

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ АЕРОКОСМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМ. М.С. 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)*

4'2006

Гуманітарний часопис – збірник наукових праць.

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

Сфера розповсюдження – загальнодержавна.

Вид видання за цільовим призначенням – наукове.

Виходить чотири рази на рік.

Заснований в січні 2004 року.

Свідоцтво про державну реєстрацію – серія КВ №8338 від 22.01.2004 р.

Редакційна колегія:

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

Будко В.В., доктор філософських наук, професор, завідуючий кафедрою філософії Харківської академії міського господарства.

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

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

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

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

Кочарян О.С., доктор психологічних наук, професор, завідуючий кафедрою психології Національного аерокосмічного університету.

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

Неймер Ю.Л., доктор філософських наук, професор (Філадельфія, США).

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

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

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

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

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

Рекомендовано до видання Вченою радою Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Протокол № 5, від 24.01.2007).

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2006. – №4. – 126 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», 2007

ЗМІСТ

<i>Леонтьева В.Н.</i>	СВОБОДА КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ КУЛЬТУРОТВОРЧЕСТВА	5
<i>Дзьобань О.П.</i>	ФОРМУВАННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В «ДОКРИТИЧНИЙ ПЕРІОД» ТВОРЧОСТІ ІММАНУЇЛА КАНТА	10
<i>Смігунова О.Г.</i>	ВЧЕННЯ ПРО ГЕНІЙ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ ІММАНУЇЛА КАНТА	16
<i>Копылов В.А.</i>	НЕОТЕХНОКРАТИЯ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ПОИСКА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА (ТЕОРИЯ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА)	23
<i>Москаева О.</i>	ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ГАРМОНИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ	38
<i>Полянская В.И.</i>	ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИОННОГО ПУТИ ФОРМАЛЬНОГО МЕТОДА В РОССИИ	47
<i>Попович О.В.</i>	КРЕАТИВНІСТЬ В ЕСТЕТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ ДИТИНИ З ОСОБЛИВИМИ ПОТРЕБАМИ	54
<i>Тепенчак Т.М.</i>	ЕСТЕТИКА ТОТАЛІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК ЗАСІБ МАНПУЛЯЦІЇ СВІДОМІСТЮ МАС	63
<i>Васильева Л.А., Копылов В.А.</i>	ФЕНОМЕН РЕКЛАМЫ В РАМКАХ ПОНЯТИЙНОЙ СИСТЕМЫ «ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ – КРЕАТИВНОСТЬ – ЭКСКЛЮЗИВНЫЙ РЕКЛАМНЫЙ ПРОДУКТ»	72

Калиновський Ю.Ю.

**ПРАВОСВІДОМІСТЬ НАРОДУ ТА «ПРАВОСВІДОМІСТЬ
НАТОВПУ»: ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА79**

Селевко В.Б.

**ДУХОВНАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК КОНСОЛИДИРУЮЩИЙ
ПРИНЦИП В ПЕРИОД ОБОСТРЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ
БОРЬБЫ86**

Калинобродська К.А.

**ПРОБЛЕМА ІСНУВАННЯ МЕХАНІЗМІВ ПРИМУСУ
ЗА ЧАСІВ ПЕРВІСНОГО СУСПІЛЬСТВА96**

Ковалевская О.В.

ДИСТАНЦИОННОЕ ОБУЧЕНИЕ – ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД104

Божко Л.Д, Божко О.О.

**ЕТИЧНІ НОРМИ ПОВОДЖЕННЯ СПІВРОБІТНИКІВ
ІНДУСТРІЇ ГОСТИННОСТІ110**

Федотова О.В.

**РЕЛИГИИ НОВОГО ВЕКА: МЕЖДУ ГЛОБАЛЬНЫМ
И НАЦИОНАЛЬНЫМ119**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ125

СВОБОДА КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ КУЛЬТУРОТВОРЧЕСТВА

Статтю присвячено розгляду свободи як антропологічної засади культуротворчості. Виявлено, що культуротворча свобода «складається» із людської волі як екзистенціалу та змістовної свободи афірмації; простежено взаємну кореляцію свободи та відповідальності у ствердженні культурних явищ, яка полягає не лише в їхньому діалектичному «переході у своє-інше», але й у русі по «герменевтичному колу».

Ключові слова: культуротворчість, афірмація, свобода, антропологічна засада, екзистенціал.

This article is devoted to analyses of freedom as an anthropological basis of culture-creation. It has been revealed, that a culture-creative freedom joins human's free will as an existential and a pithy freedom of affirmation; it has been retraced a mutual correlation of freedom with responsibility during cultural-act's affirmation, which is concluded not only theirs dialectical "transition into one's own-other", but and theirs movement in the "hermeneutical circle".

Key words: culture-creation, affirmation, freedom, anthropological basis, existential.

По словам известного российского культуролога и философа культуры В.А. Конева, «Насколько данное культурное явление может решать проблемы настоящего, настолько оно и значимо. А кроме того, настолько, решая проблемы здесь-и-теперь, оно помогает утверждению самой способности существования для человека его постоянного «теперь», его способности быть и утверждать бытие [...] должно утверждать саму культурную способность человека, способность утверждения культуры и своей жизни. Следовательно, подлинное, истинное культурное явление должно быть носителем самой силы аффирмации как силы креативной» [4, с. 27].

Но способность аффирмации свойственна, прежде чем она аккумулируется в произведении, норме, ценности, *самому человеку*. Именно эта способность может быть названа *культуротворческой*; думается, именно культуротворчество и является тем «механизмом», который обеспечивает «осуществление “есть”» в отношении бытия, по крайней мере, *бытия культуры*. Иными словами, культуротворчество *есть* реализация «силы аффирмации» – способности, которая лежит в основе возникновения и бытия культуры как таковой. (В скобках замечу, что некоторые исследователи, имея в виду фактически то же самое, используют иную терминологию. Так, например, А.В. Александрова, апеллируя к опыту А.Ф. Лосева («Диалектика мифа») и Е.Н. Рерих («Живая Этика»), следующим образом определяет «живую культуру» – не совпадающую с «канонической культурой» и преодолевающую ту культуру, которая является способом человеческой деятельности в отчужденном бытии: это «... деятельность творящаяся, сущностно творимая индивидом, выводящая его в подлинное бытие напряжением сознания, воли и чувства» [2, с. 47-48]. С.Б. Крымский, характеризуя «механизм переработки экологии

в культурную онтологию человечества» как то, благодаря и вследствие чего создается ценностно-смысловой универсум, отмечает, что «Эта деятельность определяет не только человекосоразмерность сущего, но и возможность перевода его в определенный **этический** (выделено мною, – В.Л.) порядок монадного (индивидуализированного) бытия» [5, с. 109]).

Неоднократно делаясь с философским сообществом мыслью, что, утверждая в культурных актах бытие культуры, делая налично-бытующим свой культурный мир, человек в *тех же* культурных актах утверждает самого себя как участника диалога, как Я-культурное, что означает создание и поддержание своей личностной структуры, свое самопреодоление-самоутверждение, я пыталась подчеркнуть первичность свободного выбора культурных смыслов. Целью данной работы является обоснование отмеченной первичности свободы, а также подтверждение того, что личностное бытие – если, конечно, личность «наличествует» – действительно предшествует «живому бытию» культуры.

Проблема самоутверждения личности – одна из традиционных для европейской философии и психологии, чему посвящены специальные исследования [см., напр., 8]. После И. Канта общепринятым стало признание *свободной воли* в качестве предпосылки самоутверждения. Можно согласиться с определением *свободы воли* как абстрактно-всеобщей природы свободы и как «меры онтологического освоения человеком окружающего мира» [7, с. 4]. В контексте рассмотрения культуротворчества как «сущностно человеческой» способности создавать и, утверждая, поддерживать свое бытие-в-культуре, «свободная воля» теряет понятийно-субстанциальное единство «свободы» и «воли». Воля предстает усилием, концентрацией напряжения, активным *актным* состоянием человеческой духовности, способным обусловить-катализировать рождение/утверждение культурного смысла, в том числе и смысла человеческого бытия.

Свобода – это не только условие-катализатор воли как *акта*, т.е. некий антропологический дифференциал состояний воли; может показаться, что эта ипостась свободы, никакими внешними обстоятельствами не ограничиваемой, фактически тождественна произволу: если свободный индивид хочет – он мыслит/поступает, не хочет – не мыслит/не поступает. Но даже при допущении абсолютной внешней свободы, «хочу» и «могу» (тем более, «помыслию», «поступлю», «аффирую») далеко не всегда совпадают (и совершенно справедлива точка зрения «глубинной психологии» – «экзистенциального анализа», признающего *человека свободным*: существует «одно ограничение» и «одно дополнение»: «1. ...человеческая свобода отнюдь не тождественна всемогуществу. 2. Экзистенциальный анализ не признает человека свободным, не признавая его в то же время *ответственным*. Это означает, что человеческая свобода не тождественна не только всемогуществу, но и произволу» [9, с. 114–115]). И дело отнюдь не в том, что имеется некий изъян в «степени свободы», некоторый ее недостаток. Свобода как «атрибут» культуротворчества – это, скорее, осуществляющаяся в самом акте воления (а может, и предшествующая ему) «фильтрация» направленности аффирмации, позволяющая сконцентрироваться именно *на этом* конкретном диалоге, конкретном

смысле, его оттенке, его культурной форме, предпочесть их всегда конкретное сочетание всем *иным* как возможным. В первом приближении можно сказать, что осуществление человеком себя в качестве бытующего-в-культуре – это его *свободное* распоряжение (*воление*) культуротворческой свободой (свободой во второй ипостаси, задающей горизонты направленности и оформления утверждаемого культурного смысла).

Свобода – это один из экзистенциалов человека в том плане, что без свободы и без стремления к свободе (чувства, мышления, выбора, поступка) никакой экзистенции (личностного бытия, обращенного вовнутрь себя, к собственному культурному миру) попросту нет: свобода – «фундамент и норма экзистенциального выбора» [1, с. 157]. И если свобода – одновременно и цель, и условие культуротворчества, то ее можно определить как *некий предел-основание* человеческого бытия-в-культуре. Таким образом, свобода есть первое антропологическое основание культуротворчества: она – лоно мысли, источник эмоционального напряжения и воления, универсальное условие совершения культурных актов. Свобода – энергия того «остатка бытия», что не абсолютно задается и не регулируется только лишь генетическим кодом (наследственность, конечно, необходимо иметь в виду, на чем, например, во многом, основывается трактовка культуры Л.Н. Гумилевым). Но без этой энергии сам «факт и процесс» жизни человечества не состоялся бы, как не случилось бы и со-бытия человеческого мира – ценностно-смыслового универсума – и *Бытия как такового*. Быть может, свобода и является тем фактором, который превращает человеческую жизнь в «открытую систему», не подчиняющуюся принципу классического детерминизма (что зафиксировано в известной Кантовской антиномии о свободе).

Свобода, как онтологически предьявляемое человеческое состояние, состояние его экзистенции, коренится в самом «устройстве» человека как духовно-телесной целостности, – по сути, это является ведущим мотивом всей – уже ставшей классической – философской антропологии. Поэтому, опуская рассмотрение в качестве особой проблемы «свободы как экзистенциала», отмечу лишь фундаментально-экзистенциальный характер свободы: потенциальная возможность всегда, теоретически – в любом случае, поступить «по велению сердца» и/или «подсказке ума», воспринимающееся как обладание свободой, – не меньшая тайна, чем и Человек, как носитель-источник свободы. О свободе написаны тысячи томов философской, научной и художественной литературы, в которой свобода трактована то как «дар божий», то как «провокация дьявола»; из свободы выводились и созидательно-творческие достижения «вершины Творения», и все человеческие грехи, падения, все содеянное зло, деструктивно-разрушительные эпизоды человеческой истории. По словам С. Кьеркегора, «Свобода бесконечна и возникает из ничего» [6, с. 205]. Хотя, например, согласно марксистской позиции, «надо считать вполне доказанным тот факт, что проблема свободы в жизни людей возникает отнюдь *не с первых шагов* их существования, а лишь на *определённом* (довольно позднем) *этапе* их исторического развития... до определённого момента своей всеобщей и частной истории люди долго еще находятся *за чертой*, где свобода – и как

объективный феномен, и как субъективно переживаемая проблема – в принципе не существует...» [3, с. 8]).

Но если согласиться с той традицией, которую аккумулировал и синтезировал Э. Фромм в «Анатомии человеческой деструктивности», а именно, что «стремление к жизни» (в терминологии З. Фрейда – Эрос, а в терминологии Э. Фромма – биофилия), равно как и «влечение к смерти» (соответственно: Танатос и некрофилия), – не инстинкты, коренящиеся в «человеческой натуре», а *страсти*, производные от пользования свободой, от человеческого творчества, то не остается аргументов в пользу включения этих «страстей» в число антропологических оснований культуротворчества. В отличие от свободы, которая *первична* по отношению к ним и неустранима из «человеческой природы», те начала (и созидающие, и деструктивные), от которых не свободна ни одна историко-культурная эпоха, сами должны быть объяснены, обоснованы. Но по этой же причине в число антропологических оснований культуротворчества не может быть включена ни одна человеческая «страсть» исторического происхождения: ни любовь, ни зависть, ни гордыня и т.п., хотя все они в конкретных индивидуальных (а иногда и исторических) ситуациях оказывают ощутимое влияние на культуротворческие процессы.

Проявления свободы в культуротворческих процессах определяются (или, хотя бы, коррелируются) рядом факторов. Во-первых, это социальное функционирование системы культуры в ее живой бытийственной целостности. Культура в данном случае понимается как осмысленный процесс бытия человеческого общества и индивида в истории, как единство культурной деятельности социума и индивида (индивидуального бытия-в-культуре), иными словами, как тот «механизм» исторической преемственности, посредством которого осуществляется «социокультурное» наследование, в том числе, наследование умения совершать культурные акты. Возможно, будет не лишним иметь в виду идею всеобщих моделей реализации свободы, которые воспроизводятся в различных исторических обстоятельствах, демонстрируя определенную независимость от них [см.: 3, с. 14–15]. Наиболее исследованной можно признать социальную свободу – способность индивида активно социализироваться, адаптируя сложившиеся в обществе формы ограничения и принимая во внимание меру усложнения связей между субъектами социальной активности; И.Н. Мухин выделяет такие ее универсальные формы: резистентная, рационально-дистрибутивная и солидарная [7, с. 16]. Во-вторых, конкретное проявление свободы как основания культуротворчества определяется теми индивидуальными характеристиками, в которых представлен результат деятельности биологических (наследственных и развившихся по биологическим закономерностям состояниям человеческого организма, оказывающим существенное влияние на поведение) и социокультурных процессов.

Сложность «субстрата» культуротворческой свободы (прежде всего, зависимость ее не от одной лишь экзистенциальной свободы) требует оценки соотношенности в аффирмации, во-первых, свободы с ответственностью (традиционно понимаемых как диалектические противоположности), во-вторых, свободно порождаемого смысла с его культурно оформленным утверждением в ценностно-смысловом универсуме.

Взаимная корреляция свободы и ответственности – давняя *этическая* проблема; но соотносимость свободы и ответственности в культурном акте и взаимная предопределяемость свободы и ответственности в культуротворческих процессах – это не столько «диалектические переходы» одной из них в «свое-иное», сколько движение по «герменевтическому кругу». Содержательная свобода аффирмации «измеряется» мерой ответственного оформления смысла, но то, какая именно культурная форма вместит в себя аффирмируемый в данном культурном акте смысл, – это представляет собой такой же «момент» культуротворческой свободы, *мерой* для которого является ответственное смыслопорождение. В усилении «аффирмо» и в культурном акте в целом свобода и ответственность неразличимы, тождественны и могут быть поняты/определены друг через друга: то, что выглядит, осознается и переживается как культуротворческая свобода, будучи сложным взаимопереплетением влияния различных экзистенциалов (участвующих в конкретном культурном акте, к тому же, в разной степени), есть в то же самое время не что иное, как культурная ответственность индивида, совершающего аффирмацию, и за смысл, и за оформленность, и за «интенсивность» введения смысла в ценностно-смысловой универсум, и за собственную «работу над собой» – за самоутверждение; ответственное же поступание – это и есть свободное рождение-интерпретация смысла, благодаря определенной оформленности которого в усилении «аффирмо», в любом случае невозможного без напряжения «свободы воли», смысл утверждается в мире культуры, а человеческая жизнь становится бытием-в-культуре. Можно сказать, что свобода – это творческая мера ответственности, ответственность же – культурная мера свободы, и в обоих случаях – это мера, задаваемая культурной формой. Именно *культурная форма* выступает связующим звеном во взаимопределивании свободы и ответственности как основы культуротворчества: ведь в том, *каким образом* оформлен-передан-понят-усвоен-утвержден смысл, свобода и ответственность сливаются в «культурантропологическое-культуротворческое тождество».

Литература:

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 146–157.
2. Александрова А.В. Отчуждение как форма развития культуры. – К.: Самвотас, 1996. – 194 с.
3. Грушин Б.А. Возможность и перспективы свободы (10 полемических вопросов и ответов) // Вопросы философии. – 1988. – № 5. – С. 3–18.
4. Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 16–29.
5. Крымский С.Б. Ценностно-смысловой универсум как предметное поле философии // Философская и социологическая мысль. – 1996. – № 3–4. – С. 102–116.
6. Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика. – 1993. – 384 с.
7. Мухін І.М. Феномен соціальної свободи. Автореф. дис. ... к. філос. н. / 09.00.03. – Сімферополь: Таврійський національний університет ім. В.І. Вернадського, 2003. – 17 с.
8. Никитин Е.П., Харламенкова Н.Е. Проблема самоутверждения личности в философии и психологии (к истории проблемы) // Вопросы философии. – 1995. – № 8. – С. 73–91.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

УДК 130.123.4

Дзьобань О.П.

ФОРМУВАННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В “ДОКРИТИЧНИЙ ПЕРІОД” ТВОРЧОСТІ ІММАНУЇЛА КАНТА

Стаття посвячена аналізу еволюції антропологічних взглядов Канта в докритический период его творчества. Показано, что вся научная ориентация «докритического периода» проникнута общим этико-духовным интересом. Проанализировано стремление Канта связать изучение проблем теоретического разума с проблемами разума практического. Рассматривается понимание Кантом сферы деятельности человека, определяемой его активностью как субъекта познания и практики. Показаны попытки Канта связать выполнение человеком своего предназначения с его моральностью.

Ключевые слова: человек, чувства, разум, рассудок, субъект, познание.

The article is dedicated to evolution of anthropological views of Kant in before-critical period of his works. It is showed that all scientific organization of “before-critical period” is penetrated by general spiritual interest. Kant’s striving for linking education of problems of theoretical and practical mind is analyzed. Kant’s understanding of sphere of activity of a man that defined by his activity as subject of understanding and practice is descried. Kant’s tries to link fulfilment by human his mission with his morality are showed.

Key words: human, feelings, mind, subject, understanding.

Антропологізм являє собою історично обумовлену традицію філософствування, яка виражається в прагненні вирішити філософські проблеми через феномен людини. Усі спроби зовнішнього пізнання світу дають лише поверхневі знання про речі. Якщо йти від людини ззовні, то ніколи не можна дійти до сенсу речей, оскільки розгадка змісту схована в самій людині [1, с. 293]. Філософська антропологія, з одного боку, намагається пояснити особливості людського буття і можливості людини, а через нього – зміст і значення навколишнього світу, а з іншого боку – вивчає людського індивіда у всіляких його вимірах і специфічних якостях, які характеризують його природу. Саме «у філософській антропології людині предметом у найточнішому смислі слова дана вона сама» [2, с. 163].

Іншим завданням цієї науки є розробка специфічної методології дослідження, у якій людина виступає не тільки предметом, але й метою філософствування. «...Антропологія також може бути і філософською, – пише Мартін Хайдеггер, – якщо вона як антропологію визначає або мету філософії, або вихідний пункт її, або обох одночасно» [3, с. 211].

Представники західноєвропейської філософії обґрунтували антропологізм як спосіб пізнання людини й світу. Однак докантивська філософія не змогла створити таке вчення про людину, у якому б доводилася й улаштувалася активність людини як суб’єкта не тільки пізнання, але й цілепокладення та практики. Саме Кант надав переконливих доказів тому, що філософія і як знання, і як переконання, і як віра осягає людину.

Однак аналіз наукових джерел і публікацій надає підстав стверджувати, що на формування проблеми людини саме в докритичний період творчості І. Канта, незважаючи на смислову важливість цього періоду, сучасні дослідники звертають недостатньо уваги, віддаючи перевагу здебільшого кантівській практичній філософії [2-3, 5 та ін.]. Зважаючи на це, метою й завданням даної статті є спроба вичленення антропологічних моментів кантівської творчої спадщини стосовно саме докритичного періоду його творчості¹.

Постановку проблеми людини ми знайдемо вже в перших працях І. Канта. Зокрема, у трактаті «Загальна природна історія і теорія неба» (1755) філософ, у цілому залишаючись на натуралістичних позиціях, намічає для себе антропологічну проблематику. На закінчення трактату він формулює думку, яка стане лейтмотивом у «критичний період» його філософської творчості: «Дотепер ми як слід не знаємо, що таке дійсно людина в даний час, хоча свідомість і почуття повинні б нам дати ясне поняття про це; наскільки ж менше ми можемо угадати, чим вона повинна стати в майбутньому!» [4, с. 260].

Вся природничонаукова орієнтація «докритичного періоду» перейнята загальним етично-духовним інтересом: І. Кант шукає «природу», щоб знайти в ній «людину». Щоб належним чином виправдати своє місце в творінні, «людина повинна спочатку знати його, повинна зрозуміти, що вона частина природи і, разом з тим, в результаті піднімається над нею» [5, с. 47-48]. Тим самим філософ прагне зв'язати вивчення проблем теоретичного розуму з проблемами розуму практичного. «Практичний розум» розуміється тут у найширшому сенсі слова: він охоплює загальне моральне призначення людини, а також сукупність знань про світ і людину.

У цей же час німецький мислитель намагається розробити й особливу методологію, за допомогою якої необхідно вивчати людину, – не тільки людину, «що перевернена мінливим виглядом, нав'язаним їй її випадковим станом, ... але саму природу людини, що завжди залишається тією ж, і властиве їй місце у світобудові, щоб знали, ... які ... повинні бути розпорядження для її поведінки» [6, с. 287].

Вже в габілітаційній дисертації 1755 року І. Кант виходить з розуміння людини як істоти розумної й здатної вільно здійснювати свій моральний вибір. «... Те, що відбувається з волі розумних істот, наділених здатністю вільно визначати самих себе, – пише він, – бере ... свій початок у внутрішньому принципі, у свідомих бажаннях і у виборі тієї чи іншої сторони за вільним розсудом. <...> Здійснювати вчинки вільно – значить здійснювати їх відповідно до свого потягу, і, притому, свідомо» [7, с. 292, 294].

З шістдесятих років у мисленні філософа намічається перелом, що у сімдесяті роки XVIII століття перетворюється в рішучий переворот. З цього часу в дослідженнях І. Канта природа поступається місцем людині. Морально-антропологічні інтереси починають займати в нього центральне місце в порівнянні з метафізичними й космологічними проблемами. На підґрунті цього

¹ Тема даної статті пов'язана з соціально-філософськими дослідженнями в межах комплексної цільової програми НДР «Філософські й культурологічні проблеми духовного життя суспільства та розвитку особистості», яку здійснює Національна юридична академія України імені Ярослава Мудрого.

антропоцентричного напрямку мислення й виросла «критична філософія». Її призначення полягає в тому, щоб рішуче покласти кінець космологічним поглядам і підняти моральність на ступінь керівного моменту у світогляді.

Важливою віхою на цьому шляху є трактат «Спостереження над почуттям прекрасного і піднесеного» (1764). У цьому творі Кант вперше торкається принципів практичної філософії. Він прагне довести, що моральність людини не залежить від будь-яких метафізичних умоглядів, а впливає з природних властивостей і задатків людської природи. У першому розділі вказаного трактату Кант намагається міркувати про самі поняття прекрасного й піднесеного. Відчуття приємного й неприємного ґрунтуються не стільки на властивості зовнішніх речей, що збуджують ці відчуття, скільки на властивому кожній людині почутті задоволення й невдоволення. Маються на увазі переважно два види тонкого почуття: почуття піднесеного і почуття прекрасного, які збуджують приємне, хоча й по-різному. В другому розділі, присвяченому розгляду питання про властивості піднесеного і прекрасного в людини взагалі, Кант намічає для себе дослідження власне антропологічної проблематики. Він пише: «Є почуття краси і почуття достоїнства людської природи. Перше є підстава загальної прихильності, друге – підстава загальної поваги, і якби це почуття досягло в якому-небудь людському серці вищого ступеня досконалості, то ця людина... і саму себе любила й цінувала б, однак лише остільки, оскільки вона є лише одним з усіх тих, на кого простирається це широке й шляхетне почуття» [8, с. 138-139].

Тут же мислитель висловлює деякі судження про розбіжності людей за темпераментом. Людина з меланхолійним характером має почуття піднесеного. Краса не тільки залучає її, але й викликає в ній замилювання. Вона постійна, оскільки свої почуття підкоряє принципам, мало цікавиться судженнями інших і спирається тільки на своє власне розуміння. Дружба піднесена і тому відповідає її почуттю. Меланхолік ненавидить неправду й удавання. У нього глибоке почуття власної гідності. Ніякої підлої покірності він не потерпить, і його шляхетність дихає свободою. Якщо його характер псується, то йому загрожує небезпека перетворитися в фантазера чи стати диваком.

У людини сангвінічного складу душі переважає почуття прекрасного. Її радості повні веселощів і життя, її моральне почуття позбавлене принципів і тому є мінливим. Сангвінік ніколи не буває по-справжньому добрим чи по-справжньому злим; він щедрий, схильний до добродійності, але забуває про свої обов'язки. Якщо його характер псується, він стає вульгарним, дріб'язковим.

У людини з холеричним темпераментом переважає почуття пишноти, що являє собою лише оманливий блиск піднесеного. До того, що приховано в глибині, вона байдужа, її не гріє щира доброзичливість і не чіпає повага інших людей. Холерик завжди наповнений лише самим собою. Він дуже схильний прикидатися, у релігії лицемірний, у спілкуванні улесливий, у політичних справах непостійний.

Третій розділ трактату Кант присвячує дослідженню питання про розбіжності піднесеного й прекрасного в чоловіків і жінок. Розум жінки прекрасний, розум чоловіка глибокий, а це лише інше вираження для піднесеного. Жінка володіє

переважно почуттям прекрасного, оскільки прекрасне притаманне їй самій, почуттям же шляхетного – лише остільки, оскільки шляхетне зустрічається в чоловіка. У чоловіка, навпаки, переважає почуття шляхетного як одна з його якостей, почуття ж прекрасного – остільки, оскільки прекрасне зустрічається в жінки.

В останньому розділі роботи Кант намагається розкрити особливості національних характерів, оскільки вони ґрунтуються на різному почутті піднесеного й прекрасного. «Серед народів нашої частини світу саме італійці й французи, – пише філософ, – найбільше відрізняються почуттям прекрасного, німці ж, англійці й іспанці – почуттям піднесеного» [8, с. 168]. Кант доходить висновку, що наявність почуттів прекрасного, піднесеного, шляхетного, характер і поведінка людини є наслідком вроджених, природних особливостей людини (темпераменту, статі, національності), а також виховання.

У «Замітках у книзі "Спостереження над почуттям прекрасного і піднесеного"» філософ формулює головну ідею своєї роботи: «Надзвичайно важливо для людини знати, як належним чином зайняти своє місце у світі й правильно зрозуміти, якою треба бути, щоб бути людиною» [9, с. 371]. Тут же він підкреслює, що пуста любов, задоволення й зовнішній лиск суперечать людській природі, а зловживання ними призводить до деградації особистості й людського роду в цілому. Вже в цьому творі Кант зв'язує виконання людиною свого призначення з її моральністю.

Кант визнає наявність у людини природжених задатків, у тому числі схильності до добрих вчинків і заперечує існування схильності до поганих. Філософ підкреслює наявність у людини свободи волі, що направляє її у вчинках. Рабство Кант вважає найвищим злом у людській природі. «Людина, яка залежить від іншого, уже не людина; вона це звання втратила, вона не що інше, як належність іншої людини» [9, с. 387].

У цей період своєї творчості Кант розглядає релігію як один зі стимулів моральної поведінки, коли інші внутрішні моральні мотиви виявляються недостатніми. Релігія повинна давати правильне уявлення про Бога, тому головний її зміст і призначення – моральність. «Пізнання Бога є або умоглядним і недостовірним, оманливим, або моральним – через віру, і це пізнання не мислить у Бозі ніяких інших властивостей, крім тих, котрі переслідують моральну мету. Ця віра і природна, і надприродна» [9, с. 380].

Кант високо оцінює твори Ж.-Ж. Руссо, у них його вражає незвичайна проникливість розуму, шляхетний порив генія і чуттєва душа. Німецький філософ думає, що, «можливо, ніколи жоден письменник, до якого б століття чи народу він не належав, не володів усім цим у такому сполученні». Однак рекомендації Ж.-Ж. Руссо про виховання однієї дитини в домашніх умовах Кант вважає протиприродними. У той же час Кант відзначає вплив на нього творів французького філософа: «Руссо виправив мене. Зазначена сліпуча перевага зникає; я вчусь поважати людей і почував би себе набагато менше корисним, аніж звичайний робітник, якби не думав, що дане міркування може додати цінності всім іншим, встановлюючи права людства» [9, с. 372].

Еволюція поглядів Канта в цей період його філософської творчості являє собою процес створення антропологічного способу мислення. У габілітаційній дисертації 1770 року вже представлені основні положення трансцендентальної антропології Канта.

Досліджуючи здатності людського пізнання, філософ виділяє і протиставляє один одному чуттєвість і розсудок (розум): «Чуттєвість є сприйнятливість суб'єкта, за допомогою якої можливо, що на стан уявлення самого суб'єкта певним чином діє присутність якого-небудь об'єкта. Безстрастність [*intelligencia*] (розумність [*rationalitas*]) є здатність суб'єкта, за допомогою якої він у спроможності уявляти собі те, що по своїй природі недоступно почуттям. Предмет чуттєвості – почуттєво сприймане; те, що не містить у собі нічого, крім пізнаваного розумом. <...> Пізнання, оскільки воно підпорядковане законам чуттєвості, є чуттєве пізнання; оскільки ж воно підпорядковане законам розуму, – розумове або розумне» [9, с. 373].

Чуттєвість має справу з феноменами, безстрастність (розум) – з ноуменами, тобто інтелігібельними предметами. Тому «чуттєво пізнане – це уявлення про речі, якими вони є, а уявлення розумове – як вони існують [насправді]». Усе, що міститься в пізнанні чуттєвого, думає Кант, залежить, насамперед, не від властивостей пізнаваного об'єкта, а від активності суб'єкта, що пізнає. У самому чуттєвому уявленні є, по-перше, те, що можна назвати матерією, а саме відчуття, і, по-друге, те, що можна назвати формою, а саме вид чуттєво сприйманого.

Форма чуттєвого уявлення є не контур чи схема об'єкта, а тільки «деякий властивий розуму закон для координування між собою відчуттів, що виникли від присутності об'єкта» [10, с. 390-391]. Отже, незважаючи на те, що об'єкти впливають на органи почуттів, взаємозв'язок чуттєвих уявлень визначається формальними принципами суб'єкта, що пізнає. Саме «принцип форми чуттєво сприйманого світу є те, що містить у собі підставу загального зв'язку усього, що являє собою феномен», – вважає філософ.

Кант доходить висновку, що існують «два таких формальних принципи світу феноменів, абсолютно перші, які є всеосяжними і такими, що складають схеми й умови всього чуттєвого у людському пізнанні: час і простір». Час і простір характеризуються як апіорні форми чуттєвості, чисті споглядання, за допомогою яких координуються, упорядковуються чуттєві дані. Через ці суб'єктивні принципи сприйняття, первісні для всього чуттєвого, необхідно виникає формальне ціле, тобто світ феноменів. У свою чергу, у ноуменальному світі, у сфері предметів самих по собі, часу і простору немає. Речі самі по собі дані суб'єкту, що пізнає, тільки як умоглядні сутності – ноумени; на них не поширюються ті визначення, що притаманні феноменам.

У габілітаційній дисертації ще немає розмежування пізнавальних здібностей розсудку й розуму; чуттєвість розуміється не тільки відмінною від розуму, але й зовсім відірваною й ізольованою від нього. Проведене Кантом розмежування чуттєвості й розуму ставиться в паралель і навіть у залежність від розподілу буття на світ феноменів і світ ноуменів; розбіжності між явищами і феноменами, між “речами

в собі” й ноуменами важко уловимі. Проте у роботі була чітко окреслена сфера діяльності людини, обумовлена її активністю як суб’єкта пізнання і практики.

Відразу ж після захисту професорської дисертації Кант задумав написати спеціальну роботу, присвячену викладу основних положень своєї нової філософії. У листі Маркові Герцу від 7 червня 1771 року він пише: «...Я працюю тепер над книгою "Границі чуттєвості і розуму", де намагаюся докладно розібрати відношення основних понять і законів, що визначають чуттєво сприйманий світ, а також намітити загалом те, що складає сутність вчення про смак, метафізику й мораль» [11, с. 398].

У «Критиці чистого розуму» (1781) філософські проблеми пізнання розглядаються як антропологічні. У 1788 році з’являється «Критика практичного розуму», у 1797 – «Критика спроможності судження», а також і ряд робіт, у яких Кант формулює основні положення свого вчення. Тим самим Кант завершує створення своєї філософсько-антропологічної концепції.

Як висновок, зазначимо, що еволюція поглядів Канта від «докритичного періоду» до «критичного періоду» його творчості являє собою процес створення особливого різновиду антропологічного способу мислення – трансцендентальної антропології, що має справу не стільки з людиною у всій повноті своїх проявів, скільки з раціонально зрозумілою її сутністю.

Література:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Наука, 1989. – 608 с.
2. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. – М. Эксмо, 1995. – С. 157-232.
3. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik // Gesamtausgabe. Frankfurt a. – М., 1991. – Abt. 1. – Bd. 3. – XVIII/ – 317 s.
4. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Соч.: В 6 т. – М.: Политиздат, 1963. – Т. 1. – С. 115-262.
5. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Лань, 1997. – 458 с.
6. Кант И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Соч.: В 6 т. – М.: Политиздат, 1964. – Т. 2. – С. 277-289.
7. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Соч.: В 6 т. – М.: Политиздат, 1963. – Т. 1. – С. 263-314.
8. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Соч.: В 6 т. – М.: Политиздат, 1964. – Т. 2. – С. 125-183.
9. Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» // Соч.: В 8 т. – М.: Политиздат, 1994. – Т. 2. – С. 353-392.
10. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Соч.: В 6 т. – М.: Политиздат, 1964. – Т. 2. – С. 381-425.
11. Кант И. Письмо М. Герцу от 7 июня 1771 г. // Трактаты и письма. – М.: Политиздат, 1980. – С. 523-526.

УДК 130.2

Смігунова О.Г.

ВЧЕННЯ ПРО ГЕНІЙ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ ІММАНУЇЛА КАНТА

В статье рассматривается значение идей, заложенных в эстетическую концепцию Иммануила Канта для современной философии. Внимание сосредоточено на способе объединения двух частей философской системы немецкого философа – практической и теоретической – через категории эстетики и учение о гении.

Ключевые слова: гений, искусство, сознание, эстетика.

The article discusses the meaning of ideas contained within Immanuel Kant's aesthetic concept for modern philosophy. The main attention is given to the way of uniting the two parts of the philosophical system of the German philosopher – the practical and the theoretical one – through the categories of aesthetics and the doctrine of the genius.

Key words: aesthetic, art, conscience, genius.

Для історії естетики та й сучасної філософії в цілому німецька класична філософія є етапом, значення якого важко переоцінити, і відправним її пунктом є філософія Іммануїла Канта, що зняла питання попередньої парадигми філософського знання та переформулювала їх у тому вигляді, у якому вони не втрачають актуальності і понині. Тому для таких ключових, перехідних ланок в історії світоглядної думки важливим є розгляд і вивчення не тільки основних, фундаментальних положень, але й приділення уваги деталям та способам їх поєднання: адже, як правило, філософи, митці, науковці, що працюють на межах двох парадигм і мають можливість долучатися до різних систем поглядів і знання, створюють концепції, що переживають ще не одну світоглядну революцію. Аналіз учення Канта про генія є метою даної статті.

Історична обумовленість появи нового світобачення була майже очевидно вже на початку XVIII століття: раціоналізм та сенсуалізм, що з початку доби Нового Часу, критикуючи одне одного, розвивали свої доктрини у стані вільної конкурентної боротьби світоглядів, поступово вичерпують власний потенціал та заходять у глухий кут у вирішенні принципових проблем співвідношення буття і знання, чуттєвості, досвіду і законів розуму. Ніяк не применшуючи надзвичайні здобутки Френсіса Бекона, Рене Декарта, Томаса Гоббса, Джона Локка, Бенедикта Спінози, Готфріда Ляйбніца, Давида Г'юма, але мусимо констатувати той факт, що їх час і їхня філософія не могли дати відповіді на ті питання, які самі для себе обрали мислителі цієї епохи як найголовніші. І ключем до нового розуміння людини стає її чуттєва культура, значення якої применшується раціоналістами, але активно розробляється у рамках британської емпіричної філософії та мистецтвознавства.

Не дивлячись на те, що теорія “батька естетики” Баумгартена виростає з раціоналістичних ідей Ляйбніца та Вольфа, значення чуттєвості як наріжного каменя нового розуміння людини, що створюється у другій половині XVIII століття, потрапляє в нову доктрину не випадково. Британська теорія смаків і британський

сенсуалізм-емпіризм дає потужний поштовх до розвитку естетичних теорій, безпосередньо пов'язуючи якість враження від об'єкту не з характеристиками останнього, а з особливостями сприйняття суб'єкта. Орієнтація на психологічний аспект сприйняття, що яскраво проявилася ще у працях Гоббса, повною мірою розгортається у теоріях Берклі та Г'юма, і тут ми можемо зробити дуже важливий для розуміння причин актуалізації естетичних поглядів наголос ось на чому: чим більше філософа цікавить суб'єкт пізнання, тим більше філософія наближується до введення у свою структуру нового підрозділу – естетики.

А зацікавлення це виникає тому, що раціоналістична філософія у своїх спробах дістатися абсолютно чіткого світорозуміння, виведеного лишень з розуму, починала гальмувати на місці, а згодом пройшла невдалу перевірку своїх світлих сподівань на силу розуму людини через історичні події у Франції, що завершилися терором. “У XVII столітті дійсність, її вираз і відображення в мистецтві, осмислювалася через високий естетичний ідеал гармонії, прекрасного, пропорцій, ладу, а художня творчість підкорювалася строгим канонам, то у XVIII столітті у дослідженнях прекрасного та піднесеного, також у роздумах про художній смак все більше місця займає ірраціональне, чуттєве, психологічне” [6, с. 17].

Ці події філософського життя Європи логічно вписуються у більш глобальне полотно тенденцій розвитку європейської цивілізації ще з часів Відродження, коли від космоцентризму античного світу і теоцентризму Середньовіччя відбувається перенесення інтересу людини із зовнішнього світу на саму себе, тобто розпочинається становлення антропоцентричної парадигми, для якої “коперніканський переворот” Іммануїла Канта у рамках філософії став свідченням остаточного утвердження принципово нового не тільки для Європи, але й для всієї людської цивілізації світобачення.

Тож по суті найголовнішим положенням філософії Канта є визнання того, що у суб'єкт-об'єктних зв'язках суб'єкт не є пасивним спостерігачем, а є таким, що опановує та визначає об'єкт. Пізнавальна здатність, розглянута у “Критиці чистого розуму”, дає новоєвропейській філософії принципово нове розуміння процесу пізнання. У Канта об'єкт – не причина, а наслідок пізнавального процесу: подразнені речами самими по собі, наші чуття отримують безсистемну, хаотичну інформацію, конструювання якої у відповідності до апріорних правил синтезу (категорій), пошук узагальнюючих принципів і є теоретичним пізнанням, в якому розсудок виступає не як пасивний спостерігач, а як активна самодіяльна сила, що опановує світ необхідності, світ природи згідно із апріорним принципом закономірності.

Етика Канта не відстає у принциповості змін світобачення від його теорії пізнання. Так само багато у чому історично обумовлена соціальними, зокрема релігійними, процесами у Європі XVI-XVII століття, вона проголошує принцип автономії моралі, тобто намагається вивести її не з Божого закону (релігійна концепція) і не з утилітарних потреб буття людини в спільноті (випад проти механістичних соціальних утопій Просвітництва), відшукати її засновки не у зовнішніх чинниках, а у самій людині. Здатність воління – це здатність практичного розуму, що реалізується у сфері свободи і діє у вигляді імперативів. Апріорним

принципом тут є кінцева мета. Вважається, що саме ця частина філософії Канта була найважливішою і для нього самого, і вона ж по суті лишається причиною жвавих суперечок для сучасних філософів. Вчення про свободу у рамках цілісної філософської концепції дійсно сповнене дискусивних моментів, які були мішенню для критики і в сучасників, і у послідовників Канта, тому важливими для прояснення цих елементів є ті праці, які Кант створював після виходу у світ “Критики практичного розуму”.

Протиріччя, у які з необхідністю впадають сфери природи і свободи, і підштовхнули Канта до пошуків об’єднуючого типу діяльності, бо, виходячи із змісту перших двох Критик, свобода і необхідність, пізнання і воління не мали перехідного місточку між собою і існували як взаємовиключні сфери. За задумом мислителя ця антиномія повинна була бути знятою у “Критиці здатності судження”, де вищезазначене почуття задоволення та незадоволення, апріорним принципом якого є доцільність, а визначальною здатністю – здатність судження, постає як з’єднувальна ланка між здатністю теоретичного пізнання та здатністю практичного воління. Між законами причин фізичного світу та їх надчуттєвою основою повинна існувати можливість відповідності у формальних законах розуму – саме її і шукає Кант у останній Критиці. І через те, що дія, згідно із поняттям свободи, є дія доцільна, то цю відповідність і треба шукати через телеологію [3, с. 47]. Почуття задоволення та незадоволення ґрунтуються на здатності естетичного судження, художньої інтуїції – тут і треба шукати шляхи реалізації свободи у світі природної необхідності.

З усіх питань у рамках кантівської системи філософії для естетиків принциповим є саме цей момент – чи вдалося Канту поєднати дві без сумніву блискучі теоретичні розробки в рамках єдиної філософської системи? Адже такі зауваження по відношенню до філософії Канта лунали не один раз з різних філософських позицій і засновків, розпочинаючи із найближчих послідовників Канта, його “колег” за епохою німецької класики, і продовжують лунати зараз.

П.П. Гайденко пише: “Той факт, що Кант у кінцевому рахунку не прокладає дієвий міст між світом природи і світом свободи, чуттєвості і звичаєвості, що для нього це лише *нібито* (виділено П.Г.) міст, відшукується при аналізі його вчення про телеологічну здатність судження. Остання, за задумом автора, покликана з’єднувати поняття з ідеєю, тобто бути посередницею між чуттєвістю і розумом, а не розсудком. Вона і є посередницею, але тільки нібито, не будучи нею насправді” [2, с. 93]. Логіка аргументації П. Гайденка безсумнівна: Кант сам пише про те, що естетичне прекрасне та моральне добре не є і не можуть бути спряженими, вони не є взаємообумовленими, він каже що на практиці є часті випадки, коли естетичний смак в людині є винятково розвинутим, у той час як її моральна свідомість примітивна. Тому Кант, щоб залишитись послідовним мислителем і не створити еклектичного безладу у своїй системі, не може вимагати у “Критиці практичного розуму” заради вдосконалення моральності пригнічення чуттєвих потягів, а вже у “Критиці здатності судження” казати про паритет чуттєвості і моральності чи навіть піднесення у певних сферах (наприклад мистецтві) першої над другою.

Для того, щоб відшукати вихід із такого парадоксу, треба звернутися до ще одного аспекту, що, за Кантом, поєднує розсудок і розум через здатність судження. Як згадувалося вище, естетична свідомість у кантівській системі оперує такими двома найголовнішими категоріями, як прекрасне та доцільне. Прекрасне наближене до світу природи та сфери діяльності розсудку – так каже Кант, коли описує відчуття естетичного задоволення, що є наслідком споглядання прекрасного і виникає у результаті гармонічного співвідношення уяви та розсудку. “Вільна гра уяви” не може бути обумовлена ніякою об’єктивною доцільністю, тому що остання створить обмеження, а отже, переведе спосіб споглядання із естетичної сфери у практичну чи теоретичну, але уникаючи емпіричних понять на кшталт уявлення про користь, на рівні гармонічного поєднання, прекрасне тим не менш звернене до розсудку.

Прекрасне у природі стосується форми предмета, яка міститься в обмеженні, що задається поняттям чистого розсудку. Піднесене та величне ми часто вбачаємо, навпаки, у предметах та явищах, які не мають обмежень, часто – деструктивного характеру, але уявляються як певна єдність. Таким чином, пише Кант, “прекрасне береться для зображення невизначеного поняття розсудку, а піднесене – для зображення невизначеного поняття розуму” [1, с. 250]. У спогляданні піднесеного уява взаємодіє із розумом, який вносить ідею нескінченності в акт рефлексії. Тож прекрасне мислиться опосередковано через поняття розсудку, піднесене – через ідеї розуму. Але залежність тут не змістовна, через те що зміст понять розсудку і зміст ідей розуму лежать відповідно у сферах теорії пізнання (науки) та етики, естетичні судження ж використовують певний формотворчий момент, що залишає питання свободи етиці, питання природи – науці, але переймають характеристики способу мислення (а не його результат).

Ще однією ланкою, що пов’язує світ природи і людини, є вчення про геній, тобто художню діяльність. Кант розділяє мистецтва приємні і мистецтва красні (витончені). Для перших почуття задоволення існує тільки у площині відчуттів, і сюди відносяться всі види приємної діяльності, “єдиний інтерес яких – непомітно провести час” [1, с. 407]. Приємні мистецтва призначені тільки для насолоди, як правило, насолоди тут-і-зараз, і об’єкт почуттів не спрямований на закріплення у часі якихось значимих ідей чи переживань, і Кант наводить приклад музики, яка звучить за столом під час світської бесіди: ніхто не звертає уваги на її композицію, музика тут слугує лише приємним фоном для спільного проведення часу у вишуканому товаристві. Другий тип мистецтв – той, у якому метою є розгортання відчуття задоволення як такого, що поєднане із видами пізнання. “Красні мистецтва – це спосіб уявлення, що сам по собі доцільний і хоч без цілі, але сприяє культурі здатностей душі для повідомлення їх суспільству. Вже саме поняття загальної повідомлюваності задоволення має на увазі, що задоволення має бути не задоволенням насолоди, що виходить з одного лише відчуття, а задоволенням рефлексії; і тому естетичне мистецтво як красне мистецтво є таким, що має своїм мірилом рефлексивну здатність судження, а не чуттєве відчуття” [там само]. Цікавою є надзвичайна сучасність цих дефініцій, створених людиною, що не дуже переймалася мистецтвом свого часу і змогла створити визначення, що

спрацьовує не тільки у мистецькій парадигмі XVIII-XIX століть, але й у ситуації і масового мистецтва, і постмодерну.

Кант дає дуже чітке і коротке визначення генію: це талант, що дарує мистецтву правило. І одразу іде пояснення, що безпосередньо торкається цікавого нам питання кантівського способу зв'язку світу природи і світу людини: “Оскільки талант, як вроджена продуктивна здатність художника, сам належить природі, то можна було б сказати так: геній – це вроджені задатки душі, через які природа дає мистецтву правило” [1, с. 409].

Треба зазначити що вродженість таланту з певних філософських позицій, які домінували у той час, може здатися сумнівною. Просвітництво створює цілий ряд концепцій, де людина розглядається як результат впливу соціальних факторів на свідомість, яка є *tabula rasa* до проходження первинних стадій соціалізації. Тим не менш Кант, який був прихильником педагогічної концепції просвітників (зокрема Ж.-Ж. Руссо) залишає місце діяльності нерациональних сил у свідомій поведінці людини: тут вродженість таланту розуміється як нездатність митця раціонально редукувати власний твір до методів, правил і ресурсів, на основі яких той з'явився. Цим мистецтво принципово відрізняється від науки – адже науковець завжди може обґрунтувати свою теорему та показати шляхи її виведення. У ХХ столітті ж концепції людини як продукту суспільства були посунуті теоріями, які розглядають це питання не так однозначно: психоаналіз, розробка вчення про тілесність приймають естафету від романтиків у теоретичному опрацюванні ірраціональних та позасвідомих факторів творчості і психічної діяльності людини взагалі.

Кант каже про чотири важливі властивості генія. По-перше, це оригінальність, бо копіювання і наслідування взагалі відносяться до механічної діяльності. По-друге, така оригінальність не повинна бути безглуздою, а повинна давати правило, яке будуть копіювати і наслідувати інші, отже, тут мова йде про ціннісний вимір результату діяльності генія. Третьою властивістю є вже загадана вище принципова неспроможність раціонально розкласти на складові процес створення цього нового правила. І четверте – природа через генія впроваджує правила саме у мистецтві, а не у науці. Останній момент є важливим: красні мистецтва не передбачають для своєї оцінки правила, адже якщо судження ґрунтується на понятті – то це не судження смаку. Тим не менш правило передує твору мистецтва – через те, що його вкладає туди діяльність генія.

У чому специфіка такої діяльності? Кант пише, що “здатності душі, поєднання яких (у певному співвідношенні) складає геній – це здатності уяви і розсудку. (...) Геній полягає у вдалому співвідношенні здібностей, якому не може навчити жодна наука, (...) у здібності знаходити для даного поняття ідеї і, з іншого боку підбирати для цих ідей вираження, через яке викликаний цим суб'єктивний стан душі, як такий, що відповідає поняттю, може бути повідомлений іншому” [1, с. 433]. Не заглиблюючись у потенціал розроблення цієї думки в рамках методів філософської герменевтики, хотілося б підкреслити, що така повідомлюваність суб'єктивних станів, що є ознакою генія, є чи не найбільшою філософською проблемою сучасної естетики. Повідомлення, передача естетичної ідеї, закріплення її у сталих формах

літературної мови, музики, архітектури, кінематографа – ось основна властивість чуттєвої культури митця, те, що якісно відрізняє його від інших людей і інших митців.

Однак, як згадувалося вище, вчення про геній у філософії Канта виконує не тільки фактичну функцію донесення бачення автора, але й є системним елементом, що поєднує антагоністичні елементи філософської системи. К.М. Долгов пише, що ліквідація провалля між людиною і природою була головною задачею не тільки “Критики здатності судження”, але й усієї філософської діяльності мислителя, і спосіб ліквідації тут не більше і не менше як відшукання смислу життя людини. “...У другій Критиці філософ завершив те, що було в основному зроблено у першій: витіснив остаточно сенс людського життя з презумпції та компетенції розуму. Разом із тим саме друга Критика підвела Канта впритул до необхідності і можливості реконструкції цього сенсу людського життя. Через аналіз “Критики здатності судження” ми можемо реконструювати ті потенції кантівської філософії, які поведуть до естетизації сучасного філософського знання” [4, с. 45]. Під естетизацією тут мається на увазі звичайно ж не форма філософувань, а зміна ракурсу погляду людини на світ і на саму себе, що розпочинається з активізації естетичної проблематики у рамках британської емпіричної філософії. Адже естетика як наука стає можливою тільки у Новий Час, коли людина звільнюється від догматичних кайданів і починає шукати відповіді на питання “хто я є” у собі. «“Критика здатності судження” була грандіозною спробою повернути сенс людського буття, звернути погляди людини на саму себе як істоту активну, а не тільки таке, що споглядає “зоряне небо” та усвідомлює “моральний закон” всередині себе» [там само, с. 48]. В цілому для подальшого розвитку філософії важливим виявився саме цей момент активності – навіть у тих напрямках, що не вважали Канта за авторитет (згадаймо хоча б критику етичної концепції з нігілістичної позиції Фрідріха Ніцше, який, здається, просто не прочитав Канта “вглиб”, зосередивши свій філософський гнів тільки на формальних моментах і пройшовши повз надзвичайне значення особистісної моральної автономії суб’єкта).

Введення у такій важливій, смислотворчій точці принципів, які не зводяться виключно до інтелектуальної діяльності людини, а саме: описаних вище здатностей генія, – є певною відповіддю епосі Просвітництва, що ґрунтується у поступовій зневірі у силах розуму. Звичайно ж, Кант не заперечує значення раціональних елементів, але він не просто залишає місце для “чогось іще” – він виводить нераціональні моменти на передній план своєї філософської системи, робить їх поєднувальною ланкою між світом природи і світом людини. Отже, вихід естетичної проблематики вперед у рамках загальних філософських пошуків стає очевидним: “Естетичні проблеми та поняття набувають особливого, навіть вирішального значення. Для філософії вони відкрили новий світ, майже зовсім недосліджений, і філософія заволоділа ним, наче землею обітованою: по суті й у формальному розумінні естетичні принципи стають в цей час домінуючими, наукове мислення додається до художньої інтуїції і призводить до створення великих логічних світових

поем”, – так описує Вільгельм Віндельбанд епоху німецької класики у філософії [5, с. 446-447].

Проголошений примат практичного розуму над спекулятивним, надання великого значення творчій здатності людської душі – все це кроки до створення цілісного уявлення про людину, яке не змогла створити попередня філософія Нового Часу на противагу досконалому образу людини як тварі божої, що існував у попередній філософській парадигмі. Кант створює не тільки систему філософії, але й систему людини: історично – його праці започатковують філософію у новому вигляді, філософію як науку про людину у найширшому розумінні цього слова. Копреніканський переворот підводить ризику під попередніми надбаннями філософської думки і відкриває новий спосіб постановки питання про людину у світі, що перетворює спекулятивну філософію на філософську антропологію у тому вигляді, у якому вона нам відома сьогодні.

Література:

1. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. – Т. 4. – М.: Наука, 2001. – 1120 с.
2. Гайденок П.П. Эстетизм как тип мирозерцания // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
3. Ас мус В. Иммануил Кант. – М.: Наука, 1973. – 534 с.
4. Долгов К.М. Иммануил Кант: критика вкуса и эстетическая критериология // Вопросы философии. – 2005. – № 8. – С. 42 – 52.
5. Виндельбанд В. История философии. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
6. Долгов К.М. Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 1040 с.

**НЕОТЕХНОКРАТИЯ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ПОИСКА
СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ
ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА
(ТЕОРИЯ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА)**

У статті аналізується розвиток класичних технократичних ідей у другій половині ХХ століття й обґрунтовується висновок про трансформацію у цей час ідей класичного технократизму в новий концептуальний стан – неотехнократизм, головним предметним полем якого стала теорія постіндустріального суспільства. Аналізуються особливості неотехнократичної експлікації діалектики влади і знання в рамках теорій постіндустріального суспільства Зб. Бзежинського, Дж. Гелбрейта, А. Турена, Д. Белла.

Ключові слова: влада, знання, неотехнократизм, технологічний детермінізм, постіндустріальне суспільство, соціальний ідеал.

The development of the classic technocratic ideas at the second part of the XXth century is being analyzed and the conclusion about transforming the ideas of the classic technocratic in the new conceptual condition to neotechnocratism has been grounded at this time. The theory of the postindustrial society has become the main research of the field. The peculiarity of the neotechnocratic explication of the dialectics of the power and knowledge at the frames of the postindustrial society is being analyzed.

Key words: power, knowledge, neotechnocratism, technological determinism, postindustrial society, social ideal.

Данная работа является логическим продолжением того анализа, который мы начали в одной из статей [1], когда попытались показать новый способ решения проблемы диалектики власти и знания в концептуальном пространстве технократизма, закономерность его возникновения в рамках парадигмы технологического детерминизма как интеллектуальную реакцию на качественное изменение места и роли технического фактора в жизнедеятельности общества. Конкретной задачей в данном случае будет выяснение субстанциональной трансформации общей и прежде всего частной теории в новых социально-технических условиях, эти условия мы определяем как эпоху постиндустриализма, а теорию как неотехнократизм. Актуальность этого сюжета связана, с одной стороны, с недостаточной разработанностью проблематики экспликации меритократической модели социального идеала в концептуальном пространстве неотехнократизма в социально-философской литературе, особенно отечественной, а с другой стороны, с тем, что постиндустриализм, как некий образ организации общества, распространяясь в географическом пространстве, уже стучится и в наши, украинские кордоны.

Очередная волна научно-технической революции во второй половине ХХ столетия повлекла за собой новые и весьма существенные сдвиги практически во всех сферах общественной жизни. Трудоемкое индустриальное производство, на котором основывалась экономика большинства развитых стран в довоенные годы, подверглось

серьезным изменениям, связанным с автоматизацией и технологизацией производственного процесса, и постепенно начало терять свое доминирующее положение в структуре экономической деятельности. На первый план все в большей мере выдвигались наукоемкие отрасли производства, а также сфера услуг в широком понимании этого слова. Вполне закономерно, что вслед за этим начала меняться социальная структура общества – рост занятости наблюдался теперь преимущественно в сфере услуг, образовании, здравоохранении, научных и правительственных учреждениях. Приоритетными социальными качествами едва ли не во всех областях деятельности стали профессионализм, компетентность, владение информацией, теоретическое знание, то есть все то, что дается человеку специальным образованием и подготовкой и не может быть присвоено иным путем. Фактически, знание впервые в истории западной цивилизации становится реальной основой общественной жизни, и это повлекло за собой существенные перемены не только в экономике и социальных отношениях, но и в политике, культуре, мировоззрении.

Указанные перемены не прошли мимо внимания интеллектуалов. Новая волна научно-технической революции и порожденные ею принципиально новые социальные последствия детерминировали адекватные изменения в философской экспликации идеального и актуального. Социальный идеал вновь все чаще и основательнее стал осмысливаться в категориях и методах технологического детерминизма. Однако это уже был не тот радикальный техницизм начала века. Две главные причины привели к его качественной трансформации. Во-первых, это интеллектуальное переосмысление места и роли технического фактора в жизнедеятельности общества. На смену первым и как всегда преувеличенным впечатлениям пришло более осознанное понимание того, что техника как элемент человеческой культуры не может иметь надсоциальной, абсолютно автономной и тотальноприоритетной детерминистской природы. Во-вторых, это нарастание экологических и социальных проблем в результате порой неконтролируемого развития техники и соответствующая реакция на эти негативные последствия (в интеллектуальной сфере крайней формой такой реакции стали быстро формирующиеся идеи антитехницизма и технофобии). Стала очевидной более сложная и неоднозначная природа взаимоотношений техники и человека, технического фактора и социума, техносферы и биосферы. Общим вектором парадигмальных перемен стала социализация и гуманизация технологического детерминизма. Некоторые признанные классики данной парадигмы даже начали позиционировать себя относительно технологического детерминизма с определенными оговорками, так, например, Д. Белл в предисловии к общепризнанному манифесту постиндустриализма заявил: «Я не отношусь к технологическим детерминистам (в том смысле, в каком К. Маркс был экономическим детерминистом)» [2, с. XCIX].

Вполне закономерно, что в новых интеллектуальных и социально-технологических условиях начал меняться характер и технократических идей. Глубина этих перемен, на наш взгляд, оказалась настолько существенной, что появились необходимые и достаточные основания говорить о формировании нового

этапа в развитии технократических идей. Этот этап мы и называем неотехнократизмом. С одной стороны, он по-прежнему исходил из признания приоритетной роли рационального знания и технической элиты. Однако, с другой стороны, и рациональное знание и техническая элита стали трактоваться несколько по иному. Так, например, неовеберянцы, внесшие огромный вклад в формирование новой теоретической платформы неотехнократизма, исходили из того, что научно-технический прогресс есть углубляющийся процесс взаимодействия формальной рациональности (рационального выбора технических средств для достижения определенной цели) и субстанциональной рациональности (содержательном, ценностном обосновании выбора и средств, и цели). Классический же технократизм исходил из отождествления мира техники, технического фактора с первым видом рациональности, в результате чего в управленческом процессе вытеснялась критическая функция, основанная на субстанциональной рациональности, и ее социальная институциональность – свободный интеллект, а экспертная функция и технический специалист занимали, естественно, все пространства управления. Таким образом, преодоление недостатков классического технократизма должно идти по пути сочетания экспертной и критической функции, технических специалистов и свободных интеллектуалов, т.е. современное рациональное знание должно быть синтезированным, только в этом случае, по мнению Зейфарта, мы можем говорить об «истинной рациональности» [3, р. 34]. Таким образом, рамки технократической элиты были логично расширены за счет носителей другого, нетехнического знания, однако это по-прежнему были высокообразованные профессиональные интеллектуалы.

На наш взгляд, главной теорией второй половины XX века, олицетворявшей новое состояние технологического детерминизма и неотехнократизма, была теория постиндустриального общества. В принципе теорию постиндустриального общества, на наш взгляд, вполне можно классифицировать как метатеорию. В той или иной мере в той или иной форме с ней были связаны практически все хоть сколько-нибудь заметные представители социальной теории и многие ее конкретные направления. Именно здесь в это время сосредоточились основные интеллектуальные силы по осмыслению взаимодействия знания и власти и определению меритократической модели социального идеала.

Хотя термин «постиндустриальное общество» был введен в научный оборот еще в начале XX столетия специалистом по истории азиатских обществ А. Кумарасвами, а затем в 1917 г. использован теоретиком английского либерального социализма А. Пенти, только в конце 40-х гг. в исследованиях К. Кларка «Экономика в 1960 г.» и Ж. Фурастье «Великая надежда XX века» были разработаны методологические основы теории постиндустриального общества в ее современном понимании и методологической идентификации. Особенно стоит отметить в этом отношении работу Ж. Фурастье, который во многом предвосхитил последующие изыскания теоретиков постиндустриализма [4]. Он впервые предположил, что основным классом в новом постиндустриальном обществе станут представители интеллектуальных профессий, физический труд потеряет значение основного источника заработка для большинства населения, а средства производства перестанут быть предметом

классовой борьбы. Технологический прогресс во всех отраслях, по мнению Фурастье, приведет к тому, что важнейшей ценностью в обществе станут знания и технологии, а главной общественной силой – технические специалисты и ученые – технократическая элита, к которой перейдет значительная часть реальной экономической и политической власти. Важнейшей задачей государства станет планирование и эффективный контроль над экономикой, вследствие чего оно вынуждено будет опираться на помощь специалистов в значительно большей степени, чем это было ранее, и они впервые таким образом приобщаются к сфере социального управления.

Резкое возрастание интереса к осмыслению социального идеала в проблемном поле технологического детерминизма обозначилось в конце 60-х – начале 70-х гг. Толчком к тому послужил, с одной стороны, острый социальный кризис, поразивший в это время едва ли не все страны Запада, а с другой стороны, новый всплеск научно-технического прогресса. Пожалуй, наиболее концептуализировано идеи этого периода отразились в работе З. Бжезинского «Между двух веков. Роль Америки в технотронную эру». По мнению Бжезинского, перемены, происходящие у всех на глазах, свидетельствуют о начале так называемой «технотронной революции», выдвигающей технику и знание на первое место в глобальном мировом развитии. «Постиндустриальное общество, – утверждает он, – становится технотронным обществом – обществом, которое в культурном, психологическом, социальном и экономическом отношениях формируется под воздействием техники и электроники, особенно развитой в области компьютеров и коммуникаций, и в котором индустриальные процессы уже не являются решающим фактором социальных перемен и эволюции образа жизни, социального строя и моральных ценностей» [5, р. 9-10].

Технотронная революция накладывает свой отпечаток на характер образного восприятия действительности, рушатся традиционные связи в семье и между поколениями, общественная жизнь фрагментируется, исчезает политическая замкнутость государств. Этот парадокс, по мнению Бжезинского, способствует краху старых верований, связанных с национальными и идеологическими общностями людей, и формирует новое глобальное видение мира. Изменения, вызванные коммуникациями и компьютерами, формируют принципиально новые отношения в обществе, так как все его члены находятся теперь в непрерывном аудиовизуальном контакте, не опосредованном ни печатным словом, ни культурными или идеологическими барьерами. Электронные аудиовизуальные средства связи создают новое видение мира и новый путь к равенству – через деидеологизацию, означающую освобождение от всех организованных форм веры и предлагающую избирать стили жизни, опираясь на свои чувства и потребности, а не на цели, лежащие в основе политических программ и движений. Идеология и политика, основанная на империалистических амбициях и борьбе за ресурсы, в таких условиях уходит в прошлое. Естественным образом теряют свое значение и прежние властные группы – промышленники, олигархи, государственная бюрократия, политические партии. Властной элитой в технотронном обществе, по мнению Бжезинского, должны стать

те, кто имеет возможность контролировать и направлять процессы, определяющиеся логикой развития технологического прогресса, т.е. ученые, менеджеры, работники информационной сферы, технические специалисты. После «смерти идеологии» и традиционной политики именно от этих людей будет зависеть развитие всего человечества и только они окажутся носителями реальной эффективной власти [там же, р. 12-16].

Бжезинский полагал, что новое поколение людей – студенты и молодежь в целом – уже повсеместно перешло в технотронную эпоху и живет по ее законам, в принципиальном ином, деидеологизированном мире, отличном от того мира, в котором живут остальные люди. Именно из этого поколения, по его мнению, и сформируется впоследствии «технотронная элита», к которой перейдет власть над миром [там же, р. 18-20, 107-108].

Главными же для Бжезинского были, однако, ближайшие политические перспективы приближения «технотронной эры». На пути к новому обществу единственным мировым лидером, по его мнению, окажутся Соединенные Штаты, ибо и в технологическом, и в социальном плане они являются наиболее близким к «технотронному веку» обществом. Глобальный экспорт американской массовой культуры, несущей в себе ростки новой эпохи, ускорит всемирный «конец идеологии» и будет способствовать, прежде всего, упадку коммунистической доктрины, порожденной отживающим индустриализмом. В этом и заключается для Бжезинского историческая миссия Америки – она приведет мир к «технотронной эре». Победа «технотронных идеалов», конечно, изменит и само американское общество, но это будет необходимая плата за лидерство, которая к тому же очистит и саму Америку от негативных последствий индустриализма.

Таким образом, в концепции Бжезинского идея постиндустриального общества, новая теория технократизма и технологического детерминизма впервые получили форму политической доктрины и таким образом начала прорабатываться технология реализации вполне определенного социального идеала в глобально-политическом масштабе.

Совершенно с иных позиций подошел к проблеме постиндустриального общества Дж. Гэлбрейт. В своей работе «Новое индустриальное общество» он предпринял попытку широкой социально-философской экспликации процесса трансформации современного капитализма под воздействием научно-технической революции в некий постиндустриальный идеал. Главнейшим институтом нового общества, по его мнению, являются уже не фирма или банк, а крупная корпорация. Причем значение корпораций у него выходит далеко за пределы непосредственного производства и сбыта продукции. Используя коммуникационные технологии, эффективный менеджмент и различные научные разработки, корпорации фактически контролируют рынок, формируют его в соответствии со своими потребностями, влияя таким образом на все общественные процессы и государственную политику. Таким образом, по мнению Гэлбрейта, происходит расширение социальных функций корпорации. Принципиально новая социально-экономическая роль корпораций стала возможной благодаря тому, что фактическая власть в них перешла от владельцев-

предпринимателей к управленческому аппарату в широком понимании этого слова. «Большие размеры корпорации, – отмечает Гэлбрейт, – и соответствующее им планирование тесно связаны с изменениями в управленческих структурах. Один человек, имевший права собственности, уже не может осуществлять сколько-нибудь значительную власть в своей организации» [6, с. 54]. Теперь для принятия важных решений «требуются коллективные знания и опыт многих людей». Эту новую правящую элиту Гэлбрейт называет «техноструктурой» – это «люди знания», те, кто знает, как реально осуществлять управление, опираясь на научную теорию и анализ практики. «Власть перешла к тем, кто обладает относительными знаниями, к некой коллективной единице, которую я назвал «техноструктурой» [там же, с. 14]. В наиболее широком понимании это не просто директора производств и начальники отделов, но целая совокупность «ученых, инженеров и техников, специалистов по реализации, рекламе и торговым операциям, экспертов в области отношений с общественностью, лоббистов, адвокатов и людей, хорошо знакомых с особенностями вашингтонского бюрократического аппарата и его деятельности, а также посредников, управляющих, администраторов» [7, с. 44]. Техноструктура реально руководит всем процессом производства и вообще всеми делами корпорации, как внутри ее, так и за ее пределами, является ее мыслительным и организующим центром. Таким образом, неотехнократия, в понимании Гэлбрейта – это власть техноструктуры.

Две главные цели преследует техноструктура в организации общества – это постоянный рост производства и корпораций и ограждение себя от вмешательства извне и возможного разрушения. Только добившись этого, она может сохранить себя и свой статус. Поэтому члены техноструктуры, пользуясь своими знаниями и положением, с одной стороны, всячески защищают свое положение «ученых», «экспертов» и «незаменимых специалистов» и стремятся поддерживать независимое социальное положение, с другой – всячески способствуют интенсификации и совершенствованию производства, дабы обеспечить постоянный экономический рост компании. Преследуя такие цели, техноструктура всеми своими силами способствует ускорению научно-технического прогресса, позитивно влияя на динамику общественного развития.

Почему же откровенно определяя половину целей техноструктуры как частные, корпоративные, Гэлбрейт тем не менее обосновывает ее всеобщее социальное значение и более того, полную легитимность ее власти?

Фактическая власть техноструктуры над обществом и государством практически ни у кого не вызывает противления прежде всего потому, что в основе этой власти лежит знание – ценность, которая становится все более значимой по мере развития научно-технического прогресса. Сама же деятельность техноструктуры в общих чертах соответствует потребностям общества в гораздо большей степени, чем деятельность других социальных прослоек и поэтому представляется большинству населения почти что «непогрешимой». И это происходит потому, что представители техноструктуры, как «знающие профессионалы», могут лучше, чем кто-либо другой определить общественные интересы и, пользуясь своей властью, придать им

необходимую направленность. Гэлбрейт резюмирует свои рассуждения о легитимности техноструктуры в следующем весьма красноречивом пассаже: «Техноструктура состоит из управляющих корпораций, юристов, ученых, инженеров, экономистов, контролеров, лиц, занимающихся рекламой, и торговых работников. У нее есть союзники и помощники в юридических фирмах, рекламных агентствах, консультативных фирмах по вопросам управления и бухгалтерских фирмах, в школах бизнеса и технических колледжах, а также в университетах. В совокупности они представляют собой наиболее уважаемых членов общества. Их вообще больше всего в обществе, меркой богатства которого является изобилие. Их мнение по вопросам государственной политики – это мнение, вызывающее благоговейное почтение, ... но оно всегда представляет собой ту точку зрения, которая отражает потребности планирующей системы. Бесплезное дело доказывать, что она будет противоречить общественным интересам – то, что служит техноструктуре: защита независимости ее решений, содействие экономическому росту, стабилизация совокупного спроса, подготовка квалифицированной рабочей силы, государственные расходы и капиталовложения... и другие составляющие ее успеха – это и есть общественные интересы» [там же, с. 146]. (Помним, что примерно аналогичным образом проблему конфликта частных и общих интересов бюрократии решал еще М. Вебер).

В представлении Гэлбрейта, власть техноструктуры выходит далеко за пределы компаний. Она управляет системой планирования всех корпораций, а поскольку они контролируют рынок и через него – общество, фактически техноструктура руководит и всем «новым индустриальным обществом». Пользуясь своим положением и властью, она влияет на социальные процессы, культуру и, особенно, государственную политику. В последней области техноструктура тесно сотрудничает с государственной бюрократией, и именно это сотрудничество, а не коррупция или теневые переговоры, обеспечивает сближение корпораций с государством и даже ставит государство в зависимость от корпоративного капитализма [там же, с. 112-125]. Эффективное сотрудничество техноструктуры с бюрократией объясняется пересечением их интересов и социальных статусов и всегда является взаимовыгодным.

Своей концепцией техноструктуры Гэлбрейт фактически открыл новую форму власти знания в современном капиталистическом обществе, власти, которая уже существует, а не только возникнет в будущем. В этом и некоторых других аспектах он выступил продолжателем Макса Вебера, показав, что на место старой государственно-промышленной бюрократии в постиндустриальную эпоху приходит новая властная элита, «называемая в народе истеблишментом», могущество которой уже вполне реально, хотя еще и не осознается многими, что в основе власти лежит рациональное знание. Однако, как и Вебер, Гэлбрейт идеализирует свою рациональную бюрократию – «техноструктуру», выделяя в ней не только реальные, но и желаемые черты. Что, в принципе, вполне приемлемо для проработки социального идеала.

Еще более социализированный вариант технологического детерминизма мы находим у французского социолога А. Турэна, который почти в одно время с

Гэлбрейтом выпустил книгу «Постиндустриальное общество: Социальная история завтрашнего дня», несколько позже получившую подзаголовок «Классы, конфликты и культура в программированном обществе». Турэн много внимания уделил наступающему кризису индустриального общества и показал, что новое, постиндустриальное общество «вырастает» из этого кризиса без какого-либо жесткого разрыва. Социальные волнения конца 60-х он считал не более чем временной «реакцией контркультуры» на кризис индустриализма.

Вполне в духе технологического детерминизма Турэн отмечает, что новое общество будет характеризоваться главным образом господством знаний, информации и технологии абсолютно во всех сферах деятельности. Однако он идет значительно дальше, трансформируя классическую парадигму в некий неотехнологический детерминизм. По его мнению, в новом обществе уже не только технологии, а прежде всего социально-политические процессы, происходящие внутри «организаций» и человеческих сообществ, будут являться движущей силой новых перемен. Технологии для Турэна – не более чем средство преобразований, их техническая составляющая, они не должны скрывать от нас «социетальный характер перемен». Как индустриальное общество нельзя было назвать «обществом парового двигателя» или «обществом электричества», так и постиндустриальное общество не может быть «компьютерным», «атомным» или даже «технологизированным». Любая технология значима для общества только в той степени, в какой ее используют люди для своих целей, и меняют мир не технологии или информация, а люди, оперирующие теоретическим знанием и технологиями. Не технологии сами по себе являются наиболее характерной чертой наступающего общества, а возможность научного планирования, «программирования» всех сфер человеческой деятельности. Если главным принципом индустриального общества была организация труда и производства, то в постиндустриальном обществе важнейшим становится научное программирование, позволяющие постоянно обновлять производство и создавать системы эффективного управления и прогнозирования. Новое общество стремится полностью контролировать все процессы производства, распределение и потребление и рассчитывать их на много лет вперед. Это происходит не только в промышленности, но и в сфере услуг, в системе образования, здравоохранения, в области политики и т.д. Все везде строится согласно разработанным программам и моделям, причем, зачастую, уже даже неосознанно, просто в соответствии с основным принципом производства. Поэтому Турэн считает, что его следует называть даже не постиндустриальным, а, скорее, программированным [8, p. 12-43].

В наибольшей же степени французского исследователя занимают проблемы социальной структуры нового общества и организации в нем власти. Он считает, что программированное общество, несомненно, останется классовым, и первым среди теоретиков постиндустриализма пытается выявить существующие в нем классы и исследовать возможные классовые конфликты. Турэн полагает, что новое общество будет весьма нестабильным в социальном плане, даже, возможно, еще более нестабильным, чем индустриальное. Ведь если в последнем главным организующим принципом была строгая модель порядка, то в новом обществе главным является

программирование и информация, которые обуславливают крайнюю сложность, многоуровневость и даже хаотичность внутренней структуры. Более того, навязывание модели «правильного порядка» даже опасно для программированного общества.

Но Турэн, конечно же, не анархист, он за организацию власти и порядка, только на иных основах – знании и знающей элите, что в принципе и есть чистая меритократия. Господствующей силой в новом обществе, по его мнению, должна стать технократия – класс организаторов и руководителей производства, тех, кто благодаря своим знаниям и профессиональным навыкам «осуществляет замысел», т.е. планирование и программирование общественных и экономических процессов [там же, р. 55-70]. В более поздней работе Турэн прямо отождествляет этот класс с техноструктурой Гэлбрейта [9, с. 423]. В его понимании к технократии относятся не только директора фирм, менеджеры и технические специалисты компаний, но также и государственные чиновники-бюрократы, которые осуществляют технократические функции в области государственного планирования и политики. В этом явно отражается влияние французской действительности, где бюрократический аппарат всегда имел большое влияние на все сферы жизни и прямо отождествлялся с технократией.

Вместе с тем, Турэн специально подчеркивает, что технократию нельзя отождествлять с государственной администрацией, как это часто делается во Франции. «Существует как общественная, так и частная технократия, как существует капиталистическая и коллективистская технократия» [8, р. 55-57]. Так же, как и Гэлбрейт, он считает, что она всегда защищает прежде всего свои интересы, как класса, но не интересы правительства или собственников капитала. Технократия – «это машина, а не просто сила воли», которая в конечном итоге работает на саму себя, хотя и способствует тем самым прогрессу. В системе же социальных отношений технократия выступает «господствующим, контролирующим классом», классом, который не только «формулирует и направляет производственные программы», но и «обладает властью осуществлять создание культурных моделей и социальных норм». Более того, этот класс имеет уважаемое положение в обществе, так как его члены воспринимаются как заслуженные «знающие люди», добившиеся высокого статуса усердным обучением и интеллектуальным трудом [там же, р. 52]. То есть в этом вопросе Турэн следует логике Гэлбрейта.

Технократия, таким образом, полностью доминирует в обществе «программированного типа» и стремится к подавлению «угнетенного класса». Очень интересно, что Турэн – один из немногих теоретиков, которые анализируют не только господствующую элиту, но и подчиненную социальную группу, а таким образом, и власть как процесс. В качестве угнетенных у него выступают те, кто «осуществляет или переносит программы», созданные технократией, «исполняет ее замысел» и принимает «модели и нормы». Их предназначение – «принимать исполнение роли, предписываемой ему контролирующим классом, или же пытаться разрушить, «монополию на историчность», удерживаемую этим классом». Таким образом, Турэн допускает социальное сопротивление технократической элите и даже классовую

борьбу. К угнетенному классу в программируемом обществе, по мнению Турэна, относятся прежде всего рабочие, а также часть «беловоротничковых» работников, служащих и клерков, которые «пролетаризировались» вследствие технологизации и автоматизации всех сфер деятельности. К этому классу уже начинают примыкать по этой же причине учителя и врачи. Этот угнетенный класс не исчезнет никогда, каково бы не было развитие научно-технического прогресса, ведь если «контролирующий класс обладает способностью создавать модели социального потребления, он никогда не сможет охватить тех, кто воплощает эти модели в практику» [там же, р. 58]. Более того, между двумя этими классами всегда существует разрыв и отчуждение, так как один из них стремится полностью моделировать жизнь второго, воспринимает его лишь как материал для создания программы и модели.

Однако главная сфера конфронтации в программируемом обществе, по мысли Турэна – это область «знаний и идей». Именно здесь в будущем будет происходить основная борьба, что видно уже сейчас на примере постоянного конфликта из-за реформы образования. В то время как технократическая элита стремится перестроить школы и университеты в центры профессиональной подготовки будущих кадров, противостоящие им силы, считая, что этот план разработан властью имущими, напротив, настаивают на демократизации и либерализации образования, превращения его в игру, в школу свободной мысли и т.д. Вместе с тем, необходимость перемен в этой области осознается всеми, так как традиционная образовательная система передает преимущественно культурное наследие индустриальной и доиндустриальной эпохи и в условиях программированного общества оказывается бесполезной [9, с. 428-429].

Такой акцент на знании объясняется тем, что в новом обществе оно превратилось в производительную силу, присвоение которой теперь также важно, как присвоение собственности в индустриальную эпоху. Кроме того, чем больше общество программируется и само изменяется, тем больше оно вынуждено руководствоваться символическими представлениями о себе и о социальной деятельности, которые и воплощаются в теоретическом знании. Без него становится не возможной сама жизнь как таковая, и успех в любой сфере деятельности зависит в конечном итоге только от него. Знание превращается в орудие власти, в предмет борьбы, в смысл политики [8, р. 142-145]. «Интеллектуальный мир, – говорит Турэн, – который казался существующим где-то между обществом и сферой принципов и ценностей, ныне обнаруживает сердцевину социальных конфликтов и уже полностью не способен обрести убежище в объективности или башни из слоновой кости наподобие прежних ученых» [9, с. 429]. Это новое отношение между знанием и обществом, – отношение, при котором «человек знания» даже помимо воли оказывается носителем власти и участником социальной борьбы, а наука больше не может заниматься лишь внешним анализом вещей, а вынуждена выявлять в них глубинные социальные подосновы [8, р. 148-149].

Турэн, таким образом, первым обратил внимание на сложность социальных отношений в постиндустриальном обществе и раскрыл не только позитивные, но и негативные аспекты власти технократии в новой ситуации. Именно после его работы

прослойку «людей знания» стали считать не просто «коллективной единицей», а новым общественным классом, который стремится к доминированию в социуме. С одной стороны, говоря о «моделях и нормах», задаваемых господствующим классом обществу, Турэн, несомненно, был близок к идеям А. Грамши, а с другой стороны, идеи Турэна во многом базируются на теории бюрократии М. Вебера, развивая их на материале новой научно-технической и социально-политической реальности. Помимо этого, Турэну следует воздать должное за то, что он впервые рассмотрел постиндустриальное общество не как какую-то абстрактную технологическую утопию будущего, а как реальный социально-политический организм, в котором сохраняется государство, классы и жесткие отношения власти, основанной на обладании знанием.

Тем не менее, пик развития теории постиндустриального общества, а следовательно, и неотехнократии следует связывать с именем Дэниела Белла и его монографией «Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования». Постиндустриальное общество у Белла – это прежде всего общество знания, общество информации, где теория руководит едва ли не всем. Поэтому знание здесь превращается в важнейший ресурс и основную ценность. В него делаются крупнейшие инвестиции, и именно знание составляет основной капитал этого общества. Соответственно этому в постиндустриальном обществе строятся все социальные отношения, системы престижа, система управления и политическая жизнь.

Таким образом, вопрос о господствующей элите постиндустриального общества не вызывает у Белла сомнений. В качестве таковой будет выступать высший класс интеллектуальных работников, представляющий собою технократию. Однако наиболее значимым в этом отношении для Белла является не просто «переход от собственности или политических критериев к знанию как фундаменту новой власти», а опять же изменение «характера самих знаний», выражающееся в господстве теории над эмпиризмом и кодификации знаний в абстрактные системы символов, которые могут быть применены ко множеству самых различных ситуаций и широко использованы в моделировании различных процессов и вариантов разрешения проблем [2, с. 462]. Теоретическое знание и интеллектуальная технология будут, таким образом, фактически строить будущее общества, организовывать все сферы деятельности, определять жизненный выбор людей. Поэтому «так же, как в течение последних ста лет коммерческое предприятие играло роль ключевого института, в силу его места в организации массового производства товаров, в ближайшие сто лет ее будет играть университет (или какая-то иная форма института знаний) вследствие его функции источника инноваций и знаний» [там же, с. 463].

В таких условиях «новыми людьми», ключевыми фигурами наступающей постиндустриальной реальности оказываются ученые, математики, экономисты и «создатели новой интеллектуальной технологии», точно также как в предыдущем столетии ими были предприниматели, бизнесмены и промышленные руководители. Таким образом, постиндустриальное общество как система выдвигает на передний план общественной жизни фигуру ученого и технического специалиста. Однако сам

по себе ученый и даже технический специалист – это еще не технократ в прямом смысле слова. Технократия – не просто совокупность профессиональных элит, это также определенное мировоззрение и социально-политическая позиция, которые формируют личность человека, претендующего на особое положение в силу своих профессиональных качеств. По его твердому убеждению, технократия проистекает из определенных типов рациональности, присущих европейскому мышлению нового времени и отраженных в философских, социологических и экономических учениях. Однако Белл отнюдь не считает эту идеологию полностью позитивной. В его представлении она жертвует «разумностью» ради рациональности и целью ради средства. Это ярко видно на примере марксизма и особенно теории управления Тейлора, в которой все подчинено только одной задаче – повышению эффективности производства. «В технократической системе целями являются сами по себе производительность и продуктивность, – пишет Белл, – задача превратилась в средство, которое стало самодавяющим» [там же, с. 477]. При таком подходе «вещи начинают управлять людьми», человек как бы исчезает и остаются лишь «руки», «средства производства» и т.д. Таким образом, технократизм в его понимании потенциально антигуманен, но именно он утверждается в постиндустриальном мире, ибо таковы потребности современного технического развития. «Технократия утвердилась потому, что она сфокусирована на эффективности – производства, программ, решения текущих вопросов. Поэтому ей и суждено было распространиться в нашем обществе» [там же]. Белл отнюдь не выступает безоглядным адептом технократии, он просто констатирует и анализирует реалии современной эпохи, позиционируя себя таким образом в роли объективного ученого, а не политика или утописта.

Белл не ограничивается исследованием технократической идеологии, но пытается также проследить реальное взаимодействие специалистов-технократов с политической властью в процессе формирования нового постиндустриального общества. Тот факт, что технократия становится господствующим классом в современном обществе, не вызывает у Белла никаких сомнений. Для него – это закономерность общественного развития. Если в доиндустриальном обществе, основанном на владении землей, такой группой были землевладельцы и воины, в индустриальном, основанном на технике и собственности, – предприниматели, то в постиндустриальном, основанном на знании, – это ученые и исследователи, т.е. технократы [там же, с. 481-482]. Технические знания – основа их власти, а образование – средство достижения этой власти. Однако ученые, по мнению Белла, не монолитны и поэтому не могут составить класс в классическом «веберовском» понимании – то есть группу, объединенную общими экономическими интересами. В высших кругах этой новой элиты «люди являются носителями существенно отличающихся друг от друга ценностей, которые бы могли стать основой нового классового этоса» [там же, с. 486]. Ученые поэтому не могут действовать как корпоративная группа. В практической деятельности они часто расходятся идеологически и различные их группы могут объединяться с различными частями других элит – предпринимательской, политической, военной. Это свойственно всем

доминирующим группам, так как такова сама природа политики – приходя к власти, представители каждой группы стремятся заручиться поддержкой вне ее пределов [там же, с. 482-483]. И в этом смысле Белл близок к теории интеллигенции А. Грамши.

Тем не менее, ученые и специалисты-технократы все же представляют собой в социально-политическом плане определенную общность. Все они являются «порождением новой системы комплектования власти» и объединены «общими нормами новой интеллигенции» – нормами профессионализма, которые знаменуют собой отход от господствующих до сих пор норм экономической выгоды [там же, с. 486]. Классом технократия может считаться только условно – не как конкретная группа лиц, а «как система, устанавливающая основополагающие правила приобретения, владения и передачи различных полномочий и связанных с ними привилегий» [там же, с. 485]. Но для Белла это и есть класс – не социальная общность, а модель «власти и социальной мобильности». В современных Соединенных штатах, в его представлении, таких моделей три – основанная на собственности, основанная на политической должности и основанная на знании, т.е. технократическая. Они сосуществуют одновременно, частично совпадают и взаимно проникают друг в друга. Но первые две из них уже не могут считаться самодостаточными, так как и обладание собственностью, и политическая должность не избавляют от необходимости обращаться к теоретическому знанию. Власть без этого уже оказывается неполноценной [там же, с. 485-486].

В целом для политической сферы постиндустриального общества очевидными, по мнению Белла, становятся два обстоятельства: «во-первых, ученые, как отдельная страта, или, в более широком плане, техническая интеллигенция, теперь должны приниматься в расчет в политическом процессе, чего не случалось никогда прежде; во-вторых, сама по себе наука управляется этосом, отличающимся от этоса других социальных групп (например, предпринимателей и военных), и этот этос предрасполагает ученых действовать в политическом плане иначе, чем поступают другие группы» [там же, с. 483]. Прежде всего, особое положение технократов в политике выражается у Белла в том, что они не отправляют непосредственно политическую власть. Он очень критически подходит к взглядам Т. Веблена в этом вопросе и считает его идею «промышленного переворота как революции инженеров» утопией, неосуществимой на практике. «Совет техников», о котором говорил Веблен, в действительности никогда не возникнет как реальный орган политической власти, так как, независимо от социальных процессов и технологического прогресса, «решающие повороты в обществе происходят в политической форме» [там же, с. 483-484]. Поэтому в конечном итоге власть всегда находится в руках не технократов, а политиков. Все общественные изменения, выдвинувшие технократию на авансцену политической жизни, – создание управляемой экономики, общества благосостояния и мобилизованного государства – были ответами на политические потребности.

Поэтому даже в формирующемся постиндустриальном обществе технократы, несмотря на все их значение, идут за политикой, а не ведут ее за собой, вследствие чего и непосредственная политическая власть оказывается не у них. Политическая же роль технократов определяется тем, что в современном обществе знания и

планирование стали основными предпосылками всякой организованной деятельности. «Представители новой технократической элиты с их техникой принятия решений (использованием системного анализа, линейного программирования и программирования бюджета) стали сейчас играть ведущую роль в формировании и анализе мнений, от которых зависят политические предпочтения, если не само сохранение власти» [там же, с. 486]. Именно поэтому технократы и приобретают характер политической элиты – власть без них не может осуществляться, они «незаменимый административный персонал для руководителей политических ведомств и их приверженцев» [там же, с. 488].

Другое измерение политического процесса – внешнеполитическое – предоставляет технократам еще более весомую роль. Здесь действуют не классовые или групповые, а общенациональные интересы, предполагающие опору на выверенные стратегические технические решения, которые находятся только в компетенции специалистов-технократов. Выполняя основное политическое задание – «противостояние коммунистической мощи» – технократы оказывают огромное влияние на выработку основной политической линии в оборонно-стратегической области. Технологические и стратегические потребности, определяемые технократами, стоят здесь на первом месте, и только потом деловые и местные политические круги пытаются приспособить выработанные под воздействием технократов решения к своим частным экономическим интересам. Технократическая элита в этой сфере получает власть над бизнес-элитой и отчасти над политическими группами.

Таким образом, технократы оказываются у Белла участниками политического процесса и носителями власти, не участвуя непосредственно во властных структурах, а исполняя свои обычные функции технических специалистов. По существу, техническая интеллигенция, является политической общностью «в той мере, в какой она заинтересована в исследованиях и сохранении своего положения в университетах» [там же, с. 488]. Не политика, а теоретическое знание и информация дают ей власть в новом обществе. И хотя влияние технократии «ощущается скорее в бюрократическом и административном лабиринте, чем в системе выборов и массовом давлении», она представляет собой вполне самостоятельную и сильную властную элиту, которая с полным основанием претендует на общественную поддержку.

Итак, можно сделать вывод, что в новых научно-технических и социальных условиях второй половины XX века существенно изменилась как общая парадигма технологического детерминизма, так и теория технократии. Главные изменения связаны с более адекватным пониманием места и роли техники и технических специалистов в жизнедеятельности общества – сформировались и стали активно разрабатываться такие направления, как гуманизация техники и широкое толкование технократической элиты. Это, во-первых. Во-вторых, главным направлением экспликации социального идеала стало меритократическое направление, представленное прежде всего в концептуальном пространстве теории постиндустриального общества, особенно после краха практики, а следовательно, в каком-то смысле и теории коммунистического идеала. В-третьих, концептуальные

перемены в самой парадигме технологического детерминизма привели к соответствующим изменениям и в идеях технократизма, сумма таких изменений привела в конце XX века к формированию нового качества теории – так называемому неотехнократизму. И в завершении анализа технократических идей хотелось бы отметить следующее – колебание маятника интеллектуального поиска и общественного мнения от техницизма начала XX века к технофобии конца века привело к резкому падению престижа и авторитета инженерного труда и инженера как социальной роли, что ни в коем случае нельзя признать нормальным или хоть сколько-нибудь оправданным. Семантика технократического пафоса (при всех его недостатках) заслуживает внимания и поддержки по крайней мере как способа интеллектуального поиска и обоснования адекватной социальной, в том числе и властной роли научно-технических специалистов в условиях принципиально нового глобального информационного общества XXI века.

Литература:

1. Копылов В.А. Технократия: поиски социального идеала в проблемном поле технологического детерминизма (начало пути) // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2006. – № 3.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Перевод с англ. под ред. Л. Иноземцева. – М., Academia, 1999.
3. Seyfarth C. Weber's Begriff // Max Weber: Connotations and Interpretations. – N.Y.; L., 1993.
4. Fourastier J. Le grand espoir du XX-e siecle. – P., 1949.
5. Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era. – N.Y., 1970.
6. Гэлбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество. – М., 1969.
7. Гэлбрейт Дж. К. Экономические теории и цели общества. – М., 1976.
8. Touraine A. The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History; Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society. – New York, 1971.
9. Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.

УДК 502.3:141.2:316.6

Москаева О.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ГАРМОНИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

У даній роботі розглянуто філософські аспекти взаємовідносин Людини й Природи в умовах глобальних екологічних процесів, шляхи й можливості формування нової системи цінностей, за допомогою якої можна буде попередити самознищення людства.

Ключові слова: людина, природа, цивілізація.

In the work philosophical aspects of mutual relations of the Person and the Nature in conditions of global ecological processes are shown, to a way and an opportunity of formation of new system of values by means of which it will be possible to prevent self-destruction of Mankind.

Key words: person, nature, civilization.

Резко проявившиеся в последние годы отрицательные для природы и самого человека последствия антропогенной деятельности заставляют пристальнее всмотреться в систему экологических взаимоотношений, поставить и проанализировать проблему их гармонизации.

Важно осознать положение, в котором оказался человек. Почему цивилизационные процессы привели к катастрофе? Какой путь выбрать? Какие ценности предпочесть? Что же несет нам век грядущий – новые проблемы или безоблачное будущее? Сможет ли человек своим разумом и волей спасти себя самого и нашу планету от нависших над ней многочисленных угроз? Анализ этих проблем и выступает целью данной статьи.

В XIX веке, по мере обострения экологической ситуации, в разрешение проблемы гармонических взаимоотношений человека и природы втягивалось все большее число философов и ученых. Возникли даже новые отрасли знаний: философия экологии, социоестественная история, – рожденные на стыке естественных и гуманитарных дисциплин, что было вызвано масштабностью и разноплановостью проблемы. Сравнительно новая область философского знания – экофилософия – вызвана к жизни рядом объективных обстоятельств. У истоков экофилософии находятся работы естествоиспытателей XX века – Леруа, В. Вернадского, А. Чижевского и других, а сам термин «экология» был предложен еще в середине XIX века известным германским ученым-биологом Э. Геккелем.

Связь человека со Вселенной и изучение мира как органической цельности – важнейший доминирующий принцип философии Ф. Шелленга, И. Канта, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Г. Зиммеля, Х. Ганслика, Ж. Гюйо, Г. Фейнера, Тейяр де Шардена, Э. Ласло, Э. Фромма, О. Шленглера, К. Ясперса, П. Сорокина.

В России во II половине XIX в. возникает своеобразное умонастроение, называемое теперь русским космизмом. Это течение, которое в философии было представлено целым рядом блестящих умов, таких, как И. Киреевский, Вл. Соловьев, Н. Федоров, П. Флоренский, Н. Лосский; а в литературе – Л. Толстым,

Ф. Достоевским. Оно не было школой в строгом научном понимании этого слова. Это было именно умонастроение широких кругов русской демократической интеллигенции. Вот его основные черты:

- Человек – основная часть Природы;
- Человека и Природу не следует противопоставлять друг другу, а рассматривать их надо в единстве;
- Человек и все, что его окружает, – это частицы единого Целого;
- ответственность Разума перед Природой.

Здесь идеалом провозглашается деятельность людей, которая могла бы обеспечить гармонизацию человека и природы, их совместное согласованное развитие. Условием же реализации этого идеала русские философы считали единение человечества в планетарную общность и его духовное развитие, основанное на понимании органической целостности Космоса, развитие научного познания, результатом которого была развитая Вернадским концепция биосферы и ноосферы.

К течению русского космизма были близки многие естествоиспытатели и ученые (К. Циолковский, Д. Менделеев, И. Сеченов и др.). Несмотря на всю пестроту этого течения мысли, именно в его рамках зародилось понимание неизбежности противоречий между Разумом и Природой, между Человеком и окружающей средой. Вместе с ним пришло понимание ответственности Разума за отыскание путей их разрешения и того, что эти противоречия могут однажды привести человечество к катастрофе. Возникли идеи совершенствования нравственного начала, создания некоего нового мирового правопорядка, актуальность которого возросла в наше время на фоне грандиозных достижений естественных наук, техники и технологий.

Философия космизма возникла в качестве антитезы физикалистскому мышлению и развивала идеи единства человека и Космоса. Эти идеи разрабатывались как в религиозном (Н.Ф. Федоров, отчасти В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев), так и в естественнонаучном направлении космизма (Нехолодный, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский). При всем многообразии подходов, можно выделить общие идеи и тематические мотивы, которые оказываются созвучными современным мировоззренческим поискам.

Еще Ф. Бэкон обращал внимание на особую роль, которую призвано играть научное знание в развитии взаимоотношений общества и природы. Он считал, что знание законов природы позволит людям удовлетворить свои насущные потребности и интересы.

Эти представления были конкретизированы и развиты в получившей в XX в. широкое распространение и научное признание концепции ноосферы. Понятие ноосферы было введено в науку в 1927 г. французским философом, математиком и антропологом Э. Леруа (1870 – 1954), предложившим назвать ноосферой оболочку Земли, включающую человеческое общество с его индустрией, языком и прочими атрибутами разумной деятельности. Но главным творцом ноосферной концепции по праву считается русский естествоиспытатель и мыслитель В.И. Вернадский (1863 – 1945), развивший в своих трудах идею ноосферы как «биосферизированного общества». Он одним из первых осознал, что человечество стало мощной

геологической и, возможно, космической силой, способной преобразовывать природу в больших масштабах. Биосфера, с его точки зрения, постепенно преобразуется в ноосферу – сферу разума.

В.И. Вернадский был убежден, что ноосферное человечество найдет путь к восстановлению и сохранению экологического равновесия на планете, разработает и осуществит на практике стратегию бескризисного развития природы и общества. При этом полагал, что человек вполне способен принять на себя функции управления экологическим развитием планеты в целом.

Итак, несмотря на появление представлений о единстве Природы и Человека, их взаимообусловленности, эти два мира в сознании ученых XIX века еще не были взаимосвязанными. Таким связующим звеном оказалось учение о ноосфере, которое начало формироваться В.И. Вернадским в начале нынешнего столетия.

В этом же русле была разработана и концепция А. Швейцера о благоговении перед жизнью, выдвинутая в 30-40-х гг. XX в., которая содержит идеи ответственности человека за все живое, без различия высшей и низшей форм жизни. Любое проявление жизни – огромная ценность, и все, что способствует ее сохранению, является добром, а все, что вредит ей, – злом. Это положение может быть взято за основу экологической этики. Сам Швейцер в этой идее видел нечто гораздо большее – путь спасения человечества. Путь к спасению – в отказе от потребительской идеологии, разумный аскетизм, соизмерение желаний отдельных индивидов и человеческих сообществ с материальным и духовным благом целого и многих. Экологическая этика и этика человека должны стать единым целым, пронизывающим всю культуру.

Понятие экологической этики впервые появляется в западной философии в середине 70-х годов в связи с необходимостью осмысления причин и последствий экологического кризиса, а также поиска социально-приемлемых способов его разрешения. Представители этого течения: Д. Козловский, Д. Пирс, Т. Кнефир, Я. Тинберген, Х. Ролстон и др. – сосредотачиваются на морально-этической проблематике, отмечая глубокий разрыв между экологическим и этическим развитием мира.

С этих позиций предлагаются различные варианты новой этики, которая должна, наряду с нормами общественного поведения, регулирующими отношения между людьми, включать «этику в экологическом смысле» (биосферную этику), ограничивающую свободу действия человека в его борьбе за существование (О. Леопольд, Р. Атфилд, Л. Уайт, Э. Ласло, Б. Калликотт и др.).

В 80-х гг. XX в. к идеям экологической этики обращается первый президент Римского клуба А. Печчеи в известной работе «Человеческие качества». Идеи экологической этики он связывает с идеями Нового Гуманизма, способного обеспечить трансформацию человека, совершенствование его человеческих качеств, возвышение, одухотворение внутреннего мира. Чтобы реализовать принципы экологической этики и добиться счастливого сосуществования с природой, следует сконцентрировать свои интересы на стремлении быть, а не иметь. Это позволит жителям планеты обрести цель, но эти задачи, по мнению Печчеи, могут быть

решены только в обществе социальной справедливости, модель которого и описывает он в своей работе. В результате осознания того, что глобальный характер воздействия человеческой деятельности на природную среду стал печальной реальностью, было признано, что неконтролируемое влияние антропогенных факторов на природу достигло порога ее самозащиты, и возникла идея сознательного управления эволюцией биосферы (Н.В. Тимофеев-Ресовский, Н.Н. Воронцов, А.В. Яблоков, Н.В. Лазорев, Д. Бернал и др.). Для разрешения противоречий технического прогресса стали создаваться программы практических действий, таких, как программы «Римский клуб», «Global change», «Геосфера-биосфера» и др. Каждая из этих программ, вне ее зависимости от исходных посылок, столкнулась с проблемой соотношения эволюции природной среды и человеческой культуры. В отечественной философии понятие механизма гармонизации взаимодействия человека и природы разрабатывалось русским философом С.Н. Булгаковым в начале XX в. (Философия хозяйства, М., 1912).

Современные философы получили в наследство многоплановые разработки философских отношений Человека и общества к природе. Но сама разноплановость проблемы не позволяет останавливаться лишь на изучении ее отдельных сторон. Рассмотрение сложившейся ситуации в комплексе всех ее составляющих, поиски комплексных выходов из нее.

Основным мировоззренческим принципом должен стать принцип гармонии человека и природы как двух относительно самостоятельных и развивающихся каждая по своим законам, но в то же время внутренне неразрывно связанных частей единой системы.

Одной из примет нашего времени становится осознание необходимости перемен в сложившихся стереотипах отношений человека и природы. Главная идея этих отношений проста: не ждать милостей от природы, а подчинять ее интересам развития общества. Но оказалось, что природа не обречена навеки быть источником неисчерпаемых запасов сырьевых ресурсов и полезных ископаемых. Более того, она не мастерская и даже не лаборатория, где допустимы любые эксперименты. Вообще природа существует не для человека и он, человек, по отношению к ней никогда не станет властелином.

Почему речь должна идти именно о гармонии человека с природой и недостаточно говорить, например, только об их единстве? Дело в том, что в силу своей объективной диалектичности противоречивое единство человека с природой имеет место и на тех этапах их взаимоотношений, когда эти отношения обострены, как, например, в настоящее время.

Сейчас экологические проблемы переросли в общий экологический кризис планетарного масштаба во многом «благодаря» тому, что именно в этот период человек стал активной стороной взаимодействия в системе «человек – природа» и своими непродуманными действиями резко нарушил баланс экологического равновесия.

Наиболее общий философский смысл, соответствующий современному широкому пониманию экологии как области знаний, состоит в рассмотрении и

раскрытии закономерностей развития некой совокупности организмов, предметов, компонентов сообществ и сообществ во взаимодействиях в системах биогеоценозов, нообиогеоценозов, биосфере с точки зрения субъекта или объекта (как правило, живого или с участием живого), принимаемого за центральный в этой системе. Рассматриваемым объектом может быть и промышленное предприятие, отрасль народного хозяйства или человеческая деятельность в целом на Земле.

Логика развития жизни на Земле определяет деятельность человека как главный фактор, причем биосфера может существовать без человека, но человек не может существовать без биосферы. Сохранить гармонию человека и природы – основная задача, которая стоит перед настоящим поколением. Это требует изменения многих ранее сложившихся представлений о соизмерении человеческих ценностей. Необходимо развитие у каждого человека «экологического сознания», которое будет определять выбор вариантов технологий, строительства предприятий и использования природных ресурсов. Устранение устаревшей идеологии нашего отношения к природе предполагает большую работу по перестройке сознания людей, по его экологизации.

Иллюзия, что удастся добиться окончательной победы над природой, возможна только при забвении того факта, что сам человек – часть природы и уничтожение природы означает тем самым физическую и духовную гибель человека. Человеческому бытию угрожает самоуничтожение.

Дисгармония отношений между человеком и природой, отчасти вызванная наркотиподобной привычкой потреблять все больше и больше природных ресурсов, сегодня проявилась в серии кризисов, каждый из которых отличается все более разрушительным столкновением цивилизации и природы.

Землю нельзя рассматривать как нечто обособленное от человеческой цивилизации. Человечество – лишь часть целого; обращая свой взгляд на природу, мы обращаем его на самих себя. Угроза глобального экологического кризиса свидетельствует об исчерпании возможностей саморегуляции биосферы в условиях возрастания интенсивности человеческой деятельности в природе.

Если в прошлом, несмотря на происходившие на локальном или региональном уровнях необратимые изменения окружающей среды, природа сама справлялась с поступающими в биосферу промышленными и другими отходами, поскольку их общий объем не превосходил ее способности к самоочищению, то в настоящее время, когда общий объем загрязнения природы существенно превышает ее способности к самоочищению и самовосстановлению, она уже не в состоянии справиться с нарастающими антропогенными перегрузками.

Где же выход из ситуации, когда, отрываясь в процессе своего технического, научного или духовного развития от природы, цивилизации доходит до опасной грани полного разрыва с ней? На этот счет существует масса различных точек зрения. Картезианский подход к отношениям в системе «человек – природа» позволил человечеству считать, что отчужденность от Земли дает право видеть в ней лишь неодушевленную совокупность ископаемых, – богатств, которые мы вольны

эксплуатировать, как захотим. Это коренная ошибка восприятия и привела нас к сегодняшнему кризису.

Не менее опасна и другая, полярная позиция так называемых «глубоких экологов», говорящих о человечестве в терминах болезни. Согласно их взглядам, люди – это патогены, своего рода вирусы, вид глобального рака, угрожающего самому существованию земли. Способ лечения один: стереть человечество с лица Земли. Иначе говоря, они считают, что «мир поражен раком, и рак этот – сам человек».

Такова на сегодня картина разброса мнений: от принципов вседозволенности до рецептов тотального уничтожения человечества для выживания Земли. Однако это крайние точки зрения, и поиск ответа на волнующие вопросы современности, очевидно, лежит где-то посередине.

Размышления о дне наступающем становятся насущной потребностью общества. Технократическая цивилизация оказалась на перепутье, и предполагаемый выбор нельзя назвать богатым: либо дальнейшее следование по пути дестабилизации и разрушения к глобальной экологической катастрофе, либо принципиально новый путь развития, основанный на совершенно иных нравственно-философских принципах, на идее равновесного сосуществования человека и природы.

Человечество стоит перед выбором, результатом которого является разрешение вопроса о его собственном выживании и о дальнейшем развитии. Речь идет о выборе пути.

Сегодня уже известно, что никакие безотходные технологии и другие природоохранные действия при всей их абсолютной и жизненной необходимости сами по себе не способны решить проблему спасительного взаимоотношения человека и природы. Нужно, вероятно, гораздо большее. При нынешней несбалансированности производства и потребления с естественными циклами биосферы подобные меры помогут лишь выиграть некоторое время для более радикальной перестройки всей системы в целом, и наибольшей мере – человеческого сознания. Экологический кризис преодолеть только техническими средствами невозможно. Тем более невозможно поддержание состояния равновесия, если общество не будет преобразовывать само себя, свою нравственность, а будет опираться только на технические решения. Итак, путь назван: это разработка принципиально новых оснований взаимодействия человека и природы, перестройка человеческого сознания по отношению к природе, принципиально иной путь развития цивилизации. А к такой перестройке нельзя приступить без достаточно целостной философской концепции того, что мы называем местом человека во Вселенной.

Новая цивилизация, для того чтобы она оказалась способной обеспечить дальнейшее существование на Земле человечества как развивающегося вида, должна опираться не только на новую технологическую основу производственной деятельности людей, но и на глубокое понимание места человека в окружающем мире, без чего невозможно формирование новой нравственности, т.е. нового общественно необходимого поведения людей.

Широкая образованность человечества необходима и для становления новой морали, т.е. духовного мира людей. Охрана природы – задача нашего века, проблема, ставшая социальной. Снова и снова мы слышим об опасности, грозящей окружающей среде, но до сих пор многие из нас считают ее неприятным, но неизбежным порождением цивилизации и полагают, что мы ещё успеем справиться со всеми выявившимися затруднениями. Сегодня уже ясно, что на повестке дня действительно встал вопрос о как можно более широкой экологизации общественного сознания. Экологизация общественного сознания включает в себя формирование экологического сознания в качестве самостоятельной формы общественного сознания, а также внесение экологического аспекта во все остальные формы (политическое и правовое сознание, мораль, искусство, философию и т.д.) и уровни (теоретическое и обыденное, массовое сознание, идеология и общественная психология) общественного сознания.

Экологическое сознание – важнейший компонент экологической культуры, объединяющий все виды и результаты материальной и духовной деятельности людей, направленной на достижение оптимального взаимодействия общества и природы, на экологизацию материальной и духовной жизни общества.

Потребность в формировании экологической культуры как решающего фактора в гармонизации отношений общества и природы становится в настоящее время все более актуальной.

Первостепенную роль в формировании высокой экологической культуры играет экологическое образование и воспитание. Стратегией экологического воспитания и образования является целенаправленное формирование у каждого человека на всех этапах его жизни глубоких и прочных экологических знаний, целостных представлений о биосфере, понимание органической взаимосвязи и единства человечества и окружающей среды, роли природы в жизни общества и человека, необходимости и значимости ее охраны и рационального использования ресурсов, воспитания личной ответственности за состояние окружающей среды.

Конечная цель такого образования заключается в том, чтобы предоставить населению возможность понять сложный характер окружающей среды и необходимость для всех стран развиваться таким образом, чтобы это согласовывалось с окружающей средой. Подобное образование должно также содействовать осознанию человечеством экономической, политической и экологической взаимозависимости современного мира с тем, чтобы повысить чувство ответственности всех стран, что станет предпосылкой для решения серьезных проблем окружающей среды на глобальном уровне.

Признание экологического интереса приоритетным перед политическим, экономическим и военным отвечает общечеловеческим ценностям, т.е. высшим ценностям жизни и культуры. Так экология органически связывается с нравственностью. Защита природы, защита окружающей среды – с гуманностью.

В философском отношении, будущее – это, в конечном счете, уязвимое и развивающееся настоящее. Следовательно, нынешние невыносимые темпы развития

есть то, что можно назвать своеобразным «злоупотреблением, перенесенным в будущее», которое с удесyтеренной силой отразится на наших потомках.

Тем же, кто оправдывает уничтожение природы необходимостью повышения благосостояния общества, необходимо помнить, что совершенствование личности невозможно за счет природы, а должно сопровождаться совершенствованием самой природы.

Определяя дальнейшую стратегию развития человечества и цивилизации, новые нравственно-философские приоритеты во взаимоотношениях с природой, следует помнить, что биосфера существовала до появления на Земле человека, может существовать и без него. Но человек без биосферы существовать не может – это аксиома. Значит, основным мировоззренческим принципом взаимоотношений человека и природы должен стать принцип гармонии человека и природы как двух относительно самостоятельных и развивающихся каждая по своим законам, но в то же время внутренне неразрывно связанных частей единой системы.

Кроме того, гармонизация взаимоотношений человека и природы ценна не только в собственно экологическом смысле. Она важна также и для решения других проблем. Экологически оправданные решения являются в то же время и социально-позитивными постольку, поскольку сам человек и общество в целом являются частью природы в широком смысле слова.

Способно ли будет наше общество поставить свое развитие в определенные рамки, подчинить его тем или иным условиям «экологического императива»? Ответ на этот вопрос сможет дать только история...

Все выше сказанное, по существу, означает постановку проблемы о необходимости качественно нового типа цивилизационного развития, которое должно прийти на смену современной цивилизации, и дальнейшую разработку всепланетарной стратегии его реализации. Не «затаиться» в ожидании, отказавшись от всех достижений НТП, не «вернуться к природе» в примитивном значении этого призыва, а подняться на качественно новый уровень взаимоотношений природы и общества, обеспечить их стабильность, уравновешенное взаиморазвитие, гармонию.

Мы, люди, должны думать о том, как должно быть организовано общество, чтобы обеспечить развитие биосферы и Человека, обеспечить дальнейшее развитие цивилизации. Мы должны думать о том, как выжить вместе с планетой Земля, а не подвести её к краху, разрушению – это и есть новая нравственность, нравственность XXI века.

Необходимо устранение устаревшей идеологии настоящего отношения к природе, что предполагает большую работу по перестройке сознания людей, по его экологизации.

Ведь только по-настоящему образованное и интеллигентное общество будет способно вступить в эпоху ноосферы, когда оно сможет реализовать режим коэволюции природы и общества.

Литература:

1. Гиренок Ф.И. Экология, цивилизация, ноосфера. – М., 1990.
2. Кравченко И.И. Экологическая теория в современных теориях общественного развития. – М., 1992.

3. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. – М., 1993.
4. Моисеев Н.Н. Человек, среда, общество. – М., 1991.
5. Сафонов И.А. Философские проблемы единства человека и природы. – С-Пб., 1994.
6. Хесле В. Философия и экология. – М., 1993.
7. Человек в контексте глобальных проблем // Сб. под ред. Ермолаева В.Е. – М., 1993.
8. Кузнецов Г.А. Экология и будущее: Анализ философских оснований глобальных прогнозов. – М.: Изд-во МГУ, 1988.
9. Горелов А.А. Человек – гармония – природа. – М.: Наука, 1990.
10. Взаимодействие общества и природы // Сб. статей. Под ред. Е.Т. Фадеева.
11. Вернадский В.И. и современность. – М.: Наука, 1986.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИОННОГО ПУТИ ФОРМАЛЬНОГО МЕТОДА В РОССИИ

Стаття присвячена хронологічній побудові етапів формування російського формалізму очами найпрогресивніших дослідників цього явища. Є намагання показати систему вихідних моментів, які є основою еволюції формального методу в Росії.

Ключові слова: лінгвістика, поетична мова, формалізм, художній твір..

The article is devoted to the chronological construction of the stages in the forming of Russian formalism from the point of view of the leading researchers of this phenomenon. An effort is made to show the system of those factors, that the reason of the future development of the formal method in Russia.

Key words: formalism, linguistics, poetic language, work of art.

История русского формализма как научного направления в лингвистике укладывается всего в полтора десятка лет, но нельзя забывать, что это были годы интенсивного эволюционного пути, направленного от футуризма к публичной науке, выраженной в теоретических и историко-литературных настроениях.

Установка на полемику – это, пожалуй, главная характерная черта формалистов. Общий пафос открытой полемики сопровождал становление и эволюцию формального метода с момента его провозглашения (1914 г.) по 1927 год, когда свобода полемики начала резко ограничиваться по политическим и идеологическим соображениям.

Актуальность темы исследования обозначена тем, что формальная школа, несмотря на короткий срок своего существования, прожила, по интенсивности своей, очень большую и яркую жизнь, значение которой для современной науки еще не до конца исследовано и оценено.

Цель исследования заключается в том, чтобы показать систему исходных моментов, явившихся основанием эволюции формального метода в России, реконструировать историю его развития, методологические основания этого направления, обозначить наиболее авторитетные точки зрения на данное явление в литературе и эстетике.

Попытка методологического анализа формализма была предпринята такими исследователями, как Б. Энгельгардт, В. Эрлих, И. Смирнов, Ханзен-Леве, О. Палехова, которые рассматривали динамику литературных и эстетических направлений как процессы преодоления абсолютности, традиционности.

Если формалисты обнаруживали произвольность отбора материала и его подчиненность методу, то исследователи формализма осознавали свое равноправие с исследуемым материалом. Ряд авторов указывают на то, что русский формализм возник из недр различных модернистских практик, в основном в области литературы и живописи. Безусловно, приоритет в этом вопросе принадлежит

кубофутуристической поэтике «зауми», послужившей резервуаром теоретической энергии формализма.

Формалисты использовали изобретенное футуристами «самовитое» слово в онтологически-лингвистическом смысле, поскольку в своем реальном функционировании слово, по мнению футуристов – это не только средство сообщения мысли, но и сама эта мысль, особым образом объективировавшаяся.

Если в фактическом языковом опыте понятию «заумного языка» не соответствует никакая особая языковая система, то это не умаляет его значения в качестве методологического принципа. Понятие «заумного языка» выражает лишь ту особую точку зрения, с которой приходится рассматривать поэтическое произведение как эстетический факт, раз мы признаем язык как систему словесной коммуникации: «Заумность не есть тот фактический предел, к которому на практике стремится поэзия, но всего на всего условное определение границ ее строгого эстетического озарения» [1, с. 68].

В качестве заумно-языковой структуры художественное произведение дано не как реальность, а как объект эстетического исследования.

Формалисты, исследуя цели эстетического толкования такого произведения, как вещно-определенная структура, считали, что наука имеет полное право воспользоваться понятием заумного языка в качестве рабочей гипотезы. Наука надеется с помощью «зауми» ввести в сферу систематического познания целый ряд новых фактов, не поддающихся изучению с иных точек зрения. Понятие «заумного языка» рассматривается формалистами как условный прием эстетического анализа литературного произведения: «Понятие заумности» поэтического произведения выросло как раз на почве формально-лингвистического подхода к литературным фактам и обосновывалось, да и теперь еще обосновывается, апелляцией к лингвистике» [2, с. 70].

Правота этого утверждения отчасти подтверждается тем фактом, что представители формального метода в литературе до самого последнего времени объединялись в общество с многозначительным названием: ОПОЯЗ, т.е. «общество изучения поэтического языка».

Преодоление обычного подхода к художественному произведению со стороны содержания потребовало решительного разрыва с традиционными формами восприятия и совершенно особой установки содержания; отражения тех напряженных усилий, которыми сопровождалось завоевание новых историко-литературных позиций, что привело к появлению острых полемик и нетерпимости первых выступлений формалистов.

Но по мере упрочения новых точек зрения, новых принципов и подходов, понятие «заумности» и «заумного языка» постепенно отодвигалось на задний план. Формалистам «заумь» была нужна лишь на первых порах, когда приходилось пробиваться к новому пониманию художественного произведения, к установке нового плана его рассмотрения. Когда же этот план был установлен, «заумный язык», как чисто критический принцип, оказался лишним в методике конкретного исследования и от него формалисты отказались.

С методологической точки зрения об этом можно пожалеть, т.к. «заумный язык», кроме всего прочего, выполнял еще и роль некоего фактора, отпугивающего от формалистов всякого рода «попутчиков», опасных своим эклектизмом, стремлением совмещать несовместимые принципы исследования. Это «пугало» пригодились бы формалистам и для установления собственных границ исследования, т.к. для всякого направления, всякой школы существенно важен вопрос не только об ограничении себя от других течений, но и о самоограничении. Но поскольку формалисты пытались предельно расширить сферу своих исследований, именно это и стало в дальнейшем одной из причин распада русской формальной школы. На наш взгляд, восстановить хронологию развития формального метода в России возможно лишь при условии обозначения и истолкования некоторых базовых принципов, положений, характерных для определенного этапа развития формализма.

По мнению Б. Энгельгардта, например, формальная школа на первых порах «сосредоточила свое внимание преимущественно на анализе фонетических особенностей поэтического языка, усматривая в них едва ли не доминанту эстетически оформляемого слова (статьи: В. Шкловского, Е. Поливанова, О. Брика, Л. Якубинского и др.)» [2, с. 76]. Позже, по мнению Энгельгардта, началась разработка вопросов поэтического синтаксиса, композиции и сюжетологии, что отразилось в статьях тех же В. Шкловского, Ю. Тынянова, В. Жирмунского и др. И только позже в работе Ю. Тынянова «Проблемы стихотворного языка» был поставлен вопрос «об особенностях номинативного значения слова в его эстетической функции» [2, с. 5].

Публичная полемика, унаследованная от футуристов и присущая формалистам на протяжении всего времени их существования как школы, подталкивала их к постоянной рефлексии над собственным методом, что способствовало появлению множества работ, в которых опоязовцы выступали с обоснованием своих научных принципов, теоретических и историко-литературных построений. Формалистам того периода присуще резкое отрицание «старой», академической науки, желание отмежеваться от своих предшественников и от современных им оппонентов-марксистов, социологов и всех, кто следовал традиционным путем в искусстве.

В 20-е годы борьба различных объединений и группировок, таких как РАПП, ОПОЯЗ, за право представлять «подлинное» искусство, новую литературу, была ожесточенной и бескомпромиссной. Борьба шла не только за истинность научных утверждений, но и за первенство, главенство школы. Глубокая убежденность формалистов в своей исключительной правоте, в истинности своего знания о потребностях современности делала практически невозможным ни интеллектуальное, ни организационное сотрудничество формалистов с другими литературными направлениями и объединениями, что привело в дальнейшем формалистов к научной изоляции. Внешнее отмежевание позже привело и к теоретическому разобщению и в среде самих формалистов. Даже основатели формальной школы: Эйхенбаум, Шкловский и Тынянов – не находили общего языка по некоторым вопросам.

В середине 20-х годов основными оппонентами формалистов были марксисты, такие, как А. Воронский, В. Полянский, В. Фриче и др.

В. Эрлих отмечал: «Пока марксистская теория литературы не превратилась в застывшую догму, немарксистские ереси, такие, как формализм, еще имели право на существование» [3, с. 15]. Формалисты, уверенные в своей литературной правоте, выступая на скандальном диспуте «Марксизм и формалистский метод», не только провозглашали свои идеи, но и само существование формальной школы подвергали анализу и историческому осмыслению. Б. Томашевский в своем докладе убедительно обозначил этапы развития формализма от его зарождения в 1910 году, в виде реакции против философской эстетики символизма и старой академической науки, до самого распада школы. Он излагал переход формальной школы от проблемы поэтического языка и роли звукового момента к поэзии и изучению композиции художественных произведений, проблеме сюжета, затем к вопросу о смене литературных форм и о роли так называемого содержания.

Томашевский, обращаясь к оппонентам, говорит: «Я прошу понять формальный метод. Русский формализм возник как реакция на традиционные приемы русской истории литературы: биографические, публицистические и философские» [4, с. 42]. Противопоставляя формализм философской школе в литературе, представленной символистами, Томашевский отмечает, что философская школа искала в литературном произведении материал для построения религиозных доктрин: «Под именем «содержания» определялись звуковые идеи, идейная сторона вообще. Под формой – язык, ритм – сторона материальная. Легко понять, что «материальным» пренебрегали в пользу «идеального». Казалось удобным, говоря о произведении, извлекать из него некоторые элементы и трактовать их вне связи с литературой, игнорируя их специфические литературные черты... Новая школа приступила к изучению проблемы «формы» и «содержание» стала отрицать. Каждый элемент произведения изучался как элемент ритма и языка. Противопоставление поэтического и практического языка явилось отправным моментом в работах формалистов» [4, с. 52]. Далее Томашевский рассматривает, как развивались идеи формалистов в полемике с представителями других школ и направлений в литературе.

В полемике с представителями *биографической* школы формалисты утверждали, что для понимания произведения искусства достаточно того, что дано автором. Для истинной оценки литературного произведения необходимо учитывать лишь то, что вложено в произведение самим автором.

Оспаривая утверждения представителей *публицистической*, школы формалисты настаивали на том, что литературное произведение – плохой документ, реальная жизнь в литературе сильно искажается.

На этом этапе появляется вульгарный формализм, изучающий «только форму».

Формалисты на первый план выдвигают проблему «приема» и провозглашают его средством познания литературы как эстетического факта.

Томашевский в своем выступлении отметил, что «для первого периода характерно изучение отдельных проблем поэзии, пишут о ритме, о сюжете. Не будем говорить, что это вредно, нет, это было полезно – на известной стадии развития формализма, но это затормозило его развитие.

Движение ощутилось снова, когда пришли к проблеме интегрального выяснения литературного явления» [4, с. 22].

Формалисты, поначалу отрицавшие всякую связь литературного творчества с реалиями времени, на более поздних этапах своего развития признают неотвратимость взаимосвязи методов, материала и времени. В 1927 году Шкловский пишет статью «В защиту социологического метода», являющийся письменным вариантом основной части его доклада на диспуте, где прозвучал его эмоциональный призыв: «Мои друзья! Не может быть, чтобы только мы шли в ногу, а время не в ногу. Время не может быть виноватым. Мы должны найти ответ на заказ времени и создать настоящий социологический метод!» [5, с. 27]. Шкловский отмечает, что он взял под защиту социологический метод, так как литература, на его взгляд, должна изучаться как социальное явление. При изучении литературы важно не то, как писать, а вопрос материала, темы и новый вопрос: что такое литературный труд, какие связи существуют между литературной эволюцией и материалом, который ее окружает: «Я перешел к выяснению законного отношения между эволюцией и генезисом. Новый материал дает новое подкрепление для того, чтобы вывести научное литературоведение из прежнего положения, как доведенное до некоторого момента и требующее поворота» [5, с. 37].

Спустя семьдесят лет, австрийский профессор Ханзен-Леве в своем фундаментальном исследовании «Русский формализм» делает попытку методологической реконструкции развития формализма на основе принципа «остранения», введенного в России В. Шкловским, являющим собою доминирующее, радикальное воплощение новизны.

По мнению Ханзен-Леве, формальная школа в своем развитии прошла три фазы, различающиеся между собой доминированием какой-либо «сильной» концепции, модели. В ходе реконструкции этих трех фаз автор опирается не на их временные характеристики, а на логику построения этих концепций. Так, концептуальное оформление формализма, его *первая* фаза развития, характеризуется доминированием так называемой «редукционистской» модели, отличающейся стремлением раннего формализма «редуцировать мир до сферы, покрываемой понятием «остранения».[6, с. 169]. *Вторая* фаза развития формализма характеризуется тем, что «центр тяжести перемещается с первичного представления конституирующих актов и вторично – конструктивных приемов на систематическую структуру произведения искусства, на его конкретные правила композиции, на систему приемов и функций» [6, с. 219]. Именно эта вторая стадия связана, по мнению Ханзен-Леве, с оформлением основного аналитического аппарата, пересматривающего категории традиционной науки о литературе. В основу этого аппарата кладется опять-таки принцип выведения слова из поля устоявшихся значений и превращения его в троп с целью развертывания в сюжет: «Типичным для этой стадии формализма является интерес ко всем формам распада единой, ясно опознаваемой нарративной перспективы, с которой возможно отождествлять читательские ожидания» [6, с. 204].

Третья фаза отличается тем, что ее доминантой является «прагматическая модель», предполагающая диалектическое соотношение художественных и

нехудожественных элементов в литературе и за ее пределами.

Если первая фаза формализма «теоретизировала» программу и практику символизма и футуризма, то вторая и в особенности третья сами инспирировали развитие критики «художественной практики» 1920-х годов.

Последняя фаза развития формализма делится в свою очередь на две подфазы, характеризующиеся различными отношениями к категории «генезиса» и «случайности». Литературная социология в духе Эйхенбаума, по мнению Ханзен-Леве, полагает случайные и закономерные элементы равноправными, поскольку для нее очевиден условный характер подобных дефиниций вне конкретного контекста.

Примечательно, что к третьей фазе Ханзен-Леве относит также «преодоление» формализма в концепциях М. Бахтина, А. Выготского.

Безусловно, вопросы эволюции формального метода в России рассматривались и другими авторами, такими, как Л. Штайнер, К. Поморская, Э. Томпсон, Ф. Джеймсон и другие. Как видно из ряда перечисленных авторов, русскому формализму, признанному во всем мире основоположником литературной теории, не очень повезло с преемниками и толкователями в родном отечестве, что объясняется политическими и идеологическими причинами.

В своем фундаментальном исследовании «Русский формализм» В. Эрлих высказал мысль о том, что эволюционный процесс формализма в России был прекращен именно по идеологическим соображениям: «В Советском Союзе развитие формализма было приостановлено, и поэтому он был лишен возможности преодолеть свои слабые стороны. Русский формализм замолк не потому, что его идеи изжили себя, но потому, что они были нежелательными» [3, с. 128]. Включившийся в борьбу с формализмом марксистский административный аппарат действовал своими методами.

Искажение текстов выступлений, опубликованных в прессе, внесло недоразумения в ряды формалистов, в дальнейший ход событий подключился административный аппарат г. Ленинграда, в результате чего в Ленинградском университете был упразднен литературный отдел, Эйхенбаум был отстранен от преподавания, позже и Тынянов прекратил преподавание в ЛГУ, Якобсон был вынужден эмигрировать. Удивительна, но все же понятна и метаморфоза, произошедшая со Шкловским. В своих последних работах, особенно в «Тетиве» (1970 г.) и «Энергии заблуждения» (1981 г.), он все чаще возвращается к разговору о заблуждениях молодой формальной школы, открывшей законы искусства, слепо не замечающей неразрывной связи искусства с жизнью.

Подводя итоги, мы можем с полной уверенностью сказать, что русский формализм продолжил свою жизнь в таких самостоятельных направлениях, как структурализм, семиотика, современный деконструктивизм, поскольку поставил перед литературоведением и эстетикой ряд масштабных проблем, требующих интеллектуального, философского осмысления. Прodelав недолгий во времени, но яркий и насыщенный по содержанию путь, формализм и сегодня представляется недостаточно исследованным явлением в мировой культуре.

Литература:

1. Якобсон Р. Новейшая русская поэзия. набросок первый. – Прага, 1912.
2. Энгельгардт Б. Формальный метод в истории литературы. – Л.: АCADEMIA, 1927.
3. Эрлих В. Русский формализм. М., 1999.
4. Материалы диспута «Марксизм и формальный метод» // Новое литературное обозрение. – 2001. – № 50.
5. Шкловский В. В защиту социологического метода. М., 1924.
6. Ханзен-Леве. Русский формализм. – СПб. – 2000.

УДК 171

Попович О.В.

КРЕАТИВНІСТЬ В ЕСТЕТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ ДИТИНИ З ОСОБЛИВИМИ ПОТРЕБАМИ

Автор анализирует специфику развития эстетической культуры ребенка с особенными потребностями. В статье акцентируется значение креативности.

Ключевые слова: креативность, эстетическая культура.

The author analyses the specifics of the development of aesthetic culture of a child with particular needs. In this article the accent is made on the significance of creativity.

Key words: aesthetic culture, creativity.

Активізація наукової уваги до проблеми креативності зумовлюється самим процесом оновлення сучасного суспільства. Адаже креативність людей виступає своєрідним резервом людської цивілізації. Відтак її актуалізація спроможна помітно підвищити якість будь-яких суспільних реформ. Окрім того, творчість – органічна складова людської духовності, умова особистої свободи людей – виступає соціальним механізмом, антитетичним регресивним тенденціям суспільного поступування. Зрештою, лише креативність може забезпечити появу нового, саме тому дослідження цього феномена в естетичній культурі стає метою статті.

Наше звернення до проблеми розвитку активної творчої особистості зумовлене насамперед тим, що передумови дорослих творчих виявів генетично сягають дитячих років, коли творчі зусилля життєво потрібні, а етапи становлення особистості дитини нерозривно пов'язані з розвитком її творчого потенціалу. У зв'язку із цим показово, що ще психологи минулого (Фройд, Фромм, Маслоу, Віготський тощо) були переконані: здатність до творчості виформовується в перші два-три роки життя людини. Коли це не закласти саме тоді, згодом творча активність не виявиться. Окрім того, вчені вважали, що творчість є переважно ірраціональним процесом. Перша теза унеможлиблює здатність особистості свідомо розвивати творчі нахили. Що ж до другого положення, то ігнорувати ірраціональні складники творчості справді не можна. Відтак одним із завдань естетика (як і, скажімо, філософа чи культуролога) виступає обґрунтування ірраціональних речей посередництвом раціональної логіки.

Спираючись на аналіз обраної проблеми, визначимо творчість як реальне вдосконалення предметної дійсності, культури та самого себе; креативність – як якість психіки людини, що виражає перетворююче спрямування її активності. Таким чином, джерелом розвитку креативності виступає вдосконалення культурно окреслених форм дійсності. Характерно, що один із тлумачних словників англійської мови (1999) дає значення дієслова «творити» як викликати до існування щось унікальне, особливе. Інші значення передають опредмечені смисли – наслідок людської практики (породжувати, виробляти, створювати; задумувати, проектувати, розробляти; давати титул; викликати (почуття, емоцію); справляти (враження) тощо. Похідні від дієслова іменники вказують на результат і процес: creation – створення;

створення світу; космос, світ; формування, організація; вимисел; плід уяви; твір (науки, мистецтва); результат мисленнєвої діяльності. Суб'єкт творчості (creator) – творець; автор, розробник та ін..

Коли спиратися на думку про те, що творчість є одним із засобів перетворення певних форм, то слід зауважити: з погляду творчості, в перетвореній формі (за Мамардашвілі) важлива, по-перше, перетвореність яких-небудь інших відносин. По-друге, те, що вона є при цьому якісно новим, доволі дискретним явищем, де опосередковуючі проміжні ланки ніби стиснулися в своєрідний функціональний орган, що володіє вже своєю квазісубстанціональністю. При цьому креативність перетвореної форми безмежна і має можливість вияву в усіх формах суспільної свідомості.

Проблема творчості, креативності, здібностей завжди перебувала в центрі уваги різних наукових галузей. Нині відомо чимало наукових концепцій творчості, розроблених на ґрунті різних теоретичних підходів і методів осмислення. Умовно можна виокремити такі напрями дослідження: вивчення продуктів творчої активності людини (Ф. Баррон, К. Тейлор, Р. Уайсберг); тлумачення творчості як процесу, визначаючи при цьому рівні, типи та стадії творчості (М. Вертгеймер, А. Пункаре, Г. Уоллес); дослідження особистості (Т. Амабайл, М. Коган, А. Маслоу, О. Мелік-Пашаєв, О. Яковлева); трактування творчості як здібності (В. Дружинін, В. Кудрявцев, В. Шадриков, В. Юркевич, Дж. Гілфорд, П. Торранс). Прикметно, що в більшості досліджень творчість як форма активності людини, що забезпечує генералізацію нового, експлікується через аналіз креативності – інтегративної якості людської психіки, яка забезпечує продуктивні перетворення в діяльності особистості [1].

На нашу думку, креативність слід визначати через виокремлення такої структури в психіці індивіда, яка характеризує саму специфіку творчості людини. До певної міри це положення реалізується в межах другого підходу, заґрунтованого на виявленні універсальної творчої здібності, що відповідає за прояв креативності в різних видах діяльності. Креативність постає як особлива творча здібність і протиставляється іншим, «нетворчим» здібностям. Дана концепція, з одного боку, задекларує універсальність виявів творчої активності індивідуума, а з іншого – вказує на обмеження «зони творчості», виокремлення інших форм активності, де творчість виключається.

Із проблемою генези креативності тісно пов'язана проблема художнього таланту, обдарованості людини. Окрім того, хист є наслідком наявності конкретних задатків до художньої діяльності.

Сучасні українські дослідниці Л. Левчук та О. Оніщенко слушно зауважують: «... визнаючи існування природжених задатків, не слід переоцінювати їхню роль. Між задатками та виявленням художніх здібностей лежить тривалий шлях розвитку людини. Природжений чинник ніколи не визначав таланту повністю. Водночас безперечним є й те, що за певних умов він може стати чудовою основою для швидкого розвитку та удосконалення таланту.

Наголошуючи на ролі та значенні природженого чинника, ми розуміємо, що далеко не кожна людина, яка має певний природний хист, обов'язково має присвятити життя мистецтву. Проте навряд чи людина, позбавлена природного нахилу до художньої творчості, може піднятися до рівня талановитого професійного митця.

Проблема існування та ролі природженого чинника потребує уваги та певного теоретичного осмислення хоча б тому, що з нею пов'язана практика поступового виховання, формування художніх здібностей, художнього таланту» [2, с. 125-126].

Нахил до художньої діяльності виявляється у перші ж роки людського життя. Великою мірою це стосується й дітей із особливими потребами. Адже аксіоматичним є те, що будь-яка творчість унеможлиблюється поза переживанням. Йдеться не лише про відображення пережитого, а й про його «роздраматизацію», віддзеркалену в творчості. Свого часу Дільтей (праця «Переживання і поетична творчість») висунув думку про те, що переживання є потрібним для образної уяви (фантазування) складником.

З огляду на це слід завважити, що творчість (як і будь-яку іншу онтологічну характеристику людського буття) треба аналізувати в силовому полі її конкретного виявлення у межах буття людини як певної цілісності. Маємо на увазі з'ясування природи творчості (зокрема, творчості аномальної дитини), специфіки її плину, мети, результатів та наслідків тощо. Тому домінантним критерієм оцінки творчих надбань мусить бути конкретна жива людина (у нашому випадку – з проблемами в розвитку), її доля, позитивні інтенції. Йдеться про так звану «істинну творчість», що поступає в контексті гуманізму, сприяючи духовному розвитку особистості.

Звернемося до конкретного прикладу. У відомого нині доктора психології О. Суворова (з дитинства сліпоглухонімого) – випускника знаного Загорського інтернату, ще в ранньому віці відкрилися екстрасенсорні здібності. У своїх щоденникових записах він зізнавався, що внаслідок цього спроможний помічати світло, яке «випромінює» художній текст. Та й психологію дитини вчений пізнавав (за його ж визначенням), читаючи літературу для дітей і про них. О. Суворов зазначає, що різні тексти мають неоднаковий ступінь «освітленості»: одні з них «світяться» гумором, чеснотами, життєлюбством, інші мають сухий, інформативний характер і віддають «канцеляристом».

Таким чином, важливою передумовою повноцінного художнього сприйняття виступає вміння виформувувати в собі здатність бути у художньому сприйнятті й судженнях незалежним, виявляти розсудливість, уникати автоматизмів, розроблених прийомів, що їх нав'язують засоби масової комунікації.

Читаючи щоденники сліпоглухонімого О. Суворова, ще раз переконаєшся у слушності думки Ліппса про те, що ввідчуттєвість – це не пізнання об'єкта (твору мистецтва), а своєрідний катарсис, який надає відчуття самоцінності діяльності особистості. Як зазначає О. Суворов, екстрасенси твердять, що спроможні бачити ауру в кольорі і часто в чіткій геометричній «оформленості» – різноманітні геометричні фігури (трикутники, еліпси, зірки) і навіть комбінації цифр. Це – вияв

певної символіки, й у цю символіку вони вірять, наполягаючи, що вона підтверджується їх особистим досвідом екстрасенсорного сприйняття.

«У мене відчуття набагато невизначеніші», – зізнається О. Суворов. Люди повсякчас убачалися або світлими, або темними, але по-різному світлими й темними. Діти здебільшого «світяться» і нагадують світильники в метро, по обидва боки ескалаторів. Не кульки на залізних ніжках, а скляні циліндри, вужчі посередині і ширші донизу й угору. «Я спробував ці світильники обмацати, спускаючись або піднімаючись по ескалатору. Світло бачу. Коли воно наближається, простягаю руку і, навдивовижу усім, миттєво торкаюся джерела світла. До одного торкаюся вгорі, до другого посередині, до третього біля остова. А в цілому виходить такий образ, ніби у мене з'явилася можливість обмацати світильник, стоячи біля нього».

Із нашого погляду, в цьому випадку слід говорити про інсайт як складову творчості. Сам акт творчості, натхнення творця матеріалізуються в інсайті як в інтегральному утворенні чи навіть новоутворенні [3]. Таким чином, інсайт – чинник виявлення особистості – і виформовує, і відображає її інтелектуальний потенціал. Інсайт як творчий акт зазвичай виражається на трьох рівнях: повсякденному, професійному та творчому (як у випадку з О. Суворовим). Ясна річ, що творча самореалізація особистості завдяки інсайту (емоційному злетові) відбувається на всіх рівнях.

Більшість дорослих – по-різному темні. У цій затемненості розрізняється й утома, і агресивність, і розчарування в житті, і проблеми зі здоров'ям. Свого друга й учителя Е. Ільєнкова Суворов після його смерті продовжує «відчувати», сприймаючи вигорілим ззовні. А от його тексти – одні з тих, що найяскравіше світяться. «Таке враження, що усе своє світло Евальд Васильович віддав своїм книжкам і статтям... Сам він пішов із життя, а в книжках його світло живе, як світло дерев Валінора в Сільмарильях (це порівняння зрозуміле тим, хто читав «Сільмарилліон» Толкієна)».

На наше переконання, чисто людські взаємини Е. Ільєнкова та О. Суворова можуть стати предметом наукового осмислення у розрізі обраної автором проблеми. Переконує в цьому, зокрема, листування цих неординарних особистостей. Наведемо для прикладу деякі фрагменти з листів вчителя до свого учня й друга. Е. Ільєнков писав: «Одержав твого листа, і він змусив мене ... задуматися... Дорога ти моя людино, на поставлені тобою проблеми, думаю, що сам Гегель не зміг би дати кінцевої й конкретної відповіді. По суті, йдеться про те, навіщо людство взагалі вийшло із тваринного стану і набуло собі такої копіткої здатності, як свідомість. Навіщо?..

Навіщо існує сонце?.. життя? Будь-яка відповідь на ці питання буде стосуватися галузі фантазії, поганої чи доброї поезії.

Єдине, на чому може тут зійтися матеріаліст з ідеалістом, чи фантазером, так це те, що свідомість як факт – найвеличніше із чудес світу...

Ти правильно й гостро зрозумів, що проблеми, в які ти вперся, абсолютно нічого специфічного для сліпоглухонімого (курсив мій. –О.П.) не становлять... ти у свій двадцять один рік уже доріс до такої свідомості, якою дай Бог оволодіти мільярдам тих, хто бачить і чує... Я розумію, що сліпоглухонімота не створює жодної, навіть

мікроскопічної, проблеми, яка не була б загальною проблемою. Сліпоглухота лише загострює їх – більше... нічого. І тому ти в свої двадцять років усвідомив і виразив їх гостріше, ніж більшість тих, хто бачить і чує, з вищою освітою, – так гостро, як дуже небагатьом вдавалося їх усвідомити...

... свідомість – це не лише диво й хист, а й витончений предмет у світобудові – витончений, і тому її можуть знищити речі, яких інший предмет і не відчує... свідомість, або «дух», як його називали і називають, є – Гегель – «здатність витримувати напругу протиріччя». Власне, це просто інша дефініція свідомості» [4, с. 446-447].

1996 року О. Суворов захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня доктора психологічних наук. Її тема – «Людяність як фактор саморозвитку особистості». Із погляду вченого, надзвичайно важко залишатися особистістю в умовах сліпоглухоти. Тим часом у ситуації фізичної залежності від оточуючих сліпоглухому треба не лише зберегти, а й створити і навіть завоювати право на незалежність думок, почуттів і, найголовніше, дій – незалежність реально існуючого способу життя. Результатом подальших спостережень Суворова стали книжки «Сліпоглухий у світі зрячочуючих» та «Проблеми конкретної людяності». Одне слово, маємо справу з яскравим прикладом наукової творчості людини, яка з дитинства була позбавлена зору та слуху. У чому ж креативність наукового доробку психолога? На нашу думку, йому першому вдалося репрезентувати відрефлексований досвід власного особистісного зростання (саморозвитку).

Зазначимо, що чи не першим із психоаналітиків проблемами стимулів творчості, творчої особистості загалом всерйоз зацікавився З. Фройд. Не дивно, отже, що його концепції були піддані аналізу й одержали продовження в дослідженнях багатьох науковців минулого століття. Видатному вченому вдалося зацікавити молодих колег самою неординарністю, складністю особистості художника, як і процесу художньої творчості. На нашу думку, психофізіологічних станів особистості, як креативність, уява, катарсис, фантазія, натхнення, інсайт, інтуїція тощо.

Так, К. Юнг, осмислюючи різні аспекти творчості, досить рано звернув увагу на зазначені проблеми. Уже в другій половині ХХ віку до досвіду Юнга звертається представник біхевіористського шляху вивчення особистості психіатр Г. Айзенк. У концепції вченого нашу увагу особливо привертають тези про «невротизм» (схильність до неврозу) та «психотизм» (схильність до психозу). На думку Л. Левчук, «невротизм у межах екстравертованого типу пов'язаний із виявами істерії, а в межах інтровертованого типу – стану страху, нав'язливих ідей. «Психотизм» виявляється в «маренні дезінтеграції», розладі мислення, емоційному оскудінні» [5, с. 104]. За Юнгом, у межах психоаналітичної інтерпретації та екстраверсії існує чотири здібності – емоційна, мисленнева, сенсорна й інтуїтивна. Ця обставина сприяє утворенню й своєрідних груп людей – фантастів, мрійників, ясновидців, художників. При цьому стосується це як цілком нормальних людей, так і людей із особливими потребами, зокрема дітей.

Анрі Марі Раймон Тулуз-Лотрек (1864-1901) був відомим французьким графіком і живописцем. Його вважають творцем декоративно-ефектного плаката, що вмить

приковує до себе погляд глядача несподіваною, зазвичай фрагментарною композицією, яскравими фарбами, які контрастують із чорнотою різних, динамічних контурів. Писав Лотрек легкими довгими мазками, кольоровими, ніби рухливими штрихами. Йому вдалося одночасно передавати і світові ефекти, й гостру характерність форми. Кожну фігуру маляр обводить експресивним контуром, ламаною лінією окреслює форму, штрихує її, майже зводячи до плоскості, однак ніколи не робить цього до кінця, прагнучи до максимального розмаїття кожного шматочка полотна, створюючи ефект миттєвості схопленого руху.

Багато картин Лотрека насичені різким блакитно-зеленуватим світлом: сині, зелені, жовті штрихи відтінків проникають у всі частини полотна. Це неприродне холодне світло своїм коливанням раптово перетворює, а часом і «з'їдає» кольори. Під його впливом видовище переноситься в ірреальну площину, набуває хворобливої принадливості. Людські обличчя стають безжиттєвими, нагадуючи маски. Лотрек утрирує реальні контрасти кольорів, надаючи перевагу яскравим плямам частого кольору, що раптово постають на темному тлі. Кольорова гама в художника відзначається багатством вишуканих, рідких відтінків. Часто-густо Лотрек зіставляє їдкі, ядучі кольори зі світлими, холодними, нібито мерехтливими кольорами.

Із-поміж робіт Лотрека звертають на себе увагу етюди, виконані на картоні. Цим творам притаманна безпосередність і графічність начерку, виразність кольорів. Такі ескізи художник часто використовував як етап для переходу від живописних до чисто графічних творів – літографій і плакатів. Саме своєю графікою Лотрек наближається до мистецтва модерну, представники якого чималого значення надавали плакату. Стилистична подібність мистецтва Лотрека та модерну помітна в примхливому русі гнучкої лінії, в розплющеності форм, обов'язково обрамлених чіткими контурами.

Загалом же Лотрек залишив шістсот живописних робіт, кількості літографій, тридцять один плакат, дев'ять гравюр сухою голкою, три монотипії, тисячі малюнків. Окрім того, він увів до сфери художньої творчості рекламу, зумовивши основні напрями її розвитку в ХХ столітті.

Творчість Тулуза-Лотрека багато в чому випередила мистецтво минулого століття. Його вплив помітний, скажімо, в полотнах Пікассо, що віддзеркалювали згорьований світ знедолених, у розвитку фовізму, кубізму, експресіонізму в західноєвропейському мистецтві. Тимчасом значення *хворобливо загостреного* мистецтва художника не обмежується історико-художніми вимірами. Він безжально фіксував існування пороку й приречених, викривав той світ, не моралізуючи і не прощаючи його. Його мистецтво – це стихійний протест проти світу, який брутально зневажав людину, це обстоювання думки про те, що ніхто й нікого не має права викреслювати з життя.

Цей доволі розлогий мистецтвознавчий екскурс знадобився нам передовсім для того, щоб наголосити на надзвичайно високому рівні креативності творчого складу французького живописця, який з дитинства був калікою.

Анрі де Тулуза-Лотрек – представник давнього аристократичного роду. Він одержав добру домашню освіту й з дитинства гарно малював. Та доля хлопця виявилася трагічною: після перелому обох ніг він перетворився на карлика з

короткими ніжками й великою головою. За цілий рік Лотрек підріс усього на один сантиметр. Поїздки з матір'ю дорогими курортами виявлялися марними...

Із часом талановитий художник стає постійним відвідувачем розважальних закладів Парижа, кочуючи по кафе, кабаре, публічних будинках. Альбом завжди був із ним. Малярів із задоволенням позували, скрізь приймаючи його за свого. Лотрек детально відтворив атмосферу нічного міста, буття його мешканців. Неважко помітити, однак, що навіть у побіжних начерках йому вдалося віддзеркалити людську долю, характер людини, а за розв'язністю повії – помітити втому та самотність («Салон на вулиці Мулен», «Ці прекрасні дами», «Танок у «Мулен-Руж» та ін.). Є підстави вважати аналогічні замальовки, як і всю творчість, креатив, саме життя художника результатом дії компенсаторно-креативної функції в напрямку роздраматизації витіснених дитячих вражень.

Загалом же, ознайомлення з історією мистецтв (архітектура, музика, література, живопис та ін.) засвідчує: у конкретних творах, як і в самому художньому мисленні різних епох і народів, виникають повторювані утворення й стійкі прийоми самовираження в творчості, що їх можна зафіксувати в авторів, які з дитинства несли в собі драму певної патології (Гойя, Паганіні, Марія Приймаченко, Едіт Піаф). Як свідчать спостереження, дитяча обдарованість (маємо на увазі й дітей із особливими потребами) не є поодиноким явищем. Вияв художніх здібностей у дитячому віці, поза сумнівом, свідчить про існування природженого фактора, спричиненого фізичним устроєм людини (скажімо, рівнем розвитку зору чи слуху). Саме тому слід повсякчас дбати про те, щоб дитина з художнім хистом мала змогу розвивати його, вдосконалювати власні здібності. Адже не секрет, що саме соціальні умови, «додані» до природжених якостей, сприяють виформовуванню художнього таланту.

Для формування авторського бачення креативності й подальшого аналізу важливо зауважити, що за своєю природою це явище має культурно детермінований характер. Як на наш погляд, саме в оволодінні культурними формами дійсності виявляється джерело та механізм становлення й розвитку креативності. Розглядаючи креативність як базову характеристику обдарованості, дослідники вказують на неможливість ототожнення цих понять, а тому залучають до структури обдарованості інші складники [6]. Водночас, виступаючи значущим показником у структурі обдарованості, креативність виявляється в таких явищах, як масова [7], дитяча [8], чи так звана «примітивна» творчість [9].

Культивована думка про відокремлення й диференціацію креативних і «рекреативних» чинників спричинилася до того, що залишається відкритим питання про зворотній вплив креативності на особистість. Ми гадаємо, що саме креативність виступає тією інтегративною якістю людської психіки, що детермінує інтелектуальні й особистісні аспекти психіки індивіда. Інтегративний характер креативності увиразнюють численні кореляції інтелекту, креативності та особистісних якостей. Скажімо, Є. Ігнат'єв [10] вказує на можливість виникнення своєрідної творчої домінанти в тих, хто глибоко перейнятий творчою діяльністю. Поява такої домінанти приводить до посилення спостережливості, наполегливого пошуку матеріалів, до підвищення творчої активності, продуктивності.

Дана теза значною мірою увиразнюється підходом, що виокремлює креативність як системотворчий чинник, який визначає розвиток і наступні структурні рівні організації всієї психічної системи. Адекватною одиницею системного потрактування творчості може бути така, що поєднує в собі інтелектуальні й особистісні мотиваційні характеристики.

Таким чином, культура виступає настільки детермінантою креативністю, наскільки присвоюється людиною, осмислюється нею в діяльності. А розвиток креативності передбачає процес оволодіння суб'єктом будівничим потенціалом людського роду, що складається з покоління в покоління й фіксується в системі культурних способів взаємодії. Проведений аналіз дає підстави визначити креативність у такий спосіб:

а) універсальна якість людської психіки, що виражає її родову сутність;

б) змога суб'єкта «вийти за межі» наявної ситуації, вибудувати нову систему знань і відношень, нові способи взаємодії з дійсністю в процесі входження у культуру.

Творчість же сприймаємо як вищу форму універсально усвідомлюваної креативності, іманентно притаманну всім рівням ієрархії буття, яка сприяє самозбереженню й відтворенню суцього посередництвом якісних трансформацій їх структур. Творчість людини зумовлена природнім відбором життєздатного нового – шляхом перебору великої кількості проміжних варіантів, а також пов'язаною з цими процесами критикою й елімінацією всього невдалого.

Як вже йшлося, творчість – це процес людської діяльності, спрямований на створення якісно нових матеріальних і духовних цінностей. Науково-філософський погляд на світ не залишає в ньому місця для будь-якої надприродної духовної сили. Поняття діяльності під цим кутом зору може застосовуватися лише стосовно людини. З нею й тільки з нею співвідноситься поняття творчості. У творчому процесі беруть участь усі духовні сили особистості, в тому числі набута в навчанні та практиці майстерність, необхідна для здійснення творчого замислу. Творчість неоднорідна. Багатоманітність творчих виявів класифікується за різними ознаками. Відзначимо лише існування різних видів творчості: науково-технічна, політична, художня, релігійна, наукова тощо. Іншими словами, види творчості відповідають видам практичної та духовної діяльності. Між тим, зрозуміло, що виокремлення видів творчості цим не обмежується.

Із погляду на чільний об'єкт нашої уваги звернемося до прикладу легендарної постаті психотерапевта Мілтона Г. Еріксона (1901-1980). Він страждав на вроджені сенсомоторні обмеження – розлади слуху та кольорового зору й частковий параліч кінцівок. Однак це не завадило Еріксону стати видатним психологом-практиком, справжнім майстром гіпнотерапії. У дослідженнях ученого знайшла узагальнення й логічне завершення більш ніж двохсотрічна практика послуговування гіпнозом у психосоматичній медицині та психотерапії, а запропоновані ним трансів техніки довели свою ефективність у розв'язанні найскладніших психологічних проблем.

Еріксон був глибоко переконаний, що коли гіпноз пережив релігійний період, то переживе й науковий. Він розглядав гіпноз не як психічний стан, а як особливий

різновид взаємодії – трансову комунікацію (легку та глибоку). Психотерапевт був прихильником непрямого переконання, за допомогою якого легше подолати спротив гіпнотичному впливові. Розширюючи внутрішній досвід пацієнта, терапевт змушує його спонтанно змінювати власну поведінку. І саме це є парадоксальним. Адже не можна бути спонтанним за наказом. Таке суперечливе пристосування до психотерапевтичної ситуації визначається як трансова поведінка. Саме транс (еріксоніанський гіпноз), його численні форми, способи, терапевтичний ефект принесли М. Еріксону світову славу. Харизматичний ореол довкола постаті психотерапевта створили не лише свідчення захоплених учнів, вдячних клієнтів, але й численні аудіо- й відеозаписи сеансів, що збереглися, і експлікована творцями нейролінгвістичного програмування модель терапевтичного впливу.

Література:

1. Богоявленская Д.Б. Психология творческих способностей. М.: Академия, 2002. – 320 с.; Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. – М.: Интор, 1996. – 543 с.; Дружинин В.Н. Психология общих способностей. – СПб.: Питер., Ком., 1999. – 368 с.; Завалишина Д.Н. Творческий аспект практического мышления // Психологический журнал. – 1991. – № 2; Шадриков В.Д. Психология деятельности и способностей человека. – М.: Корпорация «Логос», 1996. – 320 с.
2. Левчук Л.Т., Оніщенко О.І. Основи естетики. – К.: Вища школа, 2000. – 269 с.
3. Див.: Папуча М.В., Кричківська Т.Д. Особистість: розвиток, соціалізація, виховання. – Ніжин, 2001. – С. 19-28.
4. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 446-447.
5. Левчук Л.Т. Психоданаліз: от бессознательного к «усталости от сознания». – К.: Вища школа. Изд-во при Киев. ун-те, 1989. – 104 с.
6. Див.: Бабаева Ю.Д. динамическая теория одаренности // Основные современные концепции творчества и одаренности / Под ред. Д.Б. Богоявленской. – М.: Молодая гвардия, 1997 – С. 275-294.; Богоявленская Д.Б. Психология творческих способностей. – М.: Академия, 2002. – 320 с.; Ищенко И.П. Соотношение творческой и интеллектуальной одаренности у детей 4-6 лет: Дисс... канд. психол. наук. – М, 1993. – 248 с.
7. Дружинин В.Н. Психология общих способностей. – СПб.: Питер., Ком., 1999. – 368 с.
8. Див.: Алфеева Е.В. Креативность и личностные особенности детей дошкольного возраста, 4-7 лет: Дисс... канд. психол. наук. – М., 2000. – 196 с.; Венгер Л.А. Развитие познавательных способностей в процессе дошкольного воспитания. – М.: Педагогика, 1986. – 256 с.; Ветлугина И.А. Основные проблемы художественного творчества детей // Художественное творчество и ребенок / Под ред. Ветлугиной Н.А. – М.: Педагогика, 1972. – С. 17-22; Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте. – М.: Педагогика. 1991. – 67 с.
9. Психология художественного творчества: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – М.: Харвест, 1999. – 752 с.
10. Психология творчества / Под ред. Я.А. Пономарева. – М.: Наука, 1990. – 224 с.

ЕСТЕТИКА ТОТАЛІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ СВІДОМІСТЮ МАС

Работа посвящена исследованию эстетического в процессе создания тоталитарных режимов в Германии и Советском Союзе в начале XX столетия. Преобразовывая эстетику в средство манипуляции, идеологи национал-социализма и большевизма главное её предназначение видели в распространении и внедрении своих мировоззрений через художественное восприятие реальности: литературу, кино, живопись, архитектуру – в сознание широких слоев населения.

Ключевые слова: мировоззрение, эстетика, тоталитарная культура, художественное восприятие.

The work deals with the investigation of aesthetic in the process of creation of totalitarian regimes in Germany and the Soviet Union at the beginning of the XXth century. While making aesthetic into the means of manipulation, the ideologists of National-Socialism and Bolshevism saw the main its function in widening and spreading their philosophy through the artistic perception of the reality: literature, cinema, art, architecture into the minds of many people.

Key words: artistic perception, aesthetic, philosophy, totalitarian culture.

Міркувати про майбутнє можна лише за результатами минулого, бо, як писав американський філософ Дж. Сантаяна, той, хто намагається перекреслити минуле, приречений пережити його знову. Досвід подолання тоталітаризму в культурі ХХ століття є повчальним не тільки для політики, але й для естетичного та духовного життя суспільства. Культуру тоталітарних держав (Германії та Радянського Союзу) не можна осмислювати через традиційний поділ їх на літературу, живопис чи архітектуру, що і стає метою цієї статті. Мірилом цього може стати тільки «державна як єдиний тотальний витвір, у якому «усі старі мистецтва» набули нових, синтезуючих якостей і стали «частинами єдиної великої сукупності» [6, с. 48]. Ця схема стала універсальною і тому може застосовуватись до будь-якого тоталітаризму взагалі, і головним із «мистецтв» у ній мають на увазі політику, через призму якої і слід розглядати найважливіші тенденції у житті й організації суспільства.

Характеризуючи постулати тоталітарних культур, спільних для естетики нацизму і більшовизму, дослідники відносять до них, перш за все, реалістичність, схильність до монументального, класичного, героїчного та народного. Найважливішою особливістю тоталітарних естетик був реалізм, який міцно закріпився у назві відповідного творчого методу в Радянському Союзі (соцреалізм) і виявився покладеним в основу так званих «принципів фюрера» в Германії. Ця дивна однакості культур-суперниць у прагненні «до правди» дала змогу І. Голомштоку поєднати те спільне, що малося у них на увазі, в об'ємному понятті «тотального реалізму». Уся його сюжетна лінія ґрунтувалася на вірі в титанізм богорівної Надлюдини. Відображалася не сама дійсність, а лише уявлення про кінцеву мету її перетворення. Саме це стало найважливішою відмінністю практик тоталітарного

реалізму. Для сталінської тоталітарної культури людина майбутнього – це радянська людина, яка проживає у найкращому із світів. Її діяльність покликана не змінювати цей світ, а удосконалювати і прикрашати його. На зміну культурі злочинного минулого повинна була прийти нова соціалістична культура, озброєна передовим творчим методом соціалістичного реалізму. З її висот уся попередня художня діяльність людства могла розглядатися лише як передісторія. Тому усі кроки радянської культури повинні були бути сповнені оптимізму і радості. Створювати достойні великої сталінської епохи твори міг тільки радянський художник, активний будівник комунізму. Культура ж німецького націонал-соціалізму також апелювала до реалізму – «героїчного» й «ідеального», метою її стала «Нова Людина», надлюдина, спрямована в минуле з метою відродження втраченого.

Формоутворення радянської тоталітарної культури завершилося організацією у першу чергу літератури. Ще в 1918 році вождь світового пролетаріату В.І. Ленін висловив думку про необхідність «висунути наперед мистецтво як агітаційний засіб». Тому друковане слово на початковому етапі виявилось найбільш важливим засобом для безпосереднього впливу на маси. Перед літературою висувалося завдання не одноразового агітаційного акту, який впливав би головним чином на емоційний заряд людини, а системного і ґрунтовно розробленого виховання, що передбачало докорінну зміну свідомості. «Людська свідомість перероджується, коли нею оволодіває ідолопоклонство, – писав М. Бердяєв. – Комунізм як релігія, а він хоче бути релігією, є утворення ідола колективу. Ідол колективу є настільки ж огидним, як ідол держави, нації, раси, класу, з якими він пов'язаний» [4, с. 243]. Сповідуючи принципи радянської демократії, 4 лютого 1935 року в центральному органі російських більшовиків «Ленінградській червоній ері» писалося таке: «Уся наша любов, наша вірність, наша сила, наші серця, наш героїзм, наше життя – усе це належить тобі, великий Сталіне, вождю нашої великої країни. Керуй своїми синами. Вони можуть пересуватися і під землею, у воді і в атмосфері. Люди усіх часів і національностей будуть пам'ятати твоє ім'я як найдивовижніше, наймогутніше, наймудріше, найпрекрасніше. Твоє ім'я виکارбуване на кожному заводі, кожному верстаті, у кожній країні світу, в серцях усіх людей. Коли моя дружина народить дитину, перше слово, якому я її навчу, буде «Сталін» [10, с. 258-259].

«Всенародна любов» до вождя радянського народу стала результатом маніпулювання творчою інтелігенцією. На той час були створені Союз письменників, Союз художників, Союз кінематографістів, Союз композиторів, за допомогою яких на діячів літератури і мистецтва було накинута ідеологічний зашморґ. Допускалася тільки та творчість, яка проводила «лінію партії», особливо ж підносилися твори, які оспівували «вождя народів». Доноси стали дієвим засобом нагнітання страху, який і виявлявся головною мішенню впливу при маніпулюванні масами. Укоріненню в народній свідомості відчуття неминучого страху сприяла жорстокість і масовість усіляких покарань. В ГУЛАГ можна було потрапити за спізнення на роботу, за колоски, зібрані у полі голодними колгоспниками після жнив, помилку в газетному тексті чи оселедця, загорнутого у газету з фотографіями вождя або Постановою ЦК, за розказаний анекдот, за недоносительство та інше.

Культура сталінської епохи не вимагала майбутнього, а уже жила в ньому і відповідним чином визначала свої первинні завдання. Із перших кроків вона демонструвала дивну двоїстість: з одного боку – зухвале експериментаторство і безмежна свобода творчості, з іншого – невпинне прагнення підкорити культурну сферу інтересам нової влади. «За полотнами К.С. Малевича і проектами фантастичних хмарочосів В.Є. Татліна, за сталевими моделями робітничого одягу, сконструйованими А.М. Родченко і Л.С. Поповою для голодних робітників і селян, – пише С. Іванов, – швидко виростала й укріплювалася «культурна» бюрократія, яка дивилася на культуру лише як на вищу форму пропаганди» [6, с. 119]. З прискоренням темпів індустріалізації роль цієї пропаганди зводилася до звеличення справжніх і вигаданих успіхів, вселяння віри у здійсненність неймовірних проектів і вимагала рішучого впливу на сприйняття дійсності.

У той же час слово, наскільки б могутнім воно не було, потребувало ілюстрації, – картину могли бачити одиниці, десятки, а іноді тисячі і навіть мільйони людей. Тому любов до тематичних виставок пропагандистського характеру стала властивою як для радянської, так і для нацистської тоталітарних моделей. У центрі будь-якої нацистської експозиції неодмінно красувалася фігура самого Гітлера. Десятки гітлерівських скульптур, монументів, портретів, а також картин, присвячених урочистим датам, зборищам і зустрічам за участю фюрера, прикрашали стіни великих залів «Будинку германського мистецтва» в Мюнхені. Тут-таки (але у значно меншій кількості і меншого формату) висіли портрети Геринга, Гімлера, Гебельса та інших фюрерів. Головною темою інших картин і скульптур була, за висловом Гітлера, «нордична людина», людина «нової Германії»: робітник, неодмінно усміхнений або зосереджений у труді; захоплений і одухотворений оптиміст, германський воїн, який щохвилини був готовий померти за фюрера; жінка – пишногруда і білява, яка «зосереджено вдивляється у далину», часто із немовлям на руках – символ покори і дітолюбства.

У 1937 році у нацистського міністра пропаганди виникла думка влаштувати виставку «відмираючого» мистецтва. Картини для виставки відбирали із творів імпресіоністів та сучасних художників. Усього на виставці було представлено 736 картин, враховуючи такі шедеври, як полотна Ренуара, Гогена, Ван Гога, Лібермана та інших. Гебельс прилаштував до картин спеціальні таблички: «Так душевнохворі бачать природу», чи «Музейні криси називали це германським мистецтвом», або «Німецький селянин очами євреїв». Натовп глядачів (який підбирався настільки ж ретельно, як і картини) голосно насміхався над виставленими творами і знущався над художниками. Однак виставку довелося швидко закрити, оскільки відвідувачі виявили «нездорову зацікавленість» до «нездорових» художників і їх кількість невпинно зростала – і Гебельс зрозумів, що прорахувався. З «відмираючим» мистецтвом почали розправлятися нишком. У травні 1937 року Гітлер підписав закон про конфіскацію усіх подібних творів. На основі цього закону із музеїв було вилучено 13 тисяч картин і скульптур. Гітлер доручив спеціальній комісії на чолі з Гебельсом продати конфісковані картини за кордон, щоб виручити за них валюту; картини, які не вдалося одразу продати, підлягали знищенню. 20 березня 1939 року у дворі

головного управління пожежної охорони було влаштовано аутодафе із творів мистецтва: того дня нацисти спалили біля п'яти тисяч картин та малюнків.

Але враження від картин теж було скороминучим, тому виникла необхідність у тому, що завжди б і всюди було перед очима. Такою універсальністю зримого слова із давніх-давен володіла архітектура, за допомогою якої тоталітарні ідеологи будували тисячолітні імперії. Найбільше враження справляла встановлена на 24-х метровому пілоні в Москві могутня скульптурна група робітника і колгоспниці, яка ніби летіла уперед. У цій композиції мова монументальної пропаганди сягала своєї максимальної виразності. Серпом і молотом, здійнятими до неба, поривом тіл і спрямованістю поглядів срібної пари, сталінська культура ніби проголошувала своє прийдешнє і неминуче торжество. Тріумф віднині ставав її головуючим мотивом, і кожен новий витвір повинен був послідовно й повною мірою відображати поступовий розвиток досягнень першої у світі соціалістичної держави, ентузіазм і життєрадісність великої епохи. За допомогою кіно, живопису, архітектури, музики та літератури цілі покоління радянських людей привчалися мислити себе «не інакше, ніж в образі «ударників» і «ударниць», передовиків виробництва і делегатів з'їздів, які, завдяки мудрому керівництву Вождя, цілеспрямовано працюють і щасливо проживають у красивих і світлих палацах соцреалізму» [6, с. 127].

Ідеологія націонал-соціалізму будувалася на основі «принципів фюрера», здійснення яких, на думку тоталітарних ідеологів, повинне було сприяти всебічному розквіту культури на фоні загального занепаду та розкладання. Саме тому воно поширювалося на усі види мистецтва. Виступаючи перед депутатами рейхстагу у 1933 році, Гітлер оголосив про необхідність не тільки політичного, а й морального «очищення» нації. Активну роль у цьому процесі повинні були відіграти освіта і мистецтво. Більш детальний погляд на функціонування і роль останнього був викладений фюрером перед партійним з'їздом у Нюрнберзі у 1935 році. Гітлер підкреслив виключно важливу роль мистецтва для життя нації, оскільки саме в ньому виражалися «душа народу» і суспільні ідеали, та вимагав від мистецтва підняти похитнуту в народі віру у свою велич і майбутнє. Нацистські погляди орієнтувалися на створення в країні «добропорядного суспільства», яке не допускало відмінностей між політикою і повсякденним життям більшості. Гітлер мав намір створити таке органічне суспільство, в якому усі сторони життя повинні були узгоджуватися із його основними цілями, і нікому не дозволялося стояти осторонь від цілей, проголошених націонал-соціалістською партією. Політика у націонал-соціалістів була точним вираженням їх світогляду. Від кожного германця вимагалася сувора прихильність до цих поглядів, які охоплювали усі сторони людської природи у проявах раси, крові і духовності.

Одразу ж після приходу до влади Гітлер централізував пропаганду і повністю підпорядкував її собі. Нацисти зарахували до рубрики «пропаганди» радіо, літературу, мистецтво та суспільні науки. Головним завданням Гебельса було визначено «нацифікацію» усіх галузей культури. Спочатку було «нацифіковано» друк. Уже в лютому 1933 року гітлерівці заборонили понад 60 комуністичних і майже 75 соціал-демократичних газет і журналів. До квітня усі опозиційні видавництва було

ліквідовано. На чолі газет і журналів, які залишилися, стали нацисти, і усі ці органи друку перетворилися фактично на органи НСДАП. Наступною турботою Гебельса стала чистка бібліотек і читалень від шкідливого, як це називалося у нацистів, «відмираючого» чи «загниваючого» мистецтва. Кампанія проти прогресивної літератури і науки почалася з грандіозного аутодафе. 10 травня 1933 року в Берліні на площі перед університетом було влаштовано велике вогнище із книг. Його почали складати ще зранку: студенти під радісні крики натовпу стосами несли із публічних бібліотек твори Маркса і Леніна, Гейне і Стефана Цвейга, Ейнштейна і Спінози, Томаса Манна і Ремарка та сотень інших учених і письменників. Коли стемніло, організатори дійства підійшли до кучі книг з запаленими факелами та підпалили її. Натовп студентів та глядачів хором кричав: «Гори, Гейне!», «Гори, Ремарк!», «Гори, Хемінгуей!». Біля вогнища Гебельс виголосив промову: «Студенти і студентки, ви здійснили велике символічне дійство... Освячені полум'ям цього вогнища, ми даємо клятву вірності рейху, науці і нашому фюреру Адольфу Гітлеру: «Хайль! Хайль! Хайль!» [8, с. 224].

Головним завданням культури Третього рейху стала підтримка і поширення нацистської світоглядної ідеології та створення умов для захоплюючого її сприйняття, у дусі яких здійснювалася революція. Вона зобов'язана була проникати в уми аудиторії. Інтелектуалізм засуджувався і, оскільки народ був єдиним, культура також не повинна була відриватися від його коренів. Нацисти визнавали мистецтво лише у тому випадку, коли воно служило поширенню націонал-соціалістського духу. Наближений до Гітлера Вальтер Функ сформулював його думки про роль культури таким чином: «Супротивник, переможений на полі політики, перекинув свої озброєні сили у царину культури. Якщо ворожі війська, покинуті на полі культури, зустрінуть там вакуум... то вони зможуть знову мобілізуватися і одного чудового дня завдати удару із флангу по політичній могутності рейху. Тому наш рух і наша держава потребують військ у галузі культури точно таких, як у військовій та політичній галузях. Вони і тут потребують офіцерів, які добре знають своє ремесло, і їм потрібні солдати, які надійно, правильно та майстерно володіючи зброєю, будуть служити нашій справі» [8, с. 228].

Письменників, художників, учених, які служили нацистському режиму, Гітлер осипав милостями: давав їм багато привілеїв, великих грошових винагород. Угодних письменників Гітлер звільнив від «неприсмностей», пов'язаних із літературною критикою – критика просто-таки була заборонена як така, що не відповідала «нордичному духу», тобто інтелігенцію принаджували, як могли. Підкуп, залякування і відкритий терор принесли свої плоди – література, мистецтво і наука були перетворені на складову частину нацистської пропаганди, на засіб задурювання мас і виховання їх у нацистському дусі. Театр, радіо та кіно теж не стояли осторонь поширення нацистської ідеології. Головну роль у гітлерівській пропаганді відігравав жанр документального кіно, за допомогою якого найпростіше було впливати на свідомість атомізованої людини. Образ, створений Лені Ріфеншталь у стрічці «Тріумф волі», висунув центральну тему мистецтва націонал-соціалізму: фюрер існує в бутті не споконвічно, – його послано провидінням для того, щоб завойовувати і

покоряти. Світ і Гітлер – дві різні речі, які лише зусиллям волі поєдналися у нерозривне ціле.

Особливого значення набував символізм. У 1920 році було вирішено, що кожен член нацистської партії повинен носити особливий значок. Тоді ж Гітлер затвердив прапор НСДАП – червоне полотнище і на ньому біле коло з чорною свастикою. Червоний колір нацисти запозичили у комуністів, чим прагнули спокусити германських робітників, свастику – у віденських гуртківців, а «німецьке вітання» (права рука із силою скидалася доверху) – в італійських фашистів, які називали це ж привітання «римським». 1924 року було введено славнозвісну «коричневу сорочку», форму штурмовиків, знову-таки варіант «чорної сорочки» – форми молодчиків Муссоліні. Однак «винайденням» самих нацистів були слова «Хайль Гітлер!», які замінили спершу у гітлерівській партії, а потім і в імперії фашистів усі інші вітання. «Хайль Гітлер!» говорилося при зустрічах і прощаннях. Кожен офіційний документ закінчувався словами «Хайль Гітлер!». Траплялося навіть так, що людина потрапляла в концтабір тому, що сказала своєму сусідові «Здрастуйте» замість «Хайль Гітлер!». Автором цієї формули вважається Гебельс. Кожного члена нацистської партії зобов'язували мати у себе в квартирі фотографію фюрера. Кожна сім'я була зобов'язана мати прапор із зображенням свастики, при цьому вважалося бажаним, щоб свастика була вишита жінкою глави сім'ї. Приклад тому показав сам Гебельс – свастику на прапорі сім'ї Гебельсів вишила Магда Гебельс. Щодня перед обідом школярі повинні були декламувати віршоване заклинання: «Фюрере, мій фюрере, посланий мені Богом, захисти і збережи мене, доки я живу! Ти спас Германію від великого горя. Я дякую тобі за свій хліб щодня. Будь завжди зі мною, не кидай мене, фюрере, мій фюрере, моя віра і моє світло! Хайль, мій фюрере!» [12, с. 282].

Починаючи з 1933 року найвиразнішим із засобів впливу на свідомість мас стає архітектура, головним завданням якої визначалося увіковічення «великих ідей фюрера і націонал-соціалізму». Триумфальна грандіозність, яка була покликана навечно закарбувати велич тисячолітнього рейху і засвідчити про панування нордичної «надлюдини» над іншими народами, повною мірою проявилася у плані реконструкції Берліна, розробленого сподвижником Гітлера, архітектором А. Шпеєром у 1936-1938 роках. За його замислом, Берлін своєю помпезністю повинен був перевершити розкіш давнього Єгипту, Вавилону та Риму. З посиленням політичної влади і військової могутності нацизм почав завойовувати лідируючі позиції уже не в масштабах рейху, а усього всесвіту. У 1934 році до дня святкування Дня партії у Нюрнберзі було споруджено відкритий архітектурний комплекс площею 30 тисяч квадратних метрів. Пізніше його доповнити повинні були головна трибуна на Полі Цепелінів, один Колонний зал якої сягав у довжину 378 метрів, і Палац конгресів, висотою 57 метрів.

У плані реконструкції Берліна особливе місце відводилося Парадній вулиці, довжина якої повинна була сягнути 5 кілометрів, а ширина – 120 метрів. У дні святкувань людські потоки потекли б по ній до великої площі перед Купольним палацом. Кульмінаційним завершенням вулиці мав стати найбільший в історії людства монументальний комплекс Grove Halle (архітектор – А. Шпеєр). Його купол,

який символізував центр рейху і світу, передбачалося підняти на висоту 290 метрів і увітчати імперським орлом, який парив би над земною кулею. Архітектурна довершеність цієї споруди за допомогою ідеології перетворила б її на уособлення влади над масами, які б нескінченними потоками рухалися Парадною вулицею в його серцевину.

Ефективно нацисти використовували видовища і кіно, цілеспрямовано створюючи великі спектаклі, у яких реальність втрачала свій об'єктивний характер і ставала лише засобом, декорацією. Режисером таких спектаклів був А. Шпеєр, автор праці «Теорія впливу руїн». На думку архітектора, викликати героїчне натхнення, подібне до того, яке виникає від погляду на величні останки Колізею чи храму в Міносі, вдається не кожній споруді. А сучасні будівлі є взагалі малоприсадибними служити «мостами традицій» для прийдешніх поколінь. Для цього вони повинні одразу проектуватися із розрахунком на те, як виглядатимуть із плином часу, коли він вижене життя із їх стін і перетворить на руїни. Виходячи з цієї теорії, перед війною було зруйновано центр Берліна, а потім забудовано так, що планувався саме вигляд руїн, які потім утворюються від цих будівель. Образ руїн складав важливу частину документальних фільмів з російського фронту, вони стали мовою фашизму і мали великий вплив на психіку.

У 1934 році фюрер доручив зняти фільм про з'їзд партії нацистів. Були виділені неймовірні кошти. Весь з'їзд з його мільйоном учасників готувався як зйомка грандіозного фільму, метою якого був сам фільм. Після розгрому під Сталінградом Гітлер, для підняття духу німецьких солдат, вирішує зняти у форді Нарвіт суперфільм про реальний бій із англійцями – прямо на місці подій. З фронту знімалися бойові кораблі і сотні літаків з тисячами парашутистів. Дійсно-таки «натуральні зйомки» (навіть генерал Дітль, який командував реальною битвою, повинен був грати у фільмі свою власну роль). Реальні воєнні дії, які проводилися як спектакль! Ось, як високо цінилися зорові образи ідеологами фашизму. Але ця ідея не здійснилася, бо рядові солдати не хотіли вмирати заради фільму. І тоді фюрер наказує почати зйомки фільму про війну з Наполеоном. В умовах тотальної війни, уже за тяжкої нестачі ресурсів, з фронту знімаються для зйомок двісті тисяч солдат і шість тисяч коней, завозяться цілі ешелони солі, щоб зобразити сніг, будується ціле місто під Берліном, яке повинно було бути зруйноване пушками Наполеона – у той час, як сам Берлін горів від бомбардувань. Будується серія каналів, щоб зняти затоплення Кольберга.

За 12 років існування Третього рейху було випущено більше як 1300 кінокартин. До літа 1942 року в Німеччині існувало 7043 кінотеатри. Тільки в Берліні знаходилося 400 кінотеатрів, що майже у 4 рази більше, ніж у Гамбурзі. Ось, як дієво й ефективно ідеологи і пропагандисти Третього рейху використовували естетичний вплив на свідомість мас з метою маніпуляції їх мисленням і поведінкою.

Тема «Вождя і мас» стала визначальною в мистецтві націонал-соціалізму та радянського комунізму. Вождь і маси в тоталітарній державі – це зовнішня злитість і повна єдність, які в однаковій мірі потрібні одне одному. Вождь є породженням мас, їх зовнішнім представництвом, способом запобігання від розпаду і перетворення на натовп. Маси ж, в очах вождя, є не більше, ніж інструментом задоволення його

власних і політичних амбіцій. Тому вони повинні не тільки пам'ятати одне про одного, але й хоча б час від часу поєднуватися для взаємної «енергетичної підзарядки» у символічній єдності тоталітарного космосу.

Через архітектурне вираження маси тоталітарні культури прагнули виразити весь ідейний зміст своїх світоглядів, закликаючи символізувати безсмертя націонал-соціалізму в одному випадку і соціалізму – в іншому. Прагнення до монументальності поширювалося в обох культурах і на інші сфери, – вона вимагалася і від настінного живопису, скульптури, повинна була бути присутньою в літературі, музиці, кіно. Епічність твору розглядалася як найвища естетична цінність. Тоталітарні культури виявили намір подолати віковий розрив між високим мистецтвом і мистецтвом для народу, який вони сприймали як доповнення до влади, утіленої у вожді-фюрері. Тому не випадково однією із найпоширеніших метафор тоталітаризму є піраміда, основою якої мислиться безлика маса, а вершиною – сонцеподібний вождь. Так, з приводу здачі рейхсканцелярії Гітлер, звертаючись до робітників, казав: «Тут я представляю німецький народ. І якщо я приймаю когось..., то це приймає не приватна особа на прізвище Адольф Гітлер, а вождь німецької нації – і тим самим... через мою посередність – його приймає Германія. Ось чому я хочу, щоб... ці зали відповідали цій меті» [6, с. 63].

Одним із найбільш продуманих і вражаючих архітектурних прикладів такого виду являла собою Червона площа більшовицької столиці. Її розміщення у центрі міста і порівняно невеликий простір заключали в собі колосальне смислове навантаження, відтворюючи в мініатюрі історію, а разом з нею і всю концепцію єднання країни. Її доповнював метафізичний елемент культу смерті – нескінченна черга до головного композиційного ядра – Мавзолею Леніна. «Поряд із ним і в нішах кремлівської стіни некрополь, – пише С. Іванов. – Тут також дотримано неухильної ієрархії. Своїх вождів тоталітарна культура турботливо зберігає в могилах... Здається, ніби душі померлих десь поряд незримо охороняють площу, Москву, державу... і, врешті, матеріалізуються на яву і в образах живих вождів, які стоять на трибуні під час святкових ритуалів» [6, с. 130].

Отже, оскільки кожна із тоталітарних культур домагалася того, аби стати уособленням світу добра, їх ненависть одна до одної стала причиною посилення боротьби між ними. А їх зіткнення обернулося не тільки прагненням знищити суперника, але й розпізнанням власних рис. Кажуть, що історія вчить, тому істина, прихована в документах минулого, повинна стати уроком для майбутнього.

Література:

1. Александер Б. 10 фатальных ошибок Гитлера / Пер. с англ. – М.: Эксмо, Яуза, 2004. – 448 с.
2. Ареф'єва А.А. Эстетика соцреализма (слово у вимірі публичности). – К.: ДАЛПУ, 1997. – 206 с. (російською мовою).
3. Ареф'єва А.А. Феномен идеологии // XX век: проблемы художественной культуры. – К.: ГАЛПУ, 1998.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – 448 с.
5. Герцштейн Г. Война, которую выиграл Гитлер. – Смоленск. 1996.
6. Иванов С.Г. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма: философско-эстетический анализ. – К.: Стило, 2001. – 168 с.

7. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. (Серия: История России. Современный взгляд). – М.: Алгоритм, 2000. – 688 с.
8. Мельников Д., Черная Л. Адольф Гитлер – преступник №1. – М.: Яуза, Эксмо, 2005. – 448 с.
9. Моссе Дж. Нацизм и культура. Идеология и культура национал- социализма / Пер. с англ. Ю. Чупрова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 446 с.
10. Райх В. Психология масс и фашизм / Пер. с англ. Ю.М. Донца. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 381 с.
11. Розенберг А. Миф XX века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени / Пер. с нем. С. Лобанова. – Каунас: ГПО «Гинтарс», 1998. – 528 с.
12. Толанд Дж. Адольф Гитлер. Кн. 1 / Пер. с англ. О. Тихонова. – М.: Интердайджест, 1993. – 368 с.
13. Шпеер А. Воспоминания: Пер. с нем. / Вступ. статья Н.Н. Яковлева. – Смоленск: Русич, 1997. – 696 с.

УДК 165:569

Васильева Л.А., Копылов В.А.

ФЕНОМЕН РЕКЛАМЫ В РАМКАХ ПОНЯТИЙНОЙ СИСТЕМЫ «ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ – КРЕАТИВНОСТЬ – ЭКСКЛЮЗИВНЫЙ РЕКЛАМНЫЙ ПРОДУКТ»

Дана стаття являє собою спробу осмислення феномена реклами в рамках соціально-філософського аналізу. В ній уточнюється зміст понять «рекламна творчість», «рекламна креативність», «рекламний продукт». Автор даної статті оцінює творчість як духовно-практичний потенціал креатора, що у своїй визначеності виступає як оригінальна креативно-продуктивна діяльність, що здатна формувати пріоритетно-ексклюзивний рекламний продукт.

Ключові слова: комунікація, креативність, реклама, рекламний продукт, творча діяльність.

This article is representing advertising phenomenon understanding in the borders of social philosophy analysis. Disclosed of the concepts as for as «advertisement creation» and «advertisement product». Author of this article is appreciating the creation as a mentally-practical potential of creator. He is determining as original creational-producing activity that can form priority-exclusive advertisement product.

Key words: advertising, advertisement product, communication, creation, creative work.

Современный этап исторического развития общества демонстрирует особое место рекламы в рамках философской проблематики. Это обусловлено тем, что межпрофессиональной рекламной деятельностью создаются предпосылки для формирования нового информационного пространства в реализации социальных потребностей социума, и на этом фоне все более четко наблюдается глобализация рекламных технологий в процессах креативного освоения действительности, творческого понимания современных культурно-ценностных смыслов социума.

Цель данной статьи – раскрытие интегративной сущности рекламного процесса в рамках понятийной системы «рекламное творчество – рекламная коммуникация – рекламный продукт».

При выявлении сущностной природы феномена рекламы с точки зрения создания рекламного продукта является необходимым рассмотрение данного явления посредством категорий «творчество» и «креативность». Анализ феномена рекламы в таком контексте приобретает исключительную важность, поскольку такой подход направлен на конституирование данного явления не только как экономической реалии (преследующей единственную прагматическую цель получения прибыли), но и как социального явления современной действительности, которому присущи идеи творческой деятельности.

Прежде чем раскрывать характерные особенности рекламного процесса как творчества, отметим, что само понятие «творчества», как правило, представляется большим кругом философских и психологических, искусствоведческих и социологических исследований как в отечественной литературе, так и зарубежной [1;

2; 4; 6]. Обращаясь к социально-философской интерпретации категории творчества, хотелось бы заметить, что многими учеными проводился подробный анализ развития, становления творческой деятельности в европейской философской мысли, где выявляются его внешние аспекты.

Из ряда современных философских исследований, посвященных творчеству, особого внимания заслуживает идентификация творчества, в его узком смысле, т.е. как создание новых творческих результатов, как деятельность, в результате которой появляются новые материальные и духовные ценности. Так, например, согласно российскому исследователю Г. Батищеву, конкретный вид творчества есть, прежде всего, процесс самоактуализации личности, т.е. строительство ею своей жизненной позиции, которая определяет присущую ей линию нравственного поведения. Именно поэтому ученый (как и другие последователи С. Рубинштейна), во-первых, относит понятие творчества не к сфере создания предметов, вещей, а к сфере человеческих отношений и к уровню их человечности; во-вторых, творчество в его понимании состоит в построении человеческих отношений согласно высшим гуманистическим идеалам.

Для целостного представления рекламного творчества представляется необходимым обратиться также к психологическим «механизмам» протекания акта творчества. Следует подчеркнуть, что имеющиеся в настоящее время традиционные трактовки творчества, в каком бы то ни было аспекте, сходны. Такие трактовки, хотя и являются наиболее известными и часто употребляемыми в современной литературе, все же содержат весьма важную методологическую недоговоренность – сущность творческой деятельности гораздо шире ее результатов и принципиально не может быть сведена только к ним. Очевидно, именно поэтому приведенные выше определения неоднократно подвергались критике в философской, культурологической, социологической литературе. По нашему мнению, творчество по своей сути есть культурно-социальное явление, которое имеет два значимых аспекта: личностный и процессуальный. Творчество как деятельность, «порождающая нечто новое, ранее не имевшее место» [7, с. 642], предполагает наличие у личности способностей, мотивов, знаний и умений, благодаря которым создается продукт, отличающийся новизной, оригинальностью, уникальностью. Изучение этих свойств личности выявило важную роль воображения, интуиции, неосознаваемых компонентов умственной активности, а также потребности личности в самоактуализации, в раскрытии и расширении своих созидательных возможностей. Известно, что творческий подход к действительности свойственен только человеку. Он воплощается в некоторых всеобщих моментах его практической и теоретической деятельности. Человек является творческим, когда не ограничивается повторением и подражанием, а дает нечто от себя и из себя. Так, понимание «творчества» состоит в большей мере не только в том, что человек делится с миром и думает о нем, но так же в том, как он видит мир. Волей-неволей человек должен дополнять полученные извне стимулы, должен формировать собственную картину мира, поскольку в противном случае получаемые им ощущения незавершенны и бесформенны, они являются просто сырым материалом. Следует согласиться, что «творчество как явление

охватывает весь универсум культуры и, как следствие, может быть рассмотрено как качественная характеристика культуры. Это обстоятельство как раз и становится основой для осмысления творчества как феномена культуры. И хотя результаты творческой деятельности, жизнь и деятельность выдающихся творцов всегда присутствуют в культурологических исследованиях, сегодня есть основания для того, чтобы констатировать – культурологический подход к анализу феномена творчества еще находится в стадии формирования» [9, с. 216]. Познание сущности и закономерности развития творчества, структуры и специфических форм творческого поиска стало возможным лишь с развитием современного социально-гуманитарного знания. Формы творчества и соответствующие способности развиваются вместе со становлением и развитием самого человека и являются культурно-историческим продуктом. Непосредственной предпосылкой возникновения такого типа отношения к действительности, как творческое отношение, является общественная практика, процесс материального производства. Такой тип отношения к миру обеспечивает удовлетворение меняющихся потребностей, преобразование действительности в интересах человека, поступательное развитие общества, личности, культуры. Поэтому творчество может рассматриваться как средство развертывания общественного прогресса, формирования человеческого мира и саморазвития человека. Отсюда вытекает, что референты творчества можно обнаружить не только в высших специализированных видах деятельности, но и в каждой трудовой процедуре.

Отсюда становится более ясным и вопрос соотношения понятия творчества с категорией деятельности. Ответ может быть таким. Деятельность есть достижение конкретных целей традиционно испытанным путем. Творчество – всегда пробы новых путей, предложение нетривиальных решений, поиск более выигрышных результатов. Возможности творчества скрыты во всех без исключения областях человеческой деятельности, но от многих обстоятельств зависит, будут ли они проявлены. В контексте рекламной деятельности творческий акт приобретает оригинальную форму и играет немаловажную роль. Следовательно, творческое начало должно быть присуще всем звеньям рекламного процесса, т.е. от зарождения идеи до создания рекламного продукта. Так, например, при работе с рекламодателями требуется немало организаторского таланта, деловой хватки, изобретательности, чтобы привлечь внимание потребителя к предлагаемому товару/услуге.

Прежде чем ввести креативность в рекламную деятельность, охарактеризовать ее место и роль в данном процессе, необходимо ответить на элементарные вопросы, касающиеся определения самого понятия: Что такое креативность? Как она соотносится с творческим процессом и какие функции выполняет в нем? Ответ на первый вопрос с учетом различных обобщений, предлагаемых исследователями, на наш взгляд, может быть следующим. Под креативностью правомерно понимать порождающую способность, которая предстает как «характерная черта творческой личности, процесса, продукта, проявляющаяся в изменении универсума культуры, опыта или социальной значимости» [5, с. 136]. В подтверждение этого, заметим, что в английский язык слово «creativity» пришло из латыни, этимологически трансформируясь от латинского слова «творить». Причем в английском языке

используются, по крайней мере, два смысловых варианта понятия креативность: во-первых, «creativity» в значении собственно творчества и, во-вторых, «creative activity» или «creativity work» в значении творческая деятельность. При осмыслении природы рекламного творчества обнаруживается, что оба эти аспекта как бы слиты воедино, и их дифференциация, соответственно, становится возможной лишь при употреблении дополнительных, разъясняющих существительных – активность, деятельность, процесс и т.д. Интересен тот факт, что большинство последних и значимых исследований креативности, проводившихся как в США, так и в европейских странах, были связаны, прежде всего, с оценками творческого потенциала личности и с изучением психологии рекламного творчества. Работающие в данном направлении профессионалы рекламного дела, как правило, не стремились выйти за рамки творчества как социально-психологического феномена; их внимание было приковано, в первую очередь, к интеллектуальной деятельности, в ходе которой создаются новые знания или формируются новые характеристики личности [3; 6; 8].

Интенсивность разработки креативной проблематики привела к тому, что уже к середине XX века только в англоязычной литературе использовалось более шестидесяти определений креативности и, как отмечают исследователи, их число растет с каждым днем и уже давно не поддается подсчету. По мнению российского исследователя К. Торшиной, все существующие определения креативности тщательно проанализированы и разделены на шесть типов. Первый тип – это «гештальтские определения, которые описывают креативный процесс как разрушение существующего гештальта для построения лучшего. Второй тип – инновационные определения, ориентированные на оценку креативности по новизне конечного продукта. Третий тип – эстетические и экспрессивные определения, делающие упор на самовыражении творца. Четвертый – психоаналитические и динамические определения, описывающие креативность в терминах взаимоотношения «Оно», «Я» и «Сверх-Я» [11, с. 123]. Пятый – проблемные определения, которые рассматривают креативность через ряд процессов решения задач. В шестой тип, как считает автор, вошли определения, не попавшие ни в один из перечисленных выше – разные, и в том числе весьма расплывчатые. Так, например, креативность – добавление к запасу общечеловеческих знаний.

Думается, правомерно согласиться, что креативность следует рассматривать как феномен, который имеет две взаимосвязанные стороны. Так, с одной стороны, креативность может изучаться «как процесс, протекающий в отдельной личности в определенный момент времени» [13, с. 439]; с другой – как процесс, зависимый от системы социальных связей, проблемных сфер, критериев оценок креативного продукта в широком социальном, культурном и историческом контексте. В первом случае мы имеем дело с индивидуально-личностными измерениями креативности, а во втором – с культурно-историческими, социально-культурными измерениями, которые тесно связаны с индивидуальностью творца и требует иного подхода к анализу процесса и его созревания. Вместе с тем, обобщая состояние современной социально-философской мысли касательно креативности, обозначим несколько определяющих, взаимосвязанных между собой ее уровней: во-первых, креативность

как личностный конструкт; во-вторых, креативность как социально-психологический феномен; в-третьих, креативность как социальная характеристика; в-четвертых, креативность как обобщающая тенденция современности, универсалия культуры постиндустриального общества. Интересны в этом плане мысли Ф. Баррона и Д. Харрингтона, которые, подводя итоги исследований в рассматриваемой области, сделали следующие утверждения о креативности, имеющей непосредственное отношение к рекламному процессу: 1) креативность – это способность адаптироваться к новым подходам и новым продуктам. Данная способность позволяет также осознавать новое в бытии, хотя сам процесс носит как сознательный, так и бессознательный характер; 2) создание нового творческого продукта во многом зависит от личности творца и силы его внутренней мотивации; 3) специфическими свойствами креативного процесса, продукта, личности являются их оригинальность, состоятельность, валидность, адекватность задаче и еще одно свойство, которое может быть названо пригодностью – эстетической, экологической, оптимальной формой, правильной и оригинальной на данный момент; 4) креативные продукты могут быть различны по природе [12, с. 442]. Правда, отдельные исследователи (например, Х. Грубер, С. Девис, Б. Хеннеси, Т. Амабель) считают, что креативность нельзя тренировать, поскольку креативный процесс возникает только в результате благоприятных сочетаний многих факторов: структуры индивидуальности, необходимых навыков, наличия проблем, специального окружения.

Проведенный анализ понятия «креативность» позволяет нам утверждать, что креативность – это основополагающий материал творчества, за счет которого и рождается творческий продукт, обладающий такими разносторонними творческими характеристиками, как новизна, социальная значимость, совершенство исполнения. Креативность можно соотнести с творчеством, представив ее как «кальку», матрицу творческого процесса. Креативность в рекламном процессе, по сути, является прагматическим результатом *творческой деятельности*, то, к чему осознанно или бессознательно стремится каждый творец при создании материальной или духовной ценности. Такой вывод приемлем, поскольку большинство ученых предпочитают судить о наличии креативного процесса по наличию продукта. По мнению многих исследователей, работающих в этом направлении (например, Е. Торранса, Д. Персинса, Т. Амабеля), подчеркивается, что продукт (материальный или духовный: идея, гипотеза, поведенческий акт) должен производить сильное впечатление и быть экономным, вызывать необратимые изменения в человеческом опыте, содержать необычные сенсорные образы или трансформации, которые являются достаточно ценными. Креативность и творчество в рекламном процессе – соизмеримые понятия, нераздельно стоящие на одном культуротворческом фундаменте, обладающие рядом тождественных функций и характеристик. Прежде всего, творческая и креативная деятельность – это достояние исключительно человека, поскольку они воплощают присущее только человеку сверхактивное отношение к миру, в них реализуется общественная сущность человека, производная от истории и культуры. В основе творчества и креативности лежит диалектика опредмечивания и распредмечивания, поскольку идеи объективируются во второй природе, тем или иным способом

материализуются в мире техники, духовной культуры и возвращаются назад к человеку, субъективируются в форме возрастающих деятельных сил. Затем неотъемлемым атрибутом как творчества, так и креативности является свобода, формирующаяся в самой деятельности и выражающаяся не только в контроле человека над природными и социальными процессами, но и в самоовладении; такая свобода состоит в самоопределении, самореализации, в умении подчинять свои мысли и действия поставленной цели и находить подходящий способ продвижения к решению проблемы. И, наконец, в творческой и креативной деятельности по созданию рекламного продукта происходит синтез деятельности и самостоятельности, управления и самоуправления, именно поэтому они – модель самоуправления и саморегулирования всесторонне развитой личности. С этой точки зрения, о наличии креативности в рекламном процессе может свидетельствовать, прежде всего, создание какого-либо нового продукта при наличии оригинальной творческой идеи, замысла, художественно-образного решения. А также создание или подбор требуемой музыки, оригинального текста, видеоряда и т.д., где результатом является формирование нового креативного отношения не только к рекламируемому товару, но в целом к сложившейся системе ценностей, смыслов культурной конфигурации.

На первом плане предстает аксиома о том, что рекламное творчество полностью подвластно данной трансформации, «игре в реальность», поскольку за счет вымысла, мифологизации и метафоричности рекламное сообщение попадает в ранг фантастической реальности, целостно окунаясь в которую, потребитель уже не в силах разграничить грезы, мечты и вымысел от истинных настоящих потребностей. Именно поэтому при создании рекламных сообщений так важно использование тонких креативных подходов, к которым можно отнести и изысканность текста, и яркость цвета, и уникальность звука. Известно, что выразительность и насыщенность рекламного товара оказывают влияние на сознание человека, принуждая его не только познакомиться с рекламным сообщением, но и принять рекламную идею как руководство к действию.

Современными креативными средствами рекламирования есть разнообразные лингвистические приемы, которые содержат в себе долю творческого акта. Известно, что сообщение может принять на себя одну или несколько следующих функций: 1) реферативную: сообщение определяет реальные моменты, включая культурные явления; поэтому реферативным будет такое сообщение: «Это сон»; 2) эмотивную: цель сообщения вызвать эмоциональную реакцию. Например: «Внимание», «Пожар»; 3) властную: сообщение представляет собой приказ поведения: «Сделай это!»; 4) фактическую: кажется, что сообщение выражает или вызывает какие-то эмоции, но оно стремится, прежде всего, подтвердить, засвидетельствовать сам факт коммуникации. Вот такие реплики: «Хорошо», «Правильно»; 5) эстетическую: сообщение приобретает эстетическую функцию, когда оно сконструировано так, что кажется направленным на себя, то есть старается привлечь внимание адресата на то, как оно сконструировано.

Все эти функции могут существовать в одном сообщении и, конечно же, в реальности все они переплетаются, но одна функция всегда остается доминирующей.

Кроме того, современные поиски создания особого рекламного стиля в значительной мере опираются на вербальные способы символизации. Явление символа, символизации имеет глубинные корни в опыте коммуникации. Это спонтанный продукт человеческого общения, возникший на раннем этапе формирования общества. В роли символа в рекламе в первую очередь выступает эмблема (предполагает символизацию меньшей степени обобщенности, чем архетипические символы, она возникает в результате общественного соглашения) и слоган. Разумеется, далеко не любое высказывание, претендующее на роль слогана, обладает образностью, глубиной, многозначительностью символического высказывания. Например, декларация типа «Мы можем все!» – лозунг, на который претендуют многие рекламодатели, вряд ли возбудит устойчивый интерес. Он звучит энергично, эмоционально, но слишком обыденно, заурядно, привычно. Символизация в рекламе полезна тем, что способна порождать у реципиента спектр ассоциаций, воздействовать на него аурой недосказанности, таинственности. Но этот ассоциативный комплекс может развиваться не только в позитивном для рекламодателя направлении, и это надо иметь в виду креаторам, которые опираются на слишком прямые связи в поисках символов, репрезентирующих рекламный объект.

Таким образом, рекламное творчество включается в потенциал социальной деятельности и в своей определенности выступает как оригинальная креативно-продуктивная деятельность. Продуктивно-креативная деятельность интегрируется в самостоятельную подсистему, которая способна координировать не только сам процесс рекламного творчества, но и формировать приоритетно-эксклюзивный рекламный продукт. Тем не менее, тенденции развития креативности в рекламном продукте и в настоящее время отличаются противоречивым характером, этим самым привнося как неопределенность, так и неоднозначность понимания сущностных характеристик феномена рекламы.

Литература:

1. Батищев Г.С. Неисчерпаемые возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. – С. 21-34.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров; Примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
3. Бодрийяр Жан. Система вещей / Пер. с франц. С. Зенкиной. – М.: Рудомино, 1995. – С. 135-137.
4. Буш Г.Л. Современные проблемы теории творчества: Сб. научных статей. – М., 1992. – 118 с.
5. Буш Г. Креативность. Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – С. 136.
6. Вербицкий В.Г. Творчество и продуктивная деятельность. – Х.: Основа, 2000. – 48 с.
7. Гайденко П.П. Творчество // Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 642-643.
8. Еселева А. Новый подход к рекламному креативу: «формулы восприятия» // М.А.Д.Е. – 2001. – № 3/4. – С. 164-168.
9. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. – М.: Academia-Наук, 1998. – 640 с.
10. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб: Питер, 2003. – 62 с.
11. Торшина К.А. Современные исследования проблемы креативность в зарубежной психологии // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 123-132.
12. Barron F., Harrington D. Creativity, intelligence and personality // Ann. Rev. of Psychol. V. 32. 1981. P. 439-447.
13. Tardif T., Sternberg R. What we know about creativity // The nature of creativity. Cambridge: Cambr.Press, 1988. P. 429-466.

ПРАВОСВІДОМІСТЬ НАРОДУ ТА “ПРАВОСВІДОМІСТЬ НАТОВПУ”: ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Проведена сравнительная характеристика сущности и особенностей правосознания народа и толпы. В работе используются труды классиков в области массовой психологии и массового сознания: Г. Лебона, З. Фрейда, С. Московичи, Х. Ортеги-и-Гассета. Проанализированы механизмы создания толпы. Вводятся в научный оборот такие понятие, как: «тоталитарная толпа» и «виртуальная толпа».

Ключевые слова: правосознание народа, правосознание толпы, тоталитарная толпа, виртуальная толпа.

We made a comparative description of the substance and peculiarity feeling for law and order of the nation and “feeling for law and order of the crowd”. In the work we use the proceedings of the classical author in the in the field of popular psychology and popular consciousness: G. Lebon, Zigmund Fraid, S. Moskovichi, X. Ortega-e-Gasset. Were analyzed the mechanisms of the crowd’s creation. Is introduced into scientific practice such new terms: «totalitarian crowd» and «vertuarian crowd».

Key words: feeling for law and order of the nation, feeling for law and order of the crowd, totalitarian crowd, vertuarian crowd.

Актуальність обраної теми обумовлена низкою причин. Перш за все, протягом історичного розвитку людства народ завжди відігравав значну роль у соціальних змінах або в якості рушійної сили, або як керована харизматичним лідером маса. В наш час, наприкінці ХХ початку ХХІ сторіч, хвиля демократичних перетворень охопила країни Центральної та Східної Європи, що актуалізувало наукові дискусії з приводу ролі народу та лідерів в історичному процесі. З нашої точки зору, необхідно зосередити увагу на особливостях світосприйняття таких соціальних утворень, як народ та натовп, проаналізувавши характерні риси їх правосвідомості, механізми й середовище їх формування, а також вплив на суспільні процеси. В той же час важливо з’ясувати яким чином народ може трансформуватися в натовп і навпаки, що й стало метою даної статті.

Роль і місце народних мас у історичному процесі досліджували марксистські філософи, визначаючи підпорядкованість індивідуальних інтересів класовим. Особливого значення для нашого дослідження набувають роботи класиків у галузі масової свідомості та масової психології, а саме Г. Лебона, З. Фрейда, Хосе Ортегі-і-Гассета, Е. Канетті, С. Московичі, Г. Блумера. Серед сучасних авторів проблему мотивів та наслідків поведінки народних мас й натовпу вивчали з різних боків С. Кара-Мурза, К. Гаджиєв, М. Почепцов.

Проблема правосвідомості народу та натовпу є недостатньо розробленою як у вітчизняній, так і у закордонній філософсько-правовій думці. Це пов’язано перш за все з тим, що частина вчених ігнорувала довгий час роль народних мас в історії, не визнаючи їх суб’єктом соціального прогресу. При цьому необхідно зазначити, що вже

давньогрецькі філософи замислювалися над загальними характеристиками понять “народ” та “натовп”. Зокрема Аристотель визначав демократію як неправильну форму правління і висловлював побоювання, що вона може перерости у охлократію – владу натовпу. Тому він і запропонував на протигагу демократії правильну форму правління під назвою політія, за якої народом вважається не все населення давньогрецького полісу, а лише громадяни, які мають освіту і приватну власність, незалежно від її розмірів. Тобто правосвідомість народу визначається економічними інтересами і рівнем культури його окремих представників. Народ, як організоване та структуроване утворення, усвідомлює як свої права, так і обов’язки, а натовп лише прагне реалізувати свої бажання за будь-яку ціну. Переломним моментом у боротьбі народу за свої права стали події Великої французької революції, котрі актуалізували проблему забезпечення природних і позитивних прав для всіх громадян незалежно від майнового стану. В той же час вищеозначені події показали руйнівну силу декласованих мас, які здатні зруйнувати будь-який правопорядок. Російський дослідник К. Гаджиев зазначає, що реальною матеріальною силою, що знищує основи цивілізації є маса, незалежно від того, хто її мобілізував [1, с. 3]. У революційному запалі народ може перетворитися на натовп, а його правосвідомість стає деформованою та нігілістичною. Саме французькі дослідники Т’єрі, Гізо, Мінье звернули особливу увагу на історичну роль третього стану – “простолюдинів”, котрих вони ототожнювали з буржуа і протиставляли двом привілейованим станам – дворянству та кліру. В процесі подальшого розвитку соціально-філософської, правової та політичної думки поняття “народ” набувало різноманітних характеристик в залежності від конкретної історичної ситуації.

В сучасних теоріях демократії під народом, як правило розуміють всіх мешканців тієї або іншої держави, що мають громадянство, незалежно від їх майнового стану, рівня освіти, етнічної приналежності, віросповідання. Демократична правосвідомість обумовлена визначальною роллю народу у процесі формування органів влади. Саме при демократії народ має всі шанси стати вирішальною силою суспільного розвитку:

- народ є єдиним джерелом влади, сувереном у державі, народний суверенітет виражається в тому, що саме народу належить установча (конституційна) державна влада;

- народ обирає своїх представників у владні органи і тільки він може періодично змінювати їх представницький склад, у деяких державах саме народ має право безпосередньої участі у розробці та прийнятті законів шляхом всенародних ініціатив та референдумів;

- демократія передбачає рівність прав, свобод і обов’язків громадян;

- підпорядкування меншості волі більшості при прийнятті рішень та їх практичному виконанні;

- повага більшості до права меншості мати власну точку зору та відстоювати її цивілізованими методами [2, с. 55-56].

Таким чином, демократична форма правління, незважаючи на недоліки, на сучасному етапі розвитку людства забезпечує максимальний вплив народу на владу

та найбільш повне представництво його інтересів, що стимулює розвиток суспільної правосвідомості.

Якщо звернутися до “Сучасного словника з суспільних наук”, то народ визначається як спільнота людей, що історично склалася на певній території і об’єднана спільним походженням, мовою та культурою [3, с. 269]. На думку фахівців, будь-який народ має низку загальних характеристик, які обумовлюють особливості, рівень та якості його правосвідомості. По-перше, спільна історична доля, яка є передумовою формування єдиного народу та створення незалежної держави. Історична доля народу може містити сторінки не тільки спільного існування, а й боротьби за нього – трагічна доля євреїв, українців, поляків, вірмен, які довгий час боролися за національну єдність, створення власної держави. У процесі цієї боротьби в правосвідомості народу викристалізовується бажання реалізувати своє право на незалежне існування.

По-друге, єдина загальнонародна ідея (національна ідея), яка духовно цементує народ у цілісний організм. Об’єднавча ідея повинна бути присутня у суспільній свідомості народу. Наприклад, українська національна ідея є поняттям багатовимірним та неоднозначним, що зумовлено складністю сучасного національного життя та етногенези, а також невирішеністю багатьох наукових проблем, пов’язаних з національним питанням. Це поняття конкретизується і розкривається через сукупність інших, таких, як “український народ”, “українська нація”, “український етнос”, “менталітет народу України”. Разом з тим українська національна ідея, у загальному вигляді, орієнтує на певний світоглядно-гуманістичний соціальний ідеал оптимальної організації суспільства з точки зору перспективного розвитку української нації. Національна ідея українського народу містить у собі природні права людини, а також має державницький характер.

По-третє, загальнонародна мова, яка є, образно кажучи, душею народу. Саме через мову мислення особа ідентифікує себе з конкретним народом. За допомогою мови зберігаються і відтворюються коди суспільної свідомості й правосвідомості зокрема.

По-четверте, історична перспектива, яка вимальовується з національної ідеї і є стратегічним напрямком розвитку народу у сучасному світі. Зокрема, подальші перспективи розвитку українського народу обумовлені низкою факторів: особливостями українського державотворення та менталітету; взаємозв’язком філософсько-соціологічної, релігійної та політичної думки в Україні зі спорідненими європейською й російською культурами. Необхідно зазначити, що саме традиції та звичаї, зафіксовані в історичній пам’яті, становлять тло правосвідомості будь-якого народу.

В той же час правосвідомість народу є не тільки відображенням існуючих правових традицій та звичаїв, а й містить у собі негативний досвід порушення прав і свобод того або іншого народу. Таким чином, правосвідомість народу є явищем структурованим, поліфонічним та детермінованим як подіями сьогодення, так й історичними традиціями.

З кінця XIX сторіччя однією з головних проблем філософії, культурології, психології стає вивчення масової свідомості та її носіїв – народ, клас, маса, натовп. З цього приводу відомий філософ Ф. Ніцше зазначав, що коли сто осіб знаходяться одна біля одної, то кожна втрачає свій розсудок і отримує чийсь інший. У науковій літературі Нового і Новітнього часів поняття “натовп” використовувалось у широкому і у вузькому значеннях. У широкому тлумаченні, під натовпом розуміли соціально-психологічний стан, який передує утворенню народу або характеризує його деградацію. У вузькому розумінні, натовпом називали групу людей, які знаходяться у безпосередній близькості або обличчям до обличчя, а не будь-яку спільноту, таку, як нація, каста, клас, яка є настільки великою, що не може зібратися разом у конкретному місці.

На думку С. Московічі, натовп є скупченням людей, котрі об'єдналися поза будь-яких установ та на тимчасових основах. Натовпи є асоціальними і являють собою результат тимчасового або безперервного розкладання груп і класів. Натовп відповідає таким поняттям, як “набрід”, “люмпен-пролетарі”. С. Московічі стверджує, що представники натовпу не належать до певних соціальних груп, існують за межами соціальної структури, не мають певних занять і цілей, та живуть поза законами й звичаями. Натовп є злочинним, оскільки складається з шахраїв та потлоці, які здатні до різних форм насильства. Вищезначений дослідник використовує таке поняття, як “злочинний натовп”, дії якого загрожують безпеці держави та окремих громадян. Натовп неможливо покарати, оскільки його дії є анонімними та неперсоніфікованими. Італійський дослідник Сігеле, розвиваючи теорію свого співвітчизника Ломброзо про вроджену злочинність, використовує поняття “кримінальний натовп”, до якого він зараховує всі соціальні рухи та політичні групи – від анархістів до соціалістів, а також бастуючих робітників й учасників вуличних мітингів [4, с. 463-465].

Виходячи з вищенаведеного, необхідно зазначити, що правосвідомість у натовпу практично відсутня, її можна охарактеризувати поняттям “антиправосвідомість”, орієнтуючись на класичні визначення природного та позитивного права. Разом з тим будь-який натовп шукає справедливості та може хаотично створювати низку вимог. Підкреслимо, що характеристики натовпу змінюються в залежності від історичної епохи. В цілому переважна більшість виступів народних мас пов'язана з певною трансформацією правосвідомості, а саме з усвідомленням необхідності відстоювати свої права або відновити втрачену справедливість та рівність. На думку Т. Гоббса, рівність є фундаментальною характеристикою природного стану. Але рівність за Т. Гоббсом базується на принципі патримоніальної справедливості: піддані рівні не в свободі, а у безправ'ї перед сувереном. Фактично громадяни не мають права вимагати більше свобод, ніж надав їм суверен, а їх правосвідомість не повинна бути активістською. За теорією Дж. Локка, рівність полягає у однаковій свободі для всіх та можливості відстоювати її у будь-якій спосіб [5, с. 149-150]. Такий підхід передбачає наявність у суспільстві думаючих, активних та освічених громадян, які здатні усвідомити свої права та вести боротьбу за них. Тобто авторитарна модель держави за Т. Гоббсом орієнтована на підданський тип правосвідомості народу, а ліберально-демократична за Дж. Локом – на активістський тип правосвідомості. В свою чергу

натовп часто-густо зовсім “не усвідомлює” своїх прав, а тим більше обов’язків і намагається лише помститись комусь за свої труднощі та розчарування. Натовп здатен утворювати значну негативну асоціальну енергію, але лише на короткий час. Під час реалізації цього потенціалу для натовпу не існує ніяких правових обмежень.

У своїй відомій книзі “Психологія мас” французький вчений Г. Лебон виокремлює низку особливостей натовпу. В натовпі свідомість зникає, при цьому почуття й ідеї всіх окремих одиниць, що утворюють єдине ціле, приймають один і той же напрям. Індивід, який певний час знаходився у діючому натовпі, починає нагадувати загіпнотизованого суб’єкта. Г. Лебон, на відміну від С. Московічі, вважає, що натовп – це якісно нова система, а не конгломерат. Тобто натовп тільки на перший погляд є хаотичним утворенням, а насправді він являє собою систему зі своєю структурою та своєрідним керуванням. У натовпі людина не схильна стримувати свої інстинкти, оскільки він безвідповідальний та анонімний. Почуття відповідальності, що стримує від протиправних дій окремих індивідів, майже повністю зникає у натовпі. У натовпі будь-яке почуття є заразливим до такого ступеня, що індивід дуже легко приносить у жертву свої особисті інтереси на користь колективним. Натовпу відомі тільки прості й крайні почуття: будь-яку думку, ідею, вірування він сприймає з абсолютною вірою або їх повністю відкидає. Натовп за своєю природою ніколи не прагне правди, він відвертається від очевидності, яка не подобається йому і вклоняється помилковим ідеям, що здаються йому вірними. Необхідно зазначити, що натовп є дуже мінливим і здатен моментально реагувати на імпульси, що надходять від лідерів [6]. Виходячи з цього зазначимо, що “правосвідомість натовпу” є рухливою, нестійкою та еклектичною і залежить від настроїв найбільш активних осіб й будь-яких подій, що відбуваються навколо. Натовп може надати собі будь-яке “право”, що не відповідає діючому законодавству.

Аналізуючи натовп, Г. Лебон не піднімає питання про те, чому не будь-яка концентрація людей перетворюється на натовп і який індивід є більш схильним стати людиною аморфної маси? Цю проблему у роботі “Повстання мас” розглянув видатний науковець Хосе Ортега-і-Гасет. Він зазначає, що індивід, схильний стати людиною натовпу – це особа, вихована в школі певного типу, має певний склад мислення і мешкає в атомізованому громадянському суспільстві масової культури. Це людина нового світу, який створила ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізація. Світ, який оточує людину постіндустріальної епохи, з самого народження ні в чому її не утискає, ні до чого не примушує, не ставить ніяких заборон та “вето” [7].

На нашу думку, в сучасних умовах суцільної комп’ютеризації та інформатизації суспільного життя можна вести мову про утворення “віртуального натовпу”. Велика кількість людей може спілкуватися в Інтернеті, не називаючи свого власного ім’я або користуючись вигаданим. Людина “віртуального натовпу” має своєрідну правосвідомість: вона необмежена заборонами ані моральними, ані правовими; її дії у просторі і часі позбавлені зовнішнього контролю; вона є вільною створювати будь-який світ. З точки зору Ж. Бодрійяра, в наш час змінилося саме середовище, що породжувало класичний натовп, а саме – місто. На його думку, місто перестало бути

політико-індустріальним полігоном, яким воно було у ХІХ сторіччі, тепер це полігон знаків, засобів масової інформації, коду [8, с. 157].

В цьому ж контексті розмірковує американський соціолог Р. Мертон. В книзі “Соціальна теорія і соціальна структура”, він вказує на важливе значення “свободи конкуренції”, котра породжує нездійсненні бажання, а у кінцевому підсумку – схильність до протиправної поведінки. Вищеозначений дослідник виокремлює умови, що сприяють “натовпоутворенню”:

- міфологізація суспільних відносин, котра маскує причино-наслідкові зв’язки і робить мислення більш схильним до навіювання;

- наявність потужної індустрії масової культури, котра має в своєму арсеналі потужні технічні засоби для впливу на свідомість людини;

- раціональне сприйняття дійсності поступово замінюється ірраціональним мисленням.

З нашої точки зору, особливий тип натовпу, зі своєрідними характеристиками правосвідомості формується у тоталітарних країнах. Потужний вплив на масову правосвідомість людини здійснювали саме пропагандистські машини тоталітарних режимів. Так, на думку російського вченого С. Кара-Мурзи, фашисти, взявши владу у свої руки, змогли перетворити розсудливий і прагматичний німецький народ на натовп, який підтримав авантюрні плани А. Гітлера щодо світової гегемонії [9, с. 199]. За схожою схемою діяли і у Радянському Союзі за часів І. Сталіна. Народ перетворювали на натовп шляхом насильницької колективізації, штучного голоду та масових репресій. У суспільстві укорінилися елементи лицемірства, пристосовництва, виникла звичка жити за вказівкою зверху, набула поширення підозрілість та недовіра до людей, а також апатія й безініціативність щодо суспільних справ. Фактично це і є психологічні риси так званого контрольованого “тоталітарного натовпу”, котрий сприймає всі дії влади беззастережно, некритично. Таким чином, правосвідомість “тоталітарного натовпу” має патримоніальний характер, є не активістською за змістом і сконцентрована на обов’язках громадянина перед державою.

Здійснюючи порівняльну характеристику правосвідомості народу та “правосвідомості натовпу”, зазначимо, що правосвідомість народу формується протягом історичного розвитку певної етнонаціональної спільноти достатньо довгий проміжок часу. В свою чергу “правосвідомість натовпу” виникає швидко і хаотично, за своїми характеристиками вона скоріше є антиправосвідомістю. Особа, що належить до народу, зберігає певним чином свої індивідуальні характеристики правосвідомості, а правосвідомість людини натовпу розчиняється у колективних пристрастях, бажаннях та сподіваннях. Проблема правосвідомості різноманітних соціальних утворень є багатовимірною і потребує подальшого дослідження.

Література:

1. Гаджиев К.С. Миф. Государство // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 3-21.
2. Політологія: підручник для курсантів вищих військових навчальних закладів Збройних Сил України / За заг. ред. В.Ф. Смолянко. – 1-е вид. – Вінниця: НОВА КНИГА, 2002. – 446 с.
3. Современный словарь по общественным наукам / Под общ. ред. О.Г. Данильяна, Н.И. Панова. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 528 с.
4. Психология масс: Хрестоматия. – Самара: Издательский Дом «Бахрах-М», 2006. – 592 с.

5. Канарш Г.Ю. Понятие справедливости в истории политической мысли (античная традиция и классический либерализм) // *Философские науки*. – 2006. – № 2 – С. 142-156.
6. Лебон Г. *Психология масс*. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 320 с.
7. Ортега-и-Гассет Х. *Восстание масс*. – М.: АСТ, 2001. – 510 с.
8. Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. – 389 с.
9. Кара-Мурза С.Г. *Манипуляция сознанием*. – Алгоритм, 2000. – 688 с.

УДК 130

Селевко В.Б.

ДУХОВНАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК КОНСОЛИДИРУЮЩИЙ ПРИНЦИП В ПЕРИОД ОБОСТРЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ

Автором встановлено, що для політичної структури сучасного українського суспільства характерна наявність автономних груп, партій, організацій. В атмосфері демократичних процедур ускладнюються досягнення компромісних рішень за для збереження духовної єдності. Одним із дієвих засобів збереження єдності суспільства можуть стати міжособистісні стосунки. На думку автора, це дозволить знайти консенсус, навіть в умовах ідеологічних й ментального різноманіття.

Ключові слова: міжособистісні відносини, повсякденність, консенсус, єдність, суспільство.

Author has installed that for the political structure of modern Ukrainian society distinctive presence of autonomous groups, parties, organizations. In atmosphere of democratic procedures obstruct an achievement of compromise deciding for the conservation of spiritual unity. As one of the effective ways of conservation of unity of society are to become interpersonal a relations. In the opinion of the author, this will allow to find a consensus, even in conditions of ideological and outlook variety.

Keywords: interpersonal relations, mode of life, consensus, unity, society.

Для политической структуры современного украинского общества характерно наличие взаимозависимых автономных групп, партий, организаций, которые стоят на разных платформах и программах, которые пребывают в постоянной конкурентной борьбе. В условиях сопоставления разнообразных взглядов, мыслей, идей, концепций в атмосфере демократических процедур усложняется достижение компромиссных решений во имя общих целей, сохранения духовного единства общества. Осознавая процесс поляризации социальных отношений, субъекты политического процесса, в силу своей идеологической принадлежности, предлагают разные модели интеграции. Одна из моделей формирования единства общества на принципах соборности и солидарности была предложена в период предвыборной кампании избирательным блоком «БЮТ», а также данный тип организации общества уже традиционно представлен у КПУ, но уже в его крайней форме – коллективистской [1]. Крайне противоположная концепция национальной идеи впервые представлена в виде индивидуализма [2, с. 31]. Тем не менее, анализ показывает, что в программах присутствует уверенность, что только та или иная политическая группа сможет объединить общество, что и приводит к поляризации последнего. Как альтернативу двум крайним противоположным подходам организации общественного порядка можно предложить выработанную современной философской мыслью ориентацию на «третий путь», где придается решающее значение не личности и не обществу, а межличностным отношениям, складывающимся между индивидами в небольших сообществах «комьюнити» (способ организации повседневного общения людей в

малых сообществах по месту жительства – церковь, школа, группа соседей и т.п.) [3, с. 288].

Цель данной работы – проанализировать такой вид социальной связи, как духовная коммуникация, в контексте усвоения основ интеграции общества в Украине во время обострения политической борьбы. Во всем многообразии определений духовной коммуникацией мы будем придерживаться следующего определения. Духовная коммуникация – это взаимная готовность субъектов к определенному типу взаимодействия, которое базируется на межличностных отношениях. Готовность к взаимодействию сопровождается эмоциональным положительным переживанием, сопереживанием, взаимопониманием и когнитивным отождествлением себя с субъектами; готовностью к содействию [4, с. 5].

Теоретико-методологической предпосылкой исследования является положение персонализма, а именно то, что представители данного направления отводят первостепенное значение личному общению, коммуникации, где «встреча Я с Ты», переживается в качестве ценности, задает в земном контексте особые формы существования – прямое и не имеющие внешней цели. Соприкосновение двух Я – незаинтересованная деятельность, непосредственно не предусматривающая организации внешних отношений: политики, экономики и т.п. Так, яркий представитель данного направления французский религиозный философ Э. Мунье отвергал «массовое общество» с тиранией деперсонализированного анонима, мистически зараженные харизматическими лидерами общества фашистского типа и либерально-просветительские модели общественного устройства, сводящиеся к обеспечению компромисса между разновекторными атрибутивными эгоистическими устремлениями людей. Идеал Э. Мунье – персоналистско-коммунитарное общество, фундированное на любви в ипостасях предельной сопричастности и отзывчивости: базисная личность такого общества способна существовать исключительно в поле сопереживания страдания ближних. «Стало быть, – утверждает Э. Мунье, – межличностное общение, чтобы быть позитивным, требует постоянной взаимности, обоюдного обогащения» [5, с. 12]. Позитив межличностных отношений, по мнению персоналистов, состоит в том, что он предполагает систему духовных практик. Их основу составляет способность «выйти за собственные пределы, умение понять и принять позицию «Другого». Взять ответственность за его судьбу, разделить его радости и горе [5, с. 13]. Персоналистская революция коммунитарного типа была призвана способствовать преодолению кризисного состояния XX в..

Оценивая роль «комьюнити», английский профессор Ричард Саква в статье «Третий путь новых лейбористов» приходит к выводу: «Традиционные коллективные ценности уступили место ценностям, согласно которым люди объединяются друг с другом для отстаивания своих собственных интересов. Традиционная общественная солидарность уступила дорогу новым формам этического индивидуализма» [6, с. 15]. По мнению О. Проценко, коммуникативность – это основной модус общения, который наполняет общение не только информативностью, но и аксиологическим смыслом. Моральная нормативность обеспечивает универсальную, упорядоченную

коммуникативность, наделяя общение согласием и взаимопониманием участников [7, с. 74 – 83].

Применяя идеи коллективизма, которые были представлены в политических программах БЮТ, КПУ, а также СПУ, в интеграции общества, следует обратиться к историческому опыту, который свидетельствует о том, что коллективизм поэтапно преобразуется – в нацизм, фашизм и коммунизм. Причиной такого радикального преобразования является то, что апологеты коллективизма предложили изолированному индивиду новое убежище и безопасность. Эти системы создали условия высшей степени отчуждения. Человека вынуждают почувствовать себя бессильным и незначительным, его приучают мысленно переносить все свои силы на вождя, государство, «отечество», которым он должен подчиняться и которых он должен обожать [8, с. 272]. Лишь широкое народное движение за децентрализацию и самопомощь может остановить существующую тенденцию к засилью государства [8, с. 259]. Одновременно тоталитарное государство имеет свойство деградировать, утрачивая чувство объективности справедливости и закона. Это происходило, поскольку всеобщие и объективные узы закона, а также специфические отношения между индивидом и политическим обществом были заменены личностными узами, основанными на крови, на частных обязательствах одного человека перед другим человеком или перед группой, партией, лидером [9, с. 17]. Следовательно, личность в коллективизме стремится вернуться в естественное свое состояние – межличностного контакта, но уже в извращенном виде в виде личных обязательств и принадлежности к определенной группе.

Противоположную тенденцию можно наблюдать при исследовании индивидуализации общественных отношений. Один из самых проницательных диагнозов индивидуалистической капиталистической культуры XX ст. был поставлен Э. Дюркгеймом, который утверждал, что в современном индустриальном обществе индивид и группа перестали функционировать удовлетворительно, что они живут в состоянии анемии, т.е. отсутствия осмысленной и структурированной общественной жизни, что индивид все больше движется по пути неустанного беспланового саморазвития, в котором цель жизни не имеет ценностных критериев, а счастье – всегда в будущем и никогда в настоящем. Стремления человека становятся безграничными, он преисполнен отвращения из-за «бесплодности бесконечного поиска». Индивид, освободившись от всех подлинных социальных уз, почувствовал себя брошенным, изолированным и деморализованным. Общество превратилось в «дезорганизованную россыпь индивидов». Вера индивида в собственные социальные функции и солидарность с группой, его способность к сотрудничеству исчезают, частично разрушаемые быстро развивающимся научно-техническим процессом [10, с. 67].

По мнению Э. Фромма, человек обретет новую, очеловеченную форму укорененности и превратит свой мир в подлинно человеческий дом лишь тогда, когда он преуспеет в развитии своего разума и любви больше, чем удавалось ему до сих пор, сможет построить мир, основанный на человеческой солидарности и справедливости, ощутит, что уходит своими корнями в опыт всеобщего братства [8,

с. 72]. Здоровое общество, по Э. Фромму – это такое общество, которое благоприятствует человеческой солидарности и не только позволяет своим членам с любовью относиться друг к другу, но и содействует такому отношению; здоровое общество способствует производительной деятельности каждого в его работе, стимулирует развитие разума и позволяет человеку выразить свои внутренние потребности в коллективном творчестве и обрядовых действиях.

Итак, коллективизм и индивидуализм как принципы интеграции человека с человеком не выполняют свою роль, а наоборот отчуждают друг от друга посредством посредников и моральной обособленности. В результате происходит исчезновение моральности как неотъемлемого компонента межличностных отношений, как безусловного и абсолютного признания Другого. По мнению Ю. Хабермаса, полем их примирения может выступать коммуникация. Коммуникация как деятельность, опосредованная символами, опирается на строгие нормы, признаваемые сообществом совместно живущих и общающихся между собой людей. По его мнению, метафизическое противоречие необходимости и свободы приняло в современном обществе следующую конкретную форму: институты общества, устанавливаемые ранее на основе опосредованного языком взаимодействия, проникли в «подсистемы» экономической и государственной машин, игравшие ранее служебную роль. Поскольку они стали автономными, то социальные решения принимаются, исходя из интересов не совместно живущих людей, а технико-экономико-административных институтов. Человеческое поведение все дальше отходит от системы норм, сформировавшихся на моральной основе, и все сильнее интегрировано в саморегулирующиеся системы типа «человек – политическое существо». В результате можно наблюдать, что дружеские отношения складываются не на основе личной симпатии или влечения, а определяются членством в партии или общностью политических взглядов. В результате такого подхода из-за политических, идеологических расхождений и противоречий утрачивается значение добрососедских, родственных, дружеских отношений. В свою очередь это влияет на отношение человека к человеку: презрение, неуважение, пренебрежение становятся нормой внутренних ощущений человека, что, свою очередь, сказывается на социальном взаимодействии людей друг с другом: утрачивается практика взаимопомощи, сострадания, милосердия. Политический конфликт охватил практически все уровни отношений людей: от политических конфликтов в государстве и на межгосударственном уровне до конфликтов в быту.

Но, человек, как нравственная личность, не подчинен необходимости слепо сталкиваться с людьми и враждовать с ними на жизнь и смерть. При всякой встрече противоположных желаний и интересов он должен обращаться к нравственным требованиям справедливости, которые, по мнению П. Юркевича, укажут ему, где и когда его желания незаконны, где и когда они противоречат благу его ближнего и благу общему. При высшем нравственном развитии он повинуется еще заповеди любви, которая внушает ему жертвовать своими личными выгодами для блага других, для блага общего. В справедливости и любви заключаются самые прочные условия для водворения мира между людьми, для основания общего дружества и братства

между ними [11, с. 351]. В этом нравственном состоянии человек резко сближает расстояние между собой и своими ближними, уважает человеческое достоинство во всяком лице, уважает чужие права и исполняет чужие обязанности, делается способным жертвовать, прощать и покрывать чужие слабости любовью во имя Христово и таким образом вносить мир и единство в сердца и во взаимные отношения людей [11, с. 357].

В современных политических реалиях Украины, когда происходит фрагментация социума по политическим и идеологическим предпочтениям, можно предложить такой вид социальной связи между членами общества, как межличностные отношения. Межличностные отношения – это уважение человеческого достоинства в любом человеке, уважение чужих прав, взаимная готовность субъектов к взаимодействию, которое сопровождается позитивным эмоциональным переживанием, взаимопониманием и готовностью к содействию, отсутствие сопротивления друг другу. Необходимо вносить мир и единство в сознание и во взаимные отношения людей. Позитив межличностных связей предполагает систему духовных отношений. Их основу составляют способность выйти за собственные пределы, умение и принять позицию другого человека, великодушно взять ответственность за его судьбу, разделить его радости и горе. В данном случае особое значение следует придавать жизненной практике, а не идеологическим различиям. Для формирования межличностного контакта Э. Фромм предлагает разделить все население на малые группы, по 500 человек по месту жительства или месту работы; причем эти группы, насколько возможно, должны быть разнородными по своему социальному составу. Эти группы будут встречаться регулярно, один раз в месяц. Их задачей должно быть обсуждение важнейших политических проблем как местного, так и национального значения. Малые группы, имеющие личностный контакт и собственные решения, будут представлять собой аналог “палаты общин”, которая делила бы власть с палатой представительной и исполнительной властью, избранной на всеобщих выборах. В этом случае процесс принятия решений будет постоянно идти не только сверху вниз, но и снизу вверх и основываться на активном и ответственном размышлении отдельных граждан. Благодаря обсуждению и голосованию в малых группах межличностный контакт будет способствовать значительному уменьшению иррациональности и абстрактности принятия решений, и политические проблемы станут поистине важным делом для гражданина [8, с. 389]. Процесс отчуждения, в силу которого отдельный гражданин посредством процедуры голосования отказывается от своей политической воли в пользу стоящих за ним сил, будет перевернут, и каждый индивид вновь обретет свою роль активного участника сообщества [8, с. 390]. Следовательно, государственным органам можно предложить способ преодоления отчуждения человека от человека и человека от государства посредством межличностного контакта, где следует придавать решающее значение отношениям, складывающимся между людьми в небольших сообществах, через организацию повседневного общения людей в малых сообществах по месту жительства – церковь, школа, клубы, группа соседей и т.п. Это позволяет людям с

самыми разными и часто противоположными друг другу убеждениями жить вместе, в толерантности и терпимости.

Однако одних практических встреч и обсуждений, в ходе которых достигаются интересубъективные нормы, выражающие интересы каждого участника коммуникации, недостаточно. Как бы поверх дискутирующих автономных индивидов существуют некие высшие масштабы. В греческой философии их задавал Космос, сообразно которому была организована общественная и частная жизнь. В средние века гарантом высшей справедливости выступал Бог и люди терпеливо ждали его суда. В новое время высшей авторитетной инстанцией стал разум, который легитимировал право и власть. Однако на что сегодня может сослаться современное общество, когда все эти авторитетные инстанции перестали выполнять легитимирующие функции? Следовательно, остается проблема нравственной солидарности и единения людей, без решения которой непонятно, как они могут мирно сосуществовать друг с другом. Разные индивиды, группы, классы, сообщества, нации, государства и т.п. должны как-то договариваться, чтобы иметь возможность сотрудничества. Ясно, что люди не испытывают особо горячих симпатий друг к другу. На это Ю. Хабермас отвечает поисками такого общего места, где реализуется всеобщий принцип этики – это дискурс [12, с. 101]. Основным постулат этики дискурса: «Каждая действенная норма нашла бы одобрение со стороны всех затрагиваемых ею лиц, если бы только они могли принять участие в каком-либо практическом дискурсе», – должен гарантировать беспристрастность моральных суждений. Таким образом, дипломатичность оказывается хотя и формальной, но все-таки достаточной формой сохранения мира. Втягивание противоборствующих сторон в процесс аргументации обнаруживает между ними нечто общее, что исключает насилие. Коммуникация не может удерживаться сама собой и требует силовой поддержки. Примиряет и объединяет только разум и то только на основе идей, а не любовь и вера, которые легко переходят в фанатическую ненависть.

Межличностное отношение, по К. Манхейму, зависит не от непосредственного окружения и социальных групп, а от всей структуры общества, поскольку именно она благоприятствует глубинному опыту или подавляет его. Именно семья, церковь, школа, деловая жизнь и общественное мнение, фабрика и мастерская, искусство и литература, а также их взаимоотношения питают этот опыт или подавляют его. И, наконец, можно считать, что наибольшее значение имеет личностное воодушевление, и поэтому задача состоит в том, чтобы создать для этого условия. К. Манхейм предлагает построить такое общество, в котором большое значение имеют межличностные отношения, дающие простор для свободного чувства товарищества, к которому личность как таковая оказывается сопричастной; общество, в котором человек, имеющий настоящее призвание, имеет возможность его реализовать и в котором отдается должное людям, обладающим качествами лидера [13, с. 503].

Как один из методов организации межличностного контакта, по мнению О. Проценко, может выступать общение, которое наполняется не только информативностью, но и аксиологическим смыслом. Моральная нормативность

обеспечивает универсальную, упорядоченную коммуникативность, наделяя общение согласием и взаимопониманием участников.

Встает вопрос: возможно ли построение общественных отношений на указанных принципах? Следует иметь в виду, что между общением и общественными отношениями существует взаимодействие, но оно описывается не в понятиях «форма» и «содержание» или «персонификация», а скорее в понятиях «процесс» и «продукт»: общение есть реальная деятельность, разворачивающаяся процессуально, а общественные отношения – тип связи ее участников, который становится структурой общества и, формируясь в процессе практического общения людей, его же и обуславливает. Если под общением иметь в виду межличностные отношения, то они непосредственные, прямые, контактные, а общественные отношения – это отношения опосредованные, косвенные, вне и сверхличностные; общение же, рассмотренное в этой плоскости, есть и способ превращения опосредованных связей в непосредственные, и механизм перевода непосредственных взаимодействий между людьми в отчуждаемую от них и обретающую самостоятельное бытие социальную реальность [14, с. 138]. Следовательно, по мнению М. Кагана, межличностное общение и связи могут стать основой новых социальных отношений. Общение связывает людей, способствует тому, что племена объединяются в народы, народы в группы народов, страны в континенты, а затем вновь распадаются: люди, принадлежащие к различным народам, встречаются и вновь забывают друг о друге. Все это будет продолжаться до тех пор, прогнозирует М. Каган, пока не наступит время сознательной фактической взаимосвязи всех со всеми и общение – в реальном его свершении или прерывающееся в ходе борьбы – не станет беспрерывным. Тогда начнется история человечества, которую можно определить как взаимный обмен в единстве общения. Такого рода общения означает, что люди все время сближаются, что в процессе единения планеты создается единство в сознании, а потом и в деятельности людей [14, с. 260]. Человек находит в мире другого человека единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и в своеволии, в замкнутом одиночестве. Этому противостоит философская вера, которую К. Ясперс называет верой в коммуникацию [15, с. 442].

Так, наиболее эффективное выражение коммуникативное действие может получить в уже упомянутом нами дискурсе как одном из способов организации духовной коммуникации общества. Социальным технологиям, опирающимся на целерациональные критерии, Ю. Хабермас противопоставил коммуникацию и дискурс свободной общественности, в ходе которого происходит выявление и преодоление устаревших предпосылок социальной жизнедеятельности. Рассматривая коммуникацию как духовный процесс, Ю. Хабермас противопоставляет ее идеологии, которую он квалифицирует как искаженную форму интеграции. Преимущество коммуникации над идеологией состоит в том, что она включает в себя процедуры рефлексии, снимающей искажения, и реконструкции, которая призвана раскрыть реальные, как правило, социальные, причины принуждения в диалоге. Главными

критериями коммуникации Ю. Хабермас считает понятность, правильность, истинность. Коммуникация протекает на основе обязательных правил, но не предполагает при этом каких-то трансцендентных оснований. Правила, по мнению Ю. Хабермаса, укоренены в структурах самой аргументации и не нуждаются в каком-либо внешнем авторитете, ибо признаются любым компетентным субъектом, включающимся в процесс общения.

Ю. Хабермас считает главной опорой современного общественного порядка некоторые универсалии, укорененные в практику, сознание и речевую деятельность, и связывает развитие с критико-рефлексивной деятельностью. Главным фактором социальной эволюции оказывается противоречие между социальной организацией и социальной интеграцией общества. Усиление организации приводит к ослаблению интеграции. Социальная интеграция достигается на коммуникативном уровне, который в силу этого оказывается базовым и опережающим по отношению к процессам социального управления. Именно поэтому Ю. Хабермас делает вывод о необходимости реализации коммуникативного действия на уровне стратегического управления обществом, которое обеспечивается идеологией. Отказ от нее в пользу коммуникации создаст новые формы социального управления. Социологическая проблема заключается в следующем: возможно ли это в заполитизированном, многонациональном, социально неоднородном и поликонфессиональном обществе? Теория Ю. Хабермаса вызывает определенную неуверенность в своей практичности.

Несколько иной способ интеграции общества предлагает Э. Фромм: по его мнению, необходимо разработать общую этическую основу для отправной точки, для «совместного старта» и возможности что-либо создать, поскольку среди людей одного общества могут быть католики, протестанты, материалисты, гуманисты, атеисты и коммунисты. Все они исповедуют свою индивидуальную этику, однако не ту, которая была общепринята и которую их учили запоминать механически, а ту, которую они создали для себя сами, исходя из собственного мышления и опыта, и считали необходимой [8, с. 351]. Э. Фромм обнаруживает, что индивидуальные основы их этики имеют много общего. Необходимо взять общие моменты и создать т.о. общий минимум, который был бы единодушно принят всеми. К примеру, на таких принципах следующее: “Люби своего ближнего. Не убивай, не бери того, что принадлежит твоему ближнему. Не лги. Будь верен своему обещанию. Зарабатывай хлеб свой в поте лица своего. Уважай своего ближнего, его личность и свободу. Уважай себя”. Если приложить все свои силы, чтобы воплотить этот общий этический минимум в повседневную жизнь, легко показать, что моральная свобода может существовать только при строгом соблюдении добровольно принятой групповой морали. Человек может преуспеть только лишь в обществе. Эгоизм – это опасный и недолговечный способ помочь себе. Человек не может отделить свои истинные интересы от интересов общества. Он может помочь себе, лишь помогая обществу. Человек должен осознать, что его собственные склонности побуждают его искать радость в общении с другими. Это позволяет принимать все решения единодушно на основе общего этического принципа. Особое значение придается жизненной практике, а не идеологическим различиям [8, с. 351].

По нашему мнению, наиболее полно такая стратегия может реализоваться в повседневной практике человека с тем, чтобы она постепенно стала доминирующим принципом интеграции. Отсюда вытекает, что главная задача Украины – не борьба против того или иного политического режима, а смена общественной системы в целом. Этого можно достичь смещением акцентов от сегодняшней политикоцентрической ориентации человека и общества в сторону обыденности и практики повседневности, на которые в Украине уже традиционно в последнее десятилетие не обращают внимание ни власть, ни оппозиция. Власти и оппозиции необходимо прекратить непрерывно сотрясать повседневный быт общества, вовлекая его в политическую борьбу, а способствовать его относительной самостоятельности. Значимость повседневной сферы трудно переоценить, поскольку она способствует индивидуальной адаптации человека к материальному и духовному строю жизни, обеспечивая физический и психологический комфорт, формируя ценностные ориентации и определяя коммуникативные приоритеты. Вместе с тем, повседневность влияет на различные сферы социальной жизни, являясь реальным контекстом экономики и политики, науки и техники, религии. И если повседневность будет пронизана политической и конкурентной борьбой, то незамедлительно может негативно отразиться на традициях, культуре быта, способе и качестве жизни, которые являются существенными элементами динамики любого общества [16, с. 74]. Отделение сферы обыденности от политики и выстроенная в соответствии с реальным миром повседневная человеческая деятельность смогут сохранить общество от частых разрушительных по своему характеру смен политических режимов и политических систем. Это лучшая альтернатива слиянию идеологизированных оппозиционных и властных структур, порождающему конфликтный по своему определению общественно-политический организм, с новой иерархией социальных псевдоценностей, таких, как «кто не снами тот против нас» и «цель оправдывает средства».

Резюмирую вышеизложенное, отметим, что философская и политическая мысль обратила внимание на то, что с установлением демократических отношений посредством свободы слова, совести, политической деятельности и мировоззрения произошло отчуждение человека от человека, что приводит к разрушению социальных связей. Предпринимались попытки интегрировать общество через идеологию индивидуализма и коллективизма. Но пороком индивидуализма явились эгоизм и анархизм. Конечным результатом коллективизма стала регламентация деятельности личности и преобладание ритуализированных форм над морально-духовным содержанием коммуникации (интеграции, общения). Одной из альтернативных форм общественных отношений может стать межличностный контакт через повседневную практику, что позволит обеспечить всеобщее общение людей (в т.ч. и посредством современных технологий), социальных групп, наций и рас на основе принципа сотрудничества, толерантности, уважения и терпимости, т.е. формирование отношения каждой личности ко всем другим и каждой группы ко всем другим как к равным ей субъектам единого социального действия. Такой подход позволит закрепить в Украине социальный порядок, который через достижения

консенсуса превалировал бы над узко-конфессиональными, национальными, региональными, прежде всего идеологическими и мировоззренческими различиями.

Литература:

1. Манифест справедливости // Предвыборная программа избирательного блока политических партий “Блок Юлии Тимошенко. Воззвание Народного блока Литвина к народу Украины. Предвыборная программа блока “Наша Украина”: Украина у нас одна. Власть и собственность трудовому народу Украины // Обращение Компартии Украины к избирателям.
2. Богословская И. План развития страны: Сокр. Версия для индивидуал. и коллективного сознания / И. Богословская, И. Дидковский, А. Чалый. – К.: Изд. Компания “Воля”, 2005. – 212 с.
3. Webster’s New World Dictionary: of the American Loncuage. Second college Edition. – Cleveland (New York), Prentice Hall Press, 1986 – 1692 p.
4. Обозов Н.Н. Межличностные отношения. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1979. – 151 с.
5. Мунье Э. Персонализм / Пер. с фр. и примеч. И.С. Вдовина. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
6. Саква Р. Третий путь новых лейбористов // НГ. –1998. – 18 июня. – С. 15.
7. Дмитренко М.И., Проценко О.П. Общение в проблемном поле современного философского знания // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2005. – № 1. С. 74 – 83.
8. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе: [пер. с нем.]. – М.: АСТ: Трнзиткнига, 2005. – 521 с..
9. Маритен Жак. Человек и государство / Пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 196 с.
10. Дюркгайм Е. Самогубство: Соціологічне дослідження / Пер. Л. Кононович – К.: Основи, 1998. – 519 с.
11. Юркевич П.Д. Мир с ближним как условие христианского общежития // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: «Правда», 1990. – 670 с.
12. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2000. – 380 с.
13. Манхейм К. Диагноз нашего времени.: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
14. Каган М.С. Мир общения: Пробл. межсубъективных отношений. – М.: Политиздат, 1988. – 315 с.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
16. Кунденко Я.Н. Повседневность как постоянно присутствующая реалия культурной действительности // Вісник ХДУ. Сер. “Філософія і культура”. – Х.: ХДУ, 1997 – 1998. – №. 397. – С. 74 – 77.

УДК 130.1

Калинобродська К.А.

ПРОБЛЕМА ІСНУВАННЯ МЕХАНІЗМІВ ПРИМУСУ ЗА ЧАСІВ ПЕРВІСНОГО СУСПІЛЬСТВА

В силу того, что механизм принуждения не является однородной совокупностью правил, запретов и явлений, из которых по единому принципу строится последовательная система, автором осуществлена попытка открыть и проанализировать все требования, понимаемые и применяемые как объединяющие людей правила поведения и запреты, раскрыть их сущность и, наконец, дать классификацию этих требований.

Ключевые слова: принуждение, социальные нормы, обычай, обряд, ритуал, табу, миф.

By virtue of that the mechanism of compulsion is not homogeneous set of rules, interdictions and phenomena, of which by a uniform principle is under construction of consecutive systems, the author carries out attempt to open and to analyse all requirements understood and used as uniting people of a rule, of uniting the people, interdictions, to open their essence and, at last, to give classification of these requirements.

Key words: compulsion, social norms, custom, ceremony, taboo, myth.

Становлячи частину культурного життя індивіда як його атрибут, норми взаємовідносин та певні заборони перекликаються майже у всіх формах життєдіяльності людини та соціуму й тому є їхнім ефективним регулятором, що в підсумку забезпечує цілісність і єдність людського суспільства, починаючи з часів первісності. Саме зазначений період характеризується багатством засобів регуляції поведінки, покликаних упорядкувати індивідуальну та колективну діяльність первісного суспільства – соціальні норми (звичаї, табу), обряди, ритуали, релігійні вірування (фетишизм, анімізм, тотемізм); магію; міфи та ін. Механізм їх реалізації, біля витоків існування людства, постає досить значною науковою проблемою.

Зазначені аспекти обумовили актуальність даної проблеми та необхідність її дослідження в рамках тих елементів культури первісного суспільства, які ставлять вимоги до зовнішнього боку поведінки та супроводжуються суворими правилами. Аналіз наявної літератури з указаної проблематики засвідчив, що багато авторів зачіпали дану проблему, але лише частково й у межах своїх основних робіт (наприклад, роботи Л.Г. Моргана, А.Б. Скрипника, Е.Б. Тайлора, З. Фрейда та ін. учених). Так що на сьогодні немає жодної наукової праці, яка б узагальнювала питання вивчення елементів культури, що складають сукупність засобів примусу первісного суспільства.

Через об'єктивні причини певні аспекти названої проблеми перебувають ще на початкових стадіях наукового вивчення, а деякі її складові потребують свого ґрунтовного дослідження. Серед найменш розв'язаних і найбільш дискусійних питань найважливіші такі. Перш за все, розкрити й проаналізувати всі вимоги, які розуміють і застосовують як такі обов'язки й заборони, що об'єднують людей, розкрити їх сутність і, нарешті, дати класифікацію цих вимог у залежності від способу сили, яка впорядковує, при цьому дослідницький наголос робиться на аналізі змісту та форми

засобів примусу в залежності від ступеня розвитку людського суспільства, що характеризується низьким рівнем культури.

По-друге, наскільки ефективно система засобів примусу підпорядкувала поведінку члена первісного суспільства та чим забезпечувалося їх виконання?

Таким чином, виходячи з актуальності й недостатнього рівня розробленості означеної проблеми автор має мету систематизувати та проаналізувати наявний науково-теоретичний матеріал щодо механізмів примусу архаїчного суспільства.

В основу роботи покладена напрацьована відповідна методологічна та концептуальна база, котра сформульована й представлена в роботах Льюїса Г. Моргана, З. Фрейда, А.Б. Гофмана й В.П. Левковича, О.Ю. Атемової, А.П. Скрипника, В.Ф. Зибковець, В.П. Алексєєва й А.І. Першиця, В.Н. Станко, С.А. Токарева, Б. Малиновського.

Необхідно зауважити, що дослідження ускладнюються тим, що первісний механізм примусу не є однорідною сукупністю правил, заборон і уявлень, з яких за єдиним принципом будується послідовна система. У нашому розумінні, механізм примусу – це система об'єктів (сфера) примусу, суб'єктів примусу та засобів примусу.

Що стосується сфери примусу конкретно-історичного періоду, то вона вкрай різноманітна, її складають шлюбно-статеві та кровно-родинні стосунки, побут, полювання, збереження вогню, виховання молоді та ін.

У первісному суспільстві, як правило, додержувалися нескладних норм існування на підставі авторитету й звички, але коли траплялися порушення прийнятої й санкціонованої суспільством форми поведінки, колектив, в особі вождя або дорослих членів громади, виступав носієм примусової сили – сили, яка зобов'язувала, виганяла й навіть прирікала до смерті.

Періодичні волевиявлення вождя значно впливали на встановлення вимог до зовнішньої сторони поведінки. Дії ж самого вождя мали характер наочного способу поведінки, що вважався обов'язковим.

Але громадою й родом керували не тільки на основі волевиявлення їх дорослих членів, існували *соціальні норми*, тобто обов'язкові правила поведінки, які охоронялися в суспільстві. Ці норми – правила поділу праці, співробітництва, розподілу, взаємозахисту, екзогамії, ініціації тощо. Найважливішою особливістю громадсько-родових норм був примат групових засад у них. Вони регулювали стосунки не стільки між особистостями, скільки між групами – одноплемінниками та чужоплемінниками, співродичами та свояками, чоловіками та жінками, старшими та молодшими – й у цілому підпорядковували інтереси особистості інтересам колективу [7, с. 204]. Нарешті, крім того, що соціальні норми виконувались на підставі авторитету та звички, вони були закріплені ідеологічно-релігійними приписами та міфами [7, с. 203].

До якої категорії норм соціальної регуляції відносилися ці норми? У західній літературі їх називають правовими, що невірно, оскільки без держави немає й права, яке виникає разом з нею. Багато вчених вважає їх нормами моралі (моральності, етики). Але вони навряд чи були звичайними моральними нормами, оскільки первісне

суспільство примушувало до додержання багатьох з них не менш жорстко, ніж пізніша держава до додержання норм права. Тому запропоновано ще одне розуміння їх: як поки малодиференційних, синкретних, які містять у собі й систему моральних норм (моральні вимоги), і систему вимог до зовнішнього боку поведінки (етикет), і найдавніші зародки права – мононорм (від грец. *monos* – єдиний і лат. *norma* – правило).

Володіючи високим ступенем закріплення основних соціальних обов'язків і моральних обмежень племені, система *звичаїв* знаходиться на верхньому щаблі засобів примусу і визначається як сукупність правил, конвенцій і зразків поведінки [10, с. 238]. З указаною особливістю звичаю пов'язаний високий ступінь детальної регламентації поведінки людини й імперативності його приписів. Крім того, що звичай як форма соціальної регуляції впливає на зовнішній бік поведінки, він служить засобом залучення індивідів до певного соціального й культурного досвіду (моральним і релігійним звичаям – привітання, прощання, поховання, соціальні табуації, обрізання, сватання, весілля та ін.), передає його від покоління до покоління.

Якщо спробувати визначити систему сфер соціального буття, на які норми звичаю як регулятора традиційно поширювалися, то можна умовно виділити такі. Це, насамперед, диференційні стосунки членів співтовариства, їх субординація, міжстатеві стосунки, організація праці, побуту та ін.

Відрізняючись один від одного, звичаї мають певну автономність і підтримуються могутньою силою традиції.

Залучення індивіда до наявної системи звичаїв (соціалізація) досягається також через звичаї. Узагалі, соціалізація відбувається двома шляхами: шляхом постійного навчання успадкованим зразкам і через спеціальні звичаї (ініціації – система присвятних *обрядів*, які знаменують собою перехід юнака до рангу дорослого (той же смисл мають і жіночі ініціації), що «соціалізують».

У первісних суспільствах під час ініціації юнаків у наочній чи словесній формі навчають необхідності слідування нормам колективного життя. А. Вернер зазначає, що під час обрядів посвяти юнакам повідомляють «усі відомості про звичаї племені й читають напучення, наприклад, про безкорисливість. Над людиною, яка відмовляється ділитися своєю їжею з іншими, сміються як над «непосвяченою» [3, с. 18].

Для того, щоб добитися від юнаків додержання певних стандартів поведінки, присвятні обряди повинні були налякати їх, справити незабутнє враження, а також підготувати до майбутніх прикрощів. Ось чому недавно посвячених піддавали під час ініціації нестерпним випробуванням. Випробування були довгими й тяжкими, а часом наближалися до справжніх катувань. Тут ми зустрічаємо й позбавлення сну, їжі, шмагання й періщення палицями, удари дубиною по голові, вискубування волосся, зіскоблювання шкіри, виривання зубів, обрізання, підрізання, кровопускання, укуси отруйних мурах, задушення димом, підвішування за допомогою гачків, які встромляють у тіло, випробування вогнем тощо [3, с. 18].

Дівчину, як правило, не піддавали складним випробуванням. Її лише примушували додержуватися деяких харчових заборон, пояснювали їй, як вона

повинна поводити себе після одруження, учили пісням і міфам, здійснювали над нею різноманітні релігійні церемонії [7, с. 189].

У загальній системі соціальної нормативності значне місце посідають *ритуали*, які є формою релігійно санкціонованої складно-символічної поведінки людей. Закодована система ритуальних дій (у т.ч. речових) цілком відмінна від подібних дій людини в повсякденному житті. Також, як і церемонія, ритуал спрямований на зовнішню сторону поведінки. «Спосіб, яким людина повинна харчуватися, одягатися за всяких обставин, жести, які вона повинна робити, формули, які вона повинна виголошувати, визначені з точністю», – писав Є. Дюркгейм [3, с. 16].

Значеннева сила регламентного призначення ритуалу спрямована на впорядкування колективної поведінки, стандартизування параметрів вчинків та повідомлення про соціальну значущість дії, яка відбувається.

Якщо спробувати визначити межі правил ритуалу як регулятора, то можна умовно виділити такі сфери соціального буття, на які воно традиційно поширювалося. Це, насамперед, вітання, прощання, поховання, обрізання, татуювання, сватання, весілля тощо.

Крім того, що життя первісного суспільства було регламентоване позитивними приписами, існували також заборони. Система заборон в етнографічній літературі відома під назвою *табу* або *табуації*.

Якщо зібрати всі табуації, записані етнографами, і скласти їх список, то він нараховував би тисячі заборон. Мова йде про цілий ряд заборон та обмежень, яким піддавалися в первісному суспільстві. Wundt # називає табу найдавнішим неписаним законодавчим кодексом людства [2].

Система табуації охоплювала практично всі сторони життя суспільства: полювання, рибну ловлю, військові дії, статеві стосунки, побут тощо. Звести всі табу до якогось одного загального принципу неможливо: украй різноманітні ті об'єкти, які піддавалися табууванню. Заборони мали певний смисл, означаючи явно утримання й відмову. В інших випадках вони за змістом своїм незрозумілі, стосуються дрібниць, які не мають ніякого значення, і є, мабуть, особливого роду церемоніалом [2]. Наприклад, табу вважалися померлі й усе, що пов'язане зі смертю. Напевно, причиною встановлення цього табу був інстинктивний страх перед смертю. Табу накладалося на вождів і чарівників, їх одяг, їжу, знаряддя та ін. Цілком можливо, що за цією забороною стояло намагання позбавити осіб, які мають особливий статус у первісному колективі, домагань [5, с. 78]. Марновірне уявлення про «нечистоту» жінки в період пологів і всіх жінок в період менструації стало підставою для виникнення заборони на спілкування з ними.

Табуований об'єкт не вважався злом у власному розумінні слова. Табу – це не хвороба, не смерть і не стихійне лихо. Воно є властивістю, присутністю якої (у деяких об'єктах тимчасово, а в деяких постійно) тягне за собою заборону на певний характер контакту з ними.

Соціальна структура, що формувалася, вимагала диференціації міжлюдських стосунків, у тому числі більш вибіркової статевої поведінки екзогамних табуацій. На важливість регуляції стосунків між статями вказує Л.Д. Морган: «У найвідсталішому,

дикунському суспільстві, порядки й звичаї якого викривають найнижчі, наскільки це можливо, погляди на стосунки статей, усе ж існують певні обмеження, причому ці обмеження зберігаються й підтримуються звичаєм і суспільною думкою зі всією силою й твердістю» [1, с. 48]. Таким чином, індивід вимушений був поводити себе відповідно до займаного становища в системі спорідненості. Система спорідненості, визначаючи стандарти поведінки, містила, з-поміж іншого, вимоги уникати когось, обмежувати стосунки з кимось, виявляти обачність у спілкуванні тощо. Обмеження бували інколи настільки жорсткими, що, наприклад, для спілкування зятя й тещі створювалася особлива мова. Однією з причин існування так званого «уникнення» була необхідність підсилити екзогамну заборону.

Наскільки ефективно система засобів примусу регулювала поведінку первісної людини? Чи частими були порушення колективних заборон? Відповідаючи на ці питання, етнографи мають різні думки. Одні стверджують, що система табу діяла практично безвідмовно. Інші вважають, що порушення табу – цілком звичайне явище для первісної людини, особливо якщо її дії не контролюються ніким з родичів. Б. Малиновський, наприклад, відзначає той факт, що для порушення табу й уникнення негативних наслідків дикуни використовують магічні процедури й чаклунство [5, с. 79]. Мабуть, регулятивна сила первісних заборон залежить від конкретно-історичних умов. На різних стадіях існування того чи іншого табу його вплив на поведінку людей буває різним. Так, на перших порах після встановлення, певно, порушення були достатньо частими, потім табу закріплюється в колективній свідомості, у подальшому, можливо, сила заборони послаблюється, особливо якщо вона суттєво обмежує задоволення природних потреб. Так що не доводиться говорити про те, що табу регулювало дії давньої людини з безвідмовним автоматизмом.

Табуація як найдавніша система соціальних заборон могла успішно функціонувати тільки при здійсненні санкцій по відношенню до тих, хто їх порушував. Покарання за порушення табу звичайно представлялося невіддільним від самого факту порушення. Порушник сам начебто карав себе тим, що викликав своїми діями катастрофічні наслідки: смерть, хвороби, стихійні лиха тощо. Злочин повертався сам проти себе, проти свого ініціатора та виконувача. Одним із сильних стимулів, які утримували первісну людину від порушення заборон, був, безперечно, страх перед уявними наслідками заборонених дій. Але цей страх потрібно було постійно підтримувати на високому рівні, цьому сприяли відповідні реакції оточення. Смысл цих реакцій полягав, очевидно, у цілеспрямованій деградації порушника, тобто в переміщенні його на нижчий соціальний ранг з усіма гнітючими для нього наслідками, які випливають звідси [5, с. 80].

Усе ж, як завжди, знаходилися порушники зазначених приписів і заборон. Це вимагало вживання заходів громадського впливу – не тільки переконання, але й примусу. Практикувалися найрізноманітніші способи примусу – від осуду, висміювання або лайки до фізичної розправи. Великі провини тягнули за собою серйозні покарання: побої, каліцтво, а в особливо важких випадках навіть умертвіння або, що по суті було тим же самим, вигнання з колективу. Так, людина, що порушила правило екзогамії, повинна була піти або померти. Та ж сувора кара чекала на юнака,

який розголосив таємниці ініціації. Покарання в цих випадках визначалося старійшинами та ними ж виконувалося.

Навпаки, у випадку провин, які не мали великого суспільного значення, задовольнялися моральним впливом на правопорушника. Таким чином, перші методи зовнішнього примусу спонукали до появи системи покарання як елементу первісної культури.

Певний щабель у системі засобів примусу займають *релігійні вірування*. На ранніх етапах розвитку людини релігія була представлена широким спектром релігійних культів: тотемізм, відання (шкідливі обряди), знахарство, еротичні обряди й культи, поховальний культ, ранньоплемінний культ (ініціації), промисловий культ, материнсько-родовий культ, патріархальний сімейно-родовий культ предків, шаманізм, культ таємних спілок, культ вождів, культ племінного Бога, аграрні культи, й це далеко не вичерпний список [9].

Ми ж уважаємо за потрібне розкрити сутність релігії в межах її ранніх форм – тотемізм, анімізм, фетишизм, магія, міфи сформованих у вигляді системи різних моральних повчань, культових приписів, постанов, заборон тощо, функцією яких у системі примусу є не тільки вплив на наявні стосунки, але й створення повчальних, виховних, дисциплінарних норм, а в деяких випадках як додатковий фактор, що встановлює лідерство, посилює організацію тощо. Таким чином, релігія, виступаючи в ролі соціального регулятора, інтегрує уявлення про найцінніші моральні обов'язки та обмеження первісної організації суспільства.

Нарешті, вплив релігії на діяльність людини через систему особливих магічних культових дій та обрядів служить засобом залучення індивідів до певного соціального та культурного досвіду.

Цікавим моментом було те, що за допомогою складних інструментальних релігійних засобів родова верхівка (вождь) намагалася тримати людей під своїм впливом, використовуючи їх як знаряддя.

Важливе місце в системі релігійних вірувань займає феномен тотемізму. *Тотемізм* – це складний соціально-ідеологічний комплекс, що охоплює всю структуру родового суспільства, його соціальні зв'язки й відносини, його господарство, а не тільки релігійний культ і міфологію. Первісно саме тотемістична система складала основу всіх інших соціальних обов'язків і моральних обмежень племені. Найважливіший соціальний бік тотемістичного розчленування полягає в тому, що з ним пов'язані певні норми звичаїв, які регулюють відносини між собою.

Наступною ланкою релігійного ланцюга є явище, котре часто залишається нерозглянутим, те, що звичайно називається *магією*. Магія становила важливу силу. Так, наприклад, магія ніколи не виявлялася в добуванні вогню, у виробництві кам'яних знарядь, в обробці глини, у приготуванні їжі, у чищенні або вмиванні. Але в будь-якому типі діяльності, де випадкові й непередбачені сили можуть стати причиною порушення людських розрахунків, обов'язково стає до ладу магія. Так, на війні й у залицяннях, у заняттях, що залежать від дощу або посухи, ми неминуче зустрічаємо магичні вірування й ритуали. Більше того, магія вселяє впевненість у тому, що шляхом виголошення належного заклинання й здійснення певних ритуальних

жестів людина може оволодіти ситуацією, підкорити своїй волі. Магія, якщо говорити коротко, є надприродною технікою. До того ж, там де магія практикується в широкому масштабі та її ритуали виконуються від імені всього родового ладу, вона встановлює лідерство, посилює організацію й вводить додатковий фактор дисципліни, порядку й взаємної довіри [10, с. 71].

Особливе місце займають *міфи*. Їх тлумачать не тільки як жанр фольклору, але й як первісну «філософію». Міфологія відбита у звичаях і відтворюється в обрядах, у чому полягає функція міфів – соціалізація та освячення приписуваної поведінки.

Міфи надають законної сили тотемним відносинам, місцевим привілеям, сексуальним контактам. Міфи – фундамент магічних прийомів і гарантія їх результативності. При всьому цьому міф функціонує як закріплення морального та суспільного порядку.

На закінчення, ми можемо виділити, з системи засобів примусу, первісні та похідні засоби примусу. До категорії первісних відносимо засоби примусу, які безпосередньо містять правила поведінки та заборони, необхідні для правильного функціонування інститутів конкретно-історичного періоду. Унаслідок цього вони отримали соціальну санкцію в суспільному середовищі й тим самим стали нормою суспільної поведінки. Часто такі норми суцільно конкретні, деталізовані, пов'язані з жорсткими санкціями.

У деякому смислі слова механізм примусу містить й інструментальні засоби впливу на діяльність людини: переконання, примус та, як не дивно, заходи заохочення. Коли примус перевищує міру доцільності, обумовлену соціально-антропологічними чинниками, він перетворюється на насилля. Феномен насилля в первісному суспільстві складає зміст окремої проблеми та вимагає детального розгляду.

Озброївшись дуже гнучким і широким розумінням обговорюваної проблеми, ми намагалися лише відкрити й проаналізувати явище феномену примусу первісної культури як обов'язків, що об'єднують людей, дати класифікацію цих вимог у залежності від їх важливості в соціально-культурному житті первісного суспільства. Ми побачили, що шляхом індуктивного дослідження фактів, без якихось заздалегідь прийнятих концепцій або готових висновків, ми змогли прийти до задовільної класифікації норм і правил первісного суспільства, до ясного розуміння відмінності прямого приписування від непрямого.

Висновки цього дослідження не можуть бути прямолінійно спроектовані в глибоку давнину й безпосередньо використовуватися для реконструкції відповідних сторін життя зниклих культур. Але вони дозволяють судити про те, яких можливих форм набували засоби примусу в умовах первісності.

Література:

1. Льюис Г. Морган. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство и цивилизации / Пер. с англ. под ред. М.О. Косвена. – Ленинград, 1934
2. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и дабу. Сборник / Пер. с нем. Я.М. Когана, М.В. Вульфа. – М.: ООО «Попурри», 1999. – 496 с.
3. Гофман А.Б., Левкович В.П. Обычай как форма социальной регуляции // Советская этнография. – 1971. – № 1.

4. Атемова О.Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. – М.: Наука, 1987
5. Скрыпник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М.: Политиздание, 1992. – 351 с.
6. Зыбковец В.Ф. Происхождение нравственности. – М.: Политиздание, 1974. – 124 с.
7. Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. – М., 1990. – 350 с.
8. Станко В.Н. та ін. Історія первісного суспільства: підручник. – К: Либідь, 1999. – 240 с.
9. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат., 1990. – 626 с.
10. Малиновский Б. Избранное: динамика культуры / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 959 с.

УДК 37018.43-519:1

Ковалевская О.В.

ДИСТАНЦИОННОЕ ОБУЧЕНИЕ — ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

У статті розглядаються проблемні аспекти дистанційної форми навчання, аналіз акцентується на факторах, що знижують якісні показники ДН, пропонується ідея нової форми подання навчального матеріалу як стимулюючого засобу для організації зацікавленої свідомості особи, що навчається.

Ключові слова: дистанційне навчання, освіта, учень, учитель.

The problematical aspects of distance learning are considered, the factors of decreasing the qualitative e-learning figures are analyzed, the idea for the new form of presentation the teaching materials is proposed.

Key words: distance learning, education, student, teacher.

К актуальным темам философии образования относится проблема осмысления новых конфигураций образовательного пространства, отражающих новизну и динамичность современных экономических, социальных и культурных детерминант как набора связанных определенным образом условий, воплощающихся в конкретном качестве самого процесса образования.

Становление в настоящее время единого информационного общества заставляет пересмотреть идеологию абсолютного значения традиционных видов образовательной деятельности, реализующих себя в аудиторных формах изучения учебных материалов при непосредственном контакте обучающегося и обучаемого. При всем том, что преимущества данного варианта учебного процесса явно лежат на поверхности – образовательный алгоритм точно отражает учебный план, а профессиональное и квалифицированное изложение материала через непосредственный личностный контакт формирует не только основы профессиональных умений и навыков, но и задает установку на личностную определенность обеих сторон через повышение уровня компетентности в научении и обучении, здесь возникает проблема, незаметно деформирующая саму идею образования: в систему «учитель – ученик» (данные понятия здесь употребляются применительно к предельно широкой сфере их использования) закладывается стандартизация их отношений, практически снимающая возможность индивидуального саморазвития субъекта обучения, а значит, унифицирующая его интеллектуальную содержательность и тем самым тормозящая стремление к образованию.

Своеобразным вариантом преодоления несовершенств традиционных схем образования является наметившийся уже сегодня переход к иной форме образовательного пространства – дистанционному обучению, под которым понимают комплекс образовательных услуг широким слоям населения (здесь расширяется диапазон возрастной определенности обучающегося субъекта) в стране и за рубежом с помощью специализированной информационно-образовательной среды,

базирующейся на средствах обмена учебной информацией на расстоянии: спутниковое телевидение, радио, компьютерная связь и т.д. Однако, при всем распространении дистанционного обучения (в дальнейшем – ДО) за рубежом и в отдельных регионах постсоветского пространства целостной его концепции пока не существует, о чем свидетельствует наличие разработок по отдельным аспектам ДО – технологиям, формам, методикам и т.д. Не осуществлен и системный анализ ДО, в котором доминантой является философское осмысление нового качества образовательной деятельности, среды и пространства (в сумме e-learning) с точки зрения его преимуществ и несовершенств и в зависимости от этого перспектив. В этом плане статья представляет одну из попыток проанализировать смысл дистанционного образования в аспекте единства его ценностных определенностей – позитивных сторон и проблемных моментов, требующих безотлагательного своего преодоления.

Как известно, методология дистанционного обучения детализирует процесс ДО на две основные модели: синхронную и асинхронную. В первом случае обучаемые и обучающие общаются в реальном времени через виртуальные аудитории, используя сочетание различных методов передачи информации, что позволяет в определенной степени приблизиться к качеству «понимающего диалога» (об этом ниже), т.е. получить непосредственные комментарии сторон, участвующих в интерактивном общении. Асинхронная модель ДО разрешает каждой стороне работать в произвольно выбранном временном режиме, что в определенной степени инициирует творческий план образовательного процесса, поскольку учитывает психологические параметры интеллектуальной деятельности (настрой, мотивацию, момент вдохновения и т.д.). Вариативность моделей ДО, т.е. произвольность их выбора и комбинирования, делают дистанционное обучение достаточно популярным особенно для крупных образовательных центров, имеющих несколько территориально разделенных филиалов, т.к. само использование дистанционной концепции образования кроме всего прочего существенно снижает затраты на организацию обучения: подготовку курсов, зарплату персонала, транспортные расходы и многое другое.

Следует отметить, что обе модели ДО требуют специальных технологий - совокупности методов, форм и средств взаимодействия с субъектом образовательного континуума в процессе самостоятельного, но контролируемого освоения им определенного массива знаний. И действительно, в настоящее время существуют различные технологии дистанционного обучения, различающиеся по следующим основаниям:

- по форме предоставления учебных материалов;
- по наличию посредника в системе обучения или централизованной его форме;
- по степени использования телекоммуникаций и персональных компьютеров;
- по технологии организации контроля над учебным процессом;
- по степени внедрения в технологии обучения традиционных методов ведения образовательного процесса;

- по методам идентификации обучаемых при сдаче экзаменов и т.д.

Само дистанционное обучение ведется по дисциплинарному принципу. Это означает, что в качестве организационных форм освоения определенного массива знаний по конкретной дисциплине используются лекции, семинарские и практические занятия, имитационные и деловые игры, лабораторные практикумы и дипломное проектирование, а также разные формы контроля знаний. Хранителем информации в такой модели является текст, а интерпретатором знания – преподаватель – тьютор.

Рассмотренные модели и технологии ДО позволяют сделать следующее заключение: благодаря многообразию схем и принципов планирования дистанционного обучения учебный процесс в дистанционной форме легко может быть приспособлен под конкретные условия его осуществления и возможности как тьютора, так и прикрепленных к нему слушателей дистанционных курсов.

Однако все многообразие образовательных услуг на рынке информационных технологий и дистанционного обучения в частности не покрывает множественность проблем и трудностей, сопряженных как с технологическими их аспектами, так и гуманитарными (педагогическими, психологическими и философскими). Так, например, в технологическом плане процесс дистанционного обучения предполагает использование больших сетевых мощностей, занимая зачастую и без того малую пропускную способность каналов связи. Здесь требуются масштабные инвестиции в дорогое аппаратное обеспечение (аппаратура и проведение видео- и аудиоконференций), затраты на которые могут быстро свести к минимуму всю ту экономию, о которой было сказано выше.

Кроме того, определенные сложности возникают в зависимости от таких факторов, как тип учебной программы, ее назначение и скорость усвоения. Так, в зависимости от комбинации средств предоставления информации, числа обучающихся и объема учебного материала учебные программы требуют более тщательного планирования, чем традиционные аудиторные занятия. В частности, в случае синхронной модели процесса ДО появляются моменты, которые трудно учесть при предварительной организационной работе (дисбаланс притязаний и получений в усвоении материала, отсутствие психологического контакта как условия успешности работы – известен определенный тип обучаемого, который не воспринимает информацию вне непосредственного общения в аудитории, временная асинхронность в вопросно-ответной форме взаимодействия и т.д.). Их преодоление практически невозможно, и это существенно снижает качество самого процесса обучения в дистанционной форме. Кроме этого в контексте дискуссий о смысле дистанционного образования появляется еще одна тема – вопрос о способах оценки эффективности дистанционного обучения в сравнении с традиционным. (Правда, нет единодушия и в определении критериев эффективности традиционных аудиторных занятий, что делает надежное сравнение с ними альтернативных форм организации учебного процесса невозможным. Однако этот недостаток параметров для сравнения еще больше усиливает настоятельную необходимость разработки методов научной оценки эффективности дистанционного обучения).

В этом плане интерес представляет опыт компании Garner Group, предлагающей достаточно простые критерии определения эффективности образовательных программ в контексте применения современных технологий обучения. Во-первых, необходимо определить, насколько обучаемые удовлетворены самим содержанием предлагаемого курса, и учесть результат их субъективной, но прагматически ориентированной оценки. Во-вторых, следует выяснить, сколько времени тратит учащийся на освоение программных материалов и, если временной показатель превышает стандарт затрат в традиционной концепции обучения, считать содержание и методику представления массива знаний нерезультативной. И, наконец, в-третьих, проанализировать статистику распространения курса в системе e-learning, которая отразит возрастающий или понижающийся уровень популярности дистанционного континуума.

Однако трудности технологического порядка с течением времени рано или поздно в той или иной мере преодолеваемы. Гораздо сложнее избежать проблем гуманитарного плана, понять, действительно ли новые форматы образовательной деятельности являются эффективными в деле построения нового уровня мышления, а значит – нового уровня интеллектуальной культуры человека и культуры личности в целом.

Вообще смысл образования заключается в таком вовлечении субъекта в него, когда происходит формирование способности преодоления собственного разрыва в умственной деятельности, созидание внутренней программы как собственной интеллектуальной интонации в отношении к изучаемому материалу, в результате которой расширяется диапазон «учебной памяти», вырабатываются определенные вкусовые оценки, оформляется язык и стиль речевого поведения. (На первый взгляд может показаться, что здесь речь идет о концептах, свойственных гуманитарно-ориентированному мышлению, но качественный уровень действительной образованной личности как раз и проявляется в наличии устойчивого интеллектуального формата, который в любой сфере знания – математической, гуманитарной, естественнонаучной и т.д. – репрезентирует человека как автора и пользователя диалога-понимания).

Как известно, многознание уму не научает. Уму научает умение думать. А это означает развитую способность погружаться в напряженное понимание какого-либо смысла, а в совместном интеллектуальном общении – в напряженное понимание общего для всех предмета. Именно здесь создается сообщество понимающих людей, в нашем случае – понимающий диалог обучаемого и обучающегося. Известным примером такого «понимающего диалога» может служить дискуссия Бора и Эйнштейна о природе атома, где каждый предлагает свое видение этого феномена, но в целом они создают не каждый свое понятие, а один концепт. В этом случае дополненность одного идеями другого структурирует, обозначает и кристаллизует научную определенность рассматриваемого объекта в его целостность, и здесь диалог демонстрирует не стремление к оригинальному самовыражению, а общее желание понять, что такое атом.

Насколько возможен такой «понимающий диалог» в условиях дистанционного обучения? Ответить на этот вопрос отрицательно («невозможен») – означает поставить под сомнение сам смысл дистанционного обучения; утвердить возможность диалога-понимания в ДО – явно попасть под обстрел многочисленной армии психологов и педагогов, требующих непосредственного контакта-переживания в динамике процесса общения учителя и ученика. Кто прав?

Действительно, тривиальной является мысль о том, что личностные основания человека закладываются в момент сообщения себя Другому и принятия Другого в себя. В этом плане бесспорным является мнение о том, что личностность Учителя появляется тогда, когда какое-то знание он обращает к Ученику как свое собственное мироощущение, как свою собственную культуру и идеологию. В случае передачи безразличного ему знания, т.е. безличного набора информационных потоков, он не является стимулом для реакции интеллектуального возбуждения в Другом, а значит, не способствует напряженному мыслительному движению, которое начнет кроме формирования наукообразных символов «лепить» и свой собственный личностный смысл. К сожалению, в системе виртуального общения все-таки и происходит некоторое обезличивание передаваемого знания, из него уходит та неуловимая доминанта, которая и должна напрячь обучаемого на формирование устойчивой мотивации на образование.

Если на этом моменте остановиться и признать правоту высказанного мнения, дальнейшие разговоры о смысле дистанционного образования оказываются бесперспективными. И действительно, для сторонников традиционной формы обучения сама постановка вопроса о том, каким образом в современном информационном поле (в нашем случае в системе дистанционного обучения), где по определенным алгоритмам происходит обмен некоторым количеством информации, возможен момент проявленности личностного образа никем не видимого и не слышимого субъекта, не является актуальной. Более того, они считают, что в условиях невозможности аутентификации субъекта обучения в ходе выполнения им заданий в режиме контроля знаний вообще не правомерно говорить о каких-то личностных измерениях процесса приема-передачи знаний. Однако с этим спорит набирающая обороты своей распространенности современная структура образовательного пространства, и возникает мысль о том, что, наверное, каким-то образом все-таки можно привести в соответствие новый формат обучения его психолого-педагогическому качеству, т.к. в противном случае исчезнет главная составляющая содержания образовательного процесса – установка на обучение. В какой плоскости находятся основания искомой возможности? Можно предположить, что в определенной степени они лежат в сфере реструктуризации самой классической схемы предложения знаний. Учитель предлагает уже не знание и не объем информации, а проблемным образом организованный материал для индивидуального освоения, снимающий определенность и локальность информационного сообщения; оно как бы становится открытым и полагающим различные возможности для его интерпретации. Выбор же самой этой возможности и есть начало конструирования

собственной интеллектуальной парадигмы, завершающим этапом которой и явится переход от «многознания» к «многодуманию».

Многодумающий субъект уже сам создает свой вектор обучения. В таком образовании сознание Ученика уже не является «чистой доской», оно туда приходит со своим содержанием, концептуальной стратегией, предполагаемой логикой образовательного процесса, а главное – с установкой на достижение качественного результата.

В качестве итоговых идей данной статьи можно сформулировать следующее. Сегодня уже неактуального говорить о преимуществах или недостатках отдельной взятой формы образовательного процесса, следует рассуждать о единстве различных форматов образовательного континуума. Ни традиционное аудиторное обучение взаимодействующих в непосредственном контакте субъектов не может считать себя отвечающим духу и динамике социального времени и социального пространства; ни дистанционное образование, взятое в своей единственной исключительности, не наполнит тот пакет гуманитарных ожиданий, который сегодня предъявляется к современному качеству образования. Только взаимодополнением концептуальных стратегий образовательных структур можно выйти на действительно современные модели обучения и образования, способствующие конструированию собственного индивидуального проекта развития личности.

Литература:

1. Ковалев В.А. Педагог и дистанционное образование (Социологический аспект) // Сб. трудов 5-й международной конференции «Образование и виртуальность». – Х., Ялта: УАДО, 2001. – С. 35-43.
2. Костюкова Н.И., Омарова Г.А. Некоторые проблемы, возникающие при переходе от дисциплинарной модели обучения объектно-ориентированным или проектно-ориентированным моделям обучения. Материалы вузовской конференции ИВМиМФ. – Новосибирск, 2002. – С. 205 – 208.
3. Кухаренко В.П. Практикум дистанционного обучения. Библиотека АДО. – К. Миллениум, 2003. – 173 с.
4. Чернилевский Д.В. Дидактические технологии в высшей школе: учебное пособие для вузов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – С. 221-270.
5. Songven Xu, Yam Sam Chee. Transformation-based Diagnosis of Student Programs for Programming Tutoring System. IEEE transactions on software engineering. Vol.29, No. 4, April 2003. – P. 187 – 194.

УДК 174.4:338.48

Божко Л.Д, Божко О.О.

ЕТИЧНІ НОРМИ ПОВОДЖЕННЯ СПІВРОБІТНИКІВ ІНДУСТРІЇ ГОСТИННОСТІ

Индустрия туризма рассмотрена как важнейшая составляющая международного общения, чьи коммуникативные и гуманистические возможности могут быть использованы для налаживания диалога культур. В частности, рассмотрены вопросы прикладной этики: этические нормы поведения сотрудников отеля и требования делового этикета, особенно в ходе приёма и обслуживания официальных делегаций и почетных гостей.

Ключевые слова: общение, туризм, этика, деловой этикет.

Tourism industry is considered as vital component of international intercourse communicative and humanitarian possibilities of which may be used for cultures dialogue maintaining. In particular there are discussed the problems of applied ethics such as ethical standards of behaviour of the department personnel and business etiquette requirements especially during reception and attending to official delegations and guests of honour.

Key words: communication, ethics, tourism, business etiquette.

У сучасних умовах розвитку світового співтовариства великого значення набуває перспектива соціальної й політичної інтеграції й культурного співробітництва. У цьому плані велику роль грає міжнародний туризм, який сприяє взаємодії й взаємозбагаченню культур, що у свою чергу відповідає сучасній філософії діалогу культур.

Колосальний економічний ефект туризму в найбільш багатих і розвинених країнах світу привів до того, що без вивчення цього феномена, без розуміння його соціокультурного, морального змісту неможлива подальша інтеграція цього явища у світове співтовариство. І особливої уваги тут заслуговує людина, як головний компонент туризму.

Туризм – це не тільки подорожі, це потужна індустрія, що забезпечує пересування й знаходження людей у певному середовищі, де люди постійно вступають у певний контакт і складні взаємини з навколишнім світом. Яким чином відбувається цей контакт, залежить не тільки від рівня організації індустрії туризму, а й від самої людини. З якими своїми особистісними цінностями людина включається у взаємини з навколишнім середовищем, якими етичними нормами поведіння вона керується у своєму спілкуванні, від цього багато в чому залежить успіх індустрії гостинності. Зокрема на цю проблему звертали увагу такі фахівці, як Пазенюк В.С. [1], Федорченко В.К. [2], Левицька О.І. [3] та інші.

Мета даної статті полягає в тому, щоб на прикладі діяльності готелю проілюструвати процес формування культури спілкування в індустрії гостинності, застосовуючи принципи та підходи прикладної етики.

Формування дійсної культури спілкування – річ непроста, але вкрай необхідна. Тому що спілкування є визначальною умовою існування людей як суспільних індивідумів. Толерантність, так необхідна в макросередовищі – родині, сусідських

відносинах, тим більше необхідна у відносинах представників різних соціальних систем, носіїв різного віросповідання і переконань. Туризм здатний примирити людей. Його комунікативні й гуманістичні можливості дозволяють забезпечити «інтерсуб'єктивне узгодження змісту й істини» (К.-О. Аппель), досягати обґрунтованого консенсусу, тоб-то розумної угоди. Але ці можливості не реалізуються автоматично. Вони вимагають певних вольових зусиль, бажання домовитися, психологічного настрою на сприятливі контакти [4-5].

Рішенням даних питань займається етика. У нашому випадку ми будемо говорити про етику туризму, що є різновидом прикладної етики, яка регулює відносини між людьми в сфері туристичної діяльності. При цьому слід зазначити, що прикладна етика як феномен являє собою новітній етап в історії етичної думки [6].

З давніх часів етику (від грецьк. Ethos – звичка, вдача) визначають як систему норм морального поведіння людини в побуті, у суспільному житті й професійному середовищі. Етикет становить сукупність норм і правил, що регламентують зовнішній прояв людини стосовно манер поведінки та поведіння [7]. У свою чергу службовий етикет являє собою систему міжособистісних відносин у трудовому колективі, взаємин співробітників один з одним, керівника з підлеглими, з партнерами, замовниками й клієнтами [8].

Моральний зміст етикету проявляється насамперед у тому, що з його допомогою ми одержуємо можливість виразити повагу до людини. Залежно від призначення, соціальної приналежності його носіїв, етикет може визначатися як придворний, дипломатичний, військовий, діловий і т.п. Загальна тенденція, що характеризує сучасний етикет, – його демократизація, усунення зайвої ускладненості. Ця тенденція, однак, не скасовує всієї строгості й обов'язковості застосування етикету, наприклад, у такій сфері, як міжнародне спілкування, де відступ від загальноприйнятих норм може завдати шкоди й країні, і її представникам. Що стосується ділового етикету, то він ґрунтується на тих же моральних нормах, що й світський. Дослідники, відзначаючи взаємозв'язок ділового й світського етикетів, виділяють загальні для них моральні норми, наприклад ввічливість, що є вираженням шанобливого ставлення до людини [9].

У міжнародній сфері діловий етикет у цілому відповідає нормам і традиціям, найбільш повно вираженим у дипломатичному протоколі й етикеті. Під дипломатичним протоколом розуміють сукупність загальноприйнятих норм, правил і традицій, яких дотримуються офіційні особи в міжнародному спілкуванні. При цьому дипломатичний етикет, як важлива частина протоколу, регламентує правила поведінки офіційних осіб під час різних заходів, що включають переговори, зустрічі делегацій, візити, бесіди, взаємні подання, прийоми й т.д. [8].

Дипломатичний протокол і етикет носять наднаціональний характер і у зв'язку із цим одержали широке поширення в сфері міжнародного ділового спілкування. Основні принципи протоколу відповідають моральним нормам ділового й світського спілкування і включають: 1) взаємну ввічливість; 2) такт; 3) невимушеність (природність, розкутість, але не фамільярність); 4) розумність (раціональність) 5) обов'язковість.

Останні роки готельні комплекси Києва й інших великих міст України широко й активно залучаються до прийому й обслуговування офіційних делегацій і почесних гостей, що прибувають до нас зі всіх кінців світу. Прийом, розміщення й обслуговування закордонних делегацій і високих гостей потребують від адміністрації й персоналу готелів знання й дотримання норм і правил протоколу.

Як ми вже відзначали, протокол у міжнародному спілкуванні визначається як сукупність загальноприйнятих правил, традицій і умовностей, дотримуваних державними органами влади, міністерствами, відомствами, офіційними особами й дипломатичними представництвами. Протокол у ході проведення офіційних візитів, переговорів, прийомів і інших протокольних заходів також містить у собі вимоги ділового етикету й церемоніалу.

На перший погляд, ці "високі матерії" не мають прямого відношення до роботи покоївок, портє, швейцарів і офіціантів, але для успішного обслуговування офіційних делегацій і протокольних заходів знання й дотримання норм і правил протоколу необхідно всьому персоналу готелів, від швейцара до генерального директора. До того ж протокол не догма, у кожній країні й у кожного народу він обумовлений своїми особливостями, національними традиціями. Так, наприклад, чайна церемонія в Китаї і у Японії здійснюється строго за протоколом, гірлянди квітів на шиях у почесних гостей в Індії – протокол, хліб-сіль для високих і шановних гостей в Україні – наша національна традиція й український протокол.

Таким чином, протокол має багато різновидів. Основний його вид – державний протокол. У Великобританії дуже важливий королівський протокол, у східних країнах неухильно дотримується мусульманський протокол, у Європі й у Росії традиційний церковний протокол, є протокол військовий, ритуальний, корпоративний, жіночий тощо.

Для готелів поняття протоколу містить у собі й вимоги ділового етикету, особливо в ході прийому й обслуговування офіційних делегацій і почесних гостей.

Протокольні заходи в готелі звичайно починаються з переговорів із замовником, одержання й оформлення офіційної заявки. Правильно й докладно оформлена заявка є визначальним чинником у підготовці до прийому й обслуговування високих гостей.

У заявці чітко і ясно повинні бути викладені такі відомості:

- 1) дата прибуття й строки перебування офіційних гостей;
- 2) кількість і категорії необхідних номерів;
- 3) кількість, місткість і оснащеність представницьких приміщень, у яких будуть проходити переговори, зустрічі, наради й т.п.;
- 4) місце й порядок організації харчування гостей, що прибувають, із вказівкою меню, спеціальних блюд і напоїв;
- 5) плановані замовником офіційні прийоми, банкети, фуршети й т.п.;
- 6) особливі запити й побажання високих гостей;
- 7) охорона, порядок допуску й пропуску, інші міри безпеки під час перебування в готелі офіційної делегації.

Крім цього дирекцією готелю вирішуються й погоджуються із замовником питання участі преси, ведення аудіо- і відеозапису, ведення синхронного перекладу в

ході переговорів, нарад і інших протокольних заходів, використання спеціального зв'язку, Інтернету, комп'ютерних послуг, розмноження документів, розміщення технічного персоналу замовника, стоянки спеціального автотранспорту, робочого харчування супровідних осіб і представників замовника. Практика прийому й обслуговування почесних гостей, проведення протокольних заходів показує, що поточних і несподіваних питань виникає дуже багато, їхнє своєчасне рішення залежить від постійного й стійкого зв'язку адміністрації готелю із протокольною службою замовника.

Разом із представниками замовника адміністрація вирішує такі завдання:

- 1) зустрічі-проводи почесних гостей;
- 2) розміщення делегації в погоджених номерах;
- 3) підготовка представницьких приміщень до змістовної частини перебування делегації в готелі;
- 4) підготовка й розкладка робочих документів, канцелярського приладдя у залах засідань;
- 5) оформлення ресторанних залів до розсадження гостей на урочистих прийомах, обідах, банкетах;
- 6) вивішування прапорів країн-учасниць міжнародних зустрічей на вході в готель;
- 7) підготовка спеціального приміщення й розміщення в ньому президії наради або переговорів;
- 8) узгодження електроосвітлення, технічного устаткування, розміру й форми столів засідань і підписання офіційних документів;
- 9) підготовка списку учасників засідань, запрошених гостей і преси;
- 10) порядок пропуску в зал засідань і завдання служби безпеки.

При цьому дирекція готелю зобов'язана мати власний план, у якому ставляться завдання перед усіма службами готелю, що прямо або побічно беруть участь в обслуговуванні протокольного заходу.

Протокольні питання, які розв'язуються винятково адміністрацією готелю:

Зустріч біля входу в готель найпочесніших гостей (глави делегації). Цю відповідальну місію здійснює, як правило, директор готелю. Він представляється високому гостеві, вітає його й вручає йому або його дружині квіти.

Прохід по вестибюлю, підйом у ліфті (ліфт заздалегідь затримується на першому поверсі), супровід у номер високого гостя також здійснює керівник готелю.

На поверсі почесного гостя й директора готелю повинен зустрічати представник поетажний служби, наприклад, старша покоївка, яка вітає гостя й показує напрямок руху по коридору до номера, що повинен бути заздалегідь відкритий. У ньому включене все освітлення, виставлені за узгодженням із представниками замовника квіти, фрукти, напої.

Штори й фіранки на вікнах номера повинні бути відкриті й за бажанням гостя директор або інша посадова особа готелю коротко пояснюють гостеві вид з вікна й прилеглі визначні пам'ятки міста. Відповідають на можливі інші питання гостей.

Представники готелю обговорюють із супровідними особами високого гостя його можливі побажання (обід, чай у номер, газети, побутові послуги) і приступають до їхнього своєчасного виконання. Наступне пересування й супровід гостюючи в готелі здійснює служба протоколу замовника.

Проводи почесного гостя після перебування в готелі проходять тільки на виході з готелю і здійснюються директором або особою, що його заступає. Під час проводів директор дякує високому гостеві за те, що завітав у готель, і бажає щасливої дороги.

Ніякі особисті питання, прохання й пропозиції з боку персоналу готелю до високого гостя не допускаються!

На наш погляд, у ході розміщення й обслуговування офіційних делегацій і почесних гостей адміністрації й персоналу готелю необхідно дотримувати три основних умови:

- 1) знати основні норми й правила протоколу;
- 2) всі свої дії й питання погоджувати зі службою протоколу замовника;
- 3) ставитися до почесних гостей з щирою повагою, привітно, уважно й гостинно.

Додаткові вимоги протоколу до підготовки й проведення офіційних прийомів (ресторан, служби готелю).

За визначенням, офіційні прийоми, банкети й фуршети є частиною протоколу, організованого в неформальній обстановці, де "хазяїн" (запрошуюча сторона) демонструє свою гостинність, привітність, хлібосольство й увагу до гостей.

Міжнародна практика встановлює кілька видів офіційних прийомів для ранкового часу:

- 1) робочий сніданок;
- 2) келих шампанського;
- 3) келих вина;
- 4) сніданок (офіційний).

Робочий сніданок влаштовується з 8.00 (або з 8.30) годин і триває не більше 1 години 15 хвилин. Число учасників обмежене, тости й виступи не непередбачені.

Келих шампанського звичайно починається о 12.00 годині, триває 1-1,5 години, при цьому подається шампанське, вино, соки, мінеральна вода, напої й звичайно холодні закуски. Все розносить офіціант.

Келих вина – те ж, що й "шампанське", але учасники приходять із дружинами.

Сніданок (офіційний) – влаштовується з 12.30 годин і триває 1-1,5 години. У меню: дві холодні закуски, одне рибне або м'ясне блюдо й десерт. Можлива подача гарячої закуски й навіть першого блюда ("солянка" і т.п.).

Перед сніданком гостям пропонуються: соки, за стійкою – сухе вино (біле, червоне), у завершенні – шампанське, кава, чай.

На офіційний сніданок запрошені приходять без дружин!

Вечірні прийоми (більш урочисті за оформленням і проведенням):

а) "Чай", як правило, проводиться для дружин з 16.00 до 18.00. У церемонії звичайно беруть участь 7-10 осіб. До чаю подаються цукерки, печиво, випічка, невеликі бутерброди, фрукти, напої.

б) "Коктейль" – з 17.00 до 19.00, триває не більше 2-х годин, під час коктейлю офіціанти розносять напої, холодні й гарячі закуски, часто в різних кінцях залу організуються 2-3 буфета, де офіціанти пропонують гостям напої.

в) "А ля фуршет" (дуже розповсюджений на Заході, але не дуже популярний у нас) – проводиться з 17.00 або з 19.00 на 1,5-2 години. На фуршеті столи накриваються із закусками й гарячими блюдами ("жульєн"), які набирають у тарілки самі гості, при цьому працюють буфети з напоями. "Фуршет" і "коктейль" проводяться стоячи!

г) Обід – найбільш урочистий вид прийому, проводиться сидячи за окремим меню із протокольним розсадженням. Офіційний обід містить у собі дві-три холодні закуски, перше блюдо, гарячі рибні або м'ясні блюда, десерт, каву. У ході обіду подаються сухі вина, коньяк, горілка (за спеціальним узгодженням із замовником), наприкінці обіду до десерту подається шампанське. Під час обіду організується невеликий концерт легкої (інструментальної) музики.

Протокольні вимоги до поведження учасників офіційних прийомів.

Дотримання етикету – невід'ємна частина протоколу. Етикет визначає загальноприйняті міжособистісні форми спілкування: поведження за столом, уміння вести невимушену бесіду й "світську" розмову, мистецтво робити подарунки, компліменти й багато чого іншого. При цьому на офіційних прийомах потрібно:

- 1) правильно сидіти;
- 2) красиво їсти;
- 3) правильно використовувати відповідні столові прибори;
- 4) правильно спілкуватися зі співрозмовником за столом, з обслуговуючим персоналом;
- 5) дотримуватися "правил гарного тону", що говорить про внутрішню культуру людини.

Дотримання етикету за столом – не умовність, а вимога, передбачена протоколом, міркуваннями комфорту, зручності, традиціями й правилами поведінки.

Учасники прийому повинні поводитися стримано, з достоїнством, не заважати сусідам по столу, не звертати до себе загальної уваги, не викликати роздратування, подиву й сміху в навколишніх.

Таким чином, офіційний, протокольний прийом – це продовження роботи в неформальних умовах.

Протокольні вимоги до обслуговуючого персоналу на офіційних прийомах.

1. Меню, розкладка, розсадження й оформлення залу готуються строго за узгодженням і вказівкою протокольної служби (співробітників) приймаючої сторони.
2. Більшість офіційних прийомів обслуговуються офіціантами-чоловіками!
3. Персонал (офіціанти, кухар, метрдотель) обслуговує гостей тільки в строго певній формі одягу (жакет, піджак, метелик, однотонна (біла) сорочка, чорні черевики й т.п.), погодженої зі службою протоколу.
4. Зовнішній вигляд: у чоловіків-офіціантів охайний, одноманітна коротка зачіска, свіжа сорочка, відпрасовані штани, жінки-офіціантки без парфумерії, макіяжу, яскравих нафарбованих очей, губ і довгих нігтів.

5. У всього обслуговуючого персоналу повинне бути ідеально чисте, вимете тіло, без дезодорантів, мазей і парфумів!

Одяг для офіційних прийомів.

Одяг для чоловіків.

Для прийомів державним чиновникам і дипломатам потрібно шити смокінг, фрак і класичний костюм.

Для вечірнього заходу чоловікам ідеально підходить чорний або темно-синій костюм і біла сорочка, краватка спокійного кольору.

Взуття – тільки чорних кольорів! Чорні шкарпетки до черевиків. Військові приходять на урочисті прийоми в парадних мундирах!

Одяг для жінок.

Жіночий костюм повинен бути класичної форми й спокійного кольору з гарного матеріалу (вовна, вовна із синтетикою).

Елегантне вкорочене плаття, але не міні-спідниці.

Брючні костюми на офіційні прийоми не одягаються!

На денний захід не одягають вечірнє довге плаття з декольте, блисками й "лускою".

Колірна гама одягу – "помірно-спокійна", форма одягу – "розумна".

Вечірнє плаття дами повинне сполучатися з костюмом супутника (чоловік, колега й т.п.).

У всьому повинне бути присутнім почуття міри!

Протокольні вимоги до готелю.

Готель, як місце проведення офіційного протокольного заходу, вибирає замовник протокольної служби приймаючої сторони (організатор).

На вибір готелю впливають наступні фактори:

1) готель має відповідний статус, імідж, популярність, презентабельний вигляд і досвід проведення протокольних заходів;

2) готель ліцензований, має високий класифікаційний рівень (4-5 "зірок");

3) всі послуги готелю сертифіковані (продукція власного виробництва, виготовлення й продаж напоїв і т.п.);

4) сертифікати відповідності послуг, які пропонуються, не повинні бути простроченими;

5) персонал навчений, професійно підготовлений, відповідає кваліфікаційним вимогам, які пред'являються до фахівців готелів вищої категорії;

6) кухарі, офіціанти, метрдотелі, інші фахівці, яких залучають безпосередньо до підготовки й обслуговування протокольного заходу, повинні проходити медичний огляд, мати медичні книжки з "допуском" (оцінками про перевірку, аналізи й т.п.);

7) особлива увага дирекції й служби протоколу замовника приділяється обслуговуючому персоналу готелю, його відповідності нормам і вимогам безпеки, для чого проводяться попередні узгодження, перевірки, обходи, огляди, бесіди й т.п.)!

8) будинок, приміщення готелю, особливо представницькі й ресторанні зали, повинні бути зручні, комфортні, гарні й презентабельні;

9) технічна оснащеність представницьких приміщень готелю повинна відповідати міжнародним стандартам і вимогам:

- відповідні меблі (зручні крісла!) і обробка;
- яскраве освітлення;
- система звукопідсилення;
- система звуко- і відеозапису;
- система синхронного перекладу (на 3-5 мов);
- можливість ретрансляції для преси протокольних заходів з ресторанних залів і представницьких приміщень у холах і вестибюлі готелю;
- система вентиляції й кондиціонування повітря;
- зручний (у т.ч. запасний) вхід і вихід;
- туалетні кімнати;
- гардероб, камери схову;
- ліфти для підйому й супроводу офіційних гостей (у тому числі й окремі запасні ліфти);

10) необхідні послуги зв'язку в готелі:

- міжміський й міжнародний телефонний зв'язок;
- Інтернет;
- комп'ютерні послуги;
- електронна пошта;
- факс і ксерокс для розмноження й відправлення документів;

11) місця й можливості для проведення закритих (конфіденційних) переговорів глав делегацій (переговорні кімнати);

12) місця для проведення прес-конференцій і зустрічей з журналістами, громадськістю й т.п.;

13) можливість транспортного обслуговування гостей і запрошених;

14) паркування автотранспорту, зручні (протокольні) в'їзд і виїзд із території готелю;

15) надання додаткових послуг офіційним гостям: прання, прасування білизни, хімчистка, перукарня, фітнес-центр, сауна й т.п.;

16) медичне обслуговування (медпункт) для надання першої медичної допомоги й виклику лікаря-фахівця (швидкої допомоги);

17) авіа- і залізничні каси, продаж театральних і концертних квитків, послуги музеїв, виставок, екскурсій [10].

Таким чином, службовий етикет і ділова культура в готелі – це система формальних цінностей, які включають в себе розробку єдиної корпоративної політики, стратегічних цілей, розробку правил, інструкцій, стандартів, необхідних для визначення поведінки керівників і рядових співробітників у ході прийому й обслуговування гостей. Завдяки цьому в організації формуються більш тісна комунікація між співробітниками, яка істотно впливає на взаємини працівників у середині колективу, а також на репутацію готельного підприємства. Використання протокольних заходів, які є засобом і способом міжнародного спілкування і

комунікації, допоможе персоналу готелю виконувати свої обов'язки на міжнародному рівні.

Література:

1. Пазенюк В.С. Філософія туризму // Філософія туризму. – К.: Кондор, 2004. – С. 7-29.
2. Федорченко В.К. Гуманістична функція туризму // Філософія туризму. – К.: Кондор, 2004. – С. 42-57.
3. Левицькі О.І. Етика туризму // Філософія туризму. – К.: Кондор, 2004. – С. 42-57.
4. Хартия туризма. – Мадрид, 1985.
5. Глобальный этический кодекс туриста, 1999 (Чили).
6. Коновалова Л.В. Прикладная этика. – М., 1998.
7. Проценко О.П. Етикет в просторі практичної філософії. – Х., 2002.
8. Малахов В.А. Этика. Курс лекций. – К., 1996.
9. Фредерик Р., Петри Э. Деловая этика и философия прагматизма // Вопросы философии. – 1996. – № 3.
10. Богаткин В. Протокол в гостиницах // Парад Отелей. – 2004. – № 6.

РЕЛИГИИ НОВОГО ВЕКА: МЕЖДУ ГЛОБАЛЬНЫМ И НАЦИОНАЛЬНЫМ

У статті доводиться, що релігії нової доби, розповсюджені сьогодні в Європі, діагностують стан суспільної свідомості західної людини, яка намагається визначитися в мультикультурному просторі.

Ключові слова: релігія, глобальне, національне, утопія, сцієнтизм.

The article proves that the religions of the new era widely spread in Europe today diagnose the state of society consciousness of a Western person who tries to find his position in multicultural surroundings.

Key words: religion, global, national, scientism, utopia.

Формирование ноосферного мировоззрения как системы обобщенных взглядов и представлений о мире и месте в нем человека – кардинальная для современной философии проблема. Российские философы В.В. Оленьев и А.И. Федотов объясняют её актуальность наступлением новой эпохи в развитии цивилизации, когда человечество, вступив в конфликт с биосферой Земли, может исчезнуть не только как социальное существо, но и как *Homo sapiens*. Проблема воспитания глобального сознания связана с поисками путей межкультурного диалога, с его сохранением в наступившем третьем тысячелетии Общей Эры. У. Макбрайд в статье «Глобализация и межкультурный диалог» указывает на то, что поиски путей диалога испытывают трудности в силу того, что растет культурная гегемония транснациональной культуры, в которой доминируют прежде всего американские и, в меньшей степени, западноевропейские элементы.

Среди норм и идеалов, которые чаще всего предлагаются в качестве альтернативы культурной гегемонии, есть нормы и идеалы, связанные с религиями, поскольку именно религиозные их варианты часто рассматриваются как наименее доступные из всех культурных явлений для подлинного диалога. Самые глубокие из этих верований могут в зависимости от религии, о которой идет речь, рассматриваться не только как объективно и бесспорно истинные, но и как радикально непостижимые для неверующих (как, например, «таинство» христианской Троицы). Эта точка зрения может приводить к скрытности или даже к отказу от участия в диалоге со стороны некоторых из неверующих. «Поэтому я считаю очень важным для нас, философов, – указывает У. Макбрайд, – рассматривать религии как возможные тупики – окончательные, неустранимые препятствия, которые останутся даже после того, как будут убраны все прочие препятствия на пути к межкультурному диалогу» [2, с. 83].

«Одна из исходных проблем организации такого обсуждения состоит в том, что есть философы, которых сегодня можно найти в любой достаточно крупной группе философов, принимающие – одни глубоко и безоговорочно, другие не так глубоко и с большим скептицизмом – определенную совокупность религиозных верований.

Исследователи отмечают, что в современном мире существуют и противостоят друг другу два основных полярных мировоззрения: индивидуализм «избранных» мира сего, основанный на стремлении к господству, неограниченному потреблению ограниченных ресурсов биосферы и техносферы, и коллективизм, основанный на стремлении к разумным общественным отношениям, учитывающим ограниченные ресурсы и интересы будущих поколений [4, с. 30]. В связи с подобной полярностью существующих мировоззренческих позиций философией рассматривается и проблема утопичности, наивности самой возможности формирования единого ноосферного мировоззрения.

В данной статье мы как раз и обращаемся к анализу таких вариантов мировоззрения, которые можно отнести к области утопии, фантазии, мечты и т.д. Речь пойдет о религиях Нового века, которые откликаются на самые злободневные проблемы современности, среди которых – тенденции изменения восприятия масштабов мира и себя в нем. При этом надо отметить, что вероучительные космологические представления религий Нового века отражают уровень массового сознания современного западного мира, в значительной степени формируемого под воздействием средств массовой информации и потому напоминающего мир современной фантастики. Рассмотрим, как оформляется новое глобальное космологическое мировосприятие в наиболее крупных из религий Нового века.

Вера Бахаи, например, в своих вероучительных построениях обращается к вселенским, космическим категориям. Баха-Улла учит, что мир не имеет начала во времени. Мир – это непрестанная эманация от Великой первопричины. Создатель всегда связан со своим созданием. Миры и системы образуются и распадаются, но вселенная в целом остается вечной. Всякое соединение со временем подвержено распаду, но его составные элементы сохраняются. Создание мира, так же, как создание маргаритки или человеческого тела, не является сотворением чего-то из ничего, а представляет собой сочетание элементов, ранее рассеянных, но теперь соединенных в единое целое или облеченных в видимую форму того, что ранее было сокрыто и невидимо... Баха-Улла поддерживает тех ученых, которые утверждают, что история сотворения мира охватывает не шесть тысяч, а миллионы и миллиарды лет. Обращение к языку науки делает космологическую систему Бахаи более популярной, чем, к примеру, тексты Библии. Современный человек более доверяет в этих вопросах научным данным и созвучным им учениям, чем традиционным религиозным догмам, *если* они противоречат науке.

В учении Белого Братства – Юсмалос – космология также занимает особое место и трактуется как сложная, многоаспектная и многоступенчатая Вселенская божественная система. Здесь мы встречаем термины, заимствованные из теософии и придающие этому варианту «новой космологии» таинственно-научообразное звучание: благодаря насыщенности пространства световой квантовой энергией, представляющей собой однородную, строго расчлененную на спектральный состав, утонченную материю, происходит движение в Космосе тел и существ, движение светового луча и вибрация звука. Световая энергия кванта, по мнению создателей этого учения, это – жизнь, т.е. все, что нас окружает, чем напитаны дальние и

ближние миры, чем насыщен Космос. Это – орудие творения Всевышнего, его внутренняя энергия – содержимое, неиссякаемое в пространстве и во времени.

Твердые тела и биосущества – это внешняя энергия Господа. В атмосфере планеты Земля энергия Кванта (Фохата) постоянно обновляется. При соприкосновении с поверхностью Земли и насыщением этой энергией всего сущего происходит как бы сброс изношенного платья, а отработанная энергия впитывается, поглощаясь планетой и придавая ей живительные силы. И тут же появляется новое «платье», ибо в Космосе ничто не может быть оголенным.

Учение «Юсмалос» настаивает на существовании «черных дыр» – инородных выпадов из вечности, где нет абсолютно ничего, кроме мертвой бесконечности, стоящей на месте. Это прорехи, которых не коснулась «Рука Всевышнего» и не наполнила их своей внутренней силой света.

Учение о «квантах», «черных дырах», «космических энергиях» даже в такой (а, может, и тем более) религиозной оболочке, где достаточно восприятия на уровне веры, оказывается более эффективным для сознания современного западного человека, нежели представление о сотворении мира в течение шести дней по слову Божию.

В вероучении «преподобного Муна» также содержатся космологические рассуждения, соответствующие духу и представлениям современности. В соответствии с ним вселенная не ограничивается только видимым субстанциональным миром, сравнимым с человеческим телом. Невидимый субстанциональный мир есть внутренний характер Космоса и называется духовным миром. Понять взаимодействие двух миров можно только через взаимодействие духа и тела. Наше физическое тело ограничено во времени, оно существует только в настоящий момент. Оно стареет и возвращается в почву. Для нашего духа, напротив, нет временных барьеров: он может обратиться в прошлое и в будущее, если захочет.

Современная физика все более и более склонна заключить, что существует невидимая вселенная, параллельная видимой. Примером тому является теория Лауреата Нобелевской премии, физика Абдуса Салама. В СНГ проводятся обширные исследования психических феноменов, были зарегистрированы многие явления, действующие вне физических феноменов.

Учение преподобного Муна указывает на то, что положение человека в Космосе имеет три аспекта. Во-первых, Бог задумал человека, как микрокосм Космоса. Духовное «я» человека содержит в миниатюре весь невидимый субстанциональный мир. Человека можно определить как микрокосм обоих субстанциональных миров. Во-вторых, Бог предназначил человека править обоими царствами Космоса. В-третьих, человек должен был стать посредником между двумя мирами и центром гармонии Вселенной и т.д.

Не отстают от него и «отец» международного общества сознания Кришны. В своем главном произведении, комментируя тексты Бхагават-Гиты, Прабхупада создает величественную картину Вселенной. В ней на различных планетах, в разнообразных космических системах обитают различные существа. Здесь можно найти «райские» и «адские» планеты (Земля относится к промежуточному варианту),

временные масштабы в них вполне согласуются с современными астрономическими масштабами. Мистический ореол придает всей системе гармоничность и элегантность.

В лучезарном сиянии небесной обители плавают бесчисленное множество планет. Высшая обитель, Кришналока, испускает лучи брахмаджюти, и нематериальные планеты анандамая и чинимая плавают в этом сиянии. Тому, кто достигает небесной обители, не нужно возвращаться назад, в материальный мир. В материальном мире можно найти те же самые условия жизни, а именно – рождение, смерть, болезни, старость. Ни одна планета материальной системы не свободна от этих четырех принципов материального существования. Живые существа путешествуют с одной планеты на другую. Бхагават-Гита сообщает, как можно отправиться к высшей планетной системе – Девалоке. Нужно только поклоняться определенному полубогу этой определенной планеты и таким образом попасть на Луну, Солнце или на любую из высших планет. Среди всех планет духовного мира есть одна высшая планета, называемая Голока Вриднавана, которая является изначальной обителью Божественной личности Шри Кришны.

Путешествия в «сознании», «звездные войны», многочисленные космические миры, населенные живыми существами, сопровождают современного человека с детства, начиная с комиксов и заканчивая фантастическими телесериалами. В таком виртуальном мире, выраженном, представленном квазинаучными понятиями в религиях Нового века, современный человек чувствует себя психологически уверенно и комфортно и потому готов к восприятию предложенной религиями Нового века мировоззренческой парадигмы.

Создатель сайентологии Рон Хаббард, начинавший свою карьеру как писатель-фантаст, также придумал оригинальную космологическую систему, сущность которой изложил с помощью не менее оригинального понятийного аппарата. В его системе Вселенная представлена как соединение её материального, физического аспекта, называемого МЭСТ (материя, энергия, пространство, время) и «Тэты», или жизненной силы, пронизывающей и оживляющей МЭСТ. При этом определяется, что Тэта создала МЭСТ как исполнение творческой воли духовного первоэлемента вселенной, зависящей от Верховного Существа. В этой модели за оригинальной лексикой явно просматривается аналогия с теориями, разделяющими мир на физическое и духовное, при указании на первичную роль духовного, идеального творческого начала. А Верховное Существо оказывается как аналогом Бога, так и высшей точкой максимальной самореализации духовной личности в Сайентологии.

Приведенные примеры могут служить иллюстрацией того, как Новые религии приспособляются к мировосприятию современного западноевропейского человека, предлагая своеобразный понятийный аппарат, включающий терминологию науки, религии и философии. Такой способ объяснения Вселенной, положения человека в Космосе более понятен, доступен и убедителен для европейского секуляризованного сознания, привыкшего рассчитывать на научные результаты больше, чем на спасение в вере, с одной стороны, с другой – он своеобразно преодолевает «утопичность» через секуляризацию религиозного мировосприятия: «онаученный», искусственно

переведенный в область научного и философского пространства религиозный текст теряет таинственность и священность, которые являются неизменными атрибутами религии.

Подобного рода эклектизм позволяет Новым религиям выступить в роли движений – посредников не только в межличностном, но и в межкультурном коммуникативном пространстве, т.е. определенным образом влиять на формирование нового, глобального, «ноосферного» типа сознания.

Но, с другой стороны, воспитывая сознание нового типа, которое ближе к глобальному, чем то, что формируется под воздействием традиционных для европейской культуры религиозных систем, религии Нового века одновременно создают проблему сохранения национальной идентичности, поскольку человек нового типа, идеал которого пропагандируется этими религиями, не является представителем своей родины. Аргументом в пользу такого заключения служат не только приведенные выше примеры использования нового понятийного аппарата, но также идеи Бога («Религий много – Бог один») и идеи человека (как партнера Бога), футурологические концепции религий Нового века, которые предлагаются в качестве новых ценностных ориентиров. Необходимо отметить, что рабочее поле мысли и веры в религиях Нового века действительно глобализуется, эклектически соединяя в себе как Запад, так и Восток, а новое глобальное сознание с необходимостью предусматривает принадлежность к новому культовому сообществу.

Таким образом, религии Нового века пропагандируют идеи глобалистики в вариантах новых религиозных догм. Эффект их влияния на формирование мировоззрения нового типа объясняется, тем, что они секуляризуют религиозные идеи за счет использования научного и философского понятийного аппарата в религиозном контексте. Ещё одной опасностью влияния подобного рода догматики является нивелирование генетических (мировоззренческих) различий между культурными системами.

Это само собой актуализирует проблему реагирования на них философии. В этой связи мы считаем целесообразным обратиться к тем пропозициям, которые предлагаются в статье Ф.К. Кессиди «Глобализация и культурная идентичность»: «Мировому историческому (в том числе цивилизационному) процессу присущи две противоположные, но одинаково равноправные тенденции: к всеобщему контакту культур, с одной стороны, и к их этнокультурному сохранению, с другой... Единство многообразия и многообразие единства составляют диалектику (единство противоположностей) жизни и бытия. И потому идея об образовании единой (мировой) культуры, суперэтнуса или «мегаобщества» в обозримом будущем, не говоря уже о протекающих в настоящее время глобализационных (преимущественно экономических) процессах, является иллюзией, утопией, выдающей желаемое за действительное, реально осуществимое» [1, с. 80]. Но утопией, добавим мы, имеющей в вариантах религий Нового века значительное число последователей.

Литература:

1. Кессиди Ф.К. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 76-80.

2. Майбрайд У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 80-88.
3. Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству? – М., 1999.
4. Оленьев В.В., Федотов А.П. Глобалистика на пороге XXI века // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С.18 – 31.
5. Федотов А.П. Глобалистика: Начала науки о современном мире. Курс лекций. 2-е изд. – М.: Аспект-Пресс, 2002.
6. Фролов И.Т. Глобальные проблемы и будущее человечества. – М., 1982.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Божко Любов Дмитрівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-культурного менеджменту Харківської державної академії культури)

Божко Ольга Олександрівна – студентка факультету культурології Харківської державної академії культури

Васильєва Людмила Анатоліївна – старший викладач кафедри політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Дзьобань Олександр Петрович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого

Калинобродська Катерина Анатоліївна – методист гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Калиновський Юрій Юрійович – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого

Ковалевська Ольга Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії 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»

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

Москаєва Оксана – магістр факультету літакобудування Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Полянська Вікторія Іванівна – доцент, кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Попович Олена Вікторівна – кандидат педагогічних наук, доцент, декан гуманітарного факультету Приазовського державного технічного університету (м. Маріуполь)

Селевко Володимир Борисович – канд. філос. наук, старший викладач кафедри політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Смігунова Олена Геннадіївна – аспірант кафедри етики, естетики і культурології Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Тепенчак Тетяна Миколаївна – аспірант кафедри етики, естетики та культурології філософського факультету Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Федотова Олена Володимирівна – доцент Харківського національного торговельно-економічного університету

Наукове видання

**Гуманітарний часопис.
Збірник наукових праць
2006 № 4**

**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 27.01.2007 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**