, «частково визначене домінуючою культурною традицією, яка передбачає високу оцінку певних типів раціональності в поясненні емпіричного світу на підставі того, що від результатів цього пояснення очікують практичного застосування в майбутньому» [7, с. 467]. Така оцінка вже давно склалася й вбудована в інституціоналізовану систему, в результаті чого науці дозволено розвиватися практично вільно, постійно підкріплюючи свій статус новими досягненнями. Таким чином, сама західна культурна традиція забезпечує вченому високий суспільний статус, авторитет і певну долю влади, необхідну для розвитку науки

як такої.

На думку Парсонса, найбільш суттєва особливість західної культурної традиції, що відіграє роль оплоту науки, – її суто універсалістське спрямування. Воно передбачає насамперед сильний акцент на значенні знання, причому цей акцент виявляється початково вже в релігійній сфері – в підкреслюванні раціональної теології в усіх основних різновидах християнства, особливо – в аскетичному протестантизмі [7, с. 468]. Оцінка же знання зі світської точки зору посилилася на Заході з відродженням інтересу до класичної античності й ростом престижу її традиції в кінці середньовіччя. Саме тоді виникає тверде переконання в тому, що «джентльмен» має бути освіченою людиною, що це важливіша частина його аскриптивної ролі. Це переконання пройшло декілька стадій, доки, нарешті, в наш час не перетворилося на переконання, що освічену людину взагалі слід розглядати як джентльмена, тобто знання стало найбільш важливою і ледь не єдиною ознакою поняття про перевагу [7, с. 468-469].

Інституціоналізація специфічної ролі ученого в західному суспільстві привела до того, що він став в один ряд з іншими «експертами» в головних сферах культурної традиції, насамперед – з гуманітаріями в широкому сенсі цього слова. Разом з ними він становить єдиний культурний комплекс, який і забезпечує опору науці, й розділяє з ними функцію освіти основної еліти в молодому поколінні суспільства. Поступово загальноприйнятим, на думку Парсонса, стає уявлення про те, що керівними людьми в суспільстві мають бути освічені люди в сучасному сенсі цього слова, і статус еліти цього суспільства тому пов'язується з «визнанням системи цінностей, складову частину якої становлять цінності ученого й оцінка його діяльності, а також її результатів» [7, с. 469-470]. Отже, відбувається інтеграція науки з широкою культурною традицією й інституціональною структурою суспільства, завдяки чому університетський учений, як творець еліти, поділяє статус з іншими групами, що є основними носіями культури.

Цей статус забезпечує йому й членам його сім'ї фіксоване місце в соціальній структурі, відомі переваги, «спосіб заробляти на життя» і, що найбільш важливо, високий громадський престиж [7, с. 470]. Цей престиж має «владні підґрунтя» й у цілому настільки високий, що дозволяє вченому займати в суспільстві позиції, що значно перевищують ті, котрі він би міг зайняти тільки на основі своїх прибутків. У цьому відношенні вчений-професіонал знаходиться в привілейованому положенні порівняно з представниками інших груп еліти, які основують свій статус на «престижному споживанні». «Всесвітньо відомий учений, будучи професором університету з доходом у 10 тисяч доларів, – каже Парсонс, – не тільки досяг вершин своєї професії, але й рівний за статусом юристові великої корпорації, який має у десять разів більший прибуток» [9, с. 378]. Таким чином, знання, на думку Парсонса, в змозі дати значно більший соціально-владний статус, ніж гроші. (Ми бачимо проблему взаємозв'язку знання і грошей і ще більшу проблему взаємозв'язку грошей, влади і знання, але в даному випадку ми їх не розглядаємо).

Разом з тим цей соціально-владний статус ученого, на наш погляд, виходить у Парсонса досить специфічним – не абсолютним, а в певному сенсі підконтрольним, обмеженим. Що ж стосується власне влади ученого над суспільством, то вона, в його уявленні, має суттєві обмеження, оскільки залежить насамперед від підтримки, яку надають сфері застосування науки непрофесіонали. Інституціонально кожний учений завжди є носієм певної влади або визнається авторитетом уже тільки на підставі освіти й сфери своєї діяльності. Однак таке визнання з боку непрофесіоналів, а отже, і їх підпорядкування волі ученого вимагає від останнього зберігати орієнтацію своєї діяльності, її результатів на зовнішнє оточення, а не на себе, навіть якщо мова йде про

суто наукові потреби. Тобто суспільство непрофесіоналів вимагає від ученого швидкого соціально-економічного ефекту й лише за наявності такого ефекту, що матеріалізується в підвищенні рівня життя, готове погодитися на владу вчених.

У багатьох же «стратегічно важливих випадках» відкриття ученого, який орієнтується на себе, тобто на інтереси «чистої» науки, може привести його в протиріччя з інтересами й почуттями інших людей, які в такій ситуації починають відмовляти в підтримці сфері застосування науки, занепокоєні, що вчений безконтрольно користується своїм владним статусом й забуде про суспільні потреби. У результаті вчений втрачає можливість реалізувати владу в суто наукових цілях. Тому він ледве не більшою мірою, ніж політик, має пов'язувати використання своєї влади з орієнтацією «на інших» [7, с. 471]. На наш погляд, у певному смислі тут простежується відома проблема співвідношення прикладних і фундаментальних досліджень; Парсонс, як завжди, чітко показує її соціальну суть.

Хоча сам Парсонс однозначно й прямо не пише про це, але нам уявляється, що таку залежність, «орієнтацію на інших» цілком можна розглядати, з одного боку, як своєрідне соціальне замовлення, а з другого – як латентний соціальний контроль. Цілком можливо, що технократизм, котрий розвивається бурхливими темпами, панування думки про всемогутність інженерного знання й дії, поява атомної зброї й подібні символи часу мимоволі сформувавши у Парсонса саме таке трактування взаємодії інтелектуального професіонала й непрофесіонала – розвиток науки слід поставити під певний громадський контроль.

Орієнтація ученого «на себе» може мати й іншу зворотну сторону – прагнення до монополізації знання заради посилення власних позицій у науці, а отже, й суспільстві. Наслідком такої монополізації є, як мінімум, уповільнення розвитку науки. Тому Парсонс відмічає необхідність спеціальних механізмів соціального контролю, що діють усередині самої науки. Ці механізми – відкрите обговорення публікацій, критика з боку колег, перевірка результатів іншими експертами тощо – дозволяє контролювати владні амбіції вченого й сприяє прогресу самої науки, аніскільки не принижуючи статус самого вченого [7, с. 471-472]. У цілому Парсонс чудово розуміє проблему моральної і соціальної відповідальності вченого за свою діяльність і за свій владний статус.

Самі привілеї, котрі вчений вимагає собі від суспільства, завжди обумовлені тим, що його професійна діяльність зберігає орієнтацію на колектив, тобто служить спільним цілям. Тому, наприклад, при соціальних опитуваннях учені змушені обґрунтовувати свої дії посиленнями на спільні інтереси й потреби розвитку знання, а також гарантувати, що отримана ними інформація не буде використана для особистих або непрофесійних цілей [7, с. 472].

Таким чином, влада вченого в уявленні Парсонса базується цілком на інтелектуальній особливості його професії й підкріплюється західною культурною традицією, але й має і суттєві обмеження, що накладаються на науку непрофесіоналами. Але, незважаючи на певні обмеження й деякий зовнішній контроль, ми однозначно маємо справу з владою, і влада ця досить суттєва, вона дозволяє не тільки існувати за рахунок ресурсів суспільства, але й впливати на суспільний розвиток.

Масове розповсюдження вищої освіти в ХХ столітті, яке Парсонс назвав «освітньою революцією», з одного боку, надзвичайно розширило межі влади знання, влади вчених, а з другого боку, настільки ж суттєво змінило соціальну структуру й владні відносини в усій соціальній системі західного типу. Багато людей, навчаючись в університетах, отримали «рівні стартові шанси» з представниками традиційних соціальних еліт і стали конкурентоспроможними в усіх областях економічної і соціальної діяльності,

основаної на знанні. Це, на думку Парсонса, привело до падіння владного статусу старої «інтелектуальної еліти» – державної бюрократії в першу чергу, і знизило роль державної адміністрації в житті суспільства в цілому. Влада ж більшою мірою стала переходити до організацій, що мають характер «колегіальної асоціації» й представляють громадянське суспільство, а не державну машину. Тому освітня революція, що відкрила дорогу ствердженню влади знання, за твердим переконанням Парсонса, за своїм значенням може бути прирівняна до «громадянських революцій» XIX століття, а також промислової та науково-технічної революції XX століття [8, с. 27-36].

Проте перебільшувати й переоцінювати таку зміну, на наш погляд, було б неправильно. Віддавши значною мірою функції формування владних інтелектуальних еліт інституціональним представникам громадянського суспільства, держава зберегла за собою функцію контролю за станом «конфлікту» непрофесіоналів і вчених, піклування про співвідношення прикладних і фундаментальних досліджень і тим самим стратегічне піклування про існування науки як такої в принципі.

Таким чином, як висновок ми можемо стверджувати, що Толкот Парсонс, поклавши початок системної теорії влади, зробив суттєвий внесок в осмислення проблеми взаємодії влади і знання. Ця взаємодія у нього проявилася головним чином в особливій владній рольовій функції вченого як інституціонального представника сфери знання. Ця особлива роль, на думку Парсонса, багато в чому обумовлена особливою західною культурною традицією, в якій знання апріорно мало надзвичайно високу цінність і таким чином виступало важливішим фактором формування високо престижного соціального статусу. При всіх безумовних заслугах Парсонса суперечності в цих питаннях, на наш погляд, може бути більше, ніж в інших. З одного боку, він ніби редукував проблему взаємодії влади і знання до досить конкретного питання про владний статус ученого й тільки, проте, з іншого боку, він підняв й імплементавав її і найабстрактнішій теорії соціальних систем. З одного боку, він ніби пішов у напрямку, прокладеному М. Вебером в його теорії раціональної бюрократії (хоча певну подібність можна побачити й із теорією інтелігенції Антоніо Грамші), проте, з другого боку, він не просто пішов іншим шляхом у смислі вибору проблемного поля дослідження – він поставив і розв'язав цілу низку нових завдань: від відповідальності вченого за результати своїх досліджень, до конфлікту і єдності інтелектуальних професіоналів і практичних людей. Багато висновків Парсонса не втратили своєї актуальності і для сучасної України, наприклад, ті ж проблеми співвідношення прикладних і фундаментальних досліджень, соціального контролю й інтелектуального самоконтролю стосовно науки.

#### *Література:*

1. Holton, Robert J., Turner, Bryan S. *Talcott Parsons on Economy and Society*. – London: Routledge and Kegan Paul, 1986.
2. Merton, Robert K. Remembering the Young Talcott Parsons // *American Sociologist*. 15:68-71.
3. Новейший философский словарь / Под ред. А.А. Грицанова – Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001.
4. Д. Реале, Д. Антисери. *Западная философия от истоков до наших дней*. – Том 4: От романтизма до наших дней. – Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1997.
5. Parsons T. *Essays in sociological theory*. Glencoe (Ill), 1954.
6. *Власть: Очерки современной политической философии Запада* / В.В. Мшвениерадзе, И.И. Кравченко, Е.В. Осипова и др. – М.: Наука, 1989.

7. Парсонс Т. О социальных системах. – М., 2002.
8. Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998.
9. Парсонс Т. Аналитический подход к теории социальной стратификации // Парсонс Т. О структуре социального действия. – М., 2000.

Чуйкова Е.В.

## САМООРГАНИЗАЦИЯ САМОСТИ В КОНТЕКСТЕ «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

*У статті розглядається проблематика онтологічної самості та її самоорганізації у контексті «фундаментальної онтології» Мартина Гайдеггера за допомогою низки головних концептів його філософії. Ідея самоорганізації дозволяє людині зберігати свою свідомість у неманіпулятивному стані і самостійно відзначати спосіб свого існування.*

*Ключові слова: самість, самоорганізація, онтологія, енергія, неманіпулятивність.*

*The article treats the problem of ontology self and their self-organization in the aspect of the notion of self and being of philosophy M. Heideggerian. The conception of self-organization assist the human be conscious of self and determine of ontology method of humanity and social existence.*

*Key words: self, self-organization, ontology, energy.*

Актуальность статьи обусловлена появлением идей синергетики и самоорганизации в междисциплинарном знании и желанием, с одной стороны, определить антропологические и онтологические возможности идей синергетики и самоорганизации, с другой – в контексте темы самости и онтологии мы пытаемся смоделировать их методологическое применение.

Целью статьи является апробация возможного применения идей самоорганизации как творческих в процессе комплексного (духовного, личностного, социального) самоопределения человека в контексте философии Мартина Хайдеггера.

В статье использована следующая литература: тексты Мартина Хайдеггера, Ильи Пригожина, статья М. Позднякова «О событии М. Хайдеггера» и ряда современных украинских ученых, занимающихся разработкой идей синергетики и самоорганизации, например, И.С. Добронравовой «Синергетика: становление нелинейного мышления» и многих других.

Изначально обращение М. Хайдеггера к теме человеческой самости было обусловлено её взаимодействием с темой структуры бытия, способов бытия, обозначенное как введением метафорических описаний, так и целого ряда сложных концептов. Специфика такой взаимной обусловленности сделала возможной существование такого определения, как онтологическая самость, а также на данном этапе заставила обратиться к идеям синергичности и самоорганизации с целью более детального рассмотрения этого взаимодействия через концепты философии Хайдеггера. Dasein Хайдеггера переводится как «присутствие». Однако в теме взаимодействия бытия и сущего более употребим перевод с разбивкой первого слога от всего остального и буквально это означает «вот-бытие» – т.е. в этом определении содержится прямое указание на способ бытия сущего и человека. Этот способ организуется из взаимного определения Dasein и самости, в выявлении которой и состоит ключевая роль вот-бытия. Da-sein через способы бытия обеспечивает себе свой собственный характер, Da привносит в свое определение конкретную, фактическую наполненность и также показывает себя всему миру, взаимосвязывает себя и мир. Единство этих двух качеств у Хайдеггера именуется



открытостью. Эта открытость, или непотаенность, есть древнегреческая алетейя – истина. «Истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности» [1; с. 226]. Это высказывание принадлежит теме древнегреческой алетейи. Весь смысл истины у Хайдеггера сущностно связан с раскрытостью. «Бытие истины стоит в исходной взаимосвязи с присутствием. И лишь поскольку есть присутствие как конституированное разомкнутостью, т.е. пониманием, нечто подобное бытию способно быть понято, возможна бытийная понятность» [1; с. 230]. В этом фрагменте акцентируются феномены разомкнутости и понимания как основополагающие для бытия истины и ее доступности сущему через присутствие. Истина есть открытость. Посредством своего «вот», выказывания (раскрытия) себя, Dasein (присутствие, вот-бытие) находится в истине. Эта открытость носит для «вот-бытия» тотальный характер. Очень важным является то, что сущее, открываясь через Dasein, не принадлежит ему, а обретает независимое, самостоятельное существование. Еще одно ценное качество Da состоит в реализации возможностного бытия – благодаря структурам решимости и «набрасывающего понимания», последнее, возможно, имеет свой аналог в восточном прозрении, внезапном просветлении; первое делает возможным поступок, случай.

Аналогичную смыслообразующую разбивку претерпевает и слово событие – со-бытие. В нем в обоих смыслах заключается у Хайдеггера суть бытия. Речь идет о том, что здесь нет субъекта и объекта, а происходит сотворчество сущего и бытия, с одной стороны, с другой – человек является для бытия «своим», узнаваемым благодаря некоему родству. Отсюда рождается идея онтологической самости – такого глубинного психического ядра, в котором содержится онтологическая константа; бытие сохраняет свои независимые характеристики. Через вот-бытие происходит реализация этой «свойскости», о чем уже было упомянуто, таким образом, вот-бытие реализует эту «свойскость» в виде самости – отсюда и видение структуры бытия как «света» у Платона, в аскетических практиках. И также благодаря реализации через вот-бытие, через определенный способ бытия сущее получает особый, свойственный только ему, свой статус. При этом в общей картине сущее является не субъектом и не объектом, а частью всеобщего присутствия – Dasein. И эту взаимосвязь Хайдеггер назвал «поворотом».

Понимание у Хайдеггера один из основных способов бытия «вот-бытия». Само это «вот» осмысляется как просвет бытия, в нем бытие раскрыто, разомкнуто. Здесь, в просвете «вот», сущее раскрыто в отношении своего бытийного устройства, а человек – в направлении своих возможностей. Кроме того, перевод В. Бибикина «разомкнутость» фиксирует как непредзаданность бытия, не причинно-следственную структуру, то, что у Хайдеггера называется «набросок» – как в способе бытия понимание, или «прыжок». Так возникает концепт заброшенности (вместо predeterminedности): все сущее оказывается заброшенным в свое бытие, а человек в свои возможности, в том числе онтологические.

Самость как реализация «вот-бытия» находится в этом просвете, обладая всей полнотой своих возможностей – будучи заброшенной в них или одаренной ими. Именно здесь, в этом просвете, связывается в один узел одаренный человек и некий модус структуры бытия. И здесь находится суть бытия, реализуемая в постоянном сотворчестве, соработничестве (синергийности), со-бытии.

«Сущее есть независимо от опыта, знания и постижения, какими оно размыкается, открывается и определяется. Но бытие «есть» только в понимании сущего, к чьему бытию принадлежит нечто такое как бытийная понятливость. ...В онтологической проблематике издавна бытие и истину сводили вместе, хотя не отождествляли» [1; с. 183].

Так же как в религиозной аскетике в философии Хайдеггера феномен Свободы

играет исключительную роль. «Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т.е. освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого. Ужас ставит присутствие перед его освобожденностью для... собственности его бытия как возможности, какая оно всегда уже есть» [2; с. 188]. Здесь понятие «собственность» следует понимать как эквивалентное употребление самости в той ее части, которая содержит свойство уникальности, самообразование которой возможно только при условии Свободы. Об исключительной роли концепта Свободы свидетельствует следующий отрывок: «В бытии-вперед-себя как бытии к своему особому умению быть лежит экзистенциально-онтологическое условие возможности свободы для собственных экзистентных возможностей. ... поскольку это бытие-к-способности-быть само определено свободой, присутствие может к своим способностям относиться и безвольно, может быть и несобственным...» [2; с. 193]. Таким образом, Свобода и уникальность взаимообусловлены, одно возможно при условии наличия другого, что, в свою очередь, связано с темой самоорганизации – Свобода необходима как условие неравновесности внутри для дальнейшего развития, некий внутренний зазор.

У А. Лосева на протяжении всей работы «Самость вещи» так или иначе фиксируется мысль, что способность говорить самому за себя, изначально присущая уникальность никак не может быть связана с интенциональной направленностью. Она рождается из себя самой. Это древняя греческая традиция, которую Хайдеггер в статье «Наука и осмысление» рассмотрел в контексте этимологического толкования истоков научного познания и, в частности, через уже привычную оппозицию теории и практики. Если проанализировать через выстраивание множества корреляций ключевые концепты философии Хайдеггера, то становится понятным, что Бог и Бытие для философа – одно и то же, это взаимозаменяемые понятия. Например, событие бытийной оставленности он описывает как истинную проблему, которую скрывает нигилизм. Происходит это вследствие забвения бытия, отсюда возникшее представление, что сущее абсолютно самостоятельно и равнозначно бытию, бытие кажется теперь лишь дополнением сущего. Или, в лучшем случае, сущее сущего – это Бог, поскольку именно сущее теперь есть подлинное присутствие. Поскольку сущее начало пониматься как присутствие и устойчивость, то оно стало наличной структурой, предметом. Если сложить два тезиса о бытийной оставленности и опредмеченности сущего, то становится понятным, почему начал прочно фиксироваться тезис о «ничто» – только нужно сделать поправку на нововременное самообоснование человека, на роль научных открытий, индустрии, техники, машин. Таким образом, это «ничто» не буддийская смыслонаполненная Пустота (которая, к слову, онтологически живая и дышащая), а мертвая, опредмеченная, самозамкнутая вещь даже для наличного дискурса. Для описания этого состояния Хайдеггер вводит слово *Machenschaft*, которое в обычной жизни означает «манипуляция, махинация» и является названием обычного образа действий человека и его начинаний. Хайдеггер же придает этому понятию иной оттенок. В онтологическом контексте манипуляция с чем-либо (человек здесь тоже превращается в «что», в предмет) возможна при условии определенного истолкования отношений бытия и сущего. *Machenschaft* Хайдеггер называет здесь «делание» и возводит древнегреческий генезис этого понятия, еще на стадии его понимания как практики и действительности (в противоположность теории впоследствии) и тем самым играющего незаменимую роль на стадии самоосмысления греческой философии, поэтому вошедшего неосознанно в западноевропейское мышление, являясь совершенно естественным для него. Поэтому оно незаметно привело к современной технике и вообще индустриальному современному облику цивилизации.

Однако не следует забывать, что на древнегреческой стадии искусство и техника были слиты в одно целое и делание имело позитивный смысл свернутости в себе самом, делания самого себя, негативное же опредмечивание, превращение делания в манипуляцию произошло значительно позже, когда самообнаружение сменилось противостоянием субъект-объектой оппозиции, при котором кто-то неизбежно превращается в что-то, с чем производятся манипуляции и чему предписывается заданный способ бытия, независимо от смыслонаполненности самости. То есть речь идет о негативном аспекте делания. Однако необходимо вспомнить и позитивный, конструктивный смысл делания, скрывающийся в древних традициях и, возможно, стратегии синергии, поскольку на поверхности сходство их очевидно. В традиционном (в трактовке Хайдеггера) толковании делание есть самообнаружение вещи, сущего, и также имело свою собственную природу, свернутую в себе самой и производившую «спонтанный выход к полноте своего присутствия» [1; с. 241]. Т.е. делание было свернуто в самой вещи (сущем) и она была своим присутствием, а не сделанным предметом. Определяющей здесь также является теория об эйдосах, смысл которых вещи производили через делание себя в свое присутствие. Возникновение дистанции активный – пассивный, субъект – объект есть по сути забвение эйдоса, опредмечивание, возникает сделанный кем-то мертвый предмет. В то время как самообнаружение, самоорганизация есть по сути то делание, которое заполняет эйдетическую полноту и в древности носило название богов – т.е. боги это совершенство полноты эйдоса с соответствующей энергией.

Дистанция возникает на стадии разделения на теорию и практику, первоначальный смысл которых Хайдеггер конструирует через этимологический анализ этих древнегреческих понятий. Итак, практика на той стадии есть действительность. И эта «действительность» есть по-гречески «энергия» [1; с. 241]. «Действительность» означает тогда, в достаточной широте осмысления: про-из-веденная в присутствие наличность или завершённое пребывание спонтанно себя про-из-водящее» [1; с. 241]. При этом подчеркивается, что действие как энергия лишено результативности совершаемого, основная черта энергии заключается в том, что «вещь выходит к непотаенному предстоянию и предлежанию» [1; с. 241]. У Аристотеля даже в понятии энтелехии содержится скорее действие, чем результат, либо смешение того и другого, часто он использует название «эргон», в котором черта результативности отсутствует начисто («Никомахова этика»). В трактовке Хайдеггера: «Эргон» есть то «деяние», совершение которого есть выход вещи к полноте своего присутствия; «эргон» есть то, что в собственном и высшем смысле присутствует» [1; с. 241]. Здесь возникает интенция «феории», или богов как идеальной и формотворческой эйдетической полноты. «Поэтому и только поэтому Аристотель называет полноту пребывания подлинно присутствующего «энергией» или «энтелехией»: пребыванием в завершённой полноте (а именно в полноте всего возможного для вещи присутствия)» [1; с. 241]. Позднее, в рамках нововременного линейного, развернутого в дистанции, дискретного мышления, «энергия» будет означать собственно действие, процесс, силу, а «энтелехия» – завершённость, результат, наличное. У Аристотеля же, в трактовке Хайдеггера, действие означает не произведенную работу, а приближение к полноте осуществленности – теория есть высшее действие, поскольку в ней осуществляются высшие способности человека; энергия есть завершённое осуществление «эйдоса», формы-сущности.

«Суть» в составе так понятого «при-сутствия» – то же самое слово, что «истина», пребывающее основание вещи. При-сутствие мы мыслим как пребывание того, что, открывшись в своей непотаенности, остается в ней» [1; с. 241]. Это значение энергии

как «пробывание-в-произведенности» замещается другим. Римляне переводят «эргон» как «операцию», акт, имеющих совсем иной сгусток значений, и «про-из-веденное» теперь мыслится как результат произведенной «операции». Энергии как «про- (выступление в присутствии) -из- (из непотаенности) -ведение» больше нет. По Хайдеггеру, благодаря римлянам человеческая деятельность перестает ориентироваться на эйдетическую полноту и ее мерой стало количество сделанного труда и объем сделанных изменений во внешнем мире. Цель действий, понимаемая как эйдетическая наполненность (т.е. начало, процесс, результат равноценны и одинаково важны), перестала быть достижимой, она множится, дробится и отодвигается в бесконечность. Из операционального *actus* следует результат, конечному результату любой ценой отводится главенствующая роль. Сущее теперь понимается только в рамках причинно-следственной связи. В этой парадигме даже Бог понимался как причина всего сущего и человек – как механически сотворенное. Присутствие замещается становлением. В связи с этим уже здесь напрашивается вопрос, заданный в книге И. Пригожина «Время, хаос, квант»: «Как же мы можем в таком случае решать, что человек «стал», как мы можем определять его тождество, если уже тождество любой физико-химической системы может быть определено только относительно его активности?» [3; с. 64]. Таким образом, энергии отводится ведущая смыслоопределяющая роль. Кроме того, там же критикуется причинно-следственная парадигма: «Понятие «причины» всегда более или менее явно ассоциируется с понятием «одного и того же, необходимым для того, чтобы придать причине операциональный смысл: «Одна и та же причина при сходных обстоятельствах порождает одно и то же следствие». Или: «Если одним и тем же способом приготовить две подобные системы, то поведение их будет одним и тем же». <...> Когда мы употребляем слова и числа, всегда обладающие только конечной точностью, неизменно предполагается, что наше описание грубое, т.е. адекватно не только для каждой описываемой нами ситуации, но и для множества сходных ситуаций, совместимых с теми же словами и числами. Что же касается систем, чувствительных к начальным условиям, то они не допускают грубого или операционального описания в терминах детерминистической причинности: для них невозможно определить класс «сходных ситуаций», в которых сходные «причины» (т.е. сходные начальные условия) влекут за собой сходные следствия – сходную эволюцию» [3; с. 70].

Таким образом, именно замкнутость в причинно-следственной парадигме и помещенность в «класс «сходных ситуаций» стабилизирует и обедняет, ограничивает сознание, а при наличии установки на достижение конечного конкретного результата делает его тенденциозным и манипулятивным, неосознаваемым «объектом».

«Действительность в смысле фактического противопоставляется теперь тому, что не выдерживает теперь проверки и представляется простой видимостью или простым мнением. ... даже в этом многократно изменившемся значении действительное все еще сохраняет прежнюю основную черту присутствующего, самообнаружение» [1; с. 242].

Все сказанное выше относится к пониманию действительности, действия в философии греков, или практике в современной терминологии. Далее Хайдеггер производит анализ теории – опять отталкиваясь от этимологии греческого языка. По его словам, теории соответствует существительное «феория». «У этих слов высокий и таинственный смысл... первое корневое слово означает... театр, лик, вид, под которым вещь выступает... Платон называет этот вид, под которым присутствующее показывает, что оно есть, «эйдосом». Увидеть этот вид – значит ведать, знать» [1; с. 242]. Здесь хайдеггеровская трактовка феории смыкается с трактовкой действительного в функциональном осмыслении «эйдоса». «Второе корневое слово в «феории» означает глядеть на что-

либо, разглядывать, охватывать взором...», соединение этих двух значений феории у Хайдеггера принимает такую формулировку: «...видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению» [1; с. 242]. Далее у Хайдеггера описывается то, что позже приобретет форму христианской традиции исихазма. «Образ жизни, определяющийся «феорией» и ей посвященный, греки называют образом жизни созерцателя, вглядывающегося в чистую явленность присутствующего» [1; с. 243]. В этой характеристике созерцательной жизни нет ничего абстрактного или отвлеченного от жизни, напротив, создается впечатление цельности, гармоничного соединения, полноты бытия. Обращаясь к Платону, можно сказать, что происходит созерцание эйдосов. В то же время, Хайдеггер отличает этот созерцательный образ жизни от другого, посвященного действию. При этом, проводя различительную черту, он предупреждает, что «для греков созерцательная жизнь, особенно в ее наиболее чистом образе как мышление, есть высшее действие» [1; с. 243]. «Феория» сама по себе, а вовсе не за счет ее приходящей полезности, есть заверченный образ человеческого бытия. Ибо «феория» – это чистое отношение к ликам присутствующего, которое своей явленностью задевает человека, являя близость богов» [1; с. 243]. Далее Хайдеггер выстраивает тот же концептуальный ряд, что и в случае с действительностью, с образованием, с бытием вообще – снова Алетейя, непотаенное, Истина, которая всего дороже. «С верховным положением, которое занимает «феория» в греческом «биосе» связано то, что греки в своей уникальной способности мыслить – т.е. воспринимать свое бытие, – исходя из своего языка, слышали в «феория» еще и «богиня». Богиней раннему мыслителю Пармениду является «Алетейя» – непотаенность, благодаря которой и в которой при-сутствует существующее. «Алетейя» переводится нами через лат. *veritas* и немецкое слово *Wahrheit* «истина». <...> теперь «феория» будет почтительным вниманием к непотаенности присутствующего. «Теория» в старом, ничуть не устаревающим смысле есть оберегающее внимание к истине» [1; с. 243]. Таким образом, восстанавливая понимание традиционного смысла созерцания и действия, эйдосов и целеустановки, энергии и манипуляции, субъекта и объекта, Хайдеггер создает опору, почву для независимого самоопределения человека – через осознание своей самости и действия исходя из этого знания.

Самоорганизация – вещи, сознания, самости – в себе самой возможна только при условии существования внутреннего зазора, т.е. несамотождественности с обязательным сохранением поверхностной цельности, защитной от ситуации внешнего воздействия, манипулирования и т.д. То есть человек уже не может быть «объектом».

«Понять направление, в котором движется вещь сама по себе значит увидеть ее смысл» [1; с. 251]. Если акцентируется тема самоопределения вещи, исходя из себя самой, то здесь не может быть места для стратегии интенциональности. Оказывается, что как таковая проблема скрывается в недостаточности осмысления у человека, любого внешнего взгляда по отношению к внутреннему смыслу «объекта». Вещь сама себя являет и самоорганизовывает. Она сама разворачивает свой потенциал во все модусы бытия. Остается только созерцать и взаимодействовать через диалогичность. Бытие само отказывается от себя в пользу сущего.

Таким образом, можно сделать несколько выводов. 1. Существует несамотождественность самости как ее обязательное условие для самоорганизации, а онтологическая константа – устойчивым бытийным (энергичным и возможным) конструктом, поддерживающим неманипулятивность сознания, а значит, независимость человека. 2. Смена способов бытия предполагает наличие внутренних флуктуаций самости. «Сильно неравновесные связи являются *sine qua non* (непременным) условием

самоорганизации, но самоорганизация, в свою очередь, изменяет роль и смысл связей» [3; с. 59]. Какого рода эта неустойчивость? Это пороговые ситуации, «точки» (как в метафоре порога для бытийной триады Аристотеля, ужаса или тоски у Хайдеггера, Любви и Свободы у аскетиков), а также внутренние флуктуации, переводящие самостное выражение в различные модусы бытия. 3. Самоорганизация самости по сути является формой творческого подхода человека к формированию такого «способа бытия» в современных нестабильных, кризисных условиях, при котором он не будет «объектом» и сохранит неманипулятивность сознания.

*Литература:*

1. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
3. Пригожин И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. – М.: Едиториал УССР, 2003. – 239 с.

УДК 008: 130.2

Соколов В.Г.

## ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ Л.В. ШАПОШНИКОВОЙ И НОВОЕ КОСМИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

*Розкриваються основні положення теорії культури видатного сучасного історика та філософа, академіка Л.В. Шапошникової, яка досліджує різну природу та призначення культури і цивілізації у контексті нового космічного мислення. У статті декларуються характерні ознаки культури як сомоорганізаційної системи людського духу, що має реальну енергетичну природу та цивілізації, яка має справу з “зовнішніми формами облаштованості життя людини”. Автором доводиться можливість духовного синтезу “Культури і цивілізації”, який в майбутньому стане цілісним феноменом нового космічного мислення.*

*Ключові слова: культура, цивілізація, людина, енергетичне поле культури, сомоорганізаційна система, людський дух, космічність.*

*In this article is opened the fundamental theses of the outstanding modern historian and philosopher, academician L. V. Shaposhnikova's theory of Culture, who investigates the various nature and destination of Culture and civilization in the context of the new cosmic thinking.*

*Key words: culture, civilization, human, energy field of culture, self-organizing system, human spirit, cosmicality.*

“Открытие” культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни.

Лесли Уайт. «Энергия в эволюции культуры»

Внутренний поиск в процессе осмысления таких понятий, как культура и цивилизация, является едва ли не самым захватывающим, так как эти понятия глубоким образом связаны как с эволюцией человека в целом, так и с особенностями развития всего исторического процесса, иными словами, это два краеугольных явления всего человеческого бытия. Об этом, в какой-то степени, свидетельствует тот факт, что на сегодняшний день существуют сотни самых различных определений понятия культуры. Также за последние сто с лишним лет сложился и утвердился ряд наиболее распространенных концепций, в которых взаимоотношение культуры и цивилизации предстает в совершенно различных вариантах: от их отождествления или смешения до четкого их разделения и даже противопоставления. В данной работе мы сконцентрируем внимание на таких актуальных проблемах современного общественного развития как прояснение сущностного различия и, в то же время, поиск принципов гармоничного единства (но никак не смешения) двух взаимосвязанных явлений – культуры и цивилизации. Обозначив четко природу культуры, можно формировать и четкую стратегию выхода из тех многочисленных кризисов, которые в настоящее время ждут неотложного разрешения, главным из которых, стоящим в основе всех остальных, является кризис духовный. Для этого обратимся к разработкам крупнейшего современного историка, философа, Заслуженного деятеля искусств РФ, академика РАЕН и РАКЦ, автора книг по философии исторического процесса – Людмилы Васильевны

Шапошниковой.

Многочисленные труды этого ученого, которые в последнее время привлекают внимание все большего количества исследователей, без преувеличения можно назвать новыми вехами в познании человека и окружающего мира. Перу Л.В. Шапошниковой принадлежат десятки работ, которые издавались на основных европейских и других языках. Особое место занимают книги. Вначале это были труды о древних загадочных племенах и пройденных ею маршрутах в Индии, где изучалась живая связь времен, основанная на механизмах культурной преемственности и где исследовались вопросы, связанные с ролью духовной культуры, двигающей развитие человека: «По Южной Индии» (1962), «Дороги джунглей» (1968), «Тайна племени Голубых гор» (1969), «Австралоиды живут в Индии» (1976) и др. С именем Л.В. Шапошниковой связано широкое и систематическое научное осмысление многогранного наследия крупнейшего художника и мыслителя Николая Константиновича Рериха (1874-1947) и выдающегося философа, ученого и подвижника Елены Ивановны Рерих (1879-1955). Многие труды Л.В. Шапошниковой, в частности, изданные за последние десять лет, созданы как на основе разносторонних глубоких историко-культурных исследований автора, включая и ее уникальные экспедиции<sup>1</sup>, так и, в немалой степени, на основе научно-философского творчества семьи Рерихов. Вышли в свет такие работы ученого, как «От Алтая до Гималаев: По маршруту Центрально-Азиатской экспедиции Н.К. Рериха» (1987; 1998), «Веления Космоса» (1995; 1996), «Мудрость веков» (1996), «Град Светлый» (1998), трилогия «Великое путешествие» (1998-2005) и др.

Культура, ее суть, эволюционная роль и закономерности ее формирования занимают особое место в трудах Л.В. Шапошниковой. В последнее десятилетие вышел в свет целый ряд работ ученого, в которых изложены ее глубокие разработки относительно нового взгляда на явления культуры и цивилизации, а также на проблему их взаимоотношений. Это такие труды, как «Пакт Рериха и эволюционное значение Культуры» [1], «Чаша Грааля Космической эволюции» [2], «Мастер» [3], «Тернистый путь Красоты» [4], «Философия космической реальности» [5].

Цель данной работы – раскрыть суть и основные положения теории культуры Л.В. Шапошниковой, обозначить основные характеристики космичности культуры.

Основой наследия Рерихов, изучению которого Л.В. Шапошниковой посвятила многие годы, является многотомная серия книг Живой Этики – философской системы, принесенной миру Е.И. Рерих в сотрудничестве с уникальной группой Великих Учителей Востока. Над этими книгами Елена Рерих работала более тридцати лет жизни (1920-1955). Путь реализации Живой Этики пролегает через науку, которой в данной философской системе придается огромное значение.

Живую Этику Л.В. Шапошниковой называет «философией космической реальности», отмечая, что она несет в себе синтетическую систему познания нового космического мышления. Это учение легло в основу целого ряда глубоких исследовательских работ автора, которые способствовали тому, что данная философская система, так несправедливо в свое время отринутая советскими идеологами, начала постепенно входить в научное пространство стран бывшего Советского Союза<sup>2</sup>. Живая Этика содержит развернутую концепцию космической эволюции человечества и базируется на энергетическом мировоззрении, согласно которому все явления в мире имеют энергетическую природу. Данная философская система несет это мировоззрение в себе, раскрывая многие его грани, тем самым предоставляя науке широкое поле, как для новых теоретических и практических разработок, так и для развития уже выдвинутых в



данном русле идей и начатых экспериментов<sup>3</sup>. В 40-е годы прошлого столетия Е.И. Рерих записывала: «Материалистическое Мироззрение уступило место Мироззрению Энергетическому» [2, с. 269]. Человек с его способностью творить и различными способами познавать мир включался в энергетическую структуру Мироздания, которую (в том числе и самого человека) пронизывают определенные законы. Данное мироззрение выдвигает энергию как главный, неотделимый от материи компонент в структуре Мироздания [10, с. 46], частью которой выступает и сам человек. Будучи подобным этой структуре, человек-микрокосмос участвует в широком спектре энергообменных процессов, которые выступают главным фактором его космической эволюции [10, с. 39].

В целом можно отметить, что роль Живой Этики в формировании новых научных подходов к изучению Мироздания как целостной энергетической системы, а также в формировании нового космического мироощущения очень значительна. «Новая Система познания, содержащаяся в Живой Этике, – пишет Л.В. Шапошникова, – имела главным направлением синтез познания и синтез самого знания. Энергетический процесс такого синтеза объединил эмпирическую науку и метануку, знание экспериментальное и полученное в духовном пространстве творчества человека. В таком подходе заново открывался источник древнего знания, объединялись умозрительные находения Востока и эмпирические открытия Запада. <...> Этические моменты заняли в Учении не менее важное место, нежели физические законы естественных наук и те истины, которых достигла эмпирическая наука» [8, с. 81]. Л.В. Шапошникова обозначила те основные идеи, которые сформировались в сфере космического мышления в начале XX века [5, с. 68-69], а также впервые в философской мысли определила и проанализировала методологические положения новой системы познания – Живой Этики [5, с. 76-79], которые, в свою очередь, имеют тесную связь с законами Космоса.

Базируясь на Живой Этике как философии космической реальности, уделяющей культуре огромное место в развитии человечества и планеты, а также во многом на концепции культуры Н.К. Рериха, концепции совершенно новой, практической, основанной на идеях Живой Этики и отраженной в его философско-художественных очерках, используя мировой культурный опыт, результаты собственной исследовательской практики, а также исследования современных ученых, Л.В. Шапошникова создала оригинальную теорию Культуры и цивилизации как целостного энергетического явления, неотделимого и от эволюции человека, и от основных закономерностей эволюции планеты. Кроме того, она явилась первым ученым, который поднял имена Рерихов на заслуженную высоту как выдающихся философов культуры и носителей интереснейшей концепции, связанной с данным явлением<sup>4</sup>.

Идеи Живой Этики Л.В. Шапошникова рассматривает в широком контексте тех глобальных историко-культурных изменений, которые выпали на долю XX века – переломного времени в космической эволюции человечества, в культурном и историческом пути планеты. Именно так оценивает прошедший век автор, отмечая, что эта определяющая его черта проявилась в такой исторической особенности, как сложение целой плеяды выдающихся, неповторимых мыслителей, которые несли в себе нарождающийся новый мир, его новую энергетику, которые закладывали основы нового космического мышления. К этой плеяде относятся крупнейшие ученые – К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, П.А. Флоренский; выдающиеся философы – В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков; известные поэты, писатели и деятели искусства – А.А. Блок, Ф.И. Тютчев, Д.С. Мережковский, Н.К. Рерих, М.К. Чюрленис, А.Н. Скрябин и многие другие. В своей работе «Космическое мышление

и новая система познания» [6] Л.В. Шапошникова обосновала то, что на данном этапе своего развития человечество переживает формирование четвертого вида мышления – космического, который явился качественно новым видом по сравнению с тремя предыдущими – мифологическим, религиозным и научным мышлением. «... Каждый вид мышления формировался в недрах предыдущего и затем складывался как господствующее направление, – отмечает автор. – В космизме XX века мы имеем не частное направление, а начало (а может быть, уже не начало) общего процесса замены одного вида глобального мышления другим» [6, с. 67]<sup>5</sup>. Автор оценивает космическое мышление, или космизм, как синтетический и полноценный вид мышления, не являющийся частью научного. Будучи намного шире в своих концепциях, он включает лучшие стороны мышления научного в свое пространство. Л.В. Шапошникова отмечает, что возникновение космического мышления в конце XIX – начале XX века явилось результатом Духовной революции в России, а сам процесс его формирования будет продолжаться довольно длительное время<sup>6</sup>. Русские ученые и философы-космисты в начале XX века, подвергая старое социологическое мироощущение пересмотру, формировали основы нового космического мышления, дополняя традиционные методы экспериментального способа познания таким методом, как умозрительное действие, которое опиралось на интуицию. Этот вненаучный способ познания сейчас принято называть метанаучным<sup>7</sup>. Начиная вызревать тот грядущий синтез, который, как отмечает Л.В. Шапошникова, является кардинальным средством развития и расширения сознания, «главным и магистральным направлением Космической Эволюции человечества» [6, с. 18].

В наши дни наука выдвигает большое множество определений сущности и самой специфики культуры как важнейшего фактора и особой формы человеческого бытия. Исследователи также предпринимают попытки упорядочить эти определения, обозначить их особые виды. Большинство из определений культуры представляет собой некое внешнее выражение социальной реальности, конечно же, имеющее связь с внутренним миром индивида (виды деятельности, регламентирующие жизнь людей нормы, передача опыта от поколения к поколению, социально обусловленные особенности человеческой психики, организация общественной жизни, система знаков, используемых обществом и др.). Есть и другие аспекты трактовки культуры, представленные в определенных группах или видах определений данного явления (антропологических, ценностных, символических, идеационных, и др.). Хотя понятие культуры многозначно, в специальной литературе в качестве основных значений данного явления приводятся такие, которые можно объединить одним понятием – некий результат (пусть даже промежуточный). Так, основные значения понятия «культура» группируются либо вокруг совокупности определенных достижений, навыков, условий жизни; либо уровня или степени достижений, меры совершенства человека и его деятельности. Либо, если характеризуется культура как «вторая природа», то здесь также (в контексте совокупности продуктов человеческой деятельности) говорится о результате преобразования Природы в такие формы и объекты, которые ей не свойственны. Конечно, культура рассматривается и как процесс накопления, например, с информационно-семиотической точки зрения, где интересующее нас явление предстает в виде социальной информации.

В то же время надо сказать, что культурологическая мысль прошлого столетия все же акцентировала внимание на том, что культуру нельзя понимать как элементарную сумму наработок человеческой деятельности, а также и самих видов деятельности. Формировался целостный подход к данному явлению, культура рассматривалась как функциональная и развивающаяся система.

---

И все же общеизвестным фактом остается то, что как бы не рассматривала культурологическая мысль разных времен явление культуры – совокупность ли это духовных и материальных ценностей, либо это человеческие качества, «вторая природа», система символов, мир смыслов, единство трех модусов бытия (вещей, свойств и отношений), способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, а также все то, что было сказано о культуре выше, и т.д. – мы все равно на этой основе так и не ответим на вопрос: что же такое культура. Ведь наука ищет наиболее полный ответ, а не освещение отдельных граней явления. Тогда в чем же может выражаться эта полнота?

Современная культурология отмечает следующую важную философскую суть рассматриваемого явления: «Весь мир человека – мир его культуры, и вопрос о культуре – это, в сущности, вопрос о самом человеке, о его человеческом способе существования и его отношении к самому себе» [1, с. 205]. Но при этом еще раз отметим, что современная наука, при наличии сотен определений понятия культуры, не может дать единого ответа на вопрос о ее сущности. В таком случае выход из сложившейся ситуации может состоять в необходимости нового взгляда на саму природу человека, который мы находим в новом космическом мышлении. Теория Культуры Л.В. Шапошниковой основывается именно на космическом мировоззрении и новой системе познания, основой которых выступает энергетика различных уровней – «первопричина всех процессов, происходящих в Космосе» [10, с. 39-40], – задействованная в пронизывающих все Мироздание обменных процессах.

Если культурология указывает на феномены культуры (которые складываются в определенные формы культуры), как на артефакты, наделенные определенными смыслами, то закономерно возникает вопрос: каким же образом, откуда, а точнее из каких глубин человеческой природы возникают эти смыслы и все то, что действительно имеет отношение к культуре? Какие здесь задействованы механизмы? Собственно мы подходим к вопросу о культуре – не как к совокупности продуктов человеческой деятельности и вложенного в них богатого духовного мира смыслов («вторая вселенная» по выражению культурологов), а также не в русле определений, представляющих из себя различные черты или грани культуры, а как к процессу, происходящему в самом человеке, причем процессу энергетическому, в результате которого возникает тот творческий акт, который и порождает смыслы. Культурология утверждает мир культуры как носителя человеческих смыслов. Но как эти смыслы рождаются, творятся или со-творяются в самом человеке – на этот вопрос в специальной литературе ответ найти очень сложно, хотя он-то и составляет, судя по всему, важнейшую суть явления культуры. Иными словами, собственно сама культура или процесс ее зарождения, ее жизни и реализации прежде всего скрыты в духовных глубинах самого человека, она – в нем, она – его суть, энергетическое сердце всего его существа, причина и суть его эволюции. Она знаменует собой связь человека с Высшим началом. Теоретические разработки Л.В. Шапошниковой раскрывают нам явление Культуры с этих позиций, как духовную, творческую часть человеческого бытия (которое имеет широкую космическую палитру), его основу, как ту сущность, благодаря которой мы и называемся людьми. Такой подход четко и ясно отграничивает понятие «культура» от понятия «цивилизация» и обосновывает их различную природу, но вместе с тем и рассматривает их глубокое взаимодействие. Это взаимодействие, в свою очередь, позволяет объяснить основные особенности культурно-исторического процесса. Рассматривая данную тему, мы также прикасаемся к более глубокому постижению самой природы человека, которая, будучи неотъемлемой от целостной структуры Мироздания, его эволюции, является глубоко космической, задействованной в широчайшем спектре

энергоинформационного обмена, происходящего в многомерном космическом пространстве. «Как свойства Природы указывают на вечный процесс, – пишет Е.И. Рерих, – так и дух челов[ека] идет тем же путем. Изучение свойств человека даст направление и расширение сознания» [8, с. 283].

Когда современная наука под влиянием утверждающегося нового космического мышления неуклонно продвигается к изучению тонких энергий и тончайших структур человека, его взаимодействий с космическими ритмами и материей иных измерений, более утонченной, чем материя нашего плотного мира, мы не можем игнорировать то, что сама Культура, как явление энергетическое, имеющее отношение к тонкой энергетике человеческого духа оказывается в самом центре этих взаимодействий. Но осмыслить целостно и многопланово явление культуры представляется возможным только через новое понимание природы человека, через его энергетическую сущность. Такой взгляд на человека широко и последовательно раскрывается в новом космическом мышлении, система познания которого содержится в Живой Этике и которое созвучно достижениям русских философов Серебряного века и выдающихся ученых-космистов.

В трудах Л.В. Шапошниковой, рассматривающей основные положения нового космического мышления, анализ культуры осуществляется при ее сопоставлении с таким понятием, как «цивилизация». Это ведет к более глубокому постижению обеих составляющих этой пары и существующих между ними отличий. Вслед за Н.К. Рерихом автор поднимает актуальную проблему недопустимости смешения этих понятий и подмены одного другим, так как, несмотря на тесную связь между ними, культура и цивилизация имеют разную природу и назначение. Игнорирование этих отличий и неоправданное отождествление данных явлений приводили к серьезному искажению самого их смысла, к принижению значения внутреннего мира человека, в пространстве которого взаимодействовали дух и материя, к различным идеологическим перекосам. Саму же проблему, что есть культура и что есть цивилизация, Л.В. Шапошникова, согласно философии Живой Этики, предлагает решать с точки зрения взаимодействия духа и материи. «И если Культура есть дух творческой деятельности человека, то цивилизация, или попросту обустройство жизни человека во всех ее материальных, гражданских аспектах, есть материя этой деятельности» [11, с. 3-4]. Культуру автор называет «самоорганизующейся системой духа», что кардинальным образом отличает ее от цивилизации, материя которой творится человеческими руками и рассудком. Такая система действует согласно уровню и качеству энергетики духа. «... Самоорганизация духа есть форма существования Культуры. Новая наука, называемая синергетикой и зародившаяся в XX веке, дает некоторые наведения для выяснения закономерностей этой способности самоорганизации. Синергетика имеет дело в основном с биологической самоорганизацией. Однако и на этом биологическом уровне ученым удалось нащупать некий универсальный принцип, имеющий отношение к любой энергетической структуре и к духу в том числе» [11, с. 6]. Итак, Культура существует тогда, когда идет процесс самоорганизации духа. А самоорганизации, с позиции синергетики, поддаются лишь открытые системы, – отмечает ученый. Л.В. Шапошникова пишет об обменных процессах, которые стоят в основе всех космических явлений, в том числе и в основе эволюции духа, в энергетическом поле которого как раз идут такие процессы. Именно благодаря этому обмену дух самоорганизуется, складывается в систему Культуры, но такая система при процессе самоорганизации должна быть открытой. Здесь просматривается тесная взаимосвязь свободы и Культуры, мы подошли к явлению внутренней, духовной свободы индивида, которая делает сознание открытым, способным к расширению и вмещению

новых знаний. Такая открытость способствует вышеотмеченному энергообмену, а, следовательно, самоорганизации духа в систему Культуры.

Поскольку явления Культура и цивилизация наполняют собой весь исторический путь человечества, то их взаимодействие определяет особенности каждого конкретного периода этой истории, черты определенной цивилизации. «В истории человечества, – пишет Л.В. Шапошникова, – возникали и складывались различные типы цивилизаций. Их характер определялся в первую очередь уровнем взаимодействия с Культурой, ибо сама цивилизация возникает в энергетическом поле Культуры. Процесс этот еще не изучен, так же как еще не осмыслен характер самой Культуры. Можно только сказать, что во многих случаях ранние цивилизации создавались и развивались вместе с Культурой и активно взаимодействовали с ней. <...> Иногда цивилизация отдалялась от Культуры или приближалась к ней, но никогда на протяжении последних двух тысячелетий, да и ранее, не существовала отдельно от нее. Полный отход цивилизации от Культуры – особенность лишь века XX, века, стоявшего на пороге новых эволюционных изменений в жизни планеты» [5, с. 109]. Такое расхождение тем более негативно, ибо, как отмечает Л.В. Шапошникова, существует изначальная целостность структуры «Культура – цивилизация», какие бы циклы взаимодействий это явление ни проходило. Поэтому расхождение в этой паре «носит в конечном счете условный характер» [2, с. 11]. Для успешного развития цивилизации, или, иными словами, для ее истинного служения человечеству (для чего она, по сути, и призвана существовать) необходима ее гармония с Культурой, составляющей глубинную суть и эволюционный стержень самого человека – создателя цивилизации. Но такие периоды бывали не часто в нашем сложном историческом пути. Л.В. Шапошникова отмечает, что можно заметить самые разные сочетания рассматриваемых явлений и формы их взаимодействия, начиная с древнейших времен человеческой истории. «В энергетически цельной структуре, управляемой Великими законами Космоса, пульсируют дух и материя и, стремясь к сужденному им эволюцией синтезу, то приближаются, то удаляются от него. Поэтому то возникают эпохи расцвета Культуры – и цивилизация становится культурной, то берет верх материальная цивилизация – и Культура отходит на второй план, подчас будучи не в состоянии влиять на цивилизацию. Эта закономерность была подмечена Рерихом» [5, с. 113].

Сердцем Космической эволюции человечества называет Культуру Л.В. Шапошникова, отмечая при этом ее связь с таким древнейшим явлением как Учитель, нашедшим в прошлые эпохи отображение в мифологии в виде Культурного героя. Учителя человечества всегда играли и играют по сей день важнейшую и определяющую роль в формировании и развитии Культуры как стержневой основы эволюции человека. Они являются ее двигателями наряду с объективными, природными закономерностями формирования Культуры, действующими на уровне регулярных процессов энергообмена [2, с. 5]. Учителя же являются субъектами космической эволюции, они есть субъективные двигатели Культуры, относящиеся к субъективным закономерностям ее формирования как самоорганизующейся системы духа. Причем ученый отмечает, что «и объективные, и субъективные факторы в формировании и развитии Культуры» находятся в постоянном взаимодействии [5, с. 103-104], а также то, что эти принципиальные закономерности вообще трудно разделить, так как Космос одухотворен (согласно системе познания нового космического мышления) и космические воздействия все равно идут от субъектов Космоса.

Именно в этом, а также в самой тонкоэнергетической природе духа сосредоточено космическое содержание Культуры, которая возникает благодаря

энергоинформационному обмену между человеком и более высшими духовными структурами. Это два первых важнейших момента, говорящих о космичности явления Культуры, о связях в единой структуре Человек – Космос. Сам же акт творчества играет главную роль в том сложном энергетическом явлении, которое мы называем Культурой<sup>8</sup>. Недаром высокое творчество почиталось и ценилось во все эпохи, как свидетельство связи с Высшим, преобразующей плотную материю нашей действительности.

Итак, обменные процессы происходят в энергетическом поле духа, поэтому Л.В. Шапошникова рассматривает Культуру как явление духа, который, в свою очередь, выступает не чем-то абстрактным и неопределенным, а имеет вполне конкретную природу, механизмы развития и роль в эволюции<sup>9</sup>. Живая Этика дает нам богатую информацию для осмысления того, что же представляет собой дух. Прежде всего – это энергия высокого уровня вибраций, которая не может существовать без материи. Поэтому дух и материя, по сути, обозначают лишь разные состояния материи. Л.В. Шапошникова, опираясь на систему познания Живой Этики, говорит о едином явлении – духоматерии, а также определяет наиболее важные особенности из тех которыми обладает особый вид тонкой материи – дух [5, с. 48-49]. При этом автор отмечает необходимость их учета при постижении любого явления или вида творчества. «Пренебрежение этими особенностями, – пишет ученый, – которые мы находим в системе познания Живой Этики, может завести в тупик современную науку и наделать немало бед в общем духовно-культурном пространстве» [5, с. 48-49]. Л.В. Шапошникова останавливается на таких особенностях духа, как невозможность существования отдельно от материи; его тонкоматериальная энергетическая природа, ведущая саму материю к эволюционным изменениям, иными словами, одухотворяющая ее и создающая ее более возвышенные и утонченные формы; неразрушимость, являющаяся основой вечных и непреходящих ценностей; невозможность существования без него творчества как такового; наличие преобразующей силы; важность творческой роли энергии духа в энергетической одухотворенности Космоса. «Осознание роли человека в Космосе как носителя духа свидетельствует о совершенно новой парадигме и новых подходах к исследованию человека как такового. Отрицание двойственности внутреннего мира человека, превращение духа в “невежественное начало” и вытекающая отсюда утрата реальности космического человека – все это привело ко многим крупным бедам в социальной и культурной жизни переломного XX века» [5, с. 51].

Мы подходим к третьей особенности космичности культуры, которая следует из теории Л.В. Шапошниковой. Надо сказать, что некоторые современные ученые уже начали рассматривать культуру с принципиально новых позиций – как энергетическое поле планеты, подмечая при этом тонкие механизмы его сложения и законы развития. В его упругом пространстве формируется и успешно развивается цивилизация, о чем никогда не стоит забывать. Л.В. Шапошникова отмечает неуничтожаемость таких полей культуры. Поэтому, будучи «пространством бессмертного человеческого духа», культура первична по отношению к цивилизации – явлению преходящему, подверженному разрушениям. Если же мы говорим об энергетическом поле, то естественно возникает вопрос о его связи с энергоструктурами Космоса. О важнейших особенностях такой связи пишет Л.В. Шапошникова. Энергетическое поле Культуры, «если определять его с позиций энергетического мировоззрения Живой Этики, есть пространственный Магнит, ритм которого звучит в унисон с Космическим Магнитом. Сам же Космический Магнит представляет собой сложнейшую энергетическую структуру, объединяющую Космический Разум и Сердце, в которой заключена основная творческая сила Космоса,

и ее ритмы управляют не только созиданием и разрушением миров, но и Космической эволюцией самого человека. Эти ритмы наиболее ярко проявляются в энергетическом поле Культуры. Нарушение таких ритмов или их ослабление замедляет нашу эволюцию или останавливает ее на какое-то мгновение перед обратным ходом в сторону инволюции.

Раз возникнув или сложившись, Культура не умирает, ибо в ее основе лежит энергетика духа. И даже если исчезают ее конкретные носители, ее материальные формы, то она остается в своем энергетическом пространстве, которое есть источник для дальнейшего культурного развития. Планета держит на себе невидимые поля Культуры, чтобы потом их проявить в сужденные им сроки. Энергетика таких полей выплескивает в нужное время проявленные формы как бы забытой Культуры. Вступая во взаимодействие с такими полями, мы вновь наполняем энергетикой того прошлого, которое не потеряло своей жизнеспособности и без которого невозможно наше будущее» [1, с. 81].

Во второй части этого фрагмента выражен глубокий эволюционный смысл вечного спирального движения Культуры и ее преемственности в веках. Именно эта преемственность создает настоящее и намечает будущее, поэтому единую нить прошлого, настоящего и будущего ни в коем случае нельзя прерывать.

Если через дух человека и энергообменные процессы осуществляется эволюция конкретного человека, то через такое явление как «энергетическое поле Культуры», имеющее свой определенный ритм, в унисон звучащий с ритмами Космоса, осуществляется эволюция самой планеты. Конечно же, эти два момента глубоко связаны между собой.

В заключение на основе всего вышесказанного кратко отметим такие основные моменты. Во-первых, Культура есть самоорганизующаяся система человеческого духа, имеющего реальную тонкоэнергетическую природу и участвующего в таком общекосмическом процессе как энергоинформационный обмен с более высокими структурами Мироздания. Речь идет о связи Культуры с высшими энергиями, с более высокими мирами. Лишь у духа есть связь с Высшим, отмечает Л.В. Шапошникова. Поэтому Культура – есть явление природное, складывающееся естественно в глубинах человеческой духовной природы, неотъемлемой от энергетической структуры Космоса и его законов. Тесным образом с Высшими мирами иного состояния материи и иных измерений, с энергетикой человека связаны Красота, «как энергетический закон гармонии духа» [5, с. 105], и творчество, без которого Культура не может существовать и которое уподобляет человека творческим Силам Вселенной и «указывает ему тем самым эволюционный путь в звездных пространствах Космоса» [5, с. 105]. Существуют две основные закономерности формирования Культуры, которые имеют между собой тесную связь: это – объективные закономерности, которые «действуют на уровне регулярных процессов энергообмена» [2, с. 5] и субъективные, где можно наблюдать сознательное участие субъектов Космической эволюции – Культурных героев, Учителей, мудрецов и великих мыслителей разных эпох.

Во-вторых, Л.В. Шапошникова отмечает, что связь Культуры с Высшим формирует важнейшую особенность в пространстве Культуры, которая отражена в следующем фрагменте: «Энергии, которые в результате сложнейших энергообменных процессов, идущих в Космосе, приближаются к Земле, могут выполнить свою позитивную роль, лишь пройдя поле Культуры, где сосредоточен высокий духовный потенциал, необходимый для принятия такого рода энергий. Энергии, приблизившиеся к Земле, но не встретившие на своем пути смягчающих духовно-энергетических структур, способных снизить их напряжение, могут обрести разрушительный характер» [5, с. 106-107].

В-третьих, энергетическое поле Культуры по сути своей неразруσιμο, оно есть «источник для дальнейшего культурного развития» [1, с. 81]. Энергетика таких полей играет важнейшую роль в механизме культурной преемственности, идущей из Прошлого через Настоящее в Будущее, так как человечество, взаимодействуя с культурными накоплениями прошлого, напитывается теми основами, которые важны в любое время и на которых можно созидать устойчивые постройки в будущем. Культура как начало духовное не подвержено разрушению, она живет в новых формах новых цивилизаций, и это – исторический факт. Поэтому преходящи – цивилизации, Культура же вечна, переходя из одной формы в другую. Сам механизм культурной преемственности выстраивался благодаря тому, что Л.В. Шапошникова называет «непреходящими элементами». «В основе этого “непреходящего”, или, как мы иногда говорим, “вечного”, лежало коллективное творчество народов, древних и современных, их культурный и нравственный опыт, их духовные ценности и многовековые накопления их труда» [3, с. 308]. «Непреходящее» обеспечивало устойчивое развитие человеческой культуры и саму связь времен.

И, наконец, в-четвертых, Культура и цивилизация – это есть разные явления, имеющие различную природу и назначение. Это обуславливает временную природу цивилизаций и бессмертную природу Культуры. «Ибо цивилизация имеет дело с внешними формами обустройства человеческой жизни, в то время как Культура есть пространство бессмертного человеческого духа» [1, с. 82]. Л.В. Шапошникова отмечает важнейшую роль концепции Культуры Н.К. Рериха в четком разграничении этих понятий, смешение которых совершенно недопустимо. В то же время, Культура и цивилизация как явления должны прийти к тому плодотворному синтезу, при котором цивилизация станет полностью культурной, одухотворенной, а каждое ее достижение будет иметь эволюционный смысл. Синтез – эволюционен и система «Культура – цивилизация» станет целостным явлением, действующим «уже на более высоком качественном уровне, нежели в изначальном варианте» [5, с. 117].

В поле энергетического мировоззрения выкристаллизовывается новое, фундаментальное, представление о культуре, новые подходы к ее изучению, пониманию эволюционной роли и закономерностей ее формирования. Эти подходы мы находим в творческом наследии Е.И. Рерих и Н.К. Рериха, а также в трудах академика Л.В. Шапошниковой. Мы показали, что культура в свете рассматриваемого мировоззрения есть явление космическое, она включена в единую эволюционную структуру «Человек – Планета – Космос» и тесно связана с глубокими энергообменными процессами. Культура неотъемлема от тонкой энергетике человека, его духа, и рассматривается как важнейший устой эволюции, как самого человека, так и планеты в целом. Разработки Рерихов и Л.В. Шапошниковой в области постижения Культуры очень значимы как для науки в целом, так и для скорейшего и широкого осознания того, что Культура – это основа нашей жизни и нашей эволюции и без Культуры человек не может ни найти выход из многочисленных кризисов современности, ни развиваться, ни, собственно, оставаться человеком как таковым. Ибо Культура не есть нечто внешнее, она – в человеке, это его главная составляющая, возникающая и формирующаяся вместе с ним. Все несовершенства внешнего мира – от перекосов во внутреннем, от невнимания к нему, иными словами – от бескультурья.

При все большем соприкосновении науки с тонкими энергиями, далее рассматривать Культуру как явление чисто земное будет все более проблематичным. Погружаясь в глубины ее причин, мы именно выходим на существование тех энергетических



связей, потоков и соединений, которые свидетельствуют о связи человека с Высшими структурами, о его космической природе и космичности его эволюции, идущей в русле единых, пронизывающих все уровни бытия, законов.

*Примечания:*

Л.В. Шапошникова совершила целый ряд научных экспедиций в Азии. Сначала были путешествия к древним и загадочным, порой изолированным племенам и народностям Индии (тогда, южно-индийские австралоиды, курги и др.). Затем, в 1974-1980 гг. Л.В. Шапошникова прошла маршрутами Центрально-Азиатской экспедиции Рерихов (1924 – 1928), исследуя народы и памятники культуры Монголии, Алтая, Ладакха (Малый Тибет, Северо-Западная Индия), Кашмира, Западных Гималаев (горные долины индийского штата Химачал Прадеш), Сиккима. Интерес Л.В. Шапошниковой к маршруту Центрально-Азиатской экспедиции был вызван теми взглядами, которые существовали у Н.К. Рериха на этногенез арийского слоя населения Индии. По маршруту экспедиции Рерихов Л.В. Шапошникова прошла первой и впервые высвободила эту крупнейшую научную экспедицию из оков замалчивания, выведя ее на высокий уровень научного анализа.

Первое издание на русском языке первой книги Живой Этики – «Зов» – было осуществлено в Париже в 1924 году. Остальные тома серии были опубликованы в течение 20-30-х гг. Латвийским обществом Рериха. Выход в свет этих книг осуществлялся в едином русле тех коренных изменений в научной и философской мысли, которыми отмечен XX век. Однако в СССР долгое время книги Живой Этики (как и многие работы ученых и философов-космистов) были под запретом идеологического отдела ЦК партии.

См.: Акимов А.Е. Облик физики и технологий в начале XXI века. – М.: Шарк, 1999; Ануфриева Е.И., Ануфриев В.П., Старченко М.Г. Об энергетике картин Н.К. Рериха // Новая Эпоха. – 1999. – № 4. – С. 128-135; Дульнев Г.Н. В поисках Тонкого мира. Психокинез, телепатия, телекинез: факты и научные эксперименты. – СПб.: ИД «ВЕСЬ», 2004; Живая Этика, наука, общество: Сборник работ академика РАЕН, директора Международного института теоретической и прикладной физики А.Е. Акимова / Сост. В.Г. Акимова. – Пенза, 2000; Коротков К.Г. Эффект Кирлиан. – СПб.: Изд-во «Ольга», 1995 и др.

Н.К. Рерихом и Е.И. Рерих был внесен огромный вклад в философско-практическое осмысление культуры, что нашло отражение в их философских трудах, очерках и богатом эпистолярном наследии. В частности Н.К. Рерих был одним из крупнейших теоретиков культуры в XX веке. Также много глубоких размышлений о культуре можно найти и в трудах Е.И. Рерих. Но здесь необходимо отметить, что долгое проживание Николая Константиновича и его семьи за рубежом породило разного рода недоброкачественные идеологические штампы, что было очень характерно для тоталитарной системы того времени (подробные исследования по этому вопросу см.: Защитим имя и наследие Рерихов. В 2-х т. Т. 1. Документы. Публикации в прессе. Очерки. – М.: Международный Центр Рерихов, 2001. – 720 с.). Это надолго закрыло для отечественных исследователей философские взгляды Рерихов, в том числе и их взгляды на культуру. С конца 90-х гг. имена Рерихов стали все активней появляться на страницах философских и культурологических словарей. И все же, если говорить о концепции Культуры Н.К. Рериха, то в ряде культурологических словарей ее пока еще практически нет, как нет ее в развернутом виде и в учебниках по культурологии (взгляды на культуру Е.И. Рерих также пока не представлены в справочной и учебной литературе).

Эту мысль на сегодняшний день поддерживают многие видные ученые из разных стран, о чем свидетельствуют итоги Международной научной конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века» (Москва, апрель-октябрь 2003 г. См.: Резолюция

Международной научной конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века» 2003 г. // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы междунар. научн.-обществ. конф. (2003). В 3-х т. Т. 1. – М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – С. 336-341). Видимо не случайно в начале третьего тысячелетия тема становления нового космического мировоззрения и соответствующей научной парадигмы собрала ученых из стран СНГ, Балтии, Европы, США, Индии, а осмысление процесса формирования космического мировоззрения проходило в историческом, философском, педагогическом, общенаучном, искусствоведческом направлении, а также в контексте религиозного опыта. На данной конференции было внесено предложение о создании комплексного научного Центра по изучению космического мышления. В декабре 2004 года на базе Международного центра Рерихов был создан Объединенный научный центр проблем космического мышления (ОНЦ КМ). В его организации кроме Международного центра Рерихов участвовали представители Российской академии наук, Российской академии естественных наук, Российской академии космонавтики им. К.Э. Циолковского, Российской академии образования.

Л.В. Шапошникова в своих трудах впервые широко поставила вопрос о Духовных революциях вообще (см.: [4, 5, 6, 9]), об их отличии от революций социальных, о той важнейшей роли, которую они играли и играют в эволюции человеческого мышления. Зарождению каждого нового вида мышления (будь-то научный или религиозный) предшествовала своя Духовная революция, которую автор определяет как «революционные изменения в духовно-культурном поле» [6, с. 67]. История конкретной Духовной революции рубежа XIX-XX вв. с эпицентром в России – «это история становления нового космического и многомерного мироощущения, история духовного процесса постижения Инобытия, осознания его реальности и его роли в эволюции человечества» [4, с. 16].

Подробнее о сути самого термина, а также о важнейшем эволюционном явлении синтеза научного и метанаучного способов познания, ярко проявившемся в творчестве выдающихся русских мыслителей, ученых и философов первой половины XX века см.: [5, 6].

В культурологии понятию «творчество» также отводится важнейшее значение в осмыслении явления культуры: «Культурология же использует понятие культура, которое раскрывает сущность человеческого бытия как реализацию творчества и свободы» (Культурология / Сост. и ответств. ред. А.А. Радугин. – М.: Центр, 2001. – С. 12). Также смысловое содержание какого-либо предмета или явления сопоставляется культурологами с реализацией творческого человеческого духа. В свою очередь смыслы бытия человечества являются в трактовке ряда специалистов предметом изучения культурологии. Поэтому постижение процесса творчества можно считать одной из важнейших проблем данной науки. Осмысляя ритмы творческой активности Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов отмечают: «Согласно восточному мировоззрению, творчество и исполнение равно необходимы для мировой гармонии. <...> “Творчество – это образы, создаваемые небом, а исполнение – это формы, обретаемые образом на земле”» (Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 233). Несмотря на то, что сам феномен творчества остается еще до конца не исследованным, очевидно, что это – тончайший процесс, затрагивающий глубинные слои человеческой психики, его высшие тонкоэнергетические структуры, что в свою очередь заставляет избегать некоторые существующие определения, отмечающие лишь сугубо внешний аспект сложной и многомерной творческой природы человека. Согласно новой системе познания, содержащейся в Живой Этике, творчество – это процесс энергетический, связанный с энергоструктурами пространства и человека: «Творчество нужно понять как соединение различных энергий, явленных Огнем Пространства и духом человека. Наука будущего явит законы этих соединений...» (Учение

Живой Этики. В 3-х т. Т. 3. Мир Огненный. Ч. 3 / Сост. Г.Е. Чирко.– СПб.: отд-ние изд-ва «Просвещение», 1993. – С. 392). В своем труде «Тернистый путь Красоты» Л.В. Шапошникова пишет по этому поводу следующее: «Вот этот дух и является тем инструментом, с помощью которого достигается энергетический контакт художников, поэтов, музыкантов и других творцов с мирами иных измерений, иных состояний материи» [4, с. 37]. Автор отмечает, что «Невидимые миры пронизывают наше плотное пространство и составляют с ним одно энергетическое целое. Без нашего взаимодействия с такими мирами не существовали бы ни культура, ни искусство, ни сам человек. <...> Ни одно явление нашей земной жизни не получит нужного освещения, если мы не рассмотрим его в связи с Невидимым, во взаимодействии с иными мирами. Забвение Невидимого, сознательное или бессознательное, привело человечество к немалым бедам и различного рода кризисам, свидетелями которых мы являемся» [4, с. 37].

Термины «дух» и «душа», осмысление их реальной природы все более входят в науку, о них пишут ведущие ученые нашего времени. Так, К.Г. Коротков считает, что вполне можно говорить о том, что душа и информационная сущность тождественны, однако, могут быть, не идентичны. Такой ученый с мировым именем, как профессор Г.Н. Дульнев (в настоящее время он является ведущим специалистом России в области изучения паранормальных явлений и энергоинформационного обмена в природе) считает, например, что душа – это «информационно-психическая сущность любой живой системы. Для человека душа – проводник Духа в его тело», а, собственно, Дух – это «великая информационная среда, содержащая программу развития материи» (Дульнев Г.Н. В поисках Тонкого мира. Психокинез, телепатия, телекинез: факты и научные эксперименты. – СПб.: ИД «ВЕСЬ», 2004. – С. 285). Новый научный подход относительно понимания природы духа человека мы находим в трудах Л.В. Шапошниковой. В процессе дальнейшего постижения таких явлений, как дух, творчество, иноматериальность, культура, красота, сознание и т. п., будут постепенно стираться сложившиеся противоречия между наукой и философией. Исследования тонких энергий приведут новую науку к постижению основ бытия человека и всего Мироздания.

#### *Литература:*

1. Шапошникова Л.В. Пакт Рериха и эволюционное значение Культуры // Защитим культуру: Материалы междунар. обществ.-науч. конф. (1995). – М.: Международный Центр Рерихов, 1996. – С. 78-86.
2. Шапошникова Л.В. Чаша Грааля Космической эволюции [Предисл.] // Н.К. Рерих. Культура и цивилизация. – М.: Международный Центр Рерихов, 1997. – С. 3-24.
3. Шапошникова Л.В. Великое путешествие. В 3-х кн. Кн. 1. Мастер. – М.: Международный Центр Рерихов, 1998. – 624 с.
4. Шапошникова Л.В. Тернистый путь Красоты. – М.: Международный Центр Рерихов, 2001. – 752 с.
5. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [Вступ. ст.] // Учение Живой Этики. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. – М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2003. – С. 5-165.
6. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы междунар. науч.-обществ. конф. (2003). В 3-х т. Т. 1 / Под ред. В.В. Фролова, Е.Н. Черноземовой, Т.П. Григорьевой и др. – М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – С. 52-81.
7. Шапошникова Л.В. Наука и Живая Этика // Рериховские чтения. Материалы международной общественно-научной конференции (1997). – М.: Международный Центр Рерихов, 1999. – С. 18-27.

8. Рерих Е.И. У порога Нового Мира / Сост.: Н.Г. Михайлова. – М.: Международный Центр Рерихов, 2000. – 464 с.
9. Шапошникова Л.В. Град Светлый. – М.: Международный Центр Рерихов, 1998. – 192 с.

УДК 13.130.1

Черниенко В.А.

## К ОБОСНОВАНИЮ ЛОГИКИ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА

*У статті з позицій соціології знання розглядається проблема персональної та колективної ідентичності. Показано, що ідентичність є нарративним, дискурсивним поняттям. Контекст проблеми виявив необхідність корелятивного відношення понять ідентичність, самосвідомість, світогляд. Зроблено висновок, що основні властивості матерії – стійкість та незмінність, дискретність та неперипинність – абстраговані мовою діалектики у формі суб'єктів історії, що набувають свою ідентичність у дискурсах (нарративах).*

*Ключові слова: ідентичність, нарратив, дискурс.*

*The problem of personal and collective identity is being considered from the position of sociological knowledge. Identity is a narrative, discursive idea is being showed. The context of the problem discovered necessity of correlative relation of ideas identity, self-awareness, philosophy of life. Conclusion is made that main properties of matter – stability and changeability, discretion and uninterrupted – is absorbed by the language of dialectics in the form of individuals of history, which gain its identity in discourse (narrations).*

*Key words: identity, narration, discourse.*

Традиционная философия истории (метафизика истории, историцизм) не затрагивала наиболее существенных проблем исторического знания. Важность изучения природы исторического исследования не осознается метафизиками-историцистами и сегодня. То, что нарративы (историографические проекции) строятся по особым правилам, было осознано научным сообществом сравнительно недавно. Интерпретация результатов исторического исследования посредством повествования (исторического нарратива) была признана центральной ценностью и стала предметом философии исторического нарратива (см., например, [1]). Полагают, что теория суждений Г. Лейбница, основанная на принципе «*praedicatum inest subjecto*» (предикат содержится в субъекте), особенно полезна для понимания нарративной логики. Борьба исторически прогрессивных «измов» с метафизикой-как-метанаукой привела к утверждению метафизики-как-мировоззрения. Главное здесь для нас, что эти исследования способны приоткрыть завесу над природой идентичности, самоидентичности, «Я» исторических субъектов.

Целью статьи является научно-философское обоснование логики исторического нарратива.

Специальный термин «нарратив» (*narratio*) используется исключительно для обозначения историографической проекции (интерпретации прошлого). Нарратив является лингвистическим концептом и отличается от других когерентных систем предложений, например, проповедей, романов, поэм, доказательств. Ближайшим к нарративу является роман, исторический роман, прежде всего. Демаркационная линия между нарративом и историческим романом позволяет, таким образом, отделять нарратив от всех других повествовательных жанров. Здесь, правда, необходимо учитывать, что граница между этими жанрами может быть очень неустойчивой.

На уровне общих замечаний сходство между историческим романом и нарративом очевидно: мы имеем дело с двумя уровнями высказываний, общих и фактических. Но

имеются и различия. Во-первых, автор нарратива занимается созданием (изобретением) исторического знания, он объясняет (подводит под закон), аргументирует. Автор исторического романа применяет эти обобщения к конкретным (воображаемым) историческим ситуациям. Во-вторых, в нарративе уровень фактических высказываний («Монблан фактов») подготавливает уровень общих высказываний (например, «ренессанс», «модерн», «постмодерн», «холодная война»). В историческом романе, наоборот, автор «проявляет» готовое историческое знание (известное ему из основных учебников), не выражая его явным образом, а посредством слов и поступков вымышленных персонажей, своего рода «гомункулов».

Таким образом, историк аргументирует в пользу «точек зрения» (почти метафор) на прошлое, романист применяет их. Но надо помнить, что теория и факты взаимонагружены. История помнит примеры абсолютизации этих модусов познания, например, «открытие» постпозитивизмом т.н. теоретической нагруженности факта, его абсолютной зависимости от методов получения, целевых установок, средств интерпретации. Получаем замкнутый круг: теория формирует факты, а затем использует их для своего подтверждения. Такие ситуации особенно часты в паранауках.

И все же. Историки формулируют и обсуждают «точки зрения» (по сути «социоисторические идентичности»), но, в отличие от исторических романистов, они не начинают с «точек зрения». В дальнейшем «точки зрения» дискутируются: историки аргументируют, не исходя из определенных «точек зрения», а в их пользу. И здесь «точки зрения» – это всегда выводы, но никогда не аргументы.

Однако «точки зрения», будучи общими высказываниями, не выводимы непосредственно из единичных высказываний наблюдения, т.е. фактов, и составляют наиболее ценную часть теоретического осмысления мира. По интуитивным и прагматическим соображениям они выглядят приемлемыми, а по логическим соображениям, как не поддающиеся верификации, должны считаться неприемлемыми и бессмысленными. Индуктивная дискурсия здесь буксует. В противном случае «точки зрения» могли бы быть сформулированы и теоретически неразвитым индивидом.

Интуитивно-дискретный, квантованный характер экспликации «точек зрения» (смыслов, идей истории) российский ученый В.В.Налимов называл распаковкой семантического вакуума (см. «Спонтанность сознания» (1989), «В поисках иных смыслов» (1993)). Понятие семантического вакуума введено Налимовым по аналогии с понятием физического вакуума, т.е. в значении континуума, в данном случае – континуума смыслов. В метафизическом плане автор ближе платоновскому отношению к идеям как к объективному миру, существующему помимо желаний определенного человека и вне его головы. Идеи (смыслы) не выдумывают, как фасоны шляпок, а открывают в синтактике, семантике и прагматике культуры, как острова в океане.

Существуют определенные правила построения нарративов, т.е. мы не можем говорить что угодно на любой стадии построения нарратива (см., например, соответствующие работы М. Фуко). Эти правила опосредуют наши высказывания. Они (правила) имеют социоисторический характер. Для человека, живущего вне общества этих правил не существует. Современные научные исследования сенсорной, социальной депривации, т.е. искусственные, добровольные «робинзоны» (см., например, [2], [3]) вскрывают конфликт душевного распада подопытного Робинзона, связанного со слабеющей способностью владеть языком, и, как результат, кризис самотождественности, идентичности. Следовательно, необходимым условием для рассказов, нарративов является осознание (память, прежде всего) своей социальной, социоисторической формы

жизни.

Следует учесть, что к истории, как и к прозе, вообще способны только те народы, которые приблизились к тому и исходят из того, чтобы понимать индивидуумов как существующих для себя в своем самосознании. Самосознание есть процесс эмоционального и иного самоотождествления личности с другим человеком, группой, образцом; формирование и обнаружение собственной идентичности (индивидуальности). С гибелью родового самосознания, появлением цивилизации и обособлением индивида возникает собственно самосознание личности.

Философы-нарративисты полагают, что постижение нашей самоидентичности («Яинт» – интенциональная уникальность и единство, целостность переживаний индивида) составляет главное дело историографии и необходимое условие для того, чтобы написание истории вообще стало возможным. Действительно, в формальном смысле, отчасти, справедливо утверждение о том, что осознание нами того, что у нас есть история самих себя (самоидентичность), является необходимым логическим условием для написания любой истории, т.е. для нашей способности различать во внешней исторической реальности «идентичности» («индивидуальности»). Однако форма содержательна, а содержание оформлено. Формы (нарратив, субъект истории, идентичность-индивидуальность) не «выпрыгивают» по типу *deus ex machina*. Здесь работает диалектика стихийного и сознательного.

Проблема идентичности, самосознания (шире – мировоззрения) адекватно решается, на наш взгляд, только в пределах философии современного материализма, а именно, материалистического понимания истории, т.е. объяснения действий людей не из их мышления, а из их потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в головах, осознаются).

Сознание не только отражает мир, но и творит его. Человек не обладает абсолютной полнотой бытия. По фрагментам бытия, включенным в практику, человек определяет целостное отношение к миру и к самому себе, и такая, высшая форма самосознания субъекта исторического развития называется мировоззрением.

Обосновывая принципиальное отличие современного материализма от других типов философствования, Энгельс писал: «Это вообще уже больше не философия («философия в старом смысле слова» как метанаука, т.е. беспредпосылочное знание – В.Ч.), а просто мировоззрение (диалектико-материалистическое мировоззрение – В.Ч.), которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т.е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме (метанаука – В.Ч.), сохранена по своему действительному содержанию (мировоззрение – В.Ч.)» [4, с. 108].

Как только перед каждой отдельной наукой становится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука (ранее на этот статус претендовала метафизика-как-метанаука об априорных необходимых истинах) об этой всеобщей связи становится излишней. Современный, диалектический материализм есть общая теория движения, обобщающая специальные теории движения, созданные специальными науками. Здесь «логические формы» (категории) представляют собой лишь научные абстракции, необходимые теоретическому мышлению, но не образующие конкретного содержания процесса практического овладения законами природы и общества.

Удовлетворительное решение проблемы обоснования логики исторического нарратива находится, на наш взгляд, в правильной мировоззренческой трактовке

философского трюизма: «бытие мира есть предпосылка его единства». На первый взгляд, общим для всех вещей является то, что они существуют, бытийствуют. Однако это всего лишь видимость общности, а не ее суть. Действительное единство мира состоит не в его бытии, а в его материальности. Но эта последняя, как резонно полагал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», не доказывается парой фокуснических фраз, а длительным и сложным развитием философии и естествознания. Отрицание научной значимости понятия «материя» (субстрат, субстанция, объективная реальность) кантианцами и позитивистами по существу ограничивает познавательный процесс рамками «внутреннего мира» человека, что так или иначе тормозит развитие науки, следовательно, развитие общества в целом.

В длительном процессе познания объективного мира находятся и закрепляются в понятии материи ее действительно существенные признаки, отражающие наиболее общие свойства. Наиболее важными из этих свойств, по современным представлениям, являются устойчивость и изменчивость, дискретность и непрерывность. Эти свойства материи существуют в неразрывном единстве, и лишь наша потребность понять их органическую, диалектическую связь заставляет нас абстрагировать их в языке.

Многие философы и сегодня относятся к языку как к «субстанции» мира, всепроникающей квазиматерии, и буквально понимают мысль М. Хайдеггера «язык есть дом бытия духа». Так, известный французский философствующий лингвист Г. Гийом полагал (см. «Принципы теоретической лингвистики» (1973), что язык своими собственными средствами (не принадлежащими философии) определил и систематизировал в себе отношения, принадлежащие философии, такие, как отношение всеобщего и единичного, отношение, на котором везде строится архитектура речевой деятельности.

Всякое слово уже обобщает. Но язык не является предельным условием столкновения человека с миром, непосредственным фактором его (мира) освоения. Таким «абсолютным» условием является общественно-историческая практика.

Современный материализм полагает практику «субстанцией» познания. Практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека (сознание – деятельность в форме отношения) фигурами логики; фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения. Логика, как резонно полагал В.И. Ленин, есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т.е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т.е. итог, сумма, вывод истории познания мира (см. [5, с. 84]).

Люди воображают, что оперируют категориями, фигурами логики как априорными, абсолютными, «пустыми» положениями, а это всего лишь абстрактное отражение наиболее общих и существенных общественных отношений. Человек в повседневной и научной жизни, в известном смысле, действительно пользуется категориями, фигурами логики априорно, но не в смысле происхождения этих фигур внеопытным порядком, а так, что, возникнув из опыта, из практики и развившись на этой материальной базе, они (фигуры) в последствии предваряют не только обыденный, но и научный опыт, и люди пользуются ими аксиоматически.

Таким образом, мысль философов-нарративистов (см. [6, с. 272]) об антропоморфной природе исторической наррации требует существенных оговорок. Проблемы нет, пока теория нарратива не выходит за рамки феноменологической, формальной констатации. Проблемная ситуация возникает в «вопросе-ответе» об источниках нарратива. Здесь



продолжается старый спор вокруг основного вопроса философии. Эта тема выступает на протяжении многих веков в качестве проблемы концептуальных разногласий, или проблемы поиска источника рационального авторитета, т.е. вопроса об индивидуальности или надындивидуальности необходимых истин.

Развивая эту тему, кантианство и неокантианство выделяет «гносеологию» в особую науку лишь на том основании, что априори допускает тезис, согласно которому человеческое познание не есть познание внешнего (вне сознания действующего) мира, а есть лишь процесс упорядочения фактов-элементов «внутреннего опыта»; онтология (метафизика) была противопоставлена гносеологии (науке о схеме устройства «субъекта познания»). Философ-материалист советского времени Э.В. Ильенков полагал (см. «Диалектическая логика» (1974), что мыслит с необходимостью вовсе не отдельный мозг и даже не целый человек с мозгом, сердцем и руками, а только труд есть тот «субъект», коему принадлежит «мышление» в качестве «предиката». Ясно, что с позиций современного материализма природа наррации социоморфна.

Историческая дискуссия ведется не по поводу фактов относительно прошлого, а по поводу интерпретаций прошлого, т.е. по вопросу о том, с какой «точки зрения» (шире – мировоззрения) следует рассматривать прошлое. Различные представления о будущем мешают, зачастую, достичь общего согласия относительно наилучшей интерпретации прошлого. Нарратив можно сравнить с картой: только будучи результатом абстрагирования от реальности, карта может быть полезной. Идеальным является нарратив, который сообщает сущность прошлого, т.е. является наиболее надежным руководством к настоящим и будущим действиям. Эта «сущность» есть творение философа истории. Но не стоит забывать, что философия – это самосознание, идентичность экономических, классовых обществ («не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»; философия, право, политика, религия и др. есть идеологические формы, в которых люди осознают экономический конфликт и борются за его разрешение). Наши нравственные идеалы влияют на то, каким мы видим прошлое. Обратное также верно: наше знание о прошлом частично определяет моральные цели, к которым мы стремимся.

Пристрастия людей изменяют историю: кто мирится с действительностью, тот не верит в будущее. Метафорический компонент нарратива определяет точку зрения, предполагающую конкретный вид действия. Нарратив предписывает образ действия, служит мостом между описанием и нормативностью. Регулярное столкновение нарративов в спорах создает «более объективные» нарративы. Современный философ-нарративист Ф. Анкерсмит резонно полагает «наиболее объективным нарративом тот, который максимально приближается к пропаганде (однако никогда не становится ею)» [6, с. 341].

Действительно, объективная историография максимально близка как науке, так и идеологии-пропаганде. Решающим для понимания процесса «идеологии-пропаганды» являются социальные интересы ее субъекта, их соотношение с интересами общества в целом и отдельных групп, к которым обращена «идеология-пропаганда». Цель идеолога-пропагандиста – убедить. Идеолог-историограф стремится убедить и максимально приблизиться к истине, т.е. создать «объективный нарратив», т.е. «научную идеологию» или «партийную науку». Для различных форм общности (род, племя, народность, нация, человечество) ценность объективного нарратива определяют критерии научности: непротиворечивость, подтверждаемость и эффективность. Здесь эти критерии приобретают решающее значение.

Историцизм был ярко выражен у философа-идеалиста Г. Гегеля, который полагал, что миром правит божественное провидение [7, с. 401] и законы истории объективны по отношению к людям. В этом и заключается, по Гегелю, «хитрость истории»: «Разум столь же хитер, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется» [7, с. 397-398].

Современные материалисты (К. Маркс и Ф. Энгельс) перевернули (исторически необходимый этап комбинаторики альтернатив) эту мысль Гегеля (см. «Святое семейство, или критика критической критики» (1845)): «История не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [8, с. 102]. Другое дело, что вполне сознательная деятельность каждого конкретного индивида, суммируясь в общую (общественную) деятельность в процессе отчуждения, приобретает характер «исторического бессознательного», и в этом смысле люди «не ведают, что творят». «Историческое бессознательное» выступает отчужденной безличной, однако объективной силой, которая детерминирует уже на свой манер поведение индивидов. В теоретической ретроспективе такое поведение выражается социально-историческими формами.

Научный анализ этих форм, как писал К. Маркс в «Капитале» (см. [9, с. 85-86]), вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию; анализ начинается *post festum* (задним числом), т.е. исходит из готовых результатов процесса развития; формы успевают уже приобрести прочность естественных форм общественной жизни, прежде чем люди сделают первую попытку дать себе отчет не в историческом характере этих форм, – последние уже, наоборот, приобрели для них характер непреложности, – а лишь в их содержании; это – общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы.

Это старая история: вначале всегда из-за содержания мышления не обращают внимания на его форму. Ранее на эту особенность («*post festum*») познания форм общественной жизни метафорически указал Гегель: «Сова Минервы вылетает в сумерки».

Резюмируем. Исторический нарратив формулирует тезис о прошлом или же предлагает определенную «точку зрения» (метафору), с которой следует рассматривать прошлое. Метафора синтезирует наши знания о мире и служит нам моделью для описания прошлого, например, исторических трендов: линии-стрелы, круга, волны, фрактала-ризомы. Современным материализмом осознано, что существует только одна наука, наука истории (шире – диалектика). В диалектике же главное – разделение единого и познание противоречивых частей его. Устойчивость и изменчивость, дискретность и непрерывность – основные свойства материи абстрагированы языком диалектики в форме субъектов истории, приобретающих свою идентичность в дискурсах (нарративах). Формы общественной жизни, исторические идентичности, открываемые этой наукой, имеют объективный характер, но не по отношению к самим людям, продуктом деятельности которых они выступают, а по отношению к их сознанию. Осознав эти формы, люди могут воздействовать на них, ограничивать проявление одних и давать дорогу другим: это зависит от реального соотношения сил прогресса и реакции. Идентичность, как

и дискурсы, изменчива. Каждый субъект истории (идентичность-индивидуальность) проходит свой особенный путь от стихийности к сознательности, от отчужденных форм поведения к свободе.

*Литература:*

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с француз. В.П. Визгиной, Н.С. Автономовой. – М.: Прогресс, 1977. – 487 с.; Жеребкина И.А., Жеребкин С.В. Метафизика как жанр. – Киев: ЦГО НАН Украины, 1996. – 313 с.; Руднев В. Морфология реальности: Исследование по “философии текста”. Серия “Пирамида”. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 207 с.; Петренко Н.С. К проблеме нарратива в методологии истории // Философские науки. – 2000. – № 1. – С. 108-116; Деррида Ж. О грамматологии. Пер. с француз. и вступ ст. Н.С. Автономовой. – М.: Издательство “Ad Marginem”, 2000. – 511 с.
2. Лебедев В.И. Личность в экстремальных условиях. – М.: Политиздат, 1989. – 304 с.
3. Уилсон Р.А. Психология эволюции. Перевод с англ. под ред. Я. Невструева. – К.: “ЯНУС”, 1998. – 304 с.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. – М.: Политиздат, 1978. – 358 с.
5. Ленин В.И. Конспект книги Гегеля “Наука логики” // Ленин В.И. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1973. – 752 с.
6. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. Под науч. ред. Л.Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
7. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. – 651 с.
9. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23 – М.: Политиздат, 1960. – 907 с.

Гаплевська О.І.

## ДО ЕТИМОЛОГІЇ ПОНЯТТЯ ЛЮБОВ

*Статья посвящена анализу этимологии понятия любви в философской мысли. Исследованы происхождение, первоначальные и типичные изменения значения понятие в ходе истории. Сделан вывод, что словообразовательный потенциал понятия любви огромный, но в последнее время мало используется. Возрождение традиции культуры любви, по мнению автора, могло бы быть одной из задач современной философии.*

*Ключевые слова: любовь, высокое чувство, чувственная страсть, отношения, духовная близость, единство, самосознание, культура.*

*The article is dedicated to etymology analysis of the philosophical meaning of love. During the history the origin, primary and typical changes were investigated. The conclusion was made that the word-building potential of love conception is huge, but now it is not used much. The recreation of culture traditions of love would be one of the problems of the modern philosophy.*

*Key words: love, high sense, infatuation, relations, spiritual intimacy, unity, (self-)consciousness, culture.*

Сучасне гуманітарне знання покликане зробити надбанням людства духовне багатство, відродивши традиції світової і національної культури. У процесі відродження важливим є не лише звернення до минулого як такого, а й до того, що через різні причини не входило до складу пам'яті актуальної культури, що забулося. Адже зміст пам'яті протягом історії змінюється і включає в себе лише те з минулого, що виявляється співзвучним актуальним потребам сьогодення. Спогад – це пошукова діяльність, спрямована на перебудову складу пам'яті, національної самосвідомості. Саме в цьому аспекті важливим є звернення до такого надбання культури як любов.

Любов – це універсальне поняття, в осмисленні якого досить корисною є етимологія слова, що розкриває його походження і виявляє первісне значення. А також семантика, що вивчає типові зміни значень слова в історії конкретної мови, виявляє семантичні закони культурно-історичної обумовленості подальшої розмитості границь слова в дискурсах різних типів та епох.

Тлумачення поняття любові представлено у філософській, культурологічній літературі, довідкових виданнях. Треба зауважити, що деякі сучасні довідкові видання, наприклад, “Філософський словник соціальних термінів” під ред. Андрущенко В.П. [1], категорію любов не включають, бо любов вважають категорією моралі. Але ж мораль – за своєю суттю явище соціальне. Тому любов не втрачає своєї соціальної значимості. Наприклад, створення сім'ї мусить відбуватися перш за все на підґрунті любові. Через це треба втілювати культуру любові, що є дуже важливим для стабілізації сім'ї як малого осередку суспільства, для підвищення соціальної ролі особистості, особистості як сім'янина, як вихователя молодого покоління.

Тим паче, що проблема шлюбно-сімейних відносин набула сьогодні кризового стану. Для сучасного суспільства, особливо для молоді, поняття “любов”, як визначають Кон І. С. [2], Кутирьов В.О. [3], Шигімагіна Л.А. [4], більш ототожнюється з поняттям “секс”. Відбувається навіть не переосмислення, а повна девальвація цієї категорії. Все розмаїття проявів любові зводиться тільки до одного значення, яке у давньогрецькій мові визначалося

словом ерос.

Мета статті – дослідити еволюцію поняття любові в науковій літературі, що дозволить відповісти на закономірне питання – як поняття любові віддзеркалює світогляд, соціальні і етнокультурні традиції сучасного покоління.

Велике розмаїття значень слова “любов” зафіксовано в різних словниках, які подають не лише народнописенну і розмовну, але й літературну лексику. Так, в “Етимологічному словнику російської мови” Макс Фасмер, пояснюючи походження слова “любов”, підкреслює, що воно має спільнослов'янські коріння, бо споріднені слова існують у багатьох слов'янських мовах: старослов'янській – “любь, любий, дорогой”, верхньолужицькій *lubic* – “складати обітницю”, литовській *liaurse* – “шана, хвалебна пісня”, готська *lubains* – “надія”. У давньоіндійській мові *lubhyati* означає “відчувати нездоланне бажання” [5, с. 544]. Отже, під любов'ю попервах розуміли пристрасне бажання, потяг.

В українській мові спочатку було тільки слово “любов”. У “Словнику староукраїнської мови ХІУ – ХУ ст.” [5, с. 508], наприклад, слова “кохання” нема. Воно прийшло в українську мову пізніше, вже після 16 ст., з польської мови, в якій “*koschac*” означає “любити” (корінь “*kosch*” можна знайти також у білоруській, чеській, словацькій мовах). У цьому ж словнику слово “любов” подається як багатозначне: 1) “ласка”, 2) “бажання”, 3) “злагода”. У період формування основного лексичного складу української мови з'являється похідне від слова “любов” – “любити”, тобто “відчувати прив'язаність, відчувати задоволення від чогось; пестити, любитися” [6, с. 566].

На відміну від “Словника староукраїнської мови ХІV-ХV ст.” у “Словнику української мови” Б. Грінченка крім слова “любов” знаходимо і слово “кохання”. Воно має три значення: 1) любовна пристрасть; 2) коханий; 3) виховання дітей, вирощування тварин, рослин [7, с. 117, с. 294, с. 387]. Третє значення українського слова, яке відповідає російському “лелеять”, має специфічний відтінок піклування як наслідок любові до людини або до певного предмета.

Цікаво, що при вживанні слів, які позначають поняття “любов”, любов є цілісне, високе почуття, яка передається саме словом “любов”. А “кохання” є прояв любові, її чуттєва пристрасть. В українській мові багато слів, споріднених зі словом “любов”. Наприклад, до коханого звертаються: люб, любас, любий, любко, любусь, любчик – і це лише невеличка частина величезної семантичної групи, пов'язаної з поняттям “любов”. В “Етимологічному словнику української мови” [8, с. 319 –320] можна знайти більше 100 слів, похідних від слова “любити”, що свідчить про активне його вживання і продуктивність основи слова, а значить і про надзвичайну різноманітність, багатозначність і гнучкість української мови.

У “Філософському енциклопедичному словнику” [9, с. 328-329] “любов” визначається як інтимне і глибоке почуття, спрямоване на іншу особистість, людську чи соціальну ідею. Любов з необхідністю містить у собі пориви і волю до сталості, які оформлюються в етичній вимозі вірності. Любов виникає як найвільніше й тому “непередбачене” вираження глибин особистості; її не можна примусово ні виразити, ні перебороти. Важливість і складність явища любові визначається тим, що в ньому, як у фокусі, перетинаються протилежності біологічного і духовного, особистісного і соціального, інтимного і загальнозначущого. Уже в давньогрецькій мові існувала розроблена термінологія різних типів любові. «Ерос» – це стихійна і жагуча самовіддача, захоплена закоханість, яка спрямована на плотське чи духовне, але завжди прагне до свого предмета, свого роду «тяжіння вгору» і не залишає місця для жалю чи вибачливості. «Філія» – це

любов- дружба, любов-приятельство індивіда до індивіда, що зумовлена соціальними зв'язками й особистим вибором. «Сторге» – це любов-прихильність, особливо в родинних зв'язках, «агапе» – жертвна й вибачлива любов, котра зглянеться, «до ближнього».

У марксистській філософії любов трактується в контексті діалектико-матеріалістичного розуміння особистості, її духовного світу, співвідношення із суспільством. Відзначається, що одним із найважливіших компонентів емоційного життя є любов, яка виявляється у формі переживання, оцінного відношення і вибірної активності особистості.

Любов є надбання суспільного розвитку людини. Вона має свої біологічні передумови у тварин, котра виражаються у статевих інстинктах. Історія суспільства, соціально-трудова діяльність, спілкування, мистецтво підняли ці біологічні інстинкти до рівня вищого морально-етичного почуття справжньо людської любові. Статева любов, за К. Марксом, є своєрідне мірило того, якою мірою людина у своєму індивідуальному бутті є суспільною істотою. Любов індивідуальна й у якомусь сенсі унікальна, відбиваючи неповторні риси життєвого шляху кожної людини, побут і звичаї народу, своєрідність певної культури, стан певної соціальної групи і тому подібне.

Форми емоційного стану змінюються згідно зі зміною історичних епох. У зв'язку з цим видозмінюється почуття любові, котра несе на собі і печать класових відносин, і перетворення самої особистості як носія цього почуття, зміна її ціннісних орієнтацій. Ф. Енгельс характеризував любов у сучасній її формі індивідуально-вибірною почуття як складний продукт тривалої історії. «Сучасна статева любов, – писав він, – істотно відрізняється від простого статевого потягу, від еросу древніх. По-перше, вона припускає в улюбленій істоті взаємну любов; у цьому відношенні жінка знаходиться нарівні з чоловіком, тоді як для античного еросу аж ніяк не завжди була потрібна її згода. По-друге, сила і тривалість статевої любові бувають такими, що неможливість володіння і розлука стають для обох сторін великим, якщо не найбільшим нещастям; вони йдуть на величезний ризик, навіть ставлять на карту своє життя, щоб тільки належати один одному... З'являється новий моральний критерій для здійснення і виправдання статевого зв'язку; запитують не тільки про те, чи стався він по взаємній любові, але й про те: виник він по взаємній любові чи ні?» [10, с. 79-80].

Духовна близькість у любові відчувається як постійне мислене взаємне спілкування, як таке відношення люблячих, коли одна людина направляє свої помисли й почуття до іншої й оцінює свої вчинки, матеріальні і духовні цінності в постійному співвідношенні з тим, як би на це подивилась улюблена людина. Любов є складна динамічна інтелектуально-емоційно-вольова система. Істинна любов припускає глибину переживання, відрізняється повнотою свого прояву і цілісністю, нерозділеністю.

Любов виявляється в її спрямованості не просто на істоту іншої статі, а на особистість з її унікальністю, котре виступає як щось надзвичайно коштовне завдяки своїм емоційно-вольовим, інтелектуальним, морально-етичним якостям. Індивідуальності з їх природними і духовними відмінностями, доповнюючи одне одного, утворюють щось ціле. Любов суспільно розвинутої людини носить у цілому свідомий характер, разом з тим підкоряється і владі несвідомо спонукальних сил, які виражають себе й у самому факті народження цього почуття, і у виборі об'єкта любові, і у формах свого прояву.

Любов виконує величезну виховну роль, сприяє усвідомленню особистістю самої себе, розвитку її духовного світу. Любов складає моральну основу шлюбних відносин. У шлюбі і сім'ї відносини, обумовлені різницею статей і статевою потребою, виявляються у формі морально-психологічних відносин. Як соціальне явище сім'я змінюється слідом за

розвитком економічного базису суспільства; у той же час прогрес форм сім'ї має відносну самостійність. Сучасні теоретики (Кон І.С., Кутирьов В.О. та інші) прогнозують у недалекому майбутньому заміну сім'ї на «вільне співжиття».

Як наслідок цього процесу бачимо звуження семантичного поля значень слова “любов”, уживання котрого характеризується утилітарним підходом. Найбільш показовим тут є вислів “займатися коханням” (сексом), у якому слово “займатися” надає словосполученню значення буденності процесу (порівняно з займатися пранням), а не піднесеного стану душі, і вже ніяк не прагнення до ідеалу. Стихія сексуального з'єднання не дає переживання нескінченної єдності, а тільки на час сексуального акту, поза стихією сексуально-тілесного такі люди є чужими одне одному. Люди з таким типом свідомості самотні, вони принципово нездатні з'єднатися з іншими, про що свідчить екзистенційний і творчий досвід від Заратустри Ніцше до Стороннього Камю. Таким чином, із всієї багатогранності визначення того, що ми називаємо любов'ю, на цьому етапі виступає “поєднання”, але не в духовному, а у фізичному сенсі цього слова.

Аналіз етимології поняття любов показав, що вербальні засоби його вираження віддзеркалюють світогляд, соціальні і етнокультурні традиції носіїв конкретної мови. Необхідно зазначити, що величезний словотвірний потенціал останнім часом мало використовується, а найбільш вживаними є слова “любов” і “кохання”, втім вони вже не передають усієї широти можливих значень і тієї глибини змісту, яка була властива їм протягом багатьох століть. Спостерігаємо, що в умовах науково-технічного прогресу і розвитку наукових знань чимало традиційних моральних цінностей видаються девальвованими і застарілими. Для сучасного покоління існує не затребуваність розуміння всього багатства поняття любові, а формально-семантичне співвідношення його з поняттям сексу. Одним із завдань сучасної філософії постає відродження традиції культури любові, яка культивується в історії філософії.

#### *Література:*

1. Філософський словник соціальних термінів / Під загальн. ред. Андрущенка В.П.– Х.: Корвін, 2002.– 672 с.
2. Кон И.С. Человеческие сексуальности на рубеже XXI века // Вопросы философии. – 2000. – № 8. – С. 41.
3. Кутирьов В.А. Сумерки любви (Судьба любви в техническом мире). – [http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/love\\_dusk.html](http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/love_dusk.html)
4. Шигімагіна Л.А. Лінгвістичні і семантичні аспекти філософської категорії “любов” / Вестник Национального технического университета «ХПИ», 2003. – № 2. – С. 98–105.
5. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М.: Прогрессе. – Т. 2., 1986. – 654 с.
6. Словник староукраїнської мови XIV-XV ст: В 3 т. – К.: Наукова думка, 1977. – Т. 1. – 927 с.
7. Словник української мови / Упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко: в 2-х тт. – К.: Наукова думка, 1908.– Т. 2. – 579 с.
8. Етимологічний словник української мови: в 7 томах. – К.: Наукова думка, 1983. – Т. 3. – 552 с.
9. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред.: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф.Сочинения. 2-е изд. В 49 т. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 21. – 745 с.

## ИНФОРМАЦИОННЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

*У даній статті розглядається інформаційний аспект творчості. Аналізується історична роль суб'єкта й об'єкта у творчому процесі. Стверджується, що інформаційним детермінантом творчості в більшому ступені виступає суб'єктивна інформація, чим об'єктивна.*

*Ключові слова: природжена інформація, нова інформація, суб'єкт, об'єкт, інформаційний детермінант, творчість.*

*The information aspect of creativity is considered in the given article. The historical role of the subject and object in creative process is analyzed. The information determinant of creativity is approved to be acts the subjective information in the greater degree than objective.*

*Key words: innateness information, new information, subject, object, creative.*

Проблема продуцирования нового знания в процессе творческого освоения действительности имеет три подхода к интерпретации. Во-первых, новое знание может быть получено от Бога. Во-вторых, оно может быть получено путем преобразования информации объективного мира. В-третьих, новое знание может иметь характер врожденного, предпосланного. В настоящее время проблема перенесения детерминанта творчества в субъективный мир или в объективный является открытой, а потому и актуальной для современной проблемы творчества.

Будем исходить из того, что новые идеи есть не что иное, как предпосланная информация, отличающаяся новизной. Под получением информации из субъективного мира подразумевается выявление врожденной информации. Цель данной статьи и состоит в обозначении степени влияния врожденной информации (субъективной) на творческий процесс.

Возможно, новое скрыто в душе каждого индивида в виде врожденной, предзаданной информации. Существование врожденной информации допускалось Платоном, Р. Декартом, И. Кантом, М. Гершензоном, М. Бубером, Н. Бердяевым. Но понятие врожденной информации для каждого из этих философов несколько отличалось. Под врожденной информацией мы будем понимать информацию двух типов. Первый тип представляет собой врожденные способности в определенной сфере человеческой деятельности, а второй – врожденное знание относительно предмета творчества. Информация обоих типов является индивидуальной, то есть изменяется при переходе от одного индивида к другому. Конечно, навык индивид приобретает в процессе воспитания и жизнедеятельности, но под утверждением «врожденные способности в определенной области» мы подразумеваем, что в этой области ему дано намного больше способностей относительно других областей, настолько, что эту область можно считать призванием. Существование способностей еще не означает, что не нужно дальнейшее совершенствование. Врожденные способности – это всего лишь часть общего, это направление к деятельности, дающее первоначальный толчок дальнейшему развитию этих способностей. Если есть способности к определенной деятельности, то можно обучиться методу, тому, как делать. Можно очень искусно овладеть формой, присвоить



себе наличное знание в виде набора штампов и стереотипов, но без знаний второго типа, того, что отражать в своем творчестве, невозможно привнесение нового содержания.

Одним из первых, кто размышлял о проблемах творчества, был древнегреческий философ Платон. По Платону, душа человека до того, как попасть в человеческое тело, находится на небесах и созерцает информацию, ведомую Богу. Но разным душам позволяется видеть разную по количеству и качеству информацию. «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы... седьмой – быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая – тираном» [1, с. 157-158]. Возродившись же в теле, она забывает все, что видела. Процесс поиска нового знания есть припоминание душой увиденного до переселения в тело. Но припоминание осуществляется не без участия Бога.

Так, в диалоге «Ион» Платон пытается отыскать то общее, на котором основывается творчество любого поэта и рапсода (толкователя и декламатора речитативом стихов поэта). Он приходит к выводу, что общим для всех поэтов и рапсодов является не хорошее знание предмета творчества, не мастерство и умение, как полагал Ион, а «божественная сила», которая вдохновляет их на творчество. Платон отделяет божественную силу от искусства, причем под искусством понимается единство технэ (мастерства, навыка) и эпистемэ (знания существа предмета). Искусству можно обучиться, а вот новое знание в момент творчества посылает поэтам «... сам Бог и через них подает нам свой голос» [2, с. 377]. Что же нужно для того, чтобы Бог открыл часть информации, содержащейся в душе? Платон выделяет общее состояние, свойственное всем поэтам в момент вдохновения – отключение рассудка. «... он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и иступленным не будет в нем более рассудка...» [там же].

Таким образом, по Платону, методом получения новой информации является отключение рассудка, локусом (местом протекания) творчества является душа, субъектом творчества выступает человек вместе с Богом. И в зависимости от того, какое количество информации и какого содержания душа припоминает, должен определяться выбор профессии индивидом, в чьем теле она находится.

Точка зрения христианской религии аналогична представлениям Платона. В этом аспекте «припоминание» можно интерпретировать, как выявление врожденной информации, заложенной Богом в душу и определяющей призвание индивида. Апостол Павел эксплицирует призвание, как посланное Богом, предзаданное, не зависящее от воспитания. «Но каждому дается проявление духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различие духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» [3, с. 213]. Актуализируя эту врожденную информацию человек способен достигнуть вершин мастерства в своем призвании. Достигнуть вершин можно лишь в том случае, если будет правильно определено это призвание, т.е. область самоутверждения.

Однако существует мнение, что информацию для творчества индивид получает из объективного мира, т.е. извне, а не изнутри. Такого мнения придерживаются сторонники диалектического материализма, а также некоторые психологи.

Рассмотрим взгляд психологов на эту проблему, а в частности информационную концепцию современного российского психолога Г. Голицына. Эта концепция состоит в следующем.

На начальном этапе, когда творческая проблема поставлена, но еще не проработано достаточное количество информации, в мышлении исследователя содержится определенное представление о проблеме как объекте исследования. В процессе поиска решения проблемы происходит изменение представлений об объекте исследования, то есть формируется новое представление. Так к исходному представлению добавляется «стимул», который постепенно конкретизирует объект. Цель «формирования представления», по словам Голицына, состоит в том, что субъект стремится к получению «максимума удовольствия». Процесс достижения цели эксплицируется через эмоциональные перцепции. Так «стимулы», релевантные объекту, будут восприниматься как эмоционально положительные, а нерелевантные как эмоционально отрицательные. Релевантность будет определяться соответствием уже существующему представлению. Первые «стимулы» будут накапливаться и составят некоторое множество, тогда как эмоционально отрицательные «стимулы» будут отвергаться. Но последние не совсем отвергаются, а вытесняются в подсознание и там тоже накапливаются. Существует определенный порог накопления, при переходе которого наступает «инсайт» или интуитивное получение информации. Это происходит, если слабый периферийный стимул вызывает отрицательную защитную реакцию («ослабление»), а, перейдя некоторый порог и превратившись в сильный, этот же стимул вызывает положительную реакцию («усиление») и переключает внимание субъекта на себя (см. [4, с. 216]). Данная концепция справедлива для художественного творчества.

Описанный выше механизм будет повторяться и для научного творчества, с той лишь разницей, что на месте образных «стимулов» будут понятийные концепты объекта.

Таким образом, Г. Голицын считает, что новая информация извлекается из подсознания, куда она в свою очередь попала из несущественных предикатов объекта. Но в дальнейшем оказывается, что несущественными они являются только для исследователя, для его восприятия, а в конечном итоге оказываются наоборот самыми существенными, в которых и содержится решение проблемы.

Сторонники диалектического материализма полагают, что творчество есть отражение объективной действительности в субъективной (область идеального). Теория отражения для экспликации творческой деятельности основывается на утверждении Маркса о том, что «... идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [5, с. 156]. Приведем, к примеру, взгляды Г. Давыдовой и А. Коршунова, которые рассматривали творчество с точки зрения диалектического материализма.

Г. Давыдова пишет: «Для отражательного отношения главное, определяющее – воздействие мира на человека, выражающееся в обусловленности человеческого существования объективной закономерностью» [6, с. 117].

Коршунов критикует Давыдову за фиксацию только на моменте отражения и идет дальше. Помимо отражения в творчестве он выделяет еще и воображение. Но воображение он эксплицирует тоже через зависимость от объективного мира. «Воображению свойственны... мысленное преобразование реальных предметов... использование конструированных условных форм для отражения внутренней и существенной стороны явлений...» [7, с. 194-195]. Но почему именно данный субъект выделяет и отражает внутреннюю сущность явления? Может быть потому, что ему дано больше врожденных способностей в этой области, в том числе и способность выделять те части внутренней сущности явлений, которые не видны другим.

А. Коршунов приводит и вышеуказанное утверждение Маркса о зависимости

идеального от материального [там же, с. 49]. В этом выражении Маркса он выделяет момент «преобразования материального в человеческой голове». Он утверждает, что субъективный мир (идеальное) в творчестве занимает не последнее место, что именно благодаря этому «преобразованию» возникают новые идеи и указанное воображение. Но такой подход ничего не проясняет в механизмах «преобразования». Говоря о том, что происходит преобразование, Коршунов не дает ответа на вопрос: «Каким образом происходит это преобразование?» А если нет ответа на этот вопрос, возможно, что и преобразования никакого нет. Это всего лишь предположение, гипотеза. А раз так, то почему бы не утверждать, что отражение материального мира в идеальном – всего лишь один из способов выявления внутреннего содержания души.

Один из основателей знаменитых «Вех» философ М. Гершензон полагал, что информация об индивиде уже содержится в нем самом, что выявить ее он может при соприкосновении с информацией внешнего мира, которая будет совпадать с информацией в душе. «В наблюдении жизни, в собственном опыте, в книгах юноша ищет элементы своего сознания, т.е. те идеи, в которых наиболее полно, наиболее точно уместились бы основные склонности его натуры... врожденные тенденции духа определяются с наибольшей яркостью, так что работа совершается слитно, до полного нахождения своего раскрытого «я» в сознании» [8].

Если индивид выявит врожденную информацию и будет согласно с ней выбирать себе профессию, а, следовательно, и сферу деятельности, то он в этой сфере сможет заниматься творчеством. Если же выбор сферы деятельности не будет соответствовать врожденной информации, то творчество в этой сфере будет невозможно. Поэтому существуют случаи, когда отражение есть, а выявления внутренней информации нет. Например, копия с картины Леонардо да Винчи современным художником будет отражением, но не будет выявлением его собственной информации. В картине да Винчи содержится некая часть, которую ни одному копировальщику не удастся выразить. То же самое будет и с картиной, в которой содержится только точная копия с природы, но не содержится ничего от самого автора. Следовательно, случаи отражения без привнесения своего внутреннего содержания не следует считать творчеством. Эти случаи можно назвать мастерством, ремеслом, отличным владением метода, но никак не творчеством. Это что касается художественного творчества, но так же будет обстоять дело и с научным творчеством.

Относительно научного творчества можно привести мнение И. Канта. Он отдавал примат субъекту в творческом процессе, и считал, что только тот может раскрыть объективные законы, у кого они совпадают с его субъективной априорной информацией, что «... разум усматривает только то, что сам производит по собственному плану, что он с принципами своих суждений,сообразными постоянным законам, должен идти впереди и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться за нею на поводу... даже и физика обязана столь благоприятной для нее революцией в образе мышления исключительно счастливой догадке искать (а не выдумывать) в природе сообразно тому, что сам разум вложил в нее...» [9, с. 19]. Но субъективные законы Канта (априорные идеи), в отличие от «врожденной индивидуальной информации» души, всеобщие. Точнее Кант стремился выделить всеобщие априорные идеи, которые с рождения присутствуют в каждом индивиде, а не получаются из опыта. Мы же постулируем индивидуальные врожденные идеи, которые изменяются при переходе от одного индивида к другому.

Иерусалимский философ М. Бубер, как и Кант, детерминант творчества переносит в субъект, а не в объект, но субъект рассматривает с идеалистической позиции. В отличие

от Канта, Бубер субъектом творчества считает дух, а не разум. Основная идея его произведения «Я и Ты» состоит в раскрытии диалоговой связи субъекта и объекта. Но диалог в его понимании не идентичен материалистическому пониманию. Этот диалог детерминируется внутренней самостью (душой), исходит от нее в мир, а не наоборот, как считают материалисты. В диалоге субъекта и объекта раскрывается индивидуальная информация души через внешний объективный мир.

Он пишет, что в чреве матери ребенок имеет космическую связь со всей Вселенной, но при рождении все забывает. Однако в глубине души некоторые индивиды все же ощущают эту связь, она преобразуется там в некий образ, который притягивает и зовет их. «... это вождение означает, что существо, в котором распустился цветок духа, тоскует по космической связи со своим истинным Ты» [10, с. 309]. Но это только первый шаг на пути к творчеству. Индивиду затем еще предстоит «... вызвать его к жизни превратить в реальность для себя, он должен увидеть свой собственный мир, услышать, нащупать, вырезать его» [там же].

Таким образом, И. Кант и М. Бубер locus творчества переносят в субъект, который, актуализируя содержащуюся в нем врожденную информацию, творит сообразно с ней новое произведение или артикулирует новые идеи. Следовательно, субъектом творчества для них является человек.

Идеи для творчества из своего субъективного, а не объективного мира черпал и русский философ Н. Бердяев. В своем «Самопознании» он пишет: «В мире творчества все интереснее, значительнее, оригинальнее, глубже, чем в действительной жизни... во мне раскрывался мир более прекрасный, чем этот «объективный мир»...» [11, с. 62].

В подтверждение того, что именно субъективное знание позволяет привести в объективный мир новые изменения, можно привести примеры из истории науки. Так у Фарадея вначале возникла идея порождения магнитным полем электрического тока, а затем в течение семи лет он пытался осуществить ее на практике, пока не осуществил. Ведь эту идею он не почерпнул из объективного мира. Аналогичным образом и у Коперника вначале должна была возникнуть идея, противоположная геоцентрической идее Птолемея, а затем уже должны были происходить поиски ее подтверждаемости и формулировка гелиоцентрической теории.

Резюмируем. Проблема относительно того, откуда берется новая информация для творчества, сводится к дилемме. С одной стороны утверждается, что новая информация является преобразованием информации объективного мира, т.е. за детерминант творческой личности принимается объективная информация. С другой стороны – новая информация уже содержится в индивиде и он должен только извлечь ее, т.е. субъективная информация считается детерминантом.

Конечно, основную часть информации индивид получает из объективного мира, но в творчестве эта информация позволяет лишь выявить его субъективную информацию, которая и будет новой относительно уже существующей.

Таким образом, на основании приведенных выше аргументов, врожденная информация индивида (субъективная) в большей степени определяет склонности творческой личности к конкретному виду деятельности и определенной сфере, в которой происходит творческая самореализация, чем объективная.

#### *Литература:*

1. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Loseva. и др. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

2. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1 / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
3. Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское библейское общество, 2001. – 1236 с.
4. Голицын Г.А. Информационный подход в психологии творчества // Исследование проблем психологии творчества / Ответственный ред. Я.А. Пономарев. – М.: Наука, 1983. – С. 210-231.
5. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.
6. Давыдова Г.А. Творчество и диалектика. – М.: «Наука», 1976. – 175 с.
7. Коршунов А.М. Отражение, деятельность, познание. – М.: Политиздат, 1979. – 216 с.
8. <http://www.vehi.net/vehi/gershenson.html>
9. Кант И. Критика чистого разума. Серия “Выдающиеся мыслители”. – Ростов-на-Дону: “Феникс”, 1999. – 672 с.
10. Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: филос. альманах, 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С. 294-370.
11. Бердяев Н.А. Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. – 398 с.

Михайлюк С.Я.

## ЕТИЧНИЙ ВИМІР ЦІННОСТІ ПРИРОДИ

*Актуальность проблемы определения природы как ценности обусловлена процессом обострения глобальных проблем современности, связанных с гармонизацией отношений человека и природы. Человек постепенно начинает понимать, что, разрушая природу, он уничтожает и самого себя. В статье рассматриваются условия возникновения ценностного отношения к природе как фактора формирования ценностного отношения к жизни.*

*Ключевые слова: природа, ценность, добро, красота, человечество, истина, моральный кризис.*

*The actuality of problem of definition of nature as a value has been defining in the process of stressing global problems of modern life linked with the harmonization of relations people and nature. A man begins gradually understand that destroying nature he destroy himself. And that helps to realize that complete attitude to the nature defines perfect treatment of life.*

*Key words: nature, value, good, beauty, humanity, truth, moral crisis.*

Актуальність проблеми визначення природи як цінності пов'язана з тим, що розвиток суспільства за останні кілька століть розглядали переважно як наслідок змін в економічній та соціально-політичній сферах, які вважали визначальними. Природу та біосферу в таких моделях здебільшого не відносили до найважливіших факторів. Але загострення останнім часом екологічних проблем, а також глибока моральна криза викликали необхідність істотно змінити схеми, концепції, стереотипи мислення, які склалися історично, світогляд загалом на всіх рівнях у суспільстві. Нині вже зрозуміло, що "розвиток сучасного суспільства не можна розглядати лише з точки зору економічної й соціальної і, що визначальним параметром є природа з її ресурсами життєзабезпечення" [1, с. 95].

Ця проблема є на сьогодні новою, тому що до ХХ ст. природа розглядалася як джерело невичерпних ресурсів. Але коли ці ресурси, внаслідок непродуманої діяльності людини, почали закінчуватися, коли ми зіткнулися з глобальними проблемами деградації біоценозу, постало питання, яке вимагало філософського аналізу: чи потрібно зберегти природу як скарбницю ресурсів, чи все-таки, знищуючи її, ми знищуємо добро та красу, які вона творить?

Природа є джерелом життя не тільки для людини, але й для всього живого на планеті. На цьому наголошували такі дослідники як Р. Атфілд, О. Леопольд, М. Реймерс, А. Швейцер та інші. Вона – носій добра. Людина завжди прагнула пізнати і перевершити природу, її велич та досконалість. Але науково-технічний прогрес їй не допоміг у цьому.

Так як людина живе серед інших людей, серед речей, ідей, вони по-різному значущі для неї. Світ людини – це світ цінностей. Цінностями є не тільки дорогоцінне каміння, тобто речі, які мають високу ціну; цінності – це те, що є дорогим для людини і має для неї велике значення. Якщо ми і надалі бажаємо жити й творити, нам потрібно усвідомити одну істину: найбільша цінність у світі – це природа, яка не тільки дає життя, вона є джерелом добра і краси, що необхідні людині для її розвитку.

На жаль, проблема збереження природи, а також визначення її як вищої цінності на сьогодні не здатна привернути потрібну увагу з усіх сторін тих, хто приймає рішення з питань охорони навколишнього середовища.

Проходить багато часу, перш ніж людина щось усвідомить. Наприклад, пройшло багато часу, коли людина нарешті зрозуміла, що всі мають однакове право на життя і свободу, незалежно від їх кольору шкіри, раси, національності. Тепер людині залишилося зрозуміти останнє: всі види живої природи мають внутрішню цінність, такі ж моральні права, і Земля – єдиний дім як для них, так і для людини.

Сьогодні реалізація усталеної моделі відношення людини до природи вимагає суттєвої зміни пріоритетів: від природи як безмежного джерела ресурсів до природи як вищої цінності, котра виступає джерелом добра, істини і краси.

Таким чином, мета даної статті – охарактеризувати природу як цінність, яка визначається естетичною, пізнавальною, моральною значущістю для людини; сприяти формуванню ціннісного ставлення до природи, адже вона є колискою, оберегом життя.

На даному етапі ми маємо всі підстави говорити про зміни етичної парадигми у ставленні людини до природи. Причому, йдеться не лише про розробку теоретичної моделі, а й про процес впровадження її, а також досягнень науки в практику.

В системі “людина-природа”, людство є важливим чинником кардинальних перетворень навколишньої дикої природи. Але ці перетворення не завжди є позитивні, або такі, що потребують подальшого розвитку. Здебільшого вони свідчать про ставлення людини до природи як невичерпної скарбниці, котра мусить забезпечувати життєдіяльність людини. Таке ставлення є хибним, адже вся Земля є лише нивою, на якій виростає людина і її духовне начало.

Розглядаючи місце людини в системі природи, можна виділити, що “вона, завдяки виготовленню різного роду знарядь, зуміла підкорити собі тварин, отримала можливість необмежено збільшувати число індивідів свого виду; скрізь поширюватись, займати вільні місця, придатні для проживання. Людині вдалося обмежити чисельність як близьких до неї видів тварин, так і найсильніших із них, відтіснити їх у пустелі та в місця, взагалі непридатні для їх життя. Тим самим вона зупинила удосконалення та розвиток їх здібностей. Проте володарка Землі, людина, в своєму розвої виступає в різних крайнощах та контрастах” [2, с. 44].

Досі людина в своїх діях керувалася ідеєю антропоцентричного гуманізму, тобто підкорення їй усього, що є в природі, панування над природою. Життя показало хибність цієї ідеї. Загальнолюдський інтелект разом із найсучаснішою технікою сьогодні не в змозі штучно підтримувати нормальне функціонування тисяч екосистем біосфери, в якій мільйони видів живих істот протягом сотень тисячоліть еволюційно формували свої численні зв'язки для гармонійного співіснування.

Людству загрожує загибель, якщо воно терміново не перегляне свого ставлення до природи, не змінить стилю своєї діяльності й не переоцінить життєвих цінностей.

Науково-технічний прогрес сам по собі не зможе розв'язати екологічні проблеми. А людина за інерцією, використовуючи новітні технології, продовжує орієнтуватися не на екологічні, а на економічні показники. Водночас у найближчу перспективу, зважаючи на складність економічних, соціальних та інших проблем, людство буде неспроможним виділяти значні ресурси для екологічних заходів. Тому доцільним стає переосмислення не лише якісних змін індивідуальної свідомості та поведінки, а й, насамперед, зміни етичного, соціального, духовного характеру суспільства.

Людина виступає частинкою природи. А тому знищення останньої збіднює

життя в етичному, естетичному, екологічному плані. Посилення етичного фактору у взаємовідносинах людини і природи обов'язково приведе до збільшення конфліктів у соціальній, економічній, політичній сферах, адже моральна поведінка повинна узгоджуватися з певними ustalеними потребами та інтересами людини, нації, держави. При цьому відчутним буде розрив між етичними нормами і потребами реального життя, що постійно створюватиме достатньо суперечливі ситуації. Щоб вирішити ці проблеми, необхідно змінювати цінності та ціннісні орієнтири по відношенню до природи.

Слід зазначити, що незважаючи на етизацію системи поглядів, коли людина і природа будуть розглядатися як суцільна система, все-таки етичні цінності можуть вироблятися тільки суспільством, державою, людиною, а отже, вигода й інтерес будуть обов'язково наявні в структурі соціальних організацій.

Таким чином, ми повинні усвідомити, що природа завжди зорієнтована на підтримку та розвиток людського життя. А тому при визначенні відповідальності за її нищення доцільно враховувати не тільки матеріальні фактори, а й цінність природного світу. Адже, крім економічної цінності (вартості) природа і її екосистеми, незалежно від їх використання, мають внутрішню цінність. Нова парадигма цінностей мусить ґрунтуватися на тому, що недостатньо проводити тільки бережливу політику, природу слід збагачувати.

У сучасному розумінні цінності – це ідеї, норми, процеси, відносини матеріального і духовного порядку, які мають об'єктивну позитивну значимість і здатні задовольняти певні потреби людей. Кожній особі притаманна своя специфічна ієрархія цих цінностей, які виступають зв'язною ланкою індивідуального і суспільного життя. Особистісні цінності відображаються у свідомості у формі ціннісних орієнтацій. Таким чином, система цінностей визначає сутність як людини, так і певної спільноти, направленість їхніх дій і вчинків.

Відомо, що звичайна етика має справу з давно встановленими цінностями, а екологічна етика, орієнтована на благо цілісної системи “людина-природа”, – з тими, які встановлюються, від яких в кінцевому результаті залежить реформа навколишнього середовища. Крім етичної цінності, екологічна етика пов'язана з естетичною, релігійною цінністю, цінністю життя та іншими неекономічними цінностями. Вони заставляють людину будувати свої відносини з природою етично правильними, а не тільки економічно вигідними. Цінність в природі існує до того моменту, коли вона уникає зміни (модифікації) людською технікою і технологією.

Чим гостріше стає наше сприйняття культури, тим більше ідеальних (неекономічних) цінностей ми знаходимо в “дикій” природі. Різні культури і, відповідно, етичні підходи можуть “побачити свої особливі цінності природи, так як ідеальне знаходиться в рамках конкретної культури. Цінність – це законсервований рух” [3, с. 165].

Слід підкреслити, що прийнята у світі теорія цінностей, заснована на корисності для людини, є неприйнятна для природи. Тут існує дещо інше, поки що нами непізнане. Холмс Ролстон говорить з цього приводу так: “Дика природа – це дивне місце, де наші умовні цінності йдуть в розріз із дійсністю” [Див.: 3].

В екологічній етиці виділяють таке поняття як цінність “справжня”, тобто цінність об'єкта, незалежна від інтересів і присутності оцінюючого. Прихильники екоцентризму і біоцентризму вважають, що всі види живої природи, екосистеми і природні об'єкти мають, як і людина, справжню (вроджену, внутрішню) цінність. Тобто вони є метою, а не засобом для досягнення мети і не повинні служити для задоволення нежиттєвих потреб людини. Звідси, ставитися до них як до речей чи ресурсів – неправильно.

Природні види і об'єкти з внутрішньою цінністю створені не для людського



маніпулювання. Вони, можливо, існують заради цілей, які ми ще не розуміємо. Наявність внутрішньої цінності говорить про те, що існування природи набагато важливіше, ніж її значущість. В кінцевому підсумку, сучасна екологічна криза – це криза цінностей.

З-поміж усієї різноманітності теоретичних способів осягнення специфіки цінностей можна навести один, який має значення з погляду моральної свідомості людини.

Довгий час було загальноприйнято визначати цінність як суб'єктивну значущість певних явищ реальності, тобто їхню значущість з точки зору людини, суспільства та їх потреб. У цьому розумінні аксіологічний, ціннісний підхід до дійсності розглядався як пряма протилежність підходові пізнавальному, гносеологічному: якщо в межах останнього нас цікавить об'єктивна сутність речей самих по собі, як вони є, то підхід ціннісний спрямований на з'ясування того, яке значення ці речі можуть мати для нас, нашого суспільства з точки зору наших потреб та інтересів. Таким чином, як уявляється, ми і встановлюємо цінність даних речей.

Однак практика сучасного життя підказує й інше розуміння цінностей. Адже коли ми говоримо, наприклад, про вищі духовні цінності історії і культури – а необхідність свідомого ставлення до них сьогодні навряд чи хто наважиться заперечувати, – стає дедалі очевиднішим, що їхнє призначення жодним чином не може бути зведене до вдоволення яких завгодно потреб людського суб'єкта. Скоріше навпаки: саме ці цінності, сама їхня наявність певною мірою визначають сенс існування останнього. Вони не просто задовольняють його потреби, а в певному цілком реальному відношенні духовно творять або відроджують його самого з усіма його потребами. Це стосується і цінності природи. Адже кожна справжня зустріч з красою природи відроджує, оновлює, внутрішньо збагачує особистість, насичує її існування незвіданим доти смыслом, – і це є не менш важливим і благодійним для людини, ніж будь-яке вдоволення її кінцевих потреб.

Отже, існують два типи цінностей: цінності, сенс яких визначається наявними потребами й інтересами людини, – і цінності, які, навпаки, надають смислу існуванню самої людини. Природу з її дарами ми відносили до першого типу цінностей, тобто вона забезпечувала різноманітні потреби людини. Але поглиблення екологічної кризи, занепад людської моралі, деградація природи, неможливість вийти на належний рівень подолання екологічних проблем зумовили в кінці ХХ – на початку ХХІ століття перегляд цінностей, а саме: природу почали відносити до другого типу цінностей, до вищих цінностей, які забезпечують смисл людського існування. Цінності другого типу називають ще самоцінностями, оскільки щодо людського суб'єкта вони є чимось самодостатнім, самостійним. Отже, природа почала виступати як самоцінність, яка вимагає морального ставлення до себе.

Немає сумніву, що цінності постають орієнтирами для людської свідомості, а природа, як вища з-поміж них цінність, належить саме до другої з названих категорій цінностей. Її смисл не вичерпується потребами не тільки людського індивіда, а й будь-якого класу, суспільної або культурної формації чи навіть людства в цілому. Навпаки, сенс існування самих індивідів, культур, суспільств і людства загалом суттєво пов'язаний з розумінням ідеї цінності природи та інших основних моральних цінностей.

Таким чином, природу, більшість її об'єктів потрібно зберегти не з причини економічної вартості, а через їх внутрішню цінність. Іншими словами, бажання охороняти природу прямо пов'язане з розумінням її цінностей.

Можна впевнено стверджувати, що природа втілює в собі добро, істину і красу. Але без краси добро та істина залишаються позбавленими життя. Як писав О.Леопольд: “перестаньте вважати бережливе ставлення до землі суто економічною проблемою.

Розглядаючи кожне питання, шукайте не тільки те, що економічно вигідно, але і те, що є добрим етично і естетично”[4, с. 125]. Більше того, якщо тільки цінувати існування природної краси – це значить робити добро.

Звісно, краса природи приносить нам задоволення, але її цінність не можна зводити тільки до цього. Красу природних об’єктів треба цінувати саму по собі і заради добра, що міститься в ній. В процесі того, як людина занурюється в переживання краси ландшафту, відбувається зародження божественного начала в її душі, росте духовність. Краса ландшафту володіє душею. Як вважає німецький філософ Фрідріх Новаліс: “Особливого роду душі, що населяють дерева, ландшафти, каміння, картини. Ландшафт потрібно розглядати як дріаду і ореаду. Ландшафт потрібно відчувати як тіло. Ландшафт є ідеальне тіло для особливого роду душі” [5, с. 136]. Звичайна розповідь про рай – це якраз і є краса незайманої природи.

Видатний німецький філософ І. Кант, розмірковуючи над красою природи, знаходив спорідненість її з мораллю. Він писав: “... є підстава припустити, що в того, кого цікавить краса природи, існують задатки морального образу думки” [цит. за: 6, с. 71]. Він стверджував, що прекрасне – це символ морального добра.

Поняття добра розглядав також видатний гуманіст ХХ століття А. Швейцер, який вважав, що добро – це те, що зберігає і вдосконалює життя, а зло – те, що руйнує чи шкодить йому, його вільному, спонтанному самовияву. Вчений був переконаний, що прагнення до морального самовдосконалення закладене в людській природі разом з волею до життя: “Духовні сили ми набуваємо лише тоді, коли чинимо не автоматично, всілякий раз згідно з тими самими принципами, а в кожному окремому випадку боремося насамперед за гуманність” [цит. за: 7, с. 47]. Таким чином можна зробити висновок, що людина повинна бути гуманною не тільки до людей, а й по відношенню до природи, її об’єктів та систем. Факт життя, вважав А. Швейцер, має бути поставлений понад усе. Оскільки ж воно здійснюється в природному середовищі, треба зробити можливе й неможливе, щоб зберегти його в придатному для життя стані, поглибити життєдайний потенціал планети. Саме в цьому полягає основа моральності людини, її гуманності, запорака її майбутнього, прогресу культури.

Деякі письменники, серед яких і Лев Толстой, називають природу безпосереднім виявом краси і добра. Краса природи говорить про її моральний зміст. Цей зв’язок між добрим і прекрасним є старий як наш світ. Недарма Г. Торо говорив, що сприйняття краси є моральним текстом. За Гегелем моральність повинна виступати у формі краси. Російський філософ Володимир Соловйов писав: “... в красі, як в одній з визначених фаз триєдиної ідеї, необхідно розрізняти загальну ідеальну сутність і спеціально естетичну форму. Тільки ця остання відрізняє красу від добра і істини, тоді як ідеальна сутність у них одна і та ж – достойне буття або позитивна всеєдність... Цього ми прагнемо як вищого блага, цього ми мислимо як істину і це ми відчуваємо як красу, але для того, щоб ми могли відчувати ідею, потрібно, щоб вона була втілена в матеріальній дійсності. Завершеністю цього втілення і визначається краса, як така, в своїй специфічній ознаці” [8, с. 45].

Таким чином, збереження ідеальної сутності краси як добра й істини може розглядатися як один із основних підходів в захисті краси природи. Адже природа має особливу силу морального тяжіння.

Деякі західні філософи розглядають красу в природі чи в мистецтві як властиве добро, тобто таке в захисті чого полягає наш моральний обов’язок. Юджін Харгроув розвиває цю думку: “Оскільки втрата як природної, так і пов’язаної з мистецтвом краси являє собою втрату загального добра у світі, нашим обов’язком виступає збереження двох

видів краси так добре, наскільки ми зможемо” [цит. за: 9, с. 296].

Існує декілька підходів з оцінки значущості тих чи інших цінностей. Один з них ґрунтується на ідеї нижчого й вищого блага. Згідно з цією концепцією навіть найбільш утилітаристично налаштовані філософи ХІХ століття завжди визнавали, що існують речі такої великої ідеальної цінності за своєю суттю, що вони виключаються з розрахунків, заснованих на утилітарних цінностях, пов'язаних з економічною вигодою. Звідси випливає дуже важливий висновок, що природу слід зберегти через її внутрішню цінність, яку вона несе в собі.

Цінності “дикої” природи викликають відповідні природоохоронні мотивації: етичну, естетичну, релігійну. Тобто бажання зберегти природу, охороняти її пов'язане саме з розумінням цінності природи.

Краса – одна із суттєвих цінностей “дикої” природи і природних об'єктів. Але естетичні мотивації в охороні природи часто межують з етичними. Обидві цінності відносяться до ідеальних цінностей “дикої” природи. Разом з тим в охороні природи естетика часто є другорядна по відношенню до етики. Адже красиві птахи не володіють більшими правами по відношенню до некрасивих, всі живі істоти, незалежно від їх естетичної цінності, мають однакові права на життя. Однак красивий ландшафт має більше причин бути збереженим, ніж некрасивий.

Естетичний аргумент не завжди може забезпечити, порівняно з етичним, охорону для всіх об'єктів природи. Це пояснюється тим, що естетична мотивація не завжди поширюється на некрасиві види, об'єкти – пустині, болота, безхребетних тварин. В цьому плані більш універсальною є етична мотивація, згідно з якою всі види і ділянки природи мають однакові права на життя й існування.

Природа була, є і буде незмінним партнером людей у їх повсякденному житті, адже ми черпаємо із неї всі наші багатства. Природа, її краса і добро залишаються нашим головним скарбом, нашою святинею, якій не підвладний час, мода...

В нинішній складний період сплундрованих відносин між людьми і природою ми переживаємо, мабуть, головну кризу. Не стільки економічну чи політичну, а моральну. Суть її полягає у відсутності етичного ставлення до природи. Ставлення бережливого, відповідального, гуманного. Нам потрібна етика, яка б формувала концепцію правильності і помилковості, добра і зла по відношенню до всього, що оточує людину. Необхідні загальні норми наших вчинків, які б могли регулювати взаємини людей з рослинами і тваринами, горами і долинами, річками і джерельцями, без яких наші стосунки носять однобокий, економічний характер.

Економіка – це наука, яка оперує мовою цифр. Головна мова етики – це мова нашої душі, серця. Економіка тільки тоді стане результативною, коли всі ми зважено і відповідально спроможні будемо реалізувати простий і доступний кожному із нас постулат: “Не нашкодь довкіллю, яке є твоїм домом, частиною тебе самого” [10, с. 4].

З давніх-давен українці шанобливо ставилися до своєї рідної землі. Адже язичництво наших предків було релігією гармонії людини та природи, людини й Всесвіту. У давні часи людина не відокремлювала себе від недоторканої природи, не вважала себе її “царем”, проте була переконана, що є частиною грандіозного цілого.

Тому й шанувалися сили природи, небесні світила – Сонце, Місяць, зорі. Не руйнуючи природи, давні слов'яни брали у неї все необхідне для існування – їжу, одяг, ліки. Треба було лише знати ті закони, за якими діється таїна життя.

Фатальною помилкою людства стало моральне відлучення від природи, що почалося пізніше і набуло катастрофічних масштабів у двадцятому столітті. Сьогодні,

на порозі страхітливих екологічних криз, варто знову звернутися до мудрості наших предків, щоб хоч трохи навчитися у них шанобливого ставлення до природи, втраченого нерозважливими нащадками.

За тривалу історію у людини не було більшого союзника, захисника і друга, ніж її земля. Етичні норми нашого народу забороняли нищити, вбивати з примхи. У той далекий час люди розуміли, наскільки вразливою є природа й застерігали байдужих: “Будь обережний, поряд з тобою інші істоти, дай їм жити...” [11, с. 18]. Високий рівень розуміння явищ природи, екологічне світосприйняття наших предків виявилось у народних прикметах, наказах та прислів'ях: було створено певний кодекс, який вимагав ставитись до природи як до святині.

Але все це було втрачено. Людина своєю діяльністю дедалі більше впливала на природу, на жаль, переважно негативно і, як наслідок, ми зіткнулися у ХХ столітті з глибокою екологічною кризою. Саме вона змусила людей замислитися над їх цінностями, над тим, що є важливим для збереження життя на Землі.

Практика ХХ століття показала хибність поглядів, ідей та цінностей у ставленні до природи. Людська вседозволеність, що панувала по відношенню до природи привела до руйнівних наслідків у навколишньому середовищі. Олександр Шокало з цього приводу говорить так: “Сьогодні людство балансує на найтоншій грані між буттям і небуттям. Ця критична межа ледь-ледь відділяє наш світ від морокового хаосу” [12, с. 6].

Ми створили загрозливу ситуацію, що може призвести до знищення людства. Тому сьогодні дедалі більше говорять про переорієнтацію культури на цінність природи, адже саме вона є вічною умовою життя людини, чинником, поза яким є неможливим людське існування.

Відомо, що переконання людини формується з дитинства. Таким чином основним моральним завданням людини на сьогодні виступає виховання любові і бережливого ставлення до рідної природи, сприйняття якої допомагає розвивати такі важливі якості як життєрадісність, емоційність, чутливе, уважне ставлення до всього живого.

Крокуючи у ХХІ столітті, людина повинна пам'ятати слова екологічного маніфесту відомого російського вченого М.Ф. Реймерса, який звернувся до людей з проханням, щоб вони прозріли. Адже праця зробила їх розумними, земля дала їжу й притулок, капітал збагатив, наука повела в майбутнє. Та люди обманюють себе, тому що йдуть в майбутнє мінним полем небезпечних відкриттів. Вони задурили собі голову псевдопрогресом, в якому не зосталося ні грама гуманізму. Люди повідомляють про надлишок знання, коли ніхто не відає, що буде з планетою завтра, за годину, за хвилину...

Отже, ми повинні схаменутися, прислухатися до Матінки-природи, яка вимагає відтворення і піклування про себе. Людина мусить зрозуміти, що природа виступає найважливішою вищою цінністю, яка повинна зайняти перше місце в системі ієрархії людських цінностей. Природа втілює в собі красу, істину і добро, які є цінностями індивідуального рівня буття людини, що досягаються в пізнавальній і практично-перетворювальній діяльності. Саме їх розвиток в системі “природа-людина” приведе до розуміння першої як цінності, що є дуже важливим для стабільного розвитку і функціонування всієї планети Земля.

#### *Література:*

1. Осипов В.И. Концептуальные основы экологической этики // Вестник АН СССР, 1991. – №12. – С. 91-102.
2. Магеря О. Морально-гуманістичний аспект сучасних глобальних проблем // Освіта і

управління. – 2004. – № 2. – С. 42-46.

3. Rolston III Holmes, 1992, *Philosophy gone wild*, Buffalo, New-York, Prometheus books, 269 p.
4. Леопольд О. Календарь песчаного графства. – М., Мир, 1980. – 216 с.
5. Новалис Ф. Фрагменты // Литературная теория немецкого романтизма. – Л., 1934. – С. 121-149.
6. Борейко В.Е. Введение в природоохранную эстетику. – Киев: Киевский эколого-культурный центр. – 1997. – 95 с.
7. Карпенко З.С. Аксіопсихологія особистості. – Київ, 1997. – 216 с.
8. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Собрание сочинений. – 1886, т. VI. – С. 30-68.
9. Thompson J., 1995, *Aesthetics and the value of nature*, *Environmental values*, № 3, pp. 291-305.
10. Федунік Б.Я., Мариняк Я.О., Заставецька О.В. та інші. Основи екологічних знань. – Тернопіль: «Тернопіль», 1994. – 175 с.
11. Джигирей В.С. Екологія та охорона навколишнього природного середовища: Навч. Посіб. – К.: Т-во «Знання», 2000. – 203 с.
12. Шокало О. Екологія душі й природи // Український світ. – 1994.

Плахотнік О.В.

## ПРО ДЕЯКІ МАРГІНАЛЬНІ ДИСКУРСИ В ОСВІТІ: ДИСКУРС СЕКСУАЛЬНОСТІ

*Стаття посвячена соціально-філософському аналізу одного из маргинальных дискурсов образовательного пространства – дискурсу эроса и/или сексуальности. Рассматривается и обосновывается релевантный проблеме терминологический аппарат, определяются методологические направления исследования проблемы (психоанализ З. Фрейда, концепции Ж. Бодрийяра и М. Фуко).*

*Ключевые слова: философия образования, маргинальные дискурсы, эрос, сексуальность.*

*The article is devoted to the social-philosophical analysis of such marginal discourse of educational space as erotic and/or sexual one. The relevant terminology is considered, the methodological approaches of research (such as psychoanalysis by S. Freud, concepts by J. Baudrillard and M. Foucault) are grounded.*

*Keywords: philosophy of education, marginal discourses, eros, sexuality.*

Проблема людської тілесності та її атрибутів набула статусу філософської не так давно – у ХХ сторіччі, разом з «онтологічним поворотом» європейського філософування від класичних тем (буття, свідомість, пізнання) до (колись) маргінальних. Однією з таких «сюжетних ліній» є тема сексуальності, досліджена в її експлікації на різний соціокультурний ґрунт.

Щодо дискурсу сексуальності в освітньому просторі, то він є «подвійно маргіналізованим» – і у філософському, й у власне освітньому сенсі. Його статус може бути порівняним із статусом іншої, актуальної наразі, проблеми: простір еросу й сексуальності (як приватний) і простір освіти, школи (як публічний) знаходяться в тих самих взаємовідносинах опозиції, взаємовиключення, що й аналізовані, наприклад, в «Епістемології комірчини» І. Кософскі-Седжвік дискурси гомо- й гетеросексуальності [1].

Більше того, приклади судових переслідувань гомосексуалістів, наведені Кософскі, не випадково концентруються навколо фігур вчителів або викладачів: адже саме царина освіти поставляє нам масу прецедентів переверзійного (оскільки суворо репресованого) прояву в ній різних варіацій людської сексуальності. Тому через дискурсіну призму еросу та/ чи сексуальності класна кімната виглядає все ще «комірчиною», що існує в реальності, однак практично не артикулюється публічно: «викладачі нечасто говорять про місце еросу чи еротики в наших аудиторіях», – зазначає Белл Хукс [2].

Однак, якщо в англomовному науково-дослідницькому просторі про це говорять «нечасто», то в російсько- чи україномовному не говорять зовсім: поки що не вдається знайти хоч яких-небудь підходящих досліджень на вказану тему. Звідси проблема даної статті – місце, роль, механізми і прихований потенціал еросу й еротичного в освіті.

Проте варто уточнити, що саме ерос та/ або сексуальність, включені у навчальну діяльність, є специфічним предметом даного наукового тексту: йдеться не про взаємовідносини між учнями (студентами), але про емоційні «потoki» між основними суб'єктами освіти – учнем і вчителем, та їх впливи на характер діяльності вказаних суб'єктів.

1.

Хотілось би на початку уточнити, що поняття еросу, еротичного має складні смислові взаємовідносини з категорією сексуального. Вже згадана Белл Хукс<sup>3</sup> вважає ерос більш загальним поняттям, а саме: тією силою, що «стимулює наші зусилля до само-актуалізації, що може забезпечити епістемологічне обґрунтування наших занять» [там же, с. 51], а сексуальність – тільки одним із способів існування еросу.

Під кутом зору сексології вказане питання вирішується принципово інакше: так, за І.С. Коном, сексуальність – це «характеристика сексуального потягу, сексуальних реакцій, сексуальної активності і т.ін.» [3], в той час як «еротика (прикметник – еротичний) – це сексуальні почуття, фантазії та переживання, а також все те, що їх стимулює» [там же, с. 332]. З наведених визначень випливає, що в межах вказаного підходу явище еротизму як таке взагалі не виокремлюється, а сам термін «еротика» застосовується до вельми часткових форм прояву тієї ж сексуальності. (Варто зазначити, що сам І.С. Кон прекрасно розуміє обмеженість використаного у «Вступу до сексології» підходу, в зв'язку з чим пояснює: «Як справедливо писав Фуко, «наука про сексуальність» – не синонім і не заміна «мистецтву кохання», що існувало в Китаї, Японії, Індії, Давньому Римі чи арабсько-мусульманських суспільствах. Прадавня еротологія була нероздільно пов'язана з етикою, естетикою та релігійними цінностями, пропонуючи своїм adeptам не стільки знання і конкретні рецепти, скільки загальну життєву філософію» [там же, с. 297-298].)

Одним з найбільш розповсюджених концептів еротизму є розуміння його як сублімації сексуальності. Згідно з таким підходом сексуальність виступає первинним феноменом, окультурення котрого породжує еротизм. Інакше кажучи, еротизм – це сублімація сексуальності через призму культурного життя людини, тобто сексуальність, що пройшла через цензуру культурних, моральних і соціальних заборон, тому й трансформована до невпізнанності в різноманітних сферах людського життя. Саме така позиція найбільш явно і виразно проступає в теорії Зігмунда Фрейда: «В часи, коли задовольнити любовний потяг можна було без перешкод, як, наприклад, в період падіння античної культури, кохання було знецінене, життя спустіле. Стали потрібними потужні «реактивні утворення», щоб створити необхідні афективні цінності. Все це дає підстави твердити, що аскетичні течії християнства надали коханням такої психологічної цінності, що її ніколи не могла надати язичницька давнина. Найвищого значення любов досягла в аскетичних монахів, все життя яких було сповнене майже виключно боротьбою з лібідозними спокусами» [4]. (Очевидно, зміст поняття «афективні цінності» у Фрейда великою мірою співпадає з поняттям еротизму, яке сам класик не використовує.)

Дещо інакше, проте сповна залишаючись в межах психоаналізу, можна інтерпретувати ерос, користуючись термінологією А. Секацького – це фонові, «розчинена у повітрі» сексуальність: «Світ подій поринає у фонову сексуальність, присутність спокуси розподіляється за безкінечними градаціями — від юнацького пристрасного потягу до фривольної красуні до професорського натхнення перед аудиторією, від пляжу до цвинтаря» [5]. Ідея «професорського натхнення» наближує нас до поставленої проблеми, однак, яким чином?

Передусім, головним парадоксом небагаточисленних досліджень еросу і сексуальності в освітньому контексті є те, що саме психоаналітичний підхід (що інтерпретує ерос як сублімацію сексуальності) виступає у вказаному питанні переважаючим і поодиноким

<sup>3</sup> Американська філософ-феміністка Белл Хукс зумисне пише своє ім'я з маленьких літер, протестуючи цим проти гендерної, расової, класової дискримінації..

за ступенем опрацювання. Попри всю привабливість протилежної позиції Белл Хукс, її дослідження виступає, по-перше, винятком, а по-друге, скоріше емпіричним описом, так би мовити, «позначенням проблеми», ніж її детальним аналізом [6].

В який же спосіб досліджується тема еросу та/ або сексуальності в «класній кімнаті» на теренах психоаналізу? Можна було б припустити, що відповіді на поставлені питання знає «психоаналітична педагогіка» – особливий напрямок освітньої теорії і практики, що виник, як вважається, з моменту написання З. Фрейдом його праці «Аналіз фобії п'ятирічного хлопчика» і досяг свого розквіту в 20-ті роки ХХ століття, в тому числі, і в Радянському Союзі. Сьогодні багато говорять про відродження психоаналітичної педагогіки (див., наприклад, роботи Г. Фігдора (Helmuth Figdor): [7], [8], [9]), однак ключовою ідеєю (з тих, що розглядаються) застається ось яка думка: батьки і вчителі спрямовують на дітей свої проєкції, які складаються з витіснених сегментів власного їх психічного життя, переважно, з періоду раннього дитинства. На жаль, ми не знаходимо в цьому концепті аналізу того специфічного питання, що нас цікавить.

Дещо більш продуктивною видається думка про розуміння еросу та/ або сексуальності в освітньому контексті при посередництві психоаналітичної категорії переносу. Дійсно, для психоаналітика є абсолютно очевидним, що «улюблений вчитель» – це не що інше, як символічна фігура, яка утворюється внаслідок психологічного переносу почуттів до матері/ батька на особистість вчителя.

2.

Спробуємо підійти до проблеми з іншого боку, а саме – проаналізувати феномен освіти через призму ще однієї категорії (маргінальної в класичному освітньому дискурсі) – поняття спокуси та/ або зваби. Так, власне зваба, «заманювання до пастки», на думку Д. Толпигіна, виступає ключовим механізмом використання державою системи освіти по відношенню до суб'єкта: «Якщо перед включенням у процес освіти ми являємо собою відкриту потенційність, то тепер нам пропонують стати саме такими і ніякими іншими, адже будь-яка освіта під час соціалізації вмуровує людину в певний механізм, систему соціальних відносин, відносин влади і соціального контролю. Механізм, що використовується при цьому освітою, — це механізм зваби» [10].

Однак мені особисто більше подобається в даному контексті поняття «спокуса», причому в тому бодрійярівському значенні, що має на увазі «панування над символічним всесвітом» [11]. В освітньому дискурсі спокуса являє собою (може являти) основу динамічних відносин. По суті, Бодрійяр змальовує процес, що починається із спокушання і закінчується статевими зносинами і, власне, оргазмом. Це є певний цикл-метафора соціального способу виробництва, яке сповна можна експлікувати на освіту як «соціокультурне виробництво».

Використання категорії спокуси дозволяє вийти на інший, гранично узагальнений рівень розглядання освіти. Одна з ключових ідей сучасної філософії освіти – це критика традиційної (класичної) освітньої парадигми, в основі якої лежить механічне «наповнювання» учня (так само, як посудину) різноманітними цінностями і визнаними артефактами культури. Але проблема в тому, що таке розуміння освітньої справи залишає за учнем роль об'єкта, а от щоб проявити свою суб'єктність, учневі тільки й застається, що відмовитись від запропонованої (нав'язаної!) інформації і стати в опозицію до трансльованих цінностей. Мені здається, в основі традиційного підходу в освіті лежить метафора «годування».

Отже, західна класична освіта — це скоріше оральний (відповідно до метафори «годування»), а не генітальний процес (можливо, звідси походить знамените фонвізінське



протиставлення «учитися/ женитися»). Однак тут виникає певна фундаментальна суперечність. Західна освіта за своєю генезою є ціннісною, а формування цінностей — це прерогатива і компетенція фрейдівського Супер-Его; тому освіта часто позиціонує себе, як те, що протистоїть Ід, тобто те, що протистоїть сексуальному. І тоді виникає той самий бар'єр витіснення, що його кожна «освічена» людина долає з різним ступенем ефективності.

Можливо, як альтернативу можна було б запропонувати нову метафору, що змальовує освітній цикл як шлях «від спокуси до оргазму». Слід зазначити, що така логіка вже давно й успішно використовується в різних видах мистецтва – наприклад, в музичних і літературних творах, в танцях (адже навіть за Фрейдом саме творчість є генітальним процесом). Ось що, наприклад, бачимо в музиці: інтродукція або прелюдія, наростання, кульмінація, кода (завершення, підбиття підсумків); в літературі: зав'язка, розвиток подій, кульмінація, розв'язка. Все це є своєрідними аналогами процесу «від спокуси до оргазму». Прикладом може також виступати досвід східних духовних практик, які починаються залученням до певних різновидів сексуальної діяльності і закінчуються «просвітленням».

Запропонована метафора своєю суттю пропонує принципово інше ставлення до освіти, де під оргазмом мається на увазі якась якісно нова інтегрованість у досвіді, катарсис. Сучасний цикл освіти має включати в себе не тільки (і не стільки) процес виробництва-накопичення, але й уміння спокушати і бути спокушеним.

Однак настав час перенестися з рівня граничних абстракцій в класну кімнату. Чи можна говорити про спокусу, пряно розливу в повітрі шкільного уроку чи університетського заняття? Попереджаю, ми потрапляємо всередину поняття, жорстко табуованого в сучасному педагогічному дискурсі. (Тут я наполягаю на терміні «педагогічний», оскільки саме цей дискурс набагато більшою мірою є жорстко нормативним, ніж «індивідуально виконувани» освітні практики.) Проте від заборони феномен не щезає. Я певна: саме словом «спокуси» можна назвати те, що відбувається в найбільш ефективних, успішних освітніх практиках.

Найпереконливіша аргументація вищенаведеному може бути такою. Роль вчителя в сучасній освіті істотно відрізняється від аналогічної ролі, що мала місце два-три століття тому. Як називає це Е. МакВільям (Erica McWilliam), викладачі стали «ситуативно слабкими» – для них вже є недоступною та важлива символічна роль, ті соціальна влада і повага, що ними користувались раніше вчителі або гуру [12]. Більше того: в суспільстві відбулися настільки різкі зміни, що на відновлення колишніх привілеїв немає жодної надії. І коли влада слабне, залишається єдиний засіб впливу – спокуса.

Одного разу мені довелося на власні очі спостерігати, як працює Майстер – надзвичайно талановитий і знаменитий вчитель початкової школи. Його поведінку легко порівняти з діями, скажемо так, дівчини, що спокушує чоловіка: відкривати знання маленькими порціями, інтригувати анонсом майбутнього знання, зупинятися в найцікавішому місці... Діти були у захваті від свого вчителя, а пізніше, після переходу на подальші ступені освіти, демонстрували заздрісну за силою і стійкістю навчальну мотивацію.

### 3.

Отже, відносини учня і вчителя (в ідеалі) – це відносини, що пронизані еротичним, любовним почуттям. Саме так вважав у свій час Сократ, схожим чином розмірковує М. Фуко: «Проявляючи незацікавлену любов до юнака, наставник дає принцип і зразок тієї турботи, що її юнак повинен здійснювати по відношенню до самого себе як суб'єкта» [13]. Перефразуючи Фуко, роль учителя полягає в тому, щоб полюбити учня, внаслідок чого

він полюбить сам себе. Однак оскільки фігура вчителя відмінна від батьківських персон (по відношенню до яких любов дитини гранично платонічна – внаслідок глибинного неусвідомлюваного табу на інцест), любовні переживання між учнем і вчителем можуть набувати еротичної забарвленості того чи іншого ступеню інтенсивності.

Залишається лише пожуритися, як далеко знаходиться вищеописана модель від тієї, всім знайомої школи, яку М. Фуко відніс до зразків класичного європейського дисциплінарного простору (наряду, до речі, з тюрмою і психіатричною клінікою) – тобто простору легітимованого, узаконеного насилля. Очевидно, тут ми стикаємося з опозицією «насилля – любов» як із ще одним інваріантним проявом широко артикульованого нині протиставлення класичної (монологічної, технократичної і т.п.) і некласичної (особистісно-орієнтованої, діалогічної і т.п.) освітніх парадигм. Але це – зовсім інша тема...

Підсумком даної статті можуть слугувати декілька висновків. По-перше, бачимо, якою великою мірою тема сексуальності в освітньому просторі є ще “terra incognita”, що чекає на своїх дослідників. По-друге, не знаходимо відповіді на питання про місце, механізми і прихований потенціал еросу в освіті ні в позитивістській сексології, ані в класичному психоаналізі. По-третє, маємо надію віднайти ці відповіді в посткласичних філософських концептах (Ж. Бодрійяр, М. Фуко), проте цей текст відображає лише попередні теоретичні розвідки у вказаному напрямку. Головні дослідження – попереду...

#### *Література:*

1. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*. – Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1990.
2. Белл Хукс. Наука трансгрессировать. Образование как практика свободы // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Хрестоматия / Под ред. С. В. Жеребкина. – Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. – С. 48.
3. Кон И. С. Введение в сексологию. – М.: Медицина, 1989. – С. 329.
4. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. – М.: МЦ “Система”, 1990. – С. 152.
5. Секацкий А. К. Постгенитальная сексуальность и европейская цивилизация // Метафизические исследования. Выпуск 5. Культура. (Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ), 1997. – С. 96–103.
6. Bell Hooks, *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. – New York, London: Routledge, 1994.
7. Фигдор Г. Психоаналитически-педагогическая консультация // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. – № 1. – С. 43-51.
8. Фигдор Г. Я тебя понимаю, но тебе этого не скажу // Психологическая наука и образование. – 1998. – № 1. – С. 23-29.
9. Фигдор Г. Детский сад: глубинно-психологические аспекты педагогической работы с родителями // Дошкольное воспитание. – 1998. – № 5. – С. 38-45.
10. Толпыгин Д. А. Социальное пространство образования. Образование как авантюра // Философия образования. Сборник материалов конференции. Серия “Symposium”, выпуск 23. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 94.
11. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000.
12. Erica McWilliam. (S)education: a risky inquiry into pleasurable teaching // *Education and Society*, 1995. – №14. – Pp. 15-24.
13. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. – М.: Прогресс, 1991. – С. 38.

УДК: 316.32 (477)000.32

Півнева Л.М.

## ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР РОЗВИТКУ УКРАЇНИ (ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ)

*В статті розглядається ряд цілей глобалізації в економічній, політичній і культурній сферах життєдіяльності українського соціума. В економічній сфері виділяються деякі причини подолання Україною економічного спаду 90-х років ХХ ст., відзначається ряд загальних правил для конкурентоспроможності економіки України, підкреслюється значення для її розвитку нових технологій і систем освіти. В політичній сфері вплив глобалізаційних процесів передбачає зміну менталітету в стосунку до суверенітету, прозорості кордонів, взаємодія з міжнародними структурами, розвиток демократії, зміна ідеологічної інфраструктури. В культурній сфері глобалізація породжує дві тенденції розвитку культури в Україні.*

*Ключові слова: глобалізація, нові технології освіти, нові системи освіти, менталітет, суверенітет, розвиток демократії.*

*In the article a number of the purposes of globalization in economic, political and cultural spheres of ability to live of the Ukrainian society is considered. In economic sphere some reasons of overcoming by Ukraine economic recession of 90<sup>th</sup>. XX century are remarks number of general rules for competitiveness of economy of Ukraine, the significance for it development of new technologies and education systems is emphasized. In political sphere influence globalization processes provides change of mentality concerning the sovereignty, a transparency of borders, interaction with international structures development of democracy, change of ideological infrastructure. In cultural sphere globalization generates two tendencies of development of cultures in Ukraine.*

*Key words: globalization, new technologies of education, new education systems, mentality, sovereignty, development of democracy.*

Не кожна країна є частиною глобалізаційної системи, про яку багато пишуть у сучасному світі. У вітчизняній і закордонній літературі існує чимало її визначень, оцінок, з'ясування характеру, історичних рамок, позитивних і негативних впливів на країни, регіони і людський капітал, визначення перспектив розвитку. Проблеми глобалізації знайшли відображення у вітчизняній і закордонній політологічній літературі. Серед авторів, що пишуть на цю тематику – українські й російські вчені (Гаджієв К., Гречанінов В., Білоус О., Боришполець К., Маслово-Лисичкіна Н., Сіденко С., Уткін А. та ін.), а також численні закордонні дослідники, у полі зору яких знаходяться позитивні й негативні сторони глобалізації, їхній аналіз в українському соціумі. Більшість учених поділяє точку зору про те, що глобалізація – це «взаємопроникнення різних сфер громадського життя, створення всесвітнього політичного, економічного, соціального й культурного простору» [1, с. 58-67]. При цьому часто глобалізація подається як «найвищою мірою приваблива, що додає силу, наймовірно звабна дорога, що веде до підвищення життєвих стандартів» [2, с. 11.].

Процес глобалізації має досить суперечливий характер. З одного боку, на думку українських учених, з'являється можливість проведення ефективної глобальної політики, що регулювала б світову економічну систему з метою підвищення благополуччя населення

планети. Однак у дійсності глобалізація спрямована здебільшого на підвищення економічної ефективності, в той час як мало уваги приділяється погрозам, які у зв'язку з цим виникають: можливим торговим війнам, екологічним, расовим і релігійним конфліктам» [3, с. 22.].

Розширення глобалізаційного впливу у світі висунуло декілька проявів глобалізації. У їхньому числі – зміцнення конкурентоспроможності держави, існування правил і зобов'язань, яким підкоряються всі держави, зів'янення суверенітету держав, формування нового типу «громадянина світу» тощо. Ми спробуємо розглянути де які з них що до України в економічній, політичній і культурній сферах.

В економічній сфері глобалізація веде до появи глобальної економіки, що має більш складний комплекс взаємопроникнень у порівнянні з попереднім історичним проміжком часу. У його складі – фінансова взаємодопомога, капіталовкладення, торгівля, інформаційні технології, постачання енергоресурсів, міграція населення, склад та якість трудових ресурсів, боротьба з наркопотоками тощо. Навряд чи варто сумніватися, що економіці України вдасться уникнути впливу глобалізації.

В умовах глобалізаційних процесів Україна пробує розвивати свою економіку в двох напрямках:

1) слідувати власному економічному курсу, беручи до уваги вплив владних центрів глобалізації;

2) підкорятися процесам впливу з боку більш могутніх держав, намагаючись інтегруватися у світову економіку.

Перше. Необхідність проходження власним економічним курсом, приймаючи до уваги наявність владних центрів глобалізації, пов'язана з важливістю включення України в глобалізаційні процеси. Від цього залежить, чи буде Україна йти магістральним напрямком світового розвитку або буде відкинута на периферію глобалізаційного суспільства. Оскільки глобалізаційні процеси відбуваються в специфічних регіональних та локальних формах (феномен “глокалізації”), то роль таких держав, як Україна, в глобальних процесах стає все більш помітною.

Глобалізація економіки, що охопила весь світ, у тому числі й Україну, ставить нові завдання для розвитку технологій, інформаційних ресурсів, загострює проблеми міжнародної конкуренції. Вона висуває ряд вимог до держав, найважливішою з яких є необхідність адаптації до рівня найбільш успішних приватних компаній. В Україні глобалізація впливає на індикатори розвитку ринкових відносин, серед яких – обсяг експорту й імпорту, рівень розвитку малого і середнього бізнесу, формування ринкової інфраструктури, що виявляється в розширенні і розвитку фондових, товарних, фінансових, валютних ринків, появи ринку цінних паперів тощо.

Саме вплив глобалізації багато в чому пояснює той факт, що економічний спад в Україні в 90-і роки став історією, і з 2000 по 2004 роки країна продемонструвала збільшення темпів економічного зростання. Однак незважаючи на те, що «в останні роки економіка України показала дуже високі темпи росту (за даними МВФ у середньому 8,4% на рік, починаючи з 2000-го), важливо відзначити, що ці показники росту вели відлік від дуже низької бази. У 1990-х рр. у країні істотно скоротилося виробництво, і це скорочення досягло своєї кульмінації під час економічної кризи 1998 року. З цього часу зростання було викликано значним збільшенням частки експорту, особливо в країни з економікою, що швидко розвивається, приміром, у Китай (сталь) та Росію (машинобудування). У свою чергу за допомогою прибутку від експорту підтримувався високий інвестиційний бум у країні. Ці фактори, разом зі збільшенням кредитування приватного сектора і підвищенням

рівня вільних доходів, привели до підвищення внутрішнього попиту, «підживлюючі» процеси зростання [4, с. 1].

Важливість економічного підйому в епоху глобалізації прямо зв'язана з принципово новим станом суверенітету держави. Україна прагне протистояти глобальній стратегії завоювання, хто б не намагався її реалізувати – Європа, Росія, США, Китай тощо, насамперед, на рівні суспільної думки. Однак через силу свого економічного відставання, країні необхідно балансувати на стику інтересів.

Метою України в глобалізаційному економічному просторі є розвиток інтеграційних процесів на макро- і мікрорівнях, перехід до економіки відкритого типу, зверненої до зовнішнього світу, до міжнародної інтеграції. Це особливо важливо в зв'язку з тим, що, за даними індексу за 2001-2004 р., Україна у світовій таблиці конкурентоспроможності з 104 країн посідає 86 місце [5, с. 8].

Проблема підвищення конкурентоспроможності України висуває вимоги до освіти, підвищення кваліфікації і розвитку знань. На думку С. Сіденко, “Україна, котра в минулому мала розвинену систему освіти й посідала перші місця у світі за рівнем освіченості наслення, сьогодні втрачає набуті позиції. Зменшення витрат на науку в Україні вже призвело до помітного відставання за цілою низкою показників, зокрема, що стосується використання комп'ютерних технологій та Інтернету” [6, с. 49.]. Щоб розв'язати цю проблему, потрібні різноманітні заходи на шляху входження України в Болонську систему освіти.

Друге. Загальним для всіх країн і народів у еру глобалізації стало підпорядкування економічних і політичних процесів глобальному ринковому простору, що диктує існування правил та зобов'язань для всіх держав. Звідси прагнення України ввійти у всесвітні організації – ЄС, НАТО, СТО і т.д., наштовхується на їх вимоги прийняття низки законів відповідно загальним правилам цих організацій.

В умовах глобалізації система міжнародного поділу праці опиняється в ситуації домінування «глобальної трійки» – Північної Америки, ЄС і Східної Азії. У період первісного накопичення капіталу глобалізатори впливають на економіку інших країн шляхом розширення іноземних інвестицій. Ці процеси притаманні зараз і Україні. Для їх порозуміння дуже важливі такі показники, як рівень прямих іноземних інвестицій і обсяг зовнішньоторговельного обсягу. Так, в Україну за роки незалежності прийшли могутні ТНК, що являють собою приклад міжнародної інтеграції. Згідно зі статистичними даними на 1 січня 2003 року, 1186 американських підприємств працювали в Україні, з них 692 були спільними підприємствами. Боїнг, Джон Дір, Проктор енд Гембл, Крафт харчові продукти, ISG, Каргисс, Кока-кола – серед найбільш успішних американських інвесторів в Україні [7, р. 53]. У країні відбувається посилення впливу глобалізаторів на українську економіку, що виявляється в розширенні іноземних інвестицій. Цей шлях надзвичайно важливий, адже якщо країна не попадає в систему міжнародного поділу праці, то вона може опинитися на узбіччі світового розвитку. Глобалізація припускає існування розвинутої світової економічної інфраструктури, нові можливості інформаційних технологій, лібералізацію торгівлі, удосконалювання освіти і сфери послуг. При цьому в сучасній економіці все частіше робиться тиск не стільки на матеріальні товари і послуги, скільки на інтелектуальну працю. Здатність нації підтримувати ефективну систему освіти, підвищувати інтелектуальний компонент робочої сили через систему навчання і перенавчання вкрай необхідна для включення України в глобалізаційний простір.

Наслідком глобалізаційних процесів в економічній сфері виявилися такі негативні явища, як зростання безробіття, соціальні конфлікти, втрата кваліфікації і зубожіння

робочої сили, криміналізація тощо. Маргіналізація, еміграція і переміщення робочої сили з більш бідних країн у більш розвинуті – найважливіші показники впливу глобалізації на соціальну структуру суспільства в усьому світі. Так, заробітна плата в Україні втратила свої стимулюючі функції, вона слабо зв'язана з конкретним підсумком трудової діяльності, а погіршення життєвого рівня населення призвело до нової хвилі еміграції з України. Це дуже руйнівню позначилось на її економіці, тому що, наприклад, “еміграція одного вченого означає 300 тисяч доларів втрати” [6, с. 50].

У політичній сфері глобалізація веде до формування унітарної політичної арени, до якої належать держави-нації. Глобалізаційні процеси в сфері економіки зумовлюють новий рівень їхньої взаємодії, сприяють збільшенню прозорості державних кордонів. Багато вчених вважають, що сучасний світ – це глобальне село з традиційним набором мозаїки етнічних держав. Найважливішим політичним наслідком його утворення є посилення контролю могутніх держав над країнами і континентами (Ірак, Північний Кавказ, Югославія тощо). За останні роки ХХ ст. глобалізація, котра породила недовіру між націями-державами, збільшила страх, масштаби тероризму, ступінь поширення регіональних конфліктів. При цьому більшість учених вважає, що глобалізація завдає шкоди суверенності держави.

В епоху глобалізації відбувається зміна менталітету держав щодо суверенітету, котрий проявляється у їхніх взаєминах з навколишнім світом. У колоніальну еру держави пробували стати незалежними і зберігати свою національну ідентичність. Глобалізація змінює взаємини націй-держав, що інтегруються в глобальне село. Виникає потреба в переосмисленні поняття «суверенітет», рівноправність держав, невтручання в їхнє життя ззовні. Адже приклади масових порушень прав людини, наявність баз для підготовки терористів, геноциду, стихійних лих дають підстави для права втручання світового співтовариства у внутрішні справи окремих держав. Ступінь суверенності націй-держав виявляється в епоху глобалізації в різному відношенні до багатьох міжнародних питань, найважливішими з яких є непорушність і правила перетинання державних кордонів, ступінь легкості, з яким громадяни і товари з різних держав можуть їх перетинати, уніфікація освіти та науки (Болонський процес) тощо. Так, глобальні процеси дозволили країнам Шангенської угоди створити простір, у якому «у дійсності немає паспортного або прикордонного контролю між країнами ЄС» [8, с. 190].

Проблема суверенітету дуже актуальна для України як для молодого держави. Але існуючий термін “зв'язання суверенітету” в умовах глобалізації притаманний і їй. Це обумовлено інтеграційними процесами України в європейському напрямку, а також її стосунками з Росією. Значна частина правлячої еліти пов'язує своє майбутнє, насамперед, з європейським вибором, із членством у ЄС. Офіційна точка зору України щодо членства в ЄС виходить з визнання його сприйняття державної незалежності, безпеки, підвищення міжнародного авторитету. Підписавши план дій Україна – ЄС, розрахований на три роки (2005-2007), значна частина політиків України зацікавлена в поглибленні відносин між ЄС і Україною, що дозволить їй розширити співробітництво в енергетиці, транспорті, охороні навколишнього середовища, почати діалог про створення зони вільної торгівлі, спростити візовий режим, збільшити фінансову допомогу. Однак майбутнє її входження в ЄС ускладнено внутрішніми економічними і політичними проблемами пов'язаними з тим, що позитивні зрушення в економіці України не набули стабільного характеру.

Проте принцип суверенності в умовах глобального простору для України є фундаментальним і виявляється у взаєминах із усіма державами. При цьому він прямо залежить від економічної могутності країни. Наприклад, наявність прозорості кордонів

між Україною та Росією, тривалі історичні зв'язки не виключають, на думку П. д'Аньєрі того, що «у майбутньому взаємозв'язок України та Росії підсилиться, причому цей фактор здатний зміцнити економіку України. Без поліпшення стану справ в економіці України неминуче доведеться жертвувати хоча б одним із своїх фундаментальних пріоритетів: процвітанням або суверенітетом [9, с. 203]. На думку польського ученого Г. Колодко, «Україна стоїть на історичному роздорозжі, її майбутнє можна уявляти як у рамках СНД (легше), так і в лоні ЄС (важче)» [10, с. 18].

Однією із загальних ознак глобалізації у політичній сфері є вплив на ідеологічну інфраструктуру держави у формі зміцнення позицій демократії і дискредитації комунізму. У суспільстві відбувається поширення демократичних ідей, розвиток інститутів демократії. На думку деяких американських учених, «демократія стала ознакою моди, а географічна близькість держав колишнього СРСР до Західної Європи дозволяє скористатися перевагами накопиченого ними досвіду в сфері демократизації суспільства» [8, с. 113].

В Україні демократичні ідеї прав людини, свободи, закону, індивідуалізму, лібералізму тощо стали набувати нової якості на порозі ХХІ сторіччя, насамперед, внаслідок політичного розмежування, що мало місце під час «Помаранчевої революції» 2004 року. Уперше у країні акції політичної непокори пройшли настільки організовано. Багато в чому вони були зумовлені наявністю широкого політичного спектру, котрий виникнув в результаті зміни ідеологічних устремлінь людей унаслідок дискредитації комунізму, зменшення електоральної підтримки комуністичних партій. Нині багато комуністичних лідерів намагаються відійти від ідеології комунізму, називаючи себе «соціал-демократами», «реформованими комуністами» тощо. Але комуністична ідеологія, що переживає кризу в Україні в результаті глобалізаційних процесів, зберігається, оскільки має глибокі соціальні корені в суспільстві, політичні джерела і резерви відновлення. Проте в Україні не існує єдиної комуністичної ідеології, є її інтерпретації як системи поглядів. Після здобуття незалежності в Україні позиції Комуністичної партії під час виборів упродовж кількох років були досить міцними. Комуністи традиційно займали провідне місце в парламентських перегонах, і їхній кандидат висувався в якості альтернативного на президентських виборах. Ліві сили здійснюють значний вплив у багатьох областях України. Але у силу різних обставин, у 2002 р. комуністи в Україні посіли друге місце на парламентських виборах, уперше поступившись місцем блоку Ющенка, а під час «Помаранчевої революції» 2004 року Компартія відмовилася підтримати будь-яку зі сторін. Її керівництво вирішило не використовувати комуністичну ідеологію як підставу боротьби за владу й опозиційне протистояння суб'єктів еліти. Ці факти свідчать про падіння рейтингу комуністів, їм стає все важче реалізовувати свою політико-економічну програму в суспільстві. В Україні набирає силу широкий спектр різноманітних політичних сил, котрі використовують демократичні гасла. Це є ознакою причетності її до глобального демократичного простору.

Політичний вплив глобалізації зумовлює також таке правило, як поширення націоналістичних уявлень у суспільстві. Для України їхні корені закладені в далекому історичному минулому, тісному сусідстві з Росією, Польщею, Австро-Угорщиною й іншими країнами Східної Європи. Найбільш виражені вони у взаєминах між Росією й Україною. В українській націоналістичній міфології Україна і Росія діаметрально протилежні, а їхні культури й історія – антагоністичні. Глобалізація сприяла тому, що «більшість українців продовжує вірити в те, що два народи можуть співіснувати в тому самому культурному континіумі, створюючи поділ між націоналістичними

й антинаціоналістичними українцями, що також спірно, на думку А. Уїлсона, як і поділ між етнічними українцями й етнічними росіянами». (11, с. 1.) Національний вимір глобалізаційних процесів в Україні виражається, з одного боку, у потребі до зміцнення держави, а з іншого – національно-культурне відродження, модернізація країни припускають посилення її відкритості до світу. Нова якість суспільства України додає особливу значимість етно-національним відносинам, в основі яких – збереження політичної стабільності і єдності нації в умовах світу, що глобалізується.

Політичні аспекти глобалізації відбиті в державній політиці України, у політичних процесах, що мають місце у суспільстві. Виклики глобалізації для України лежать у відповіді, чи зможе вона впоратись з внутрішніми проблемами і стати повноправним членом міжнародного співтовариства. Відповідь на це питання залежить від співробітництва України з міжнародними структурами і реалізацією внутрішньої політики після «Померанчової революції» 2004 року.

Утілення цілей глобалізації можна спостерігати й у культурній сфері, у змінах культури. У даній статті ми розглядаємо розуміння культури в інтерпретації Е. Геллнера як “стиль, що поділяється всіми людьми в словах, виразах обличчя, рухах тіла, одязі, готуванні і споживанні їжі тощо” [12, р. 1]. Існують дві тенденції у відношенні до культури в еру глобалізації. Першу розуміють як зростаючу взаємодію між західними демократичними країнами і тими, котрі обрали західний зразок розвитку. Це веде до формування загальної сучасної масової культури. Друга виявляється в спробах зберегти свою національну культуру, у культурній самоідентифікації (етнічна приналежність, мова, релігія), що є однією із підстав поширення націоналізму в глобальну еру.

В Україні існують обидві тенденції. Перша ґрунтується на впливі американських і європейських культур, що привнесли уніфікацію, наприклад, в одязі, стилі продтоварів, музиці, театральному містечтві. Це спостерегається в країні, що стала більше орієнтуватися на Захід в одязі (поява магазинів старих речей зіграла істотну роль у цьому процесі); стилі харчування (кафе “Макдональдс”, “Шведський стіл”, поширення напоїв типу кока-коли, спрайту, уживанні чіпсів, що стали важливим компонентом у стилі харчування багатьох українців); у змінах архітектури великих міст; у поширенні зразків західної музики; театральних традицій (наприклад, спектаклі А. Жолдака в Харкові).

Друга тенденція – опозиція націй-держав щодо культурного об’єднання, ідея мультикультурності, бажання зберегти власну спадщину в еру глобалізації також властива Україні. Це знаходить відображення в поширенні української мови, літератури, української музики, фольклору, танцю, стилю кухні і т.д. У країні також відбувається підвищення ролі культурних союзів, організованих за національним принципом. У сучасних умовах для України важливо зберегти власну культурну ідентичність і водночас ефективно вести міжкультурний діалог зі світовим співтовариством.

Однією з цілей глобалізації, що базується на розширенні вживання єдиної мови (переважно англійської), утворенні єдиного територіального простору, є уніфікація систем освіти, культурних цінностей тощо. В Україні глобалізаційні процеси привели до формування нового типу культури, що поєднує демократичні ціннісні уявлення і тоталітарні стереотипи поведінки і свідомості. Їхній симбіоз дав можливість людині жити в умовах економічної, правової і політичної культури посткомуністичного суспільства. Орієнтація на західні цінності, нова відкритість кордонів, процес первісного накопичення капіталу в Україні сприяли формуванню свідомості «громадянина світу», який отримав можливість переїхати на ПМЖ в іншу країну, тимчасово переміняти місце проживання, навчатися в інших країнах, проводити відпустку за кордоном тощо.



Отже, в основі глобалізації лежать різні процеси, зумовлені її цілями в економічній політичній і культурній сферах. Ми розглянули найважливіші з них, що найбільш характерні для існування України в глобалізаційному просторі. Україна як держава «має великі і ще не реалізовані можливості використати своє геополітичне становище й історичний момент часу для досягнення гідного місця у світі» [10, с. 19]. Це диктує необхідність подолання наслідків економічних криз, входження України у всесвітні організації, насамперед, у Євросоюз, участь у торгівлі на світовому рівні в результаті повноправного членства у СТО, розвитку взаємин з Росією тощо.

В епоху глобалізації для України є важливим вибір пріоритетів подальшого розвитку. Він лежить, насамперед, у розвитку людського потенціалу, оскільки людський капітал – головне багатство кожної нації. Саме він є основною діючою силою економічного і соціального прогресу. В умовах глобальної конкуренції в Україні намітилися тенденції деградації людського капіталу. У такій ситуації Україні буде важко досягти успіхів у глобальній конкуренції. Вихід, що може бути знайдений, – це зміна пріоритетів у політиці реформ, посилення акценту на розвиток соціальної сфери, оскільки в глобальній конкуренції успішними будуть ті нації, що зможуть бути першими в розвитку людського потенціалу.

*Література:*

1. Гречанінов В. Після розпаду біполярної системи. Новий світовий порядок та глобалізація на початку ХХІ століття // Політика і час. – 2002. – № 1. – С. 58-67.
2. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. – М.: Логос, 2002. – 254 с.
3. Білоус О., Маслова-Лисичкіна Н. Глобалізація розвитку і соціальна безпека // Віче. – 2001. – № 5. – С. 22-44.
4. Бланк Дж. Оценка конкурентоспособности Украины в условиях политических изменений // Зеркало недели. – 2005, 2-8 июля. – № 25 (553).
5. Панов В. Конкуренция без конкурентоспособности // Всеукраинская техническая газета. – 2005, 28 июля – № 30 (134).
6. Сіденко С. Глобальний розвиток і Україна // Розбудова держави. – 2000. – № 7-12.
7. Factors of Economic Growth in Ukraine and Neighbouring Countries (Kyiv Ukraine, November 20-21, 2003) Publishing of the conference materials / Ed. by W. Gorbachuk, V. Zelenyuk. – Kyiv, Alter-Press, 2004. – 196 p.
8. Wiarda G. Introduction to Comparative politics. Concepts and Processes. – Thomson-Wadsworth, 2000. – 241 p.
9. Петровський В. Современные украинско-российские отношения в западной интерпертации. – Х. : Майдан, 2002. – 260 с.
10. Колодко Г.В. Глобализация і перспективи розвитку постсоціалістичних країн. – К.: Видавництво “Основні цінності”, 2002. – 248 с.
11. Wilson A. Ukrainian nationalism in the 1990s. A minority faith. – Cambridge. University Press. – 1997. – 300 p.
12. Gellner E. Nationalism. – London: Phoenix. – 1998. – 114 p.

Канищев Г.Ю.

## ОБЩЕСТВЕННЫЙ КОНТРОЛЬ, КАК ФОРМА ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧАСТИЯ

*Стаття висвітлює одну з проблем подальшого політичного реформування українського суспільства – створення розвинутої системи громадянського контролю за діяльністю державної влади. Аналізуються праці вітчизняних і зарубіжних дослідників, присвячені цій проблематиці. Звертається увага на відмінність умов формування системи громадянського контролю в Україні порівняно з розвинутими країнами Заходу. Це питання розглядається в зв'язку з проблемою децентралізації державної влади в сучасній Україні. Робиться висновок про те, що створення ефективної системи громадського контролю в нашій країні здатне запобігти радикальним політичним потрясінням та змінам конституційного устрою України.*

*Ключові слова: політична участь, громадський контроль, пряма демократія, представницька демократія, децентралізація влади.*

*The article illuminates one of problems of further political reforming of the Ukrainian society – creation of a developed system of the civil control behind activity of state power. The activities of the domestic and foreign explorers dedicated this problematics are analyzed. The formation of a system of the civil control in Ukraine compared with developed countries of West is paid attention to difference of conditions. This problem is esteemed in connection with a problem of decentralizing of state power in modern Ukraine. The creation of an effective system of public control in our country capable is draw a conclusion that that to prevent to radical political shocks and changes of the constitutional device of Ukraine.*

*Key words: political participation, social control, direct democracy, representative democracy, decentralization of power.*

Одной из актуальных проблем современной общественной жизни Украины является проблема политического участия граждан [1, с. 41]. Именно стремление людей (особенно студенчества) отстаивать свои права и свободы через сознательное и систематическое участие в определенных видах политической деятельности (выборы и т.д.) делает исследование данной проблемы полезным и необходимым обществу [2, с. 27, 29].

Мы присоединяемся к мнению, что рассмотрение проблемы политического участия в курсе гражданского образования «должно быть основано на конкретно-историческом материале и построено в конкретно-историческом сравнении как с более развитыми демократическими государствами (для понимания перспективы развития), так и с тоталитарными системами собственной истории (для понимания ретроспективы развития)» [2, с.27, 29].

Одним из важнейших аспектов политического участия является общественный контроль за деятельностью власти. Он, по нашему мнению, является возможным при наличии двух факторов: а) общественных организаций, сплечающих людей для защиты их прав; б) доступа этих организаций к власти через систему представительных учреждений разных уровней, от общегосударственного парламента до местных Советов, а также через общественные слушания и т.д. Раскрытие значения общественного контроля для современного управления государством составит цель данной статьи, а анализ

научных работ, посвященных созданию эффективной системы такого контроля в Украине – ее задачу.

Начать наше исследование считаем необходимым с анализа работ, посвященных роли народа в современной и перспективной демократии [3;4;5]. В первую очередь выделим ряд ключевых идей, принципиально важных для рассматриваемой нами темы: а) понятие «политическое участие» нуждается в дифференциации, так как разные права и свободы имеют неодинаковое значение для людей и категория «пассивных граждан» будет всегда [5, с. 44-46]; б) выборность власти всенародным голосованием далеко не всегда означает, что на ключевые для общества государственные должности попадают достойные люди. Это скорее свидетельство демократичности отбора, нежели его качества [3, с. 89]; в) в связи с вышеизложенным демократия для своего эффективного функционирования нуждается в элитарном меньшинстве, осуществляющем подбор управленческих кадров по принципам компетентности, профессионализма, моральных качеств и т.д. [3, с. 80, 83, 87-88].

Комментируя эти идеи, отметим, что они делают актуальным следующий вопрос: если власть (по крайней мере, частично) формируется не в результате народного избрания, то как сделать такую власть ответственной перед народом?

Ответ, по нашему мнению, в осуществлении мер по систематическому «мониторингу» власти со стороны общественности, в общественном контроле. Это можно сделать как средствами представительной, так и прямой демократии. Так Дж. Кин уделяет особое внимание совершенствованию представительной демократии именно как способу общественного контроля за государственной властью. В качестве путей такого совершенствования он указывает расширение парламентского контроля над деятельностью ранее «закрытых» правительственных служб, контроля местных представительных органов над полицией и т.д. [5, с. 63-64]. А для того, чтобы представительные учреждения могли наиболее полно выражать интересы общества, Дж. Кин предлагает следующие усовершенствования их структуры: а) создание при парламентах специальных комитетов исследовательского и консультативного характера (состоящих, как мы понимаем, из ученых); б) преобразование верхних палат парламентов в своеобразный «общественный парламент», состоящий из лиц, делегируемых общественными организациями [Там же, с. 285].

Труды Дж. Сартори и Дж. Кина показывают, таким образом, важность проблемы общественного контроля в условиях непрямой (представительной) демократии, когда эффективность работы государственных служащих по отношению к народу далеко не всегда можно (и нужно) соотносить с их выборностью народом. В условиях ограничения выборности значение общественного контроля, как было показано выше, возрастает и он становится важнейшей формой политического участия граждан.

Следует отметить, что, раскрывая достоинства представительной демократии, ни Дж. Сартори, ни Дж. Кин не умаляют значения прямой демократии. Они лишь указывают на ее наибольшую эффективность именно в условиях микроколлективов.

Каким должен быть общественный контроль в условиях прямой демократии? Ответ на этот вопрос пытаются дать в своем исследовании О.П. Якубовский и Т.О. Бутырская [6]. Отмечая в современных западных демократиях, прежде всего в США, перемещение власти от государства к общественным объединениям и коммунальному самоуправлению, авторы называют интернет-технологии (идея «электронного правительства»), как способ контроля граждан за действиями тех властных структур, к которым переходят государственные полномочия [6, с. 70, 75-76]. Кроме этого, новейшего способа контроля

авторы упоминают и «классический»: избрание жителями общины местных должностных лиц [6, с. 129]. От себя добавим, что в условиях микроколлективов принцип выборности администраторов непосредственно гражданами, безусловно, будет и дальше играть значительную роль в обеспечении ответственности власти перед людьми помимо собственно контроля. Да и сам контроль здесь организовать, мы считаем, легче, чем на общегосударственном или региональном уровне. Как правило, на уровне относительно небольших коллективов общественный контроль наиболее ярко выступает именно как форма политического участия людей в жизни коллектива.

Все вышесказанное почерпнуто из опыта государств развитой демократии, имеющих богатый исторический опыт защиты людьми своих прав через активное политическое участие. Но нас интересует прежде всего положение в Украине и создание системы эффективного общественного контроля здесь.

Что необходимо для этого? Для начала очертим проблемы, стоящие на пути решения данной задачи. И сделаем это с помощью анализа литературы, освещающей политическое положение Украины после распада СССР. Считаем необходимым выделить в работах авторов, писавших и пишущих на данную тематику, следующие моменты: а) резкое падение жизненного уровня подавляющего большинства населения страны и соответственно, политическая апатия и пассивность граждан; б) неправовой характер посттоталитарной демократии вследствие ее «генетической связи» с советскими методами управления (у власти оказались те же политики, кто сделал карьеру в советское время); в) сохранение с советских времен потребительского отношения граждан к государству, надежды на «сильную власть» в лице президента страны; г) усиление в связи с последним фактором президентской вертикали власти и практическое уничтожение общественного самоуправления [7, с. 9-15; 8, с. 97, 118-120 и др.]

Вышеперечисленные факторы, безусловно, тормозили в 90-е годы процессы формирования в Украине гражданского общества и сопутствующего ему эффективного общественного контроля. Вместе с тем мы солидарны с мыслью В. Кременя, Д. Табачника и В. Ткаченко о том, что заметное уменьшение в рассматриваемый период роли государства как «всеобщего кормильца» постепенно приводило к изживанию потребительских настроений в обществе по отношению к государству (особенно среди молодежи) [8, с. 35, 144]. И если оценивать сегодняшние взгляды экономически и политически активной части нашего населения, то они направлены на создание в Украине социального государства. Главная задача последнего – создание для граждан необходимых условий для повышения своего жизненного уровня, а не всеобщее социальное обеспечение.

С формированием социального государства теснейшим образом связана проблема соблюдения законности. Упомянутые авторы приводят интересные данные социологических исследований. Последние свидетельствуют о том, что подавляющее большинство наших сограждан – за обязательность соблюдения законов всеми и недопустимость нарушения государством прав человека и законов в своих интересах [8, с. 144].

Таким образом авторы исследования подводят нас к мысли о том, что Украина созрела для широкомасштабного «прорыва» во взаимоотношениях граждан и государственной власти.

В каких направлениях должен осуществляться этот прорыв? При ответе на этот вопрос обращаем внимание на мысль о гораздо большей, чем на Западе, роли государства в жизни общества [6, с. 97]. Из этого следует, что усилия по созданию в Украине полноценного гражданского общества и общественного контроля за деятельностью власти

должны осуществляться прежде всего путем реформирования самой государственной власти.

Пути этого реформирования раскрыты в монографии С.М. Тимченко [9]. Это прежде всего гласность в работе государственных учреждений, доступность для граждан информации об их деятельности. Сюда же следует отнести усиление связей органов государственного управления с общественностью [9, с. 166-167]

Вторым шагом государства на пути к гражданскому обществу и общественному контролю С.М. Тимченко считает делегирование общественным организациям части государственных полномочий в четко оговоренной сфере и под конкретные материально-технические ресурсы [9, с. 167].

Именно такие меры, по мнению автора, способны в перспективе привести к эффективному общественному контролю за действиями государственной власти в следующих формах: а) проведение общественных слушаний по актуальным для граждан вопросам деятельности государства, в первую очередь по вопросам бюджета, социальных программ и т.д.; обязательным элементом подобных слушаний, по мнению автора, должны быть отчеты государственных должностных лиц перед представителями общественности по обсуждаемым на слушаниях вопросам [9, с. 168]; б) проведение референдумов относительно целесообразности тех или иных управленческих решений в сферах, актуальных для населения [9, с. 168].

Обосновывая именно такие формы контроля граждан над властью, С.М. Тимченко отмечает, что для обеспечения прозрачности принятия государственной властью решений в интересах общества одной представительной демократии недостаточно [9, с. 167]. С этим мнением С.М. Тимченко перекликается идея, высказанная в упомянутой выше монографии О.П. Якубовского и Т.О. Бутырской о создании в Украине Форума гражданского партнерства, как неотъемлемой составной части государственной управленческой структуры помимо парламента [6, с. 136]. Авторы наделяют Форум такими полномочиями, как избрание и отставка министра статистики, заслушивание и утверждение его ежегодного отчета о росте национального богатства и уровня жизни народа [6, с. 136].

Комментируя вышеизложенные взгляды отечественных исследователей, считаем необходимым отметить следующее. Они, безусловно, отражают готовность украинского общества к постепенному изменению отношений народа и власти. Но главное их значение состоит, по нашему мнению, в том, что они указывают средства для решения, вероятно, самой важной политической проблемы современной Украины – проблемы децентрализации управления страной. Известно, сколь несхожими были мнения в обществе по этому вопросу на протяжении последних 10-12 лет. Известно, сколь жаркие споры вызывал, например, вопрос о будущем Украины, как унитарного или федеративного государства.

Мы считаем, что внедрение в Украине полноценного общественного контроля за действиями государственной власти могло бы снизить остроту дискуссии о будущем политическом устройстве нашей страны и вот почему. Как уже отмечалось выше, народная выборность государственных должностных лиц (к максимальному расширению которой тяготеют сторонники федерализма) перестала быть главным критерием эффективности работы последних. Все большее значение приобретает отбор по профессиональным и прочим качествам. Такой кадровый подход тем более актуален при переходе отношений между гражданином и государством в иную плоскость, нового положения гражданина, не как подданного, а как клиента, имеющего законное право на получение качественных

управленческих услуг. В этих условиях контроль общества за качеством предоставляемых услуг в виде общественных слушаний и т.д. становится важнейшим элементом политического участия, более важным на наш взгляд, чем выборность.

К тому же, например, С.М. Тимченко, освещая проблему общественных слушаний и народного референдума как способов контроля населения за государственной властью подчеркивает важность проведения этих мер именно на региональном и муниципальном уровнях [9, с. 168]. Это, по нашему мнению, снизит остроту проблемы децентрализации власти в условиях Украины. И эффективный общественный контроль (с последующим оспариванием незаконных действий власти в органах административной юстиции) мог бы, как мы считаем, быть на региональном уровне более эффективным, нежели, скажем, всенародные выборы главы областной госадминистрации.

В завершение считаем необходимым сделать следующие выводы:

1) в связи с идеей гражданского общества мысль об общественном контроле получила весьма широкое распространение в трудах отечественных и зарубежных авторов;

2) идея общественного контроля становится все более популярной в Украине, причем воплощение этой идеи в жизнь, как мы выяснили выше, способно решить назревшую проблему децентрализации власти, не прибегая при этом к слишком радикальной ломке уже сложившегося государственного устройства нашей страны;

3) в условиях представительной демократии (а она имеет в Украине тенденции к дальнейшему укреплению в связи с политической реформой) общественный контроль будет эффективным при его осуществлении в первую очередь парламентом и местными Советами. В дальнейшем, по мере развития в Украине гражданского общества, все большую роль в контрольной деятельности будут играть общественные организации. И это является темой перспективных научных исследований.

#### *Литература:*

1. Жадан І., Кисельов С., Кисельова Н., Рябов С., Політична культура та проблеми громадянської освіти в Україні. Аналітичний звіт. – К.: Тандем, 2004. – 80 с.
2. Копылов В.А., Нечипорук Н.В. Человек – Гражданское общество – Государство (Замысел идеального учебника по политологии для студентов технических университетов) // Политическая наука: теория и практика образования в XXI веке. Сб. науч. тр. под ред. проф. ХАИ В.А. Копылова. – Х.: ХАИ, 2002. – С. 26-29.
3. Дж. Сартори. Вертикальная демократия. // Полис. – 1993. – №2. – С. 80-89.
4. Скиба В. та ін. Вступ до політології: Екскурс в історію правничо-політичної думки. – К.: Основи, 1998. – 718 с. (іл..)
5. Джон Кин. Демократия и гражданское общество / Пер. с англ.; послесл. М.А. Абрамова. – М.: Прогресс – Традиция, 2001. – 400 с.
6. Якубовський О.П., Бутирська Т.О. Державна влада і громадянське суспільство: система взаємодії: Монографія. – Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2004. – 196 с.
7. Клямкин И.М. Посткоммунистическая демократия и ее исторические особенности в России // Полис. – 1993. – № 2. – С. 6-24.
8. Україна: проблеми самоорганізації [В 2-х т.] / В. Кремень, Д. Табачник, В. Ткаченко. – К.: Промінь, 2003. – Т. 2 Десятиріччя суспільної трансформації. – 464 с.
9. Тимченко С.М. Громадянське суспільство і правова держава в Україні: Монографія. – Запоріжжя: Юридичний ін-т МВС України, 2002. – 193 с.

УДК 215

Цимбал О.Є.

## ПІДГОТОВКА ДО СМЕРТІ ЯК ВАЖЛИВА СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНОГО ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

*В данной статье проводится сравнительный анализ взглядов православных и католических авторов на смерть. Особое внимание автором уделяется трансляции таких понятий как «христианский суд» и «церковное право». Раскрываются основные положения христианской теории Галятовского, Гродзицкого. Исследуется обряд подготовки к смерти как важнейшей составляющей религиозно-этической жизни человека с точки зрения православной и католической веры.*

*Ключевые слова: смерть, религия, православие, католицизм, суд, покаяние.*

*In the article the comparative analysis of view of Orthodox and Catholic authors on death is carried out. The author gives special attention to translate such concepts as “Christian court” and “the church right”. The main concepts of Christian theory of Galatovskiy and Grodzinskiy are discovered. The ceremony of preparation for death are major marking religious-ethical human life is investigated from the point of view of orthodox and catholic belief.*

*Key words: death, religion, Orthodoxy, Catholicism, court, repentance.*

Сприйняття смерті, певний її образ є невід’ємним елементом як системи світосприйняття кожної окремої людини, так і колективної свідомості, тому питання про смерть завжди будуть актуальними. Ставлення до „останніх речей” – смерті, потойбічного суду, розплати – накладає свій відбиток і на ставлення людей до життя, основних його цінностей. Це особливо характерне для релігійної свідомості, що розглядає життя лише як підготовку до іншого, кращого існування, перехід до якого здійснюється через смерть. Саме тому викладені в проповідницькій літературі уявлення про смерть можна розглядати і як уявлення соціально-значимі, що визначають різні галузі людської поведінки. Українська церковно-учительна література представлена проповідницькою спадщиною І. Галятовського, К. Транквіліона-Ставровецького, четьми збірками сталого складу, які були як у друкованій, так і в рукописній формі. Мета цієї статті – проаналізувати погляди православних авторів на смерть і порівняти з поглядами католицьких авторів на це ж питання. Проблему смерті розглядали такі дослідники як С. Зарін, М. Корзо, Д. Ліхачов.

Як і в католицькій проповіді, а також у відповідності із святоотецькою традицією, смертність людини в православній літературі учительного жанру розглядалася як один із наслідків гріхопадіння. Галятовський розмірковує про безсмертя до гріхопадіння як про щось природне, ніде не пояснюючи його, як це робили католицькі автори, даруванням людині особливої благодатної допомоги. Не тільки перша людина, але й всі майбутні покоління людей повинні були, як тлумачить задум Бога український проповідник, минаючи смерть, безпосередньо в тілі вознестися в царство небесне [1, с. 102]. Висновок про те, що православні автори розглядали безсмертя як дещо неперевершуюче можливості людського ества, можна зробити і на основі повчання Євангелія Учительного на день вознесіння Христа. Після другого пришествя Спасителя всі люди, як проголошує повчання, вийдуть йому на зустріч. При цьому вже померлі повстають із праху, а живі, минаючи смерть і руйнування, будуть просто вознесені на небо. В теперішній же час

смерть не щадить нікого: ні царів, ні священиків, ні добродійних християн – розвиває Галятовський типову думку для західної середньовічної літератури. Людина повинна постійно напружено очікувати смерть, тому що в кожному творінні криється небезпека для її життя [1, с. 177-178]. Віруючих закликають не забувати про смерть, але, з іншого боку, тільки грішна людина повинна її боятися, тільки для неї вона дійсно жахлива [1, с. 178,186]. За праведниками не треба плакати і сумувати, тому що смерть наче сон, після якого вони знову повстануть. Образ смерті як сну лише одного разу зустрічається в повчаннях католиків [2, с. 100]. Для грішника і життя – це сон, тому що його сонна душа не здатна чинити опір порочним схильностям. Такій людині, на думку Лоренцовича, не судилося прокинутися і в день всезагального воскресіння. Часте звернення в православній проповіді до образів смерті як до сну знімало страх перед нею, позбавляло драматизму перехід життя з теперішнього в життя майбутнє. Більш того, проповідники розглядали межу між життям і смертю як проникливу і в зворотному напрямі. Не тільки сам Господь, але і заступництво Божої Матері, святих, навіть просто благочестивих християн, їх молитви можуть повернути померлого до життя. Важливо підкреслити, що ні в одному із збірників проповідей і повчальних історій католиків не зустрічаються сюжети воскресіння мертвих. Євангельський фрагмент про повернення до життя Лазаря ніде не постає самостійною темою міркування; інші фрагменти на цю тему використовуються лише для ілюстрації думки про те, що і безсмертя в раю, і повернення до вічного життя – це чудеса, які перевищують природні людські можливості і здійснюються виключно Божественною благодаттю.

Православні автори звертаються і до проблеми посмертного суду над християнином. Послідовне відстоювання в католицькій проповіді ідеї двох судів –індивідуального після смерті і спільного в кінці часів – було принципово важливим моментом для драматизації смерті як епізоду індивідуальної долі християнина. Всі православні автори стверджують одноставно, що суд над людиною буде лише одного разу, він відбудеться після другого пришествя Христа і воскресіння всієї людини [1, с. 186]. У згадуванні суду немає залякування – присутнє лише нагадування про нього, про необхідність бути до нього готовим. Неминучість загального суду обґрунтовується тим, що всім повинні бути пред'явлені гріхи всіх. На цей суд постануть всі без винятку люди, які жили з моменту створення світу, і сам Адам. Життя невірних, правда, хоча і буде піддане формальному аналізуванню, але їх засудження уже вирішене. Про те, як буде виглядати сама процедура суду, православні проповідники не говорять в своїх повчаннях, лаконічно відмічаючи, що це буде звіт самої людини про своє життя у світі, добре чи погане. В східнохристиянській традиції виразно присутня тенденція розуміти суд скоріше духовним чином, ніж як формальну процедуру судового розбирання, із залученням кодексів світського і церковного права – образ, виразно прописаний в католицькій проповіді 17 ст. Кирило Олександрійський розглядає цей суд як повне каяття, самозвинувачення християнина. Василій Великий вважає, що в якості головних обвинувачів на суді будуть виступати наші власні гріхи. Григорій Богослов стверджує, що ми будемо засуджені нашими власними думками і вчинками і відхилені нами самими. З католицьких авторів тільки Гродзицький говорить про участь людської совісті в процедурі суду. Але вона скоріше буде виступати в якості свідка, ніж головного обвинувача. Збереження в православних проповідях відгуків такого духовного розуміння суду, коли людина сама себе засуджує, могло бути пов'язане з більш позитивною оцінкою ступеня свободи людської волі в православній традиції у порівнянні з католицькою. Якщо зла воля, як стверджував в своїх повчаннях Лоренцович, настільки укорінена в людині, що і в пеклі зберігається, то ні про яке самозасудження не



може бути і мови. Ідея духовного суду також органічно пов'язана із уявленням про пекло у православних авторів не як про зовнішнє, але внутрішнє страждання грішника, якого мучать власні докори сумління і запізнїле каяття. Ідея єдиного, віднесеного на кінець часів суду поєдналась в свідомості проповідників із другим пришествям Христа. Логічно було припустити, що весь драматизм хвилювань, який католики пов'язували із смертною агонією, автори православні перенесли на друге пришествя. Але аналіз православних пам'яток 17 ст. не дозволяє зробити такий висновок. Навпаки, прихід Христа супроводжується радістю: святі виходять йому на зустріч (зустрінуть його „у повітрі”), а грішники, на думку Галятовського, на землі залишаться [1, с. 116]. Проповідники не залякують паству і драматичними описами смерті людини. З одного боку, вони, як і більшість католиків, вважають, що віра і праведне життя не можуть бути абсолютною гарантією спасіння і посмертна доля також залежить від того, в якому стані християнин завершить своє земне існування. Але православні не драматизують моменту переходу з життя у смерть, що було властиве західним повчанням, не міркують про агонію як про один із значних моментів для посмертної долі християнина. Мова йде скоріше про необхідність послідовного перебування на шляху добродітності.

На думку Галятовського, помираючий навіть на смертному одрі продовжує сподіватися на милосердя Бога, а тому у нього відсутній напружений страх перед смертю. На відміну від католицької проповіді, де переважають образи Бога-судді і навіть Бога-месника, Бог в православних пам'ятках постає скоріше як милосердний, „людинолюбець”. Певна річ, грішникам не можна заспокоюватися, але і по відношенню до найзакоренілиших Бог в першу чергу безкінечно милосердний. Аналіз православних пам'яток дозволяє зробити висновок про те, що межею цього милосердя Бога по відношенню до грішників не є смертний час, але момент суду, який відсувався до Другого пришествия [3, с. 208]. Це створювало можливість для християнина вплинути на свою долю, навіть змінити її покаюнням за здійснені за життя гріхи і після настання фізичної смерті. Проповідники міркують про покаюння скоріше як про глибоке внутрішнє каяття, ніж про процедуру випробування совісті, за якою відбувається усне сповідання гріхів. Покаюння – це особливий дар, надана тільки людині унікальна можливість примирення з Богом, яка є важливою перевагою перед ангелами (якщо для диявола наслідки його падіння незворотні, то людині в покаюнні надана можливість відновлення утраченої єдності з Богом). Сутність покаюння, як і останнього суду, в усвідомленні своїх порочних нахилів і самозасудженні, за якими настають сльози каяття. І цього вже достатньо для очищення людини від гріха. Істинне покаюння містить в собі і весь спосіб життя християнина: піст, молитви, роздача милостині, смирення, прощення образ ближнім [1, с. 74]. Фактично кожен грішник, що розкаюється, може розраховувати на спасіння [1, с. 77]. Проповідники 17 ст. уже міркують про покаюння і про сповідь як про процедуру усного сповідання гріхів, хоча і не висувають, на відміну від католицьких авторів, конкретних вимог ні до того, як повинно виглядати істинне каяття, ні до самої процедури сповіді. Також на відміну від католицької традиції, відповідно якій на сповіді прощалася вина грішника, але з нього не знімалося покарання за здійснений гріх, Галятовський говорить про повне очищення християнина [1, с. 98]. В православних пам'ятках немає навіть чіткої градації гріховних дій за ступенем їх важкості. В Євангелії Учительному [4] гріх визначається достатньо абстрактно, як будь-яка вина проти заповіді любові. ”Зерцало Богослов'я” [5] виділяє „чотири стихії злого світу”: гордість, заздрість, крадіжка, убивство, які виступають у Ставровецького фактично як чотири найбільш тяжкі гріховні дії, хоча такими він їх сам не називає і не міркує про градацію покарання за їх здійснення. Думка авторів відповідає святоотецькій традиції,

одним із представників якої був Василій Великий, що пропонував не розділяти гріхи на „важливі” або „великі” і „малі”, так як і Новий Завіт не використовує цього розрізнення. Виключенням є Галятовський, який розділяє гріхи на малі і великі [1, с. 98], виділяє навіть категорію смертних гріхів [1, с. 179]; але як не визначає конкретно, в чому ж їх різниця, так і не стверджує, що ступінь покарання за них також відрізняється. Лише одного разу він виділяє тріаду найбільш тяжких гріховних дій: пияцтво, гординю і тілесний гріх. У творі „Гріхи розмаїті”, написаному за моделлю середньовічних західних пенітенціаріїв, Галятовський пропонує більш детальну класифікацію гріховних дій, розрізняючи гріх першородний, смертний, буденний; проти трьох богословських добродійностей: віри, надії і любові; звернення до Бога про помсту; проти десяти заповідей і гріхи, здійснені всіма п'ятьма відчуттями. Можливість розкаятися обмежується православними авторами земним існуванням людини. Незважаючи на це, в проповідях приводяться історії, фактично заперечуючи це положення. Історії про покаєння, яке відбулося вже після фізичної смерті (які мають, безумовно, апокрифічне походження) зустрічаються не тільки в православних проповідях 17 ст., але і в учительних збірниках, що мали ходіння в Древній Русі. Датована 15 ст. молодша редакція Измарагда містить історію про воїна, який помер без покаєння. Йому було дозволено повернутися в тіло для спокути гріхів, при цьому дозвіл надається не Богом, а ангелом, який за нього ручається [6, с. 54-69]. Ця ж історія відтворюється Галятовським у творі „Душі людей померлих”.

Наприкінці можна зробити такі висновки. Незважаючи на те, що католицькі і православні автори однак розглядали смертність людини як один із головних наслідків гріхопадіння, пропоновані ними в проповіді уявлення про смерть істотно відрізняються. У православних повчаннях між життям і смертю не проводиться різка межа, перехід з одного стану в інший не розуміється як абсолютно незворотній (образ смерті як сну; можливість змінити свою долю і після фізичної смерті). Смерть (як і Друге пришестя) розглядається в першу чергу не як руйнування всього тварного, але як своєрідне оновлення – як особливий етап людського шляху, момент відновлення людини (Григорій Ниський) [7, с. 176-177]. На таке розуміння смерті могла вплинути і відсутність різкого дуалізму душевного і тілесного в православній традиції. Православні автори не використовують в своїх проповідях опис трупів, сюжетів про прозріння душі після звільнення з пут тілесності.

Смерть не драматизується в православній проповіді і тому, що момент смерті і суд Бога над людиною розведені у часі. Милосердя Бога простирається якби і за порогом смерті, залишаючи для людини надію на зміну своєї долі через покаєння, можливе у силу заступництва Богородиці, святих, навіть простих віруючих. Страх перед смертю нейтралізований і специфічним розумінням суду. Іноді він постає в православній проповіді як самозасудження грішника на відміну від детального судового розбирання, яким він постає в повчаннях католицьких авторів. Ці два різних образи суду відповідають різному розумінню покаєння в цих християнських традиціях: максимально детальна сповідь, якій передуює вибагливе випробування совісті в Католицизмі і покаєння в першу чергу не як зовнішнє сповідання гріхів, але внутрішнє каяття і самозасудження в Православ'ї.

#### *Література:*

1. Галятовський І. Ключ розуміння / Підгот. до вид. І.П. Чепіги.- К.: Наук. думка, 1985. – 443 с.
2. Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века.- М.: ИФРАН, 1999. – 189 с.

3. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. – М.: Православный паломник, 1996. – 694 с.

4. Евангелие Учителное албо казаня, на кождую неделю и свята урочистыи презъ Святого Отца нашего Калиста, Архіеп (иско)па Константинопольского, и Вселенского Патріарху, пред двѣма сты лѣтъ Покгрецку написаныи, а теперъ ново з кгрецкого и словенского языка на рускій переложеныи / Под ред. М. Смотрицкого. – Евьє: Тип. братская, 1616. – 2о. – 330 л.

5. Транквилион-Ставровецкий К. Зерцало богословия. – Унев: Тип. монастырская, 1692. – 4 о. – 104 л.

6. Памятники литературы Древней Руси, середины XVI века / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева.- М.: Художественная литература, 1985. – 626 с.

7. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. – М.: Паломник, 1992. -240 с.

Волошина Е.В.

## ТРАНСФОРМАЦИИ МАТЕРИНСКИХ РОЛЕЙ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОСТСОВЕТСКОЙ ГЕНДЕРНОЙ ПОЛИТИКИ

*У статті розглянуто проблеми трансформації традиційних ролей жінки та матері в сучасному українському суспільстві. Проаналізовано виникаючі порушення батьківсько-дитячих відношень та викривлення процесу статеворольової соціалізації дівчини. Прогнозовано ймовірні міжгенераційні конфлікти. Запропоновано новий підхід до розуміння психологічної готовності до материнства.*

*Ключові слова: жіночі статеві ролі, гендерна соціалізація, статеворольова ідентичність, дитячо-батьківські відносини, міжгенераційні конфлікти, психологічна готовність до материнства.*

*Problems of transformation of traditional women's and mother's roles in modern Ukrainian society are considered in this article. Appearing infringements of parents and children's relations and perversion of the process of gender socialization of a girl are analyzed. Possible intergenerational conflicts are forecasted. A new approach to understanding a psychological readiness to maternity is suggested.*

*Key words: women's gender role, general, socialization, gender identity, children's and parent's relations, intergenerational conflicts, psychological readiness to maternity.*

Актуальность темы трансформации родительских ролей в современном украинском обществе связана с теми экономико-идеологическими изменениями, через которые проходят все постсоветские социальные образования. Так, социологи и педагоги фиксируют снижение у детей уважения к родителям, сравнение их по материальному достатку, несовпадение интересов детей и семьи, уплощение полноценных родительско-детских отношений лишь к получению материальных благ и т.п. Между тем современная психология достаточно мало внимания уделяет этому вопросу, тогда как такие изменения восприятия родительских ролей приводят к обострению и видоизменениям традиционных межгенерационных конфликтов (конфликтов «отцов и детей») в новом контексте [1, 2].

Идеологические изменения, происходящие в постсоветских обществах, влекут за собой и трансформации гендерных ролей, что, в свою очередь, оказывает влияние на восприятие детьми и подростками семейных ролей матери и отца. Зачастую родители перестают быть для своих детей образцом для подражания. Такие изменения отношений приводят к искажению либо нарушению процесса полоролевой социализации [3], что способно неблагоприятно сказаться на демографической ситуации в недалеком будущем, еще больше усилив существующий в Украине кризис [4].

Искажение материнской роли связано с тем, что в символическом поле украинского общества практически отсутствует образ женщины как матери. Существующий прежде как бы «растворился» в «новых» женских образах, а предлагаемый в СМИ является противоречивым. С одной стороны, это успешные домохозяйки, с другой – суррогатные матери, несовершеннолетние матери, которым нечего дать своему ребенку, матери, лишённые родительских прав – женщины, для которых собственный ребенок не является

ценностью, а выступает лишь как предмет торговли, он существует лишь для получения социального статуса и материальных благ. С третьей стороны – бизнес-вумен, вечно занятые чем угодно, только не ребенком, вся деятельность которых направлена только на улучшение материального достатка и самореализацию. Таким образом, материнство теряет свое психологическое наполнение, а отношения дочери-матери наполняются торгово-денежным смыслом [5].

Кроме этого, несмотря на свою житейскую очевидность, понятие материнства достаточно нечетко определено в научном знании [6]. Так, чаще всего, материнство изучается с медико-биологической точки зрения, с позиций особенностей репродуктивного цикла созревания женщины, зачатия, вынашивания плода, родов и развития ребенка. О психологической готовности женщины стать матерью судят прежде всего по тому, насколько ее эмоциональное состояние оказывает влияние на протекание репродуктивного цикла [7]. При этом недостаточно учитывается тот факт, что организм женщины может быть полностью здоров и готов к вынашиванию плода, но с психологической стороны женщина может быть совсем не готова к родам и воспитанию детей [8, 9]. Между тем, такой дисбаланс чаще всего лежит в основе отказа от детей, случаев социально-педагогической запущенности и т.п. В медико-биологическом подходе отсутствует целостное восприятие женщины, она изучается только как биологическая единица [10].

В социологическом подходе материнство рассматривается как социальная функция женщины. Представители этого подхода оперируют усредненными данными и социальными закономерностями, выводя индивидуально-психологические особенности женщины-матери за скобки. При этом игнорируется психологический факт, что женщина может иметь одного ребенка или несколько детей, но субъективно не ощущать себя матерью [11].

В педагогическом подходе роль матери оценивается как готовность женщины выполнять воспитательную функцию [12]. При этом успешность материнства определяется по тому, насколько мать смогла сформировать из ребенка социально адекватного и адаптивного члена общества. Однако слабо учитывается тот факт, что подобная успешность может приводить к психологическому разрушению личности как ребенка, так и матери [13].

Исходя из этого, цель работы – проанализировать содержательное наполнение понятия материнства и трансформацию материнских ролей в контексте современной постсоветской гендерной политики.

В качестве метода исследования использовался case-analysys материалов, полученных в процессе проведения психологических групп.

В традиционной украинской семье мать была самым важным человеком, который давал безусловную любовь: любила своих детей не за что-то хорошее, а за то, что они ее дети, «просто так» [14]. Женщина в то время олицетворяла собой доброту, нежность, сердечность, ласку, самопожертвование, всепрощение. Образ Богородицы всегда был наиболее почитаемым и любимым в украинской культуре. Возможно, именно поэтому для женщины материнство было радостью и благом, а бездетные семьи всегда вызывали сочувствие. Образ женщины обязательно ассоциировался с материнством. Поэтому мать была всегда для своих детей образцом для подражания, всегда стояла как бы на ступеньку выше – слово матери всегда было законом, к нему прислушивались и не оспаривали его. Уважение к родителям было настолько высоко, что к ним обращались на «Вы» [15]. Особым уважением и семейной властью пользовалась мать матери – бабушка. С одной

стороны, она воплощала в себе исконную женскую мудрость, с другой – имея особую власть в семье, подчиняла себе мать и достаточно сильно вмешивалась непосредственно в воспитание дочки [16].

В советском обществе материнство стало рассматриваться прежде всего как социальная обязанность женщины. Это связано с тем, что женщину вывели за пределы круга семьи за счет равноправия, ее «нагрузили» правами и обязанностями, сравнимыми с мужскими. Женщин начали воспринимать не только как домохозяйку, занимающихся воспитанием детей, но и как определенную группу людей, которые могут заявить о себе и в экономике, политике, науке, искусстве. В связи с этим образ матери начал разделяться на несколько типов, определяемых структурой и функцией советской семьи: 1) «тыл семьи» – женщина-мать, которая несла на себе все обязательства по дому и воспитанию детей, а иногда, и по уходу за мужем; 2) «работница», когда для женщины ничего больше не существовало, кроме работы, а семья для нее являлась как бы «пристройкой» (воспитанием ребенка в такой семье обычно занималась бабушка или более «свободная» тетя); 3) «образцовая мать», которая была ориентирована в воспитании ребенка на формальные педагогические образцы. Прорыв женщины в социальную сферу сделал мать более независимой и самостоятельной, но отдалил ее от семьи и исказил те черты, которые были раньше присущи ей [17].

Распад советского общества и очередное изменение гендерной политики привели к трансформации образа женщины и образа матери [18, 19]. Женщины в новых условиях были вынуждены либо отойти на традиционную позицию домохозяйки, либо стать лидерами, вступив в соперничество с мужчинами, либо завоевать мужские ресурсы за счет эксплуатации женственности, либо вообще отказаться от мужчин. Роль матери в современном обществе существует в трех вариантах.

Так, первый вариант, когда женщина в семье меняется ролями с мужчиной, становится лидером, переключая на него свои обязательства и функции. Вероятнее всего, что дочка такой матери вырастает с диффузной полоролевой идентичностью: биологически являясь женщиной, она выполняет все социальные функции мужчины, как бы подменяя его собой.

Второй вариант – «красивая игрушка». Такую мать ничего в жизни не интересует, кроме своей социальной престижности. Вечно трепещущая за своей внешностью, которая ничего в жизни не видит, кроме магазинов, салонов красоты и фитнес-центров. Девочка, которая видит перед собой такую мать, не имеет образа хорошей матери и жены, а имеет образ своей ровесницы. Девочкам такой матери не от кого содержательно «питать» образ взрослой и зрелой женщины, ей не к чему стремиться [20, 21].

Третий вариант – независимая женщина, реализовавшая себя в жизни, для которой ни муж, ни ребенок не представляет никакой ценности. Семья для такой женщины является просто формальностью. Для такой матери дочка чаще всего выступает как попытка «переиграть» собственную судьбу [22].

Таким образом, на основании всего вышеизложенного можно сделать следующие выводы. Изменение отношений родительско-детских отношений в украинском обществе привело к изменению процесса полоролевой социализации девочки и содержания понятия материнства. Материнство либо отходит на «второй план», либо становится способом переиграть «несложившиеся» эпизоды из жизни женщины, либо способом обретения и/или повышения своего социального статуса. Как показывает психологическая практика, в связи с этим у современных украинских девушек существует психологическая неготовность к исполнению материнской роли. На наш взгляд, это позволяет говорить

о необходимости разделения понятия материнства как медико-биологического и социологического понятия и готовности к материнству как психологического понятия. В связи с этим необходимо в рамках перинатальной психологии создание диагностических методик, способных определять психологическую готовность к материнству у девушек на разных возрастных этапах, а также делать прогнозы материнского поведения в будущем. Кроме того, необходимо создание комплекса разнообразных психолого-педагогических методик, направленных на профилактику и коррекцию девиантного родительского поведения.

*Литература:*

1. Психосексуальное развитие человека. Формирование мужского гендера / Кочарян А. С., Жидко М.Е. – Учеб. пособие. – Харьков: Нац. аэрокосм. ун-т “Харьк. авиац. Ин-т”, 2005. – 113 с.
2. Штольц Х. Каким должен быть твой ребенок? // Х. Штольц. Дети и семейный конфликт / Л. Азнорг: Кн. Для учителя: Пер. с нем. – М.: Просвещение, 1988. – 144 с.
3. Мещерякова-Замогильная С.Ю. Путь к материнству начинается с младенчества // Дошкольное воспитание». – 2002. – № 11. – С. 32-36.
4. Через 10 років Україну чекає демографічна криза / www.ПРАВДА.com.ua, 21.02.2005.
5. Филиппова Г.Е. Образ мира и мотивационные основы материнства // Проблемы изучения и развития личности дошкольника. – Пермь, 1995.
6. Даниленко Н.В. Методи дослідження готовності до материнства // Вісник ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. Психологія. – Харків: ХНПУ, 2005. – Вип. 15. – Частина 1. – С. 46-54.
7. Копыл О.А., Баз Л.Л., Баженова О.В. Готовность к материнству, выделение факторов и условий психологического риска для будущего развития ребенка // Синапс. – 1993. – № 4. – С. 35-42.
8. Винникотт Д.В. Маленькие дети и их матери. – М.: Независимая фирма “Класс”, 1998. – 120 с.
9. Винникотт Д.В. Разговор с родителями. – М.: Независимая фирма «Класс», 1994. – 112 с.
10. Тайсон Р., Тайсон Ф. Психоаналитические теории развития. – Екатеринбург: Б.С.К., 1998. – 528 с.
11. Єфімова І.В. Стан материнства в психологічному становленні особистості жінки. Деякі моменти результатів комплексного дослідження // Наукові записки Інституту психології імені Г.К. Костюка АПН України / За ред. академіка С.Д. Максименка. – К.: Главник, 2005. – Вип. 26, в 4-х томах. Том 2. – С. 49-55.
12. Афанасьева Т.П. Семья: Учеб. пособие для 9 – 10 кл. сред. шк. – 2-е издание, перераб. и доп. – М.: Просвещение, 1988. – 285 с.
13. Эрхардт У. Хорошие девочки отправляются на небеса, а плохие – куда захотят, или Почему послушание не приносит счастья / Перевод с немецкого Е. Файгль – М.: Независимая фирма „Класс”, 2004. – 176 с.
14. Фромм Э. Искусство любви – М.: ЭМЦ «Юниверс» МГУ, 1990. – 64 с.
15. Шкіряк-Нижник З.А., Непочатова Е.І. Дівчинка – дівчина – жінка – мати. – К.: Т-во „Знання” УРСР. – 1989. – 48 с.
16. Михайлова Е.Л. „Я у себя одна”, или Веретено Василисы. – М.: Независимая фирма „Класс”, 2003. – 320 с. – (Библиотека психологии и психотерапии, вып. 101).
17. Некрасов С.Н., Возилкин И.В. Жизненные сценарии женщин и сексуальность. – Свердловск: Изд.-во Урал. ун.-та, 1991. – 168 с.

18. Берн Э. Гендерная психология. – СПб.: прайм – ЕВРОЗНАК, 2001. – 320 с.
19. Ильин Е.П. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины. – СПб.: Питер, 2002. – 544 с.
20. Кле М. Психология подростка. Психосексуальное развитие. – М.: Педагогика, 1991. – 172 с.
21. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – СПб.: Леното, АСТ, 1996. – 392 с.
22. Мещерякова С.Ю, Авдеева Н.Н., Ганошенко Н.И. Изучение психологической готовности к материнству как фактора развития последующих взаимоотношений ребенка и матери // Соросовские лауреаты: Философия. Психология. Социология. – М., 1996.



УДК17.024

Хримли И.А.

## МОРАЛЬ И ПРАВО В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В УКРАИНЕ

*Автор визначає перспективу розвитку права й моралі, аналізує основні напрямки їх розвитку в сучасному вимірі. В статті обґрунтовується, що в сучасних умовах у період трансформаційних перебудов право й моральність становлять найважливішими засобами гармонізації процесів глобалізації. Глобалізація як сучасне явище може відбуватися з урахуванням загальних моральних і духовних цінностей представників різних країн, культур й вірувань, та виробленням механізму гармонізації національних й загальнолюдських цінностей.*

*Ключові слова: право, мораль, глобалізація, культура, гармонія.*

*The author defines prospect of development of the right and moral, analyzes the basic directions of their development in modern measurement. In the article it has been provided, that in modern conditions during the period of transformation reorganizations the right and morals in the most important way of harmonization of globalization processes. Globalization as the modern phenomenon can occur in view of common moral and cultural wealth of representatives of the different countries, cultures and beliefs, and manufacturing of the mechanism of harmonization of national and universal values.*

*Key words: the right, moral, globalization, cultural, garmony.*

Актуальность постановки задачи обусловлена тем, что в современных условиях в период трансформационных преобразований право и мораль становятся важнейшими средствами гуманизации и демократизации социальных отношений.

Двадцатый век отмечен неоспоримыми достижениями человечества в научно-технической, производственной и социальной сферах. Быстро развивающаяся, динамичная техногенная цивилизация с ее интенсивным экономическим ростом, высоким уровнем технологий характеризуется небывалым обострением противоречий в системе «человек-общество-природа». Процессы глобализации, нередко протекающие хаотично, делают существование людей хрупким и неустойчивым. И жить, как прежде, невозможно [1, с. 84].

В настоящее время мировое сообщество находится на пути формирования нового миропорядка, от оптимальной организации которого зависит его существование. Обществу необходим более высокий уровень управления социальными процессами [2, с. 115].

В повышении уровня организации общественной системы, в решении проблем и противоречий, угрожающих существованию человечества, возрастает роль права и морали как основных регулятивных систем современного украинского социума.

Целью данного исследования является определение места морали и права в гармонизации социальных отношений в условиях глобализации. Тенденция возрастания роли и значения указанных регуляторов в жизни современного украинского социума и всего человечества, в обеспечении его стабильности и функционирования является главной в ряду основных направлений развития этих социальных феноменов [1, с. 84].

Исследованию развития и совершенствования права посвящены работы А. Неклессы [3], С.С. Алексеева [4, 5], В.С. Нерсисянца [6], А.Б. Венгерова [7]. А.А. Гусейнов [8-11], Р.Г. Апресян [12], А.Г. Спиркин [13]. В трудах Л.Г. Удовыки и А.С. Кривцова исследуются диалектика права и морали в развитии демократии [14, 15].

Данная проблема находится в поле зрения ученых. Однако в настоящее время требуется более глубокий научно-теоретический анализ перспективы развития морали и права как приоритетных системных регуляторов современного социума, в частности в период трансформационных преобразований в Украине.

Интенсификация сотрудничества украинского социума с мировым сообществом порождает углубление взаимного влияния международного и национального права Украины. В свою очередь этот процесс влечет за собой интернационализацию или гомогенизацию права, представляя собой одну из основных тенденций развития права в XXI веке [2, с. 115]. Под интернационализацией права понимают сближение принципов права и национальных законодательств, углубление взаимного влияния различных правовых систем. В новом украинском социуме собственная правовая система должна быть совместима с международным правом и способна свободно с ним взаимодействовать. Это достигается признанием доминанты международного права над внутренним и вследствие этого существенным изменением национального права. В соответствии со статьей 9 Конституции нашего государства, составной частью его правовой системы являются нормы международного права и международные договоры, согласие на ратификацию которых дано Верховной Радой Украины [16, с. 4].

Под влиянием норм и принципов международного права коренному изменению подверглись нормы украинского гражданского, уголовного и административного права, существенно обновлено законодательство по правам человека [17]. Проведенные по ряду законопроектов экспертизы Совета Европы подтвердили их соответствие европейскому.

Стремление приблизить Украину к Евросоюзу потребует в свою очередь трансформацию норм нравственности, выработку общих моральных принципов и норм поведения в социуме, расширенном правовом и нравственном пространстве. И хотя наши политики считают, что украинскому государству еще предстоит пройти долгий путь до полноправного членства в Евросоюзе, одна из главных целей уже достигнута – сформированы общие моральные и духовные ценности. С такой позицией трудно согласиться [18]. Вряд ли уже сегодня, на современном этапе исторического развития, выработаны общие духовные и нравственные ценности у членов ЕС, в состав которого вошли государства с различным уровнем развития экономики, культуры, разнообразные по национальному составу и религиозным убеждениям. Несомненно, что формирование общих моральных и духовных ценностей продиктовано жизненной необходимостью ввиду расширения и углубления взаимодействия разных государств между собой. Однако этот процесс потребует определенного времени и усилий, как и трансформация действующего законодательства Украины в направлении сближения различных правовых систем современности. Трансформационные преобразования в нравственной сфере в условиях современного общества будут происходить, базируясь на ценностях, которые присутствуют в духовной сфере каждого народа (этноса) и на признании в качестве высшей социальной ценности человека, его жизни и здоровья, чести и достоинства.

Интернационализация национального права Украины потребует его изменения в соответствии с международными правовыми стандартами. Стандартизация в праве отражает тенденцию унификации всей общественной жизни индустриальной цивилизации, выделенную О. Тоффлером. Правовые стандарты сегодня затрагивают

---

самые различные сферы правового регулирования отношений в современном украинском социуме. Приоритетное место принадлежит международно-правовым стандартам прав и свобод личности. В частности, в экономической сфере проявлением этого направления является стандартизация производства и потребления, в социальной – формирование однородной социальной структуры (среднего класса), в духовной – массовой культуры [1, с. 84].

Процесс унификации в нравственной сфере отражает необходимость появления международных формально определенных стандартов ведения предпринимательской, инвестиционной деятельности, финансовых операций [1, с. 85]. Таковыми, по мнению автора, могут стать Международные правила ведения бизнеса, Кодекс чести предпринимателей, призванные регулировать действия, не поддающиеся жесткой правовой регламентации.

Возрастание роли права в процессе глобализационных преобразований в Украине проявляется в дальнейшем расширении и углублении правового регулирования [1, с. 85]. Эта тенденция вызвана усложнением предмета правовой регламентации как в Украине, так и во всем мире. Расширение сферы правового регулирования связано с распространением действия права как на совершенно новые, недавно возникшие области социальной действительности, так и на иные сферы, которые ранее находились вне поля зрения украинского законодателя. Появились новые отрасли, подотрасли, институты права и законодательства, такие как морское, экологическое и корпоративное право, информационное законодательство и законодательство об интеллектуальной собственности.

Научно-технический прогресс помимо расширения сферы правового регулирования повлек эволюцию традиционных правовых институтов, таких как институт права собственности. В настоящее время дополнено понятие собственности, к нему отнесены различные виды интеллектуальной собственности – собственности на произведения литературы, искусства, промышленные образцы. Усиливается регулятивная роль права в управлении научно-техническим прогрессом [19]. Акценты сегодня постепенно смещаются в сторону развития ограничительной функции права, расширения охранительной подсистемы, направленной на уменьшение его вредных последствий. Расширение правового регулирования сопровождается более полным, глубоким и всесторонним регламентированием социальных отношений. Указанная тенденция повлекла за собой значительное увеличение массива нормативно-правового законодательства [20].

В реализации этого направления важная роль отводится морали. Принимаемые и действующие в современном украинском социуме законы и иные нормативно-правовые акты «вбирают в себя нравственные представления общества, отражают существующие в соответствующей культуре нравственные критерии дозволенного и недозволенного. К примеру, при решении вопроса о том, что, в каких пределах, каких формах может быть предметом рыночного регулирования (скажем, можно ли торговать человеческими органами, вводить платное обучение и т.д.), общественной морали принадлежит решающее место» [11, с. 122].

Расширение и углубление сферы правового регулирования в наше время порождает, в свою очередь, сужение сферы морального регулирования. Общественные нравы при переходе от традиционного общества к информационному изменяются. Под сомнение поставлены универсалистские претензии морали, само ее право быть последней инстанцией духовной легитимации цивилизационных преобразований [11, с. 117]. Обоснованием такой тенденции является высвобождение различных сфер

социальной жизни из-под прямого диктата моральных норм, резкое расширение этически нейтральной зоны вплоть до семейно-брачных и сексуальных отношений. Происходит отделение моральных норм от их мировоззренческих обоснований (философских, религиозных, политико-идеологических). Поступательно формируется резкая разделительная линия между моралью и позитивным знанием, включая попытки создания научной этики. Чрезмерная правовая регламентация ведет к выхолащиванию «морального стержня» закона, утрате нравственных ориентиров в законодательстве.

Такое состояние современного украинского социума порождает необходимость принятия кардинальных решений выхода из морального кризиса. Предлагаются многочисленные взаимоисключающие решения проблемы: от «морализующего отрицания цивилизации до прагматически-циничного отрицания морали» [11, с. 117]. Обе крайности предстают в современном социуме как определенные общественные установки. Например, предприняты практические шаги в виде проектов законодательных инициатив о легализации наркомании, проституции. Диаметально противоположна этому направлению другая тенденция, «состоящая в сектантском уходе...вплоть до участвовавших случаях идейных, коллективно-ритуальных самоубийств» [11, с. 118]. По мнению автора, важным направлением выхода из настоящего кризиса является повышение духовности общественной жизни в Украине, активное использование гуманитарных достижений человеческой мысли и опыта, гражданское воспитание личности.

Среди современных тенденций в развитии права необходимо выделить изменение источниковой базы права. Ввиду специфики свойств, нормативно-правовой акт остается доминирующим источником права в Украине и в романо-германской правовой системе. Одновременно более важная роль отводится судебной практике, в том числе и международно-правовой. Возникло такое правовое явление, как учет в деятельности отечественных судебных органов практики Европейского суда по правам человека [21, с. 52-57].

В правовой сфере возрастает роль нормативного договора, который дает возможность участникам правоотношений самим определять пути достижения поставленных целей, устанавливая права и обязанности через соглашение, позволяющее варьировать правовое поведение [1, с. 86].

Данная тенденция в праве обуславливает в свою очередь трансформацию в обществе механизма морального регулирования, обоснования и поддержки морально ценного. Очевидно, что правовое регулирование договорной деятельности должно базироваться на нравственных принципах, нормах, предполагающих честное ведение бизнеса, верность слову, обязательность выполнения договорных обязательств, продуктивное использование эгоистических мотивов личности в предпринимательской деятельности [22].

Настоящее время в Украине характеризуется бурным развитием социального законодательства, в связи с чем отмечена необходимость в современной правовой сфере «...ориентироваться на развитие широкого спектра комплексного массива социального права» [1, с. 86], включающего законодательство о социальном обеспечении, здравоохранении и образовании. Это направление можно назвать тенденцией социализации права. Основной добродетелью социальных институтов является справедливость. «...Поэтому борьба за социальную справедливость – важнейший показатель реального внимания общества и государства к морали. Нравственным и справедливым в современном украинском социуме можно считать такое распределение

выгод и тягот совместной жизни в обществе, на которое получено согласие тех, на чью долю выпадают наибольшие тяготы» [11, с. 182].

В рамках развития системы права четко прослеживается тенденция нарастания процессуальности (процедурности) правового регулирования. Это выражается в расширении сферы процессуального регулирования, усложнении процедуры, совершенствовании процессуальной формы [23]. В развитии процессуального права просматривается следующая важная закономерность: чем более развито общество, тем детальнее в законодательстве регламентируется деятельность, связанная с охраной социального порядка, прав, свобод и законных интересов граждан и организаций [23, с. 108].

Расширение сферы процессуального регулирования сопровождается повышением значения и статуса процессуального права в правовых системах различных государств, входящих в мировое сообщество. В условиях демократического правового государства, к какому относит себя Украина, процессуальное право трансформируется в необходимое средство обеспечения законности, справедливости и правопорядка в обществе [23, с. 106-114].

Аналогичная проблема присуща и нравственной сфере на двух ее уровнях: индивидуальном и социальном. Индивидуальная – это нравственность добродетелей, высоких моральных качеств человеческого характера, проявляющихся в непосредственном общении, зонах личного присутствия. Социальная нравственность – это совокупность правил и поступков, задаваемых извне обстоятельствами, социальной системой, общественной ролью [11, с. 179]. Общественные нравы при переходе от традиционного общества к информационному изменяются, возрастает роль институциональной этики. «Современный сложноорганизованный, высокотехнологичный мир развивается в направлении социальных систем, которые могут успешно функционировать независимо от моральных качеств и мотивов людей» [11, с. 127]. Ярким примером институциональной нравственности служит организация уличного движения в городе. В ее рамках совершенно не имеет значения, куда и зачем едет человек: проведать заболевшую родственницу, на дачу или на встречу к сообщникам для того, чтобы получить взятку. В этом случае мотивы его движения не имеют никакого значения. Его поведение как участника дорожного движения определяется исключительно тем, соблюдает он правила или нет, останавливается на красный свет, двигается ли на зеленый.

Таким образом, в период трансформационных преобразований нравственность проявляет себя не столько через индивидуальную добродетель личности, сколько через общественные институты, нормативные системы, в которых моральные требования обеспечиваются рациональной организацией деятельности социальных систем. Это позволяет с большой долей вероятности гарантировать нравственно значимый общественный результат [11, с. 123].

Таким образом, в настоящее время правовая и нравственная системы современного украинского социума включаются в глобальные системы мирового человеческого сообщества.

1. Мораль, фактическая нравственность, сложившаяся в современном социуме, ее воплощение в реальных коммуникативных процессах, поведении членов общества, их взглядах и настроениях, во многом зависит от эффективности механизма правового регулирования.

2. Право в условиях глобализации в большей степени должно ориентироваться на моральное благо людей, опираться на системы нравственных начал (оценок, суждений,

критериев), соответствующих периоду трансформационных преобразований в Украине.

*Литература:*

1. Лук'янова Е.Г. Основные тенденции развития российского права в условиях глобализации // Государство и право. – 2004. – № 7. – С. 84 – 89.
2. Лукашук И.И. Взаимодействие международного и внутригосударственного права в условиях глобализации // Журнал российского права. – 2000. – № 3.–С. 115 – 121.
3. Неклесса А. Глобальная трансформация: сущность, генезис, прогноз // Мировая экономика и международные отношения. – 2004. – № 1. – С. 116 – 123.
4. Алексеев С.С. Философия права. – М.: НОРМА, 1998. – 336 с.
5. Алексеев С.С. Право на пороге нового тысячелетия: некоторые тенденции мирового правового развития – надежда и драма современной эпохи. – М.: Статут, 2000. – 252 с.
6. Нерсесянц В.С. Право и закон. М.: Наука, – 1983. – 353 с.
7. Венгерок А.Б. Теория государства и права: Учеб. для юрид. вузов. – М.: Омега-Л., – 2004. – 608 с.
8. Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии. – 2000.–№ 3. – С. 3 – 12.
9. Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии.–2001. – № 3.– С. 3 – 32.
10. Гусейнов А.А. Мораль и насилие // Вопросы философии. – 1990. – № 5. – С. 134 – 141.
11. Гусейнов А.А. Философия. Мораль. Политика: Сборник статей. – М.: Академкнига, 2002.– 304 с.
12. Апредин Р.Г. Идея морали.– М.: Наука, 1995. – 345 с.
13. Спиркин А.Г. Философия: Учебник.-М.: Гардарики, 2000. – 816 с.
14. Удовика Л.Г. Діалектика моралі і права у розвитку демократії. Автореф. дисс. на пошук вчен. ступ. канд. філос. наук., Запорізький національний університет, Запоріжжя, 1998. – 16 с.
15. Кривцов А.С. Политика и мораль как основы права (философско-правовой аспект анализа) // Наука. Релігія. Суспільство. – 2005.– № 2.– С. 177 – 179.
16. Конституция Украины. – Донецк : Лебедь, 2001.– 40 с.
17. Защита прав человека в условиях перехода к рынку: (Круглый стол) // Государство и право. – 1990.– № 6.– С. 16 – 23.
18. Ротенфельд Ю.А. Философия морали // Труды членов Российского философского общества. – М., 2004.– Вып. 7.– С. 147 – 231.
19. Захаров А., Кутафин О. Конституция единого правового пространства Европы ЕВРАЗЭС и СНГ // Право и экономика. – 2000. – № 3. – С. 11–19.
20. Резолюция Московского юридического форума «Глобализация, государство, право XXI века» // Право и экономика. – 2003. – № 3. – С. 8–27.
21. Неверова В.В. Трансформация этической проблематики в условиях современности // Актуальные вопросы социальной теории и практики. – М., 2003. – Вып. 1, ч. 2. – С. 52 – 57.
22. Канашевский В.А. Прецедентная практика Европейского суда по правам человека как регулятор гражданских отношений в Российской Федерации // Журнал Российского права. – 2003. – №4. – С. 37 – 46
23. Лукьянова Е.Г. Теория процессуального права. М.: Норма, – 2003. – 233 с.

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ:**

**Байрайний Кім Олексійович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Волошина Катерина Віталіївна** – студентка другого курсу гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського «ХАІ», спеціальність «Психологія»

**Гаплевська Ольга Іванівна** – здобувач кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Дзьобань Олександр Петрович** – доцент кафедри філософії Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого, кандидат філософських наук, доцент

**Канищев Григорій Юрійович** – кандидат історических наук, доцент кафедри історії та політології Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського «ХАІ»

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

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

**Леонтьєва Вероніка Миколаївна** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Харківського національного університету радіоелектроніки

**Михайлюк Світлана Ярославівна** – аспірант кафедри філософії Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника

**Новосьолов Олег Валерійович** – аспірант кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

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

**Плахотнік Ольга Василівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Соколов Володимир Георгійович** – аспірант кафедри теорії й історії культури факультету культурології й менеджменту

**Хрімлі Ірина Олександрівна** – старший викладач кафедри кримінального й адміністративного права Донецького університету економіки й права, пошукувач кафедри філософії

**Цимбал Ольга Євгенівна** – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

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

**Чуйкова Олена Володимирівна** – аспірант Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна



Наукове видання

Гуманітарний часопис.  
Збірник наукових праць  
2006 № 1.

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, 2006

Підписано до друку 21.04.2006 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