

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)*

4'2007

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:

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

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

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

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.

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.

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.

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

Рекомендовано до видання Вченою радою Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Протокол № 3, від 21.11.2007).

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2007. – №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>Висоцька О. Є.</i> ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ТА ПОСТРАЦІОНАЛЬНА КОМУНІКАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ СУСПІЛЬСТВА ПОСТМОДЕРНУ | 5 |
| <i>Петрушов В. М.</i> ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЄВРОПЕЙСЬКОГО МИСЛЕННЯ В ПОЄДНАННІ ВІРИ І РОЗУМУ (У ПЛОЩИНІ ДУМОК С. КІРКЕГОРА ТА Л. ШЕСТОВА)..... | 12 |
| <i>Копилов В. О.</i> РЕЛІГІЯ ЯК "KNOWLEDGE BASED POWER" | 23 |
| <i>Кривда Н. Ю.</i> КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ “ЧУЖИЙ / ІНШИЙ” У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ..... | 32 |
| <i>Кузнецов А. Ю.</i> К ГЕНЕЗИСУ ФРАНЦУЗСКОЇ ШКОЛИ АНАЛІЗА ДИСКУРСА | 39 |
| <i>Мануйлов Є. М., Дзьобань О. П.</i> УКРАЇНСЬКА ПРАВОВА МЕНТАЛЬНІСТЬ: ДО ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ..... | 48 |
| <i>Гринчишин Н. І.</i> ЕТИЧНИЙ ВИМІР БУТТЯ В ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ Е. ЛЕВІНАСА..... | 53 |
| <i>Шелюто В. М.</i> ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА ЕСТЕТИЧНІЙ ДУМЦІ ХХ СТОЛІТТЯ..... | 60 |
| <i>Хандогина Л. Л.</i> ХУДОЖНИК КАК СОЦІАЛЬНИЙ КРИТИК В ОППОЗИЦІИ ЭТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО | 69 |
| <i>Жеребкіна І. А.</i> ПОСТКОЛОНИАЛЬНИЙ ФЕМІНИЗМ: НОВІ ПОЛІТИЧЕСКІЕ ВЫЗОВЫ? | 79 |

| | |
|---|-----|
| <i>Сингаївська А. М.</i> ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА ЇЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ У СТОЛІТТЯ ОСВІТИ | 87 |
| <i>Шенгерій Л.</i> АНАЛІТИКА СТРАТЕГІЙ У ЛОГІЦІ ІГОР ІЗ ПОВНОЮ ТА ОБМЕЖЕНОЮ РАЦІОНАЛЬНІСТЮ | 96 |
| <i>Широка С. І.</i> ЗНАЧЕННЯ СЛОВОСПОЛУЧЕННЯ «СТЕРЕОТИП ПОВЕДІНКИ» ТА ЙОГО МІСЦЕ В КАТЕГОРІАЛЬНО-ПОНЯТТЄВОМУ ПОЛІ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ | 104 |
| <i>Стричинець О. В.</i> КЛАСИФІКАЦІЯ ЯК ЛОГІЧНА ОПЕРАЦІЯ У ГАЛУЗІ ПРАВА | 112 |
| <i>Красноперов П. В.</i> РОЛЬ ІНТЕРНЕТА В СТАНОВЛЕННІ ІНФОРМАЦІОННОГО ОБЩЕСТВА В УКРАЇНІ | 118 |
| ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ..... | 125 |

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ТА ПОСТРАЦІОНАЛЬНА КОМУНІКАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ СУСПІЛЬСТВА ПОСТМОДЕРНУ

В статье определяются основные характеристики виртуальной среды современных форм коммуникации в контексте становления и функционирования общества Постмодерна.

***Ключевые слова:** коммуникация, пострациональная коммуникация, масс-медиа, виртуальная реальность, Постмодерн, массовое общество, информация.*

In the article the basic characteristics of the virtual environment of modern forms of the communications in a context of becoming and functioning of a society of the Postmodern are defined.

***Key words:** the communications, the postrational communications, mass-media, the virtual reality, the Postmodern, the mass society, the information.*

Постановка проблеми. У сучасному суспільстві основою конструювання «реальності» стали засоби масової інформації, які не тільки задають контексти політичної боротьби, але й трансформують поле загальної комунікації, створюючи особливу, віртуальну реальність, що є вирішальним чинником формування ціннісних принципів культури Постмодерну. Процес подібних трансформаційних змін почався вже достатньо давно, наприкінці 60-х років ХХ століття, але лише тепер стало можливим визначити його основні риси. Також дедалі більше авторів убачають у цьому процесі скоріше негативні, аніж позитивні наслідки, стверджуючи про «кінець історії» [9] або ж про «кінець постмодерністської епохи» [7], що знаменує не тільки чергову кризу західної цивілізації, але і загальну ціннісну дезінтеграцію у стані «після оргії» [2]. Тому актуальним є питання визначити, з чим пов'язані подібні песимістичні настрої і якою є роль засобів масової інформації у створенні образів сьогодення, нарешті, що являє собою віртуальна реальність як головна форма постраціонального комунікативного середовища, в якому існує сучасне суспільство.

Стан дослідження проблеми. Суспільство, в якому ми живемо, називають «суспільством загальної комунікації» (Дж. Ваттімо) [3] або «суспільством реальної віртуальності» (М. Кастельс) [6]. Усі ці визначення характеризують новий етап функціонування масового суспільства за доби постіндустріалізму, для якого найпоширенішою моделлю політичного устрою стала демократія, а провідною ідеологією – ідеологія споживання та її пізній варіант – ідеологія інформаціоналізму (споживання інформації). Проблему віртуалізації комунікативного середовища сучасного суспільства досліджували М. Маклюєн, Д. Белл, Е. Тофлер, М. Кастельс, Н. Луман, Ю. Габермас, П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдьо, Дж. Ваттімо, Ф. Фукуяма, М. Фуко, Ж. Лакан, Г. Дебор, Ж. Ліотар, Ж. Бодрійяр, У. Еко та ін. Проте й досі невирішеним залишається питання про характер взаємозв'язку мас-медіа і масового

суспільства, не з'ясовано можливості постраціональної комунікації в процесі віртуалізації сучасного суспільства.

Мета статті – визначити основні характеристики віртуального середовища сучасних форм комунікації в контексті становлення та функціонування суспільства Постмодерну.

Виклад основного матеріалу. Мас-медіа та віртуальний світ, що вони його конструюють, стали тим початком, який в умовах полісистемності світу згруповує маси та регулює відносини в суспільстві, охоплюючи як суспільні цінності, так і суто системні характеристики існування політичних, економічних, правових форм соціуму. Під мас-медіа у найбільш широкому сенсі можна розуміти «всі суспільні установи, що використовують технічні засоби для поширення повідомлень (комунікації)» [8, с. 9]. Причиною відокремлення особливої системи мас-медіа стало машинне виробництво, яке змінило сам характер комунікації, яка набула більш опосередкованого та примножувального характеру. Мас-медіа створюють свій особливий світ комунікації. Як відомо, складовими комунікації є: *учасники* (тобто суб'єкти, що постають у ролі відправників та одержувачів повідомлень); *повідомлення* (тобто сполучення значень, символів, їхнє кодування-декодування, що їх передають між учасниками комунікації); *канали* комунікації (тобто маршрут повідомлення, засоби й форми його передання); *контекст* комунікації (тобто фізичне, соціальне, історичне, психологічне та культурне оточення, в якому відбувається процес комунікації).

Ефективна комунікація завжди відповідає таким характеристикам. По-перше, вона має мету, тобто спрямована на досягнення якогось результату (який необов'язково може бути раціоналізований). По-друге, вона безперервна, тобто комунікація – це завжди процес, який повинен продовжуватися. Ідеальна комунікація продовжується безкінечно. По-третє, вона завжди залишається відносною, тобто говорити про ідеальну комунікацію можливо лише на теоретичному рівні. Насправді комунікація завжди має відносний прояв (це стосується як обмеженості можливостей її використання, так і неможливості повного взаємопорозуміння через непрозорість будь-якого комунікаційного процесу). По-четверте, комунікація базується на певних нормативних та культурних кодах. Лише використання єдиного загальноновизнаного коду між учасниками комунікації забезпечує її ефективність. І, нарешті, останнє, в комунікації важливим є так званий зворотний зв'язок як наявність (чи відсутність) реакції на повідомлення. Зворотний зв'язок демонструє, чи відбулася комунікація, чи отримане повідомлення і як саме воно проінтерпретоване. У будь-якому комунікаційному процесі його учасники намагаються викликати максимальний зворотний зв'язок.

Усі ці характеристики властиві і комунікації за допомогою мас-медіа. Однак її особливістю є опосередкованість зв'язку, коли «між відправником та адресатом не може відбутися безпосередня інтеракція» [6, с. 10]. Посередником між мас-медіа та масами є віртуальна реальність, що створена для полегшення інформаційного контакту. Але це не означає, що адресат, наприклад глядач, є пасивною силою, яка лише приймає повідомлення. Навпаки, без бажання глядача, його спрямованості на

отримання повідомлення віртуальна комунікація не відбудеться. Іншою особливістю комунікації за допомогою мас-медіа є подвійний контекст створеної віртуальної реальності, оскільки мас-медіа, крім власної «реальності» як самореференції, конструюють ще одну реальність як інореференцію [6, с. 11], що відрізняється від них самих. Саме така інореференція і складає контекст віртуальної реальності. Проявом віртуальної реальності стала постраціональна комунікація, що виникла як ідеологічний витвір постмодерністського погляду на світ, позбавлений метанаративного знання. Постраціональна комунікація, на відміну від інших парадигмальних форм комунікації (таких, наприклад, як міфологічна чи раціональна), характеризується несталістю елементів комунікації, можливістю їхнього взаємопереходу, зміни контекстів та віртуальністю каналів передання інформації. Постраціональна комунікація є формою подальшої модернізації постіндустріального масового суспільства, і тому мас-медіа використовують цю форму як найбільш прийнятну в умовах реалізації ідеології інформаціоналізму.

Існування комунікації неможливе без перспективи її продовження. Самий сенс комунікаційних відносин – в їхньому потенційно безкінечному розгортанні. Постраціональна комунікація зводить цей принцип у вищий ступінь: комунікація повинна існувати безкінечно. Віртуальний світ тим ефективніший, що довше зберігається зв'язок між його образами та адресатом, на якого вони спрямовані. Тотальність постраціональної комунікації полягає в повному підпорядкуванні життя сучасної людини інформаційним технологіям нового покоління. Достатньо навести приклад лише стосовно тої ролі, яку зараз відіграє для багатьох з нас мобільний телефон чи Інтернет. Якщо перший розширює поле нашого приватного спілкування, то другий стає тим інформаційним джерелом, який на відміну від телебачення і радіо має не пасивно-споглядацький, а інтерактивний характер.

Віртуальний світ постраціональної комунікації стирає різницю між штучною та темпорально існуючою реальністю. Тому засоби масової комунікації з необхідністю передбачають залученість у безкінечні мовні ігри зі спостерігачами. Одночасно це означає, що і сам спостерігач з необхідністю приймає правила гри, за якою обман є нормою для взаємодії. Звідси випливає парадокс, який відомий ще давнім грекам: фраза «Я брешу» отримує подвійний смисл, коли обман стає правдою, а правда може з такою ж легкістю перетворитися в обман. Смисл, таким чином, у постраціональній комунікації може бути підданий безкінечним заміщенням залежно від того, на якому акценті зупиняється учасник мовної гри.

Виходячи з вищесказаного, питання про взаємовплив мас і мас-медіа набуває нового вигляду. Проблемні моменти існування масового суспільства окреслив уже Ортега-і-Гассет, а особливого звучання набули у творчості представників франкфуртської школи та неофрейдизму (Т. Адорно, М. Горкгаймера, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Г. Маркузе, Е. Фромма та інших). У світлі світоглядних підсумків Першої і Другої світових війн проблем масового суспільства почали розглядати як дуалізм тоталітарної ідеології та споживчої демократії. Саму демократію в такому розтині вважали різновидом тоталітаризму, а засоби масової інформації – її найбільш ефективним знаряддям влади й контролю [4; 5; 10]. Одночасно народження

суспільства Постмодерну прямо пов'язане з розвитком засобів масової комунікації, які не тільки розширюють можливості спілкування, а змінюють його якість. Революційне значення цього процесу стає зрозумілим лише в останні десятиліття з поширенням Інтернету й мобільного зв'язку.

Класичний ідеал демократії як «прозорого суспільства» (Дж. Ваттімо) спростовується тотальною комунікацією суспільства Постмодерну, у якій ідею свободи інформації розуміють як свободу варіацій, але аж ніяк не бездоганну об'єктивність. Сучасний ідеал тотального інформаціоналізму – це «ідеал свободи, заснований скоріше на коливанні, множинності й зрештою ерозії самого «принципу реальності» [3, с. 13].

Тотальний контроль за виробництвом і відтворенням інформації, таким чином, стає неможливим, що, з одного боку, послаблює можливості прояву тоталітаризму, а з другого – привносить дестабілізуючий акцент у відносини «маси» – «мас-медіа». Тому можна констатувати системну кризу сучасного суспільства як суспільства, в якому поки що співіснують раціоналістичні принципи Модерну, де ключовим залишається «принцип реальності», тобто відповідності інформації дійсності, і постраціональна комунікація Постмодерну як сукупність локальних комунікацій, кожна з яких диктує власну логіку розуміння дійсності.

Неконтрольована влада мас над засобами масової комунікації виражається в тому зворотному зв'язку, що наявний у ситуації, коли не тільки «реальність» моделюється мас-медіа, але й самі мас-медіа моделюють цю «реальність» відповідно до запитів мас. Тобто маси виявляються набагато потужнішим медіумом, ніж всі засоби комунікації, оскільки панівним культурним кодам індивіди завжди протиставляють власні коди, які ніколи не збігаються з першими [1, с. 45].

Одночасно слід розуміти, що в суспільстві Постмодерну відбувається певна втрата «реальності» як ціннісного наповнення дій та речей, коли розрізнення знака-образу і референта-реальності стає практично неможливим. Самореференція знаків і симуляція зв'язку «знак» – «референт» особливо властива віртуальній реальності, у якій людина має справу не з речами, а із симуляціями. Постійний контакт мас з віртуальною реальністю призводить до того, що людина все більше розуміє світ як ігрове середовище, у якому царює умовність смислів та варіабельність цінностей.

Соціальне представлене зараз як процес розпредмечування, заміщення інституалізованих практик симуляціями. Технології віртуальної реальності в процесі подальшої модернізації сучасного суспільства стають основою його інфраструктури, трансформуючи всі сфери життєдіяльності людини. Парадигмальною засадою цих процесів є постраціональна комунікація як імператив тотальної віртуалізації / раціоналізації / розречовинення суспільства.

Базовою одиницею соціальних відносин у такому суспільстві є не які-небудь суб'єкти (індивідуальні чи колективні), а самий комунікативний простір або Мережа, що складається із багатьох суб'єктів, які характеризуються розмаїтістю цінностей та пріоритетів. Єдиної системи цінностей у такій мережній, постраціональній культурі бути не може, бо «будь-яка спроба кристалізації позицій в мережі... засуджує її до старіння, оскільки вона стає занадто жорсткою для мінливої геометрії, якої потребує

інформаціоналізм» [6, с. 198].

Віртуальна реальність, таким чином, виступає як знаряддя влади, опанування яким вже не уявляється такою ж легкою справою. Хоча головним засобом впливу на маси все ще залишається пропаганда, яка набуває форми реклами, однак іронічність світовідчуття сучасної людини спростовує чи послаблює цей вплив. Одночасно можна побачити, що різниця між сакральним образом і образом товару фактично втрачена. Ідеологія «симулякру» в епоху тотального споживання інформації призводить до знецінювання самої цієї інформації. В результаті головною небезпекою сучасної медіакратії стає її власний інформаційний тоталітаризм.

Коли чогось занадто багато, людина відчуває потребу в певній аскезі, коли «можливо все!», виражати вже нічого. Подібне постмодерністське «ніщо», коли «після постмодернізму нічого нема» [7, с. 93] говорить не лише про системну кризу сучасного суспільства, але й про сумнівність перспектив, які задаються постраціональними принципами віртуальної реальності. Прискорення розвитку інформаційної цивілізації доходить до тої межі, за якою воно стає руйнівною і катастрофічною для її подальшого існування. В цій ситуації уникнути подібних дезінтеграційних процесів можливо лише за умов повернення до певних сакральних смислів, метафізичних засад існування суспільства, які в суспільстві «симулякру» мають характер непроявлених бажань та несвідомої ностальгії.

Те ж саме характерно для спроб маніпулювати масами через засоби масової комунікації. Маніпуляції часто не спрацьовують там, де повинні були б спрацювати, впливають на маси вибірково і з великим ступенем непередбачуваності. Це не означає, що за допомогою ЗМІ стає неможливо маніпулювати масами. Навпаки, ЗМІ сьогодні – це головний медіум впливу. Однак через варіабельність смислів, що задані програмою Постмодерну, а також перекичуванням цих смислів ЗМІ унаслідок обмеженості способів їхнього передання, та інформація, яку надано глядачам, має вигляд спектаклю, який цікаво спостерігати, але якому складно вірити. Віртуальна реальність – це штучно сконструйована реальність, якою б вона не була яскравою і «реальною».

Разом з тим не слід забувати, що процеси символізації і віртуалізації всіх суспільних інститутів легалізують уявлення про симуляційні об'єкти реальності (наприклад, споживачі все активніше користуються послугами інтернет-магазинів чи інтернет-бібліотек). Віртуальний світ – це віддзеркалення суто людського бачення місця людини у світі зовнішньому. Тому створення мас-медіа з їхніми «темами» є сигналом становлення певного стану суспільства, яке отримало назву постмодерного.

Узагалі, протиставлення Модерну та Постмодерну є актуальним лише в контексті легітимації постмодерністських принципів. Без Постмодерну Модерн не потрібен. З другого боку, Модерн як постійне оновлення, орієнтація на нове на протигагу всьому сталому, застарілому повинен був логічно перетекти в Постмодерн як безкінечне повторення нового-старого у різноманітних варіаціях й ігрових колажах. Світ мас-медіа, віртуальний світ створений і він функціонує за окресленими правилами. Телевізійні новини, які подають як агресивно нове, переходять у штучний світ серіалів, квазінаукових програм й уподібненої мистецтву реклами.

«Інформацію неможливо повторити; утілившись в подіях, вона перетворюється в неінформаційні дані» [8, с. 36]. Цей принцип існування інформаційного суспільства в постмодерністському розтині досяг свого тотального розкриття у феномені постраціональної комунікації, для якої вже неважливо, якою буде сама інформація, а важливо, щоб вона постійно була – у реальному чи симуляційному вигляді. Генерацію інформації в постраціональному розтині підміняють постійним безкінечним повторенням одного й того ж повідомленням, що, подібно сакральному в міфі, досягає своєї значимості в циклічних актах відтворення як індикатора важливості та незабутності.

Отже, головною особливістю існування мас-медіа є «заклопотаність новим» чи «невротична одержимість інноваціями» [8, с. 38]. Мас-медіа породжують час, у якому домінує «сучасне». Звідси саме суспільство починає осмислювати саме себе крізь призму сучасного чи «модерного» стану, при цьому оцінка такого стану залежить від того позитивного чи негативного, оптимістичного чи песимістичного значення, яке отримує невідоме майбутнє. «Необхідність у подібній примусовій самооцінці, очевидно, викликана тим, що мас-медіа кожного дня привносять нову інформацію й тим самим породжують – і задовольняють – потребу в загальній оцінці» [8, с. 38–39]. Так, щоб можна було про сучасне сказати щось нове, повинно було з'явитися постсучасне, постмодерне і, нарешті, постраціональне. Постраціональна комунікація виявляється чинником, що є необхідним для позначення ситуації постійного примноження нового як «раціонального» і в той же час, його заперечення як атрибута Модерну, тобто того, що вже стало «застарілим».

Висновки. Таким чином, віртуальна реальність виконує як інтеграційну, так і дезінтеграційну роль у становленні суспільства Постмодерну, ідеологічні засади якого мають суперечливі наслідки для існування всієї західної цивілізації. Вирішальну роль у створенні напрямків «конструювання» символічного світу людини сьогодення відіграє постраціональна комунікація, яка є формою модернізації суспільства в умовах панування ідеології споживання інформації або інформаціоналізму. Тому говорити про кінець постмодерністської епохи поки що зарано. Доки існують мас-медіа та віртуальна реальність, яку вони продукують (принаймні в тому вигляді, у якому вони є сьогодні), будуть зберігатися постраціональні тенденції в конструюванні постмодерного стану суспільства. Однак штучність симуляційного постраціонального середовища, його тотальна залежність від мас-медійних можливостей є ознакою збільшення потенційної дестабільності суспільства Постмодерну, єдність якого – лише примарна «природність» віртуальних ігор.

Література:

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург, 2000.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла – М., 2000.
3. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М., 2003.
4. Дебор Г. Общество Спектакля. – М., 2000.
5. Дельоз Ж., Гваттар Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К., 1996.

Висоцька О.Є. **ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ТА ПОСТРАЦІОНАЛЬНА КОМУНІКАЦІЯ
В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ СУСПІЛЬСТВА ПОСТМОДЕРНУ**

6. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура – М., 2000.
7. *Керни Р.* Кризис постмодернистского образа. – М: Аполлинарий. – 1996. – № 4.
8. *Луман Н.* Реальность масс-медиа: Пер. с нем. – М., 2005.
9. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. – М., 2004.
10. *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты.: Пер. с нем. – М.-СПб, 1997.

УДК 141.32

Петрушов В. М.

**ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЄВРОПЕЙСЬКОГО МИСЛЕННЯ В
ПОЄДНАННІ ВІРИ І РОЗУМУ (У ПЛОЩИНІ ДУМОК С. КІРКЕГОРА ТА
Л. ШЕСТОВА)**

С позиции истолкования соотношения веры и разума С. Кьеркегором и Л. Шестовым осуществлено исследование экзистенциального пространства европейского мышления, вмещающего в себя и виртуальную реальность. Предложено определение веры как энтелехии разума. Вера входит в человеческий мир различными путями, в том числе и через разум. Не исключается и обратный путь от разума к вере, и он не единственный. Л. Шестов избрал самый парадоксальный из них – через Абсурд.

Ключевые слова: вера, разум, адогматизм, энтелехия, виртуальная реальность.

From the standpoint of correlation of belief and mind Kjerhegor and Shestov have made research of existential space of European mentality which contains virtual reality as well. The definition of belief as antelechia of mind has been offered. Belief enters the human world in different ways, including that via mind. The reverse way – from mind to belief – is not excluded either, and if is not the only one. L. Shestov chose the most paradoxal of them – via absurd.

Key words: belief, mind, adogmatism, antelechia, virtual reality.

Проблеми віри та розуму завжди були не на останньому місці в дослідженнях мислителів. Особливого звучання ці проблеми набувають сьогодні, коли відбувається критика раціональності у світоглядних побудовах постмодерністів та інших негативно настроєних до розуму філософів. У цьому плані здається доречним звернутися до світоглядних побудов С. Кіркегора та Л. Шестова, які концептуалізували свої ідеї в руслі адогматичного мислення. Аналіз цих поглядів висуває методологічну необхідність спрямувати їх ідеї, дещо скоректувавши стосовно рівня сучасного розуміння, на дослідження екзистенційного простору сучасного європейського мислення.

У цьому ми вбачаємо актуальність поставленої проблеми і мету цієї розвідки.

Сформульовану тему досліджуємо в площині започаткованої нами концепції європейського адогматизму (див. Атакуючий адогматизм; Античний скептицизм – висхідна форма європейського адогматичного мислення // Мультиверсум. – 2006. – № 52, 53 та ін.). Певні аспекти цієї теми висвітлено в публікаціях В. Ф. Асмуса, В. А. Кувакіна, Н. В. Мотрошилової, Л. М. Моревої, Ю. В. Кушакова, С. В. Таранова та ін.

Одне із головних питань, яке постійно привертало увагу Л. Шестова, – це питання питань «Що є людина?» В. Франкл, відомий австрійський психіатр і психолог, дає таку відповідь: «Що ж таке людина? ...Це істота, яка винайшла газові камери, але це й істота, яка йшла в ці газові камери з гордо піднятою головою і з молитвою на устах» [1, с. 155].

Мабуть, більш парадоксальнішого явища у світі, ніж людина, бути вже не може: обернути розум проти самої себе заради самознищення та залишитись нескореною духом і подолати смерть «з молитвою на вустах», – хіба це не апофеоз парадоксальності?!

Але ж розум людини не протистоїть вірі як такій, віра ж, у свою чергу, не відкидає розум. Згадаємо Кіркегора: «Протилежне поняття гріху є не добродійність, а віра: все, що йде не від віри, є гріх (Рим. XIV, 23). І це належить до найрішучіших визначень християнства». Проте хто може нас переконати в тому, що розум не від віри? В історії філософської та релігійної думки сталося так, що майже примусово віру і розум почали уявляти як опозиційні категорії, хоча підстав для їх протиставлення майже не було. Те, що покладалося на розум, не могло сприйматися лише «на віру». Але й різні форми вірувань, подаючи людям знаки надії, упевненість у своєму існуванні попри всі життєві негаразди, не вимагали від розуму якогось метафізичного втручання й обґрунтування духовних підвалин життєвого вибору *sola fide*. Отож автономне співіснування віри й розуму або їх наближення до точки конденсації «розумової віри» – це особиста справа індивіда, що перебуває своєю свідомістю на етапі цього відповідального рішення поза межами наукових і теологічних доктрин. У цей момент жодна ідеологія не має чинити насильницьких, примусових навіювань «що краще?», бо одразу ж перед людиною постане дилема «добра і зла». І саме тому кожного разу, коли в образі «добра і зла» втілюються «віра і розум», на життєвій сцені з'являються ідеологічні системи (нехай наукові або ж релігійні), які подають світові чи не «найбільш істинне» бачення людського буття.

Але, на підставі найглибшої парадоксальної сутності людини, маємо бути впевнені в тому, що все людське єство прагне до вічного *arbitrum liberum* (лат. вільного рішення), бо давні довели і релігійно, і науково, що не помиляється лише вільна людина! Бог не примушує до віри, бо він сам є *Logos*, Бог не відбирає Розуму, бо він не здатний відібрати самого себе, отже, людина, звернена до Бога, не повинна бути парадоксальною.

Сприйняти Бога-Логоса – найважчий крок для людства за всю історію його існування! Розум винний і не несе жодної ознаки відповідальності за вчинене з людською природою, але ж то розум, затьмарений невір'ям, войовничим атеїзмом. Та не може бути пів-Бога, Логоса, який себе заперечує тим, що твердить «мене не існує» і тим самим позбавляє людину віри. Але й самовпевнений Логос, що не спонукає до діалогу із собою людей, існує суто формально, не виявляючи себе в розумі (вірте, бо я існую!), – це теж пів-Бога, який винний не менше, ніж розум, за жертви «хрестових війн». Отже, маємо ще раз (у котре!) наголосити: Бог Єдиний, Бог – *Logos*!

У всіх цих міркуваннях чуємо відлуння шестовського відчаю втрати Бога, хоча він ніколи і нікуди не зникав: його або не хотіли помічати, або намагалися знищити. У цьому і полягає трагедія людського існування. В тому, що доля людства трагічна, Шестов не оригінальний, але він звеличив себе сприйняттям цієї трагедії: мислитель робить відкриття, що трагедійність пролягає через парадокс віри (це першим відчув Кіркегор), бо Бог ніколи не творив «добра і зла» як джерела трагедії. Віру треба

випробувати і зрозуміти одночасно, але перше є божественний іспит, а друге потребує розуму, крайнощі є лише шляхами до людської трагедії: «Якби у мене була віра, я б не пішов від Рєгіни», – пише Кіркегор у своєму щоденнику; «Кіркегор „випробував” відсутність віри, як безсилля, і безсилля, як відсутність віри», – підкреслює Шестов, і далі продовжує: «Треба бігти від розуму, треба бігти від етики, не гадаючи наперед, куди прийдеш. Це і є парадокс, це і є Абсурд...» [2, с. 76, 79].

Але чи міг свого часу подумати Шестов, що не він, як людина, що філософствує, яка втече від Розуму, а сам Розум втече у віртуальну реальність і звідти проголосить: «Тут все можливо!» То хіба це не парадокс віри в Розум: називати його безсилим у той час, коли він маніфестує «необмежені можливості» Бога (а у віртуальній реальності можливе таке, що тільки може усвідомити людина і навіть більше, але там, «за межею», її очікує божевілья, як і в разі можливої «зустрічі» з Богом). Тепер повинно стати зрозумілим наше припущення про те, що «розумна віра» може існувати поки що у віртуальній реальності.

Але віру і розум не треба сприймати антагоністами мислення, бо вони є різними його вимірами. Логічно поставити запитання: «Що тоді слід вважати „антивірою” і „антирозумом”?» Кіркегор визначив протилежністю віри гріх, гріховність: «...усе, що не від віри, гріх». Але ж у світі так багато того, що не пов'язане жодним чином з вірою! Проте і серед цього «не від віри» важко вказати на те, що саме це і є «антивіра». Залишається одне – визнати весь світ, у якому існує гріховність, світом гріха, світом, який уособлює «антивіру». Що це означає? Це означає, що в такому світі позбавити людину віри дуже просто, так само як і примусити її до віри, адже і те, й інше – гріх, а сам світ навколо гріховний. Лише такий світ має бути Абсурдом. Шестов, як і Кіркегор, відстоюють віру-абсурд, тобто віру, набуту на абсурді.

Але ж абсурд – це ще й «антирозум», тоді віра – абсурд в шестовській і кіркегорівській інтерпретації збігається з «антирозумом», який вони і визнають: «Це він (Кіркегор – *В. П.*) повторює багаторазово у всіх своїх творах, так само як він багаторазово повторює, що, для того щоб знайти віру, треба відмовитись від розуму. В останніх своїх творах він навіть це так формулює: „Віра проти розуму – вона живе по той бік смерті”. Але що таке віра, про яку йдеться в Біблії? Відповідь Кіркегора: „Віра означає саме це: втратити розум, щоб знайти Бога”. Якщо раніше, у зв'язку з Авраамом і його пожертвою, Кіркегор писав: „Який неймовірний парадокс – віра! Парадокс може перетворити вбивство в святу, бажану Богу, справу. Парадокс повертає Аврааму його Ісаака. Парадокс, яким мислення не може оволодіти, бо віра саме там і починається, де мислення кінчається» [2, с. 74].

А як же бути з тим, що «віра є іншим виміром мислення», якщо вона виникає там і тоді, коли «мислення кінчається»? Залишимо цю недоречність на розсуд критичного читача! Зауважимо лише, що виток таких запальних висловлювань філософів могли бути їхні власні форс-мажорні життєві обставини, адже Кіркегор сам попереджував, що «екзистенціальна філософія починається з відчаю». Та й Шестов відверто зізнався, що «філософ – людина, і ніщо людське йому не чуже», «...філософ боїться, радіє, кохає, ненавидить, стомлюється, потягується, дрімає, навіть спить – зовсім, як звичайні смертні, хоча має звичку вживати слова і терміни незрозумілі...»

[3, с. 44–45].

Прикро це чи ні, але екзистенціалізм Паскаля, Кіркегора, Ніцше, Достоевського і самого Шестова багато в чому є проекцією колізій власного життя на загальну панораму людського Розуму, бо все, що вони писали, про що міркували, що вирішували, брали до уваги, спілкуючись з іншими філософами, – усе те належить буденності, якої вони так відчайдушно зрікалися і яка через необхідність мислити парадоксально повернула їх обличчям до цілком усвідомленого бачення життя: «Відсутність можливості означає, що або все стало необхідним, або все стало буденним. Буденність, тривіальність не знає, що таке можливість» [2, с. 75].

Тож підсумуємо: щоб писати екзистенціальні твори, на етапі безпосереднього екзистенціювання філософ вдається до віри-абсурду й спирається на «антирозум», але на етапі, коли рядки тексту поглинають стан жаху чи відчаю і треба віддзеркалити своє внутрішнє переживання, що впізнається смислом, розшифрувати коди підсвідомого мовою натяку, метафори, афоризму й усього того, що Шестов назвав «непрямим висловлюванням» [4, с. 172–184], на допомогу знесиленому від афективної напруги філософу поспішає його власний розум (інтелект), підданий такій нищівній критиці.

Якщо дивитися на філософію Шестова всеохопним поглядом, не пов'язаним ані з традицією, ані з будь-якою онтологією, – поглядом вільного шестовського філософствування, то відкриється дивовижний сучасно-історичний екзистенціальний простір європейського мислення. Цей простір існує не в абстракціях і теоретичних схемах, не в уявленнях і здогадках «кабінетних учених» – він постає життєвою реальністю в кожному явищі чи події, що охоплюють людське буття в усіх його вимірах. І той, хто наважиться розмірковувати про «життя без прикрас», без «витонченої поезії існування», той, хто в темряві буття роздивиться більше, ніж на світлі буденної метушні, саме той почувається в екзистенціальному просторі, як у себе вдома.

«Філософський дім» Шестова не дуже зручний, бо він «без даху й печі», але ж коли це і де людина була захищеною від життєвих буревіїв: від влади грошей, від рабства й страху за своє існування, від «каліцтва, виродливості, хвороб»?!

Мислитель це добре розумів, тому його ментальний потяг до проблеми трагічності людського буття знайшов своє втілення у «філософії трагедії». В цій філософії на загальному тлі безкінечного ланцюга парадоксів, абсурду, контрверзи з усім усталеним світом є мить істини, яка, ніби промінь могутнього інтелекту Шестова, висвічує найголовніший її зміст, квінтесенцію того, що наповнює зараз екзистенціальний простір європейського мислення: Віра є ентелехією Розуму!

Як на такий висновок, то він, безумовно, є надто несподіваним і з'явився у вигляді інсайту внаслідок переусвідомлення найголовніших аспектів філософських творів Шестова і доробків його світогляду.

Але ж чому саме ентелехія стала предикатом між вірою і розумом?

Ось деякі міркування щодо цього. Ентелехія – одне з найбільш глибоких філософських прозрінь про єдину сутність буття й пізнання. Воно відбувається там,

де матерія, фізична або духовна, набуває вигляду й форми, де потенція стає втіленням реальності, а загальне набуває індивідуальних рис, де реалізується ідея, принцип, загальна властивість. Традиційним для європейської філософської думки є підхід, що його започаткував Арістотель, згідно з яким у реальності, у всякому її акті, події, явищі, в існуванні як такому відбувається актуалізація певних сутнісних (есенціальних) починань. З енергетичного погляду це відбувається як результат взаємодії між потенційністю й енергією, підсумком чого є ентелехія як продукт процесу оформлення матерії і духу через будь-яку форму руху, специфічним проявом якого є людське мислення й діяльність. У Арістотеля ентелехія є цілеспрямованою – як рушійна сила, самоціль, активне начало, що перетворює можливість в дійсність: «Ентелехія (повнота здійсненності) чогось суцього в можливості як такої є рух» [5, с. 137].

«Матерія є можливість, форма ж – ентелехія точно так, як душа є ентелехія тіла, бо в ній воно, „надихаючись”, набуває смислу і виражає сутність» [6, с. 65].

І тут маємо зауважити: Розум є «повнота здійсненності» Віри, бо остання значно ширша і глибша від першого, вона потенційно містить в собі розумові начала, і якщо можуть існувати абсолютні умови (на рівні божественної віри), то Віра здатна повністю реалізуватися (актуалізуватися) в Розумі. Маємо підстави так стверджувати, знову-таки посилаючись на Арістотеля: «Коли ж дещо, завдяки тому що воно має начало в самому собі, опиняється здатним перейти в дійсність, воно вже таке в можливості» [6, с. 65].

Часто можна чути: «Віра – це рух душі». Отже, віра рухома, динамічна – вона несумісна зі статичним розумом (абсолютом), тому вона знаходить собі шлях до мінливого, також динамічного, розуму – трансверсального розуму. Саме тут Арістотель переконує нас в істинності формули «Віра є ентелехія Розуму»: «Суще – Буття йде до світу багатьма шляхами» [7, с. 213].

Відтепер немає сумнівів, що віра як форма «суцього» знаходить шлях до людського світу безліччю можливостей, зокрема і через Розум. Це прозріння оволоділо Папою Бенедиктом XVI, яке він виклав у лекції «Віра, розум й університет».

Але чи існує зворотній шлях – від Розуму до Віри? Так, існує! І знову-таки – не один, а безліч. Шестов обрав найпарадоксальніший шлях – через Абсурд: те, що розуму видається абсурдом, для віри є істиною. Цей шлях занадто складний для розуміння, а тому не кожний його може сприйняти, як «свій» шлях до віри, до Бога. І, справді (як це не парадоксально), абсурд може слугувати пошуку віри, відштовхуючись від засновків розуму. Щодо цього покажемо психологічний дискурс відомого історика М. Я. Гефтера, який вбачає в абсурді «поводиря» до «життя-після-історії», котре збагнути без віри в майбутнє неможливо: «Розум людський звик відрізняти реальність, яка здатна бути пізнавальною, від абсурду, що зникає в підвалах психіки і який пояснюється природою її відхилень. Для історика це, як правило, закрыта сфера. До певної міри до неї звертаються, лише досліджуючи забобони, паморочні злети містики, яка втручалася в хід подій, і особливу роль, котру в переддень відіграють харизматичні персонажі. Але загалом, особливо коли йдеться

про „рушійні сили“ і перетворені в дійсність засновки, абсурд не потрапляє в поле зору історика, оскільки він (абсурд) завідомо а-історичний. Я не збираюся заперечувати це, а пропоную лише вдивлятися в цей феномен саме з того боку, який відмежовує його від звичного розуміння історії. Абсурд як сигнал, який сповіщає про те, що історія досягла своєї мети, а людина „історична“ опинилась між зникаючим минулим і тим, що чекає її попереду, втрачаючи при цьому ім'я „майбутнього“, – ось що переслідує мене, ставлячи під сумнів право вважати себе істориком і навіюючи мені підозру, що, хапаючись за цей (зрощений з життям) статус, я здатний мимоволі ввести людей в оману, які звикли з повагою ставитися до нашої старої професії. Між іншим, я, імовірно, не зовсім точно визначив своє ставлення до абсурду, назвавши його сигналом. Ні, він – дещо більше. В моїх очах він – поводитир, який вводить нас в невідоме життя-після-історії, він – наш посередник в перших контактах з тим, що приходить на зміну „майбутнього“, а отже, і „минулого“» [8, с. 15].

Як бачимо, погляд ученого-історика на абсурд обумовлений прагненням поглянути на цей феномен, відмовившись «від звичного розуміння історії», тобто змінивши класичний засновок розуму, пов'язаний саме з ентелехією («коли йдеться про „рушійні сили“ і перетворені в дійсність засновки»), на визнаний а-історичним абсурд як поводитиря до невідомого «життя-після-історії» і «посередника» в пізнанні «постмайбутнього». Але і невідоме «життя-після-історії», і «постмайбутнє» зовсім не означають «кінця історії» Ф. Фукуями; вони залишають межі всіляких футурологічних проєктів і їх поглинає віра людини в космічне безсмертя. А це вже інша проблема, яка хвилювала і надихала іспанського філософа Мігеля де Унамуно, близького за духом Шестову. Віра, про яку тут йдеться, за смыслом збігається з поняттям «життєвої віри» філософії Мігеля де Унамуно: «Сягнути за обрій дійсного, увічнити себе в пам'яті прийдешніх поколінь через свої творіння – такий, сенс справжнього буття людського... Поняття „життєвої віри“, по суті, є не спростуванням розуму, а своєрідним засобом його збудження, силою, що направляє його до пошуків втраченої глибини, до надбання нової, не властивої раніше йому чутливості до безкінечного різноманітного життя» [9, с. 627].

Таким чином, якщо навіть обрати шестовський шлях до віри в абсурдному напрямку, долаючи абсурд «життєвою вірою», історичним майбуттям, космічним безсмертям людства, все одно в екзистенціальному просторі з'являється ентелехія, котра актуалізує «втрачені глибини» (потенції – В. П.) розуму. Абсурд же стає лише викликом розуму! Саме викликом, який дуже вдало помітив М. Я. Гефтер: «З двох кінців ХХ століття підірвало історію: зробило всю Землю її територією, воно позбавило сенсу експансію всесвітньої єдності, а вбивство з кривавого супутника цієї експансії перетворило в абсурд, такий загально укорінений, що подолати його людині дано (якщо взагалі дано) лише шляхом нового божевілля» [8, с. 14–15].

«Підірвана історія» – це втрачена віра, віра, яка загубилася в тенетах смерті найбільш кривавого сторіччя, сповненого абсурдом людського буття, і подолати його заради оновлення віри дано (якщо дано!) лише шляхом нового божевілля (тобто «щоб знайти віру, треба відмовитися від розуму»).

Дивовижний збіг шестовсько-кіркегорівської та гефтерської думок, чи не правда?! Та, мабуть, не варто тут посилатися на випадковий збіг думок мислителів, бо в тут слід зважити на глибинні чинники, які змушують рухатись їх думки в одному історико-філософському напрямку, одним ментальним шляхом – від Розуму через Абсурд до Віри. Мислення набуває відповідально-предметної сили, відкриваючи аморфність, конформізм, нерішучість, і це варте того – надто великою є ціна прогаяного на «заняття смертю» історичного часу – вимірюється вона подальшим існуванням людства. Як тут не процитувати ще раз вислів М. Я. Гефтера : «Сучасна людина предметна і в абсурді» [8, с. 12].

Зворотній шлях від розуму до віри з погляду історичної плинності буття, його мінливості є процесуальним шляхом згортання (компактифікації) актуального, того, що існує реально, в дещо потенційне, віртуальне. Це спроба зняття ентелехії через абсурдизацію історичного наповнення буття, позбавлення його будь-якого смислу в розгортанні в часі. Це надприродне поглинання матерії і перетворення її в непричетну ні до чого ентропію. Це стан зникнення Розуму у Всесвіті й одночасного «народження» Віри як чогось небувалого, потенційно-нового, що здатне потім знову повернути людство до Розуму. Це трагедія Всесвіту, космічна трагедія, яка може мати хоч якийсь значення, якщо збережеться Віра повернення до Розуму – і то має бути Бог! Але це все ж таки шлях, що бентежить і позбавляє елементарної здатності до мислення, шлях божевілля. Чи здатне людство на таке?

Кіркегор і Шестов були переконані, що альтернативи на цьому шляху немає... Але ж це відчай приреченості! І що, тільки заради філософії екзистенціалізму впадати в довічний відчай?! Але жодна філософська система не варта людського страждання, хіба не так думав Шестов?! Можливо, що і його постійний опонент Гуссерль у своїх пізніх творах вирішив переглянути свій піднесений пафос стосовно безмежного панування розуму в європейській цивілізації. На відміну від своїх попередників (Арістотеля, Ляйбниці) Гуссерль розглядає ентелехію не як акт або його результат, а як процес, не як втілену ідею, а як безкінечно розгортально-творчу енергію її втілення. І в цьому контексті ідею вірування в розум не можна експлуатувати як завгодно довго за рахунок лише самої віри аж до повного її виснаження (інакше абсурду не уникнути), розум повинен бути «взаємним» у своїх відносинах з вірою і надихати її власною енергією животворення, підтримуючи в ній «розумне начало» і збагачуючись від неї духовністю. Щонайкраще ці міркування можна завершити висновками Гуссерля: «Духовний мелос (мета як предмет і межа прагнення як здійснення і завершення – *В. П.*) європейського людства, що містить в собі самостійний мелос кожної окремої нації й окремої особистості, має характер безкінечності; він становить безкінечну ідею, в яку прагне втілитися прихований в глибині загальний для всіх них дух становлення» [10, с. 66].

Отже, європейська ідея, втілена в існування сучасного Євросоюзу, здійснилася тому і саме тому, що духовний мелос (віра) через процес – ентелехію перетворився в «загальний для всіх дух становлення» (розум): віра є ентелехія розуму. Що ж стосується відчаю, з якого власне і починається екзистенціальна філософія, то його як екзистенцію загострення уваги на проблемах буття філософія не може довести до

стану гротеску: бентежити людей філософськими думками ще не означає дозволу принижувати їх їхньою безтурботністю, яка мимоволі здатна викликати відчай. Особливо в сучасних умовах постійної терористичної загрози, коли страх, абсурд і відчай затьмарюють розум і відбирають у людей віру. Через це не відчай повинен наповнювати екзистенціальний простір європейського мислення, а ентелехія як особлива екзистенція поєднання віри і розуму на тлі драматичних трансформацій буття в сучасному світі.

Проте екзистенціальний простір європейського мислення утворюють не лише філософії, онтології та парадигми екзистенціального спрямування, так би мовити, класичний екзистенціалізм. Екзистенціальна межа поступово зміщується в бік віртуальної реальності з її специфічним феноменами – метафорами людського буття, еквівалентами психіки, соціуму й цілого космосу невідомих світів. Там, «за межею» (за так званим «фронтиром»), теж «буття» існує зі своїми власними екзистенціальними вимірами: «страхом перед механізмами входу і виходу», «загрозою двійника», перебуванням одномиттєво в «не-часі-не-місті й іншому часі-місті», «страхом перед розширенням розуму і його поглинанням», «смертю в невідомій реальності», «вербалізацією мовчазного несвідомого», «тотальністю опанування віртуальної сцени», «наближенням до театру жорстокості» [11].

Екзистенціалізм віртуальної реальності, як ніяка інша філософія, здатний висвітлити проблему єдності віри й розуму у вигляді ентелехії трансверсального розуму. Що більше досліджують і поширюють на природний ареал існування людини віртуальну реальність, то рельєфніше відкривається її екзистенційність. Можна сказати більше: в надрах класичного екзистенціалізму визрівала ідея самої віртуальної реальності. Достатньо пригадати головне онтологічне визначення екзистенції – «буття-між» (*inter-esse*), яке належить ще Кіркегору, або більш сучасну категорійну структуру «світ-буття-в світі-буття» і порівняти їх з такими екзистенціальними вимірами віртуальної реальності, як перебування у «не-часі-не-місті й іншому часі-місті», «загроза двійника», «смерть у невідомій реальності», щоб зрозуміти віртуальну реальність як проміжну реальність, котра сполучає потойбічне буття і цей світ, з якого ми, як «глядачі», спостерігаємо за сценою «потойбіччя». Саме сцена оптично-комп'ютерних технологій стає театралізованим буттям віртуальної реальності.

Сучасна європейська дійсність така, що в ній вже є і «віртуальні війни», і «віртуальні пограбування» (реальних коштів банків), і «віртуальні піар-технології» (що впливають на реальні виборчі кампанії), і навіть саме життя «засмоктує» у віртуальний простір, де людина перетворюється на свого «двійника» (кіберклона). Усе це є «Великою Трагедією» з глибоким екзистенціальним змістом, бо у віртуальній реальності кінець «будь-кого» і «будь-чого» не сприймають людському трагічно, у ній все «народжується і зникає», «з'являється і утилізується»: те, що поринає з дійсного світу у віртуальність, поглинається, метаморфозується, перетворюючись або в метафору, або ... в ніщо. Щоб проіснувати деякий час (який саме – фізичний або уявний – теж є проблемою), у віртуальній реальності потрібні, як

і в звичайному житті, ресурси – когнітивні, інформаційні, енергетичні, інструментальні. За них вже зараз точиться гостра боротьба.

Отож втрата людиною відчуття трагедії у віртуальному «житті» є найбільшою трагедією, бо вона перестає бути особистістю в реальному житті, плутаючи можливості і потреби, імперативи моралі і інструкції. Тому постає актуальна проблема екзистенціалізації віртуального «буття», яке інколи вважають за «небуття» [12].

Наведемо показовий приклад поширеної в Євросоюзі «віртуальної піар-технології» під назвою «Лара Крофт: грай мною», яка розповсюджена в Інтернеті з метою маніпуляції свідомістю виборців [13]. Хто така Лара Крофт? Це гутаперчева героїня комп'ютерної гри. Вона створена для різноманітних розваг, серед яких на першому плані «війна проти всіх». Головна мета дівчини-віртуала – знайти «ворога» і завдати йому нищівної поразки. Для цього вона використовує «сили хаосу і руйнації», що, згідно з моделлю гри, приховані під суспільною оболонкою. Система гри позбавлена моралі, лише деякі «обмеження» в правилах гри обумовлені інформацією з телекамер таємного спостереження за «об'єктом полювання». Якщо грі надати політичного забарвлення, то контекст сценарію змінюється на підсвідому піар-технологію.

Лара Крофт метаморфозно перетворюється на бренд загальноєвропейської ідеї. Її реальна єдність як цілісної бренд-героїні для всіх користувачів-гравців підтримується віртуальною реальністю, куди кожний бажаючий надсилає щось своє. Так створюється деякий суспільно-колективний образ «Лари-ідеї», яку можна ототожнювати з будь-якою особистістю, котра повинна приваблювати, втілювати прагнення, давати відсіч опонентам, перемагати конкурентів, створювати власний бренд. Це захоплює аудиторію – електорат, гра продовжується до остаточної перемоги на виборах.

Ідеологія використання розповсюдженої комп'ютерної гри з метою публічного формування політика-героя в добу суцільного піару ґрунтується на маркетингових технологіях (партії виступають як супербренди). Сучасний політичний маркетинг передбачає створення певного «комерційного простору», у якому споживач послуг і товарів (в нашому випадку – користувач інтернетівських послуг) збігається з уявним «героем», що надає послуги, – із самим політиком, розчиняється з ним у віртуальній реальності у власній проекції. Створюється міфологія «Ти – це Я, Я – це Ти», яка цілком відповідає екзистенціальному виміру віртуального світу, який припускає наявність «двійників» особистості.

Звичайно, ефективність технології посилюється мультимедійністю, еротизмом дівчини-віртуала, рекламним відеорядом.

То в чому тут виявляються екзистенціальні проблеми людини і суспільства?

Звернемось ще раз до думки відомого політтехнолога: «Що таке так звані політтехнології?» Це все вхід не з парадного під'їзду, а через бокові двері. Це все спроби за допомогою тих чи інших прийомів запустити в нестандартному режимі стандартний інституційний механізм. Можливо, уся проблема в тому, що демократія просто стає не функціональною стосовно своїх власних задач? [4, с. 423].

Відразу ж виникає риторичне запитання: коли саме демократія стає не функціональною стосовно своїх задач? Відповідь очевидна: коли громадяни втрачають віру в суспільні й державні інституції влади, коли владний розум вичерпав себе, коли віра і розум знову постають в парадоксальній колізії абсурду – влада в обмін на популізм, рейтинг замість справжнього визнання. В такій ситуації розум «зваблює віру», «домагається» її будь за що, відбувається вся та ж «експлуатація віри» за рахунок збанкрутілого розуму. Людина ж опиняється в типово екзистенціальних умовах буття – між правом і обов'язком, між бажанням і можливостями, між надією і дійсністю, між «поцейбічним» світом буденного життя з безкінечними турботами і «потойбічним» світом влади, зрештою між вірою і розумом.

Проміжні стани – екзистенції (життєві очікування, мотивації, прагнення, невдоволення, турботи і т. д.) дуже чутливі до наявності (або відсутності) можливості впливати (уявно чи реально) на життєві обставини. Коли з'являється така можливість, людина здатна бути впевненою у собі, у своїх рішеннях. Гра надає таку можливість (імітація й редукція реальної ситуації до умов відкривають простір для самореалізації особистості). Отже, «Лара Крофт» в широкому контексті ідеологію гри перетворює у відповідну життєву стратегію гравця, а екзистенції набувають під час гри прагматичної чинності (як для індивіда, так і для замовника піар-технології), чого, власне, і потребує піар-технологія.

Узагалі будь-яка піар-технологія є цинічним засобом експлуатації віри на користь розуму: там, де відсутня аргументація і не вистачає логіки доказів або факти свідчать проти когось, кому потрібен позитивний імідж, вдаються до спотворення дійсності шляхом деструкції або вимислу таким чином, щоб в це повірили. Оскільки піар-технології набули масового розповсюдження у всьому світі, то є підстави вважати їх формою психічного терору, бо частіше за все центральним фрагментом показу виступає страх [4, с. 423].

Таким чином, екзистенціальний простір європейського мислення, маючи в собі віртуальну реальність, стає дедалі парадоксальнішим: з одного боку, євросоюзна інтеграція стала можливою завдяки формулі «Віра є ентелехія розуму», а з другого – віртуальне мислення засвідчує «нефункціональність демократії стосовно своїх власних задач», що стало можливим через утиски й експлуатацію віри розумом. За таких умов варто прислухатися до голосу Кіркегора: «Якщо я не дуже помиляюся в нашому столітті, то воно швидше схильне пишатися тим, на що, мабуть, не вважає здатним мене, а саме, вмінням зводити віру нанівець» [14, с. 20].

Це слова з праці Кіркегора «Страх і трепет», якими він повідомляє нам важливість збереження віри. Але людство переживає зараз не страх втрати віри, не трепет відчуття Бога. Кривавий терор заповнив світ і викликає у людей жах, ім'я Бога згадують у «суєті суєт». Розум не йде назустріч вірі, а ховається у віртуальному світі від усвідомлення своєї відповідальності за скоєне. Хто або що може повернути його до тями?! Відповідь полягає в тому, «що є коло питань, які не допускають іншої відповіді, ніж відповідь віри» [15, с. 38], бо лише віра може уникнути задумливо

сумного всесвіту раціоналізму (Г. Марсель) [15, с. 53].

Література:

1. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем.; Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. – М., 1990.
2. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М., 1992.
3. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991.
4. Семиотика страха: Сборник статей. – М., 2005.
5. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. – 1993. – № 10.
6. Аристотель. О душе II, 412a // Цит. по: Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. – 1993. – № 5.
7. Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8.
8. Гелфтер М. Я. История – позади? Историк – человек лишний? // Вопросы философии. – 1993. – № 9.
9. Мальшев М. А. «Фарисей и Никодим» и «философия» трагического чувства жизни «Мигеля де Унамуно» // Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург, Бишкек, 1997.
10. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften and die transcendente Phänomenologie. – Husserliana Bdv. – Haag. 1954. // Цит. по: Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. – 1993. – № 5.
11. Туркина О., Мазин В. Поле со-знание, смена сцены представления: от театра к виртуальной реальности // Метафизические исследования. – Вып. 4. – СПб, 1997.
12. Кутырев В. А. Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. – № 5.
13. Бабаева Ю. Д., Войскунский А. Е., Смылова О. В. Интернет: воздействие на личность // Гуманитарные исследования в Интернете / Под ред. А. Е. Войскунского. – М., 2000.
14. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
15. Ратцингер Й. Вступ в християнство // Цит. по: о. Андрей Кураев. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – № 7.

УДК 13.130

Копилов В. О.

РЕЛІГІЯ ЯК "KNOWLEDGE BASED POWER"

В работе предпринята попытка раскрыть еще одно «лицо» религии – «лицо власти». Обосновывается, что религия есть власть, основанная на знании, поскольку знание есть основа религиозной веры, которая в свою очередь есть главный ресурс религиозной власти.

Ключевые слова: власть, знание, вера, религия.

In article author has made an attempt to expose another religious “face” – “the power face”. It’s grounded that religious is power based on knowledge course knowledge is a basis of religious faith which in its turn is a main resource of religious power.

Key words: power, knowledge, faith, religious.

Щоб не допустити неадекватних оцінок і наступних за ними соціальних і трансцендентних наслідків, вважаємо за необхідне з перших же рядків однозначно артикулювати, що ми не позиціонуємо себе в таборі войовничих атеїстів і мета цієї роботи зовсім не аналогічна задуму Ф. Ніцше в його роботі «Антихристиянин». Певною мірою й тому теж ми зважилися саме зараз, у цій роботі, уперше ввести в науковий обіг поняття «knowledge based power»,¹ яке уже давно визріло в нашій

¹ Поняття «knowledge based power» ми пропонуємо ввести в науковий обіг за аналогією до вже наявного в економічній теорії поняття «knowledge based economics». Його запровадили в науку представники теорії постіндустріального суспільства для відбиття того соціального факту, що в нових умовах – умовах постіндустріального суспільства – економіка дедалі більше починає базуватися на знанні, яке дійсно трансформується в реальну й що далі, то більш головну продуктивну силу, витісняючи з передових позицій класичні види знарядь і засобів праці епохи класичного індустріалізму. В постіндустріальному, інформаційному суспільстві ми спостерігаємо аналогічні зміни й у політичній системі – політична влада дедалі більше починає базуватися не на традиційних ресурсах на зразок сили й навіть права, а дедалі більше на знанні. Теоретики постіндустріалізму й інформаційного суспільства розробляють цю тенденцію в методології технократизму – «революція менеджерів», «влада техноструктури» тощо (один раз про це ми вже писали – див., наприклад, наші статті про технократію й неотехнократію у збірнику «Гуманітарний часопис» за 2006 рік №№ 3 й 4). До речі, сам термін «інформаційне суспільство» саме й означає, що інформація, знання стають базовим підґрунтям організації всього суспільства, усіх його структурних елементів – від економіки до політики, від родини до побуту й дозвілля. Однак стосовно влади, на наш погляд, ситуація не настільки однозначна, не настільки лінійна, як стосовно економіки, – тут трансформація місця й ролі знання в системі влади не пов'язана прямо й тільки з часовими параметрами, цивілізаційним розвитком суспільства. Справа в тому, що різні типи влади за визначенням, атрибутивно, тобто завжди (хоча й по-різному) використовують знання як свій ресурс. На нашу думку, релігія саме і є таким типом влади, що за сутністю своєю базується головним чином на знанні. Проте ми вважаємо, що стосовно всіх типів влади можна стверджувати, що з розвитком суспільства місце й роль знання як ресурсу влади змінюється – воно стає дедалі більше й більше значущим ресурсом, влада дедалі більше й більше стає knowledge based power. У цьому і є, на наш погляд, одна з ознак соціального прогресу. Концептуально поняття knowledge based power ми вважаємо близьким поняттю «меритократія», скоріше, це поняття одного ряду. Хоча їхні концепти роблять акценти й на різних сторонах. Поняття «knowledge based power» указує насамперед на підґрунтя влади, на її інструментальну базу: влада заснована на знанні, тобто це такий тип влади, коли суб'єкт досягає своєї мети завдяки використанню саме й насамперед знання, а питання про те, чи є це знання атрибутивною ознакою суб'єкта або ж воно стало інструментом якимсь іншим способом, залишається за межами позначення. Поняття «меритократія» робить наголос головним чином на суб'єкті влади,

свідомості. Ми вважаємо, що хоча б формально в такому вигляді назва виглядає більш м'яко й більш лояльно. Хоча фактично, по суті, нашим конкретним завданням у цьому конкретному випадку є спроба заявити, що релігія, крім безлічі інших сторін сутності, є ще й специфічним видом влади і її специфічність полягає в опорі на специфічне знання, що і є базисом специфічної, релігійної віри. Саме місце й роль, специфічність цього знання як ресурсу влади ми б і хотіли зрозуміти. З одного боку, декларувати сьогодні повну недослідженість проблемного поля «релігія» навряд чи хтось наслідиться, оскільки навіть успішному студенту технічного навчального закладу добре відома багатовікова дослідницька традиція в цьому проблемному полі, персоніфікована від Августина Блаженного до геніїв російської релігійної філософії, інституціоналізована від середньовічної теології до сучасного релігієзнавства. Можливо, тому сьогодні філософія практично повністю обмежилася дослідженням нетрадиційних, сучасних форм релігійного знання й поведінки [див., наприклад, 1]. З другого боку, аналогічно виглядає дослідницька ситуація й у проблемному полі «влада», де вже багато століть існує своя традиція, школи й класики. Проте насмілюся стверджувати, що співвіднесення цих двох проблем – релігії і влади – в одному концепті й аналіз його як самостійної дослідницької проблеми поки що практично не проводили. Про це свідчить, наприклад, чудовий аналіз сучасної кратологічної літератури, який здійснив В. Г. Ледаєв [2]. Ми вважаємо, що релігійний тип влади (релігія як влада) займає в загальній системі соціальної влади вагоме місце й, отже, без аналізу цього сектора ми ніколи не зрозуміємо адекватної моделі організації суспільства. Більше того, у сучасних українських реаліях, коли очевидним є стрімке падіння авторитету багатьох традиційних типів влади – політичної, особливо державної, сімейної тощо, єдиний тип влади, що зберігає, а можливо, навіть і збільшує своє конструктивне визнання в індивідуальній і масовій свідомості, – це релігійна влада. Це так само формує свою особливу не тільки гносеологічну, але й праксеологічну актуальність дослідження релігії як влади.

Своє уявлення про владу ми вже одного разу обґрунтували, тому в цьому разі вважаємо за необхідне й достатнє лише лапідарну декларацію суті: влада – це певні соціальні відносини, що мають ознаки асиметрії, каузальності, амбівалентності дії, цілепокладання, результативності й примусовості; системна єдність цих ознак і визначає якість влади [докладніше див. 3]. Таким чином, за певних умов сюжетну модель влади цілком можна редукувати до ситуації панування й підпорядкування, коли одна сторона зрештою визначає поведінку іншої.

А тепер повернемося до релігії. За всієї величезної кількості наявних розходжень в експлікації нюансів природи релігії, які заклали ще класики – від З. Фрейда, що трактує релігію як загальнолюдський нав'язливий невроз, до Б. Маліновського, який пояснює релігію як спосіб подолання приголомшливого, паралізуючого передчуття

на структурі владних відносин: влада гідних, за умови, що головним достоїнством суспільство визнає знання, тобто це такий тип влади, коли так чи інакше забезпечене панування тих, хто знає, але питання про використання ресурси влади в цьому разі залишається за межами концепту. Тільки синтез цих двох понять може створити абстрактний конструкт, що буде досить адекватно відбивати якийсь ідеал – влада тих, хто знає, заснована на їхньому знанні.

смерті; від І. Канта, який вважав, що релігія є пізнання наших обов'язків у вигляді божественних заповідей, до Гегеля, який стверджував, що релігія є самосвідомістю абсолютного духу, – практично ніхто з фахівців минулого й сьогодення не заперечує в релігії, як мінімум, трьох атрибутивних сторін – світоглядно-психологічної, практично-поведінкової й нормативно-інституціональної. Тобто, по-перше, релігія – це певний світогляд, світорозуміння, світовідчування, центральне місце в якому займає віра в існування надприродної сфери, артикульована в зрілих формах релігії як Бог, божества. По-друге, релігія – це певне поведження людей, що детерміноване цією вірою й виявляється у відповідних обрядах, ритуалах й інших формах. По-третє, релігія – це діяльність спеціальних інститутів щодо формування й поширення цього світогляду, формування й контролювання поведження людей відповідно до канонів віри. «Релігія, що сповіщає людині про порятунок й вказує на шлях до нього, є трансцендентною у своїй основі й теоретично-практичною системою координат, що чинить іманентний вплив, для сповненого вірою світогляду, життєвої позиції й способу життя», – стверджує, наприклад, А. А. Грицанов. [4, с. 824].

Не просто на цій соціальній стороні функціонування релігії, а, більше того, на досить серйозній здатності релігії впливати на поведження людей наголошувало багато філософських класиків минулого. Ці твердження ми й трактуємо як передумови експлікації владної природи релігії. Так, Б. Спіноза у своєму «Богословсько-політичному трактаті» звернув увагу на те, що загальної слухняності народу можна досягти як за допомогою чудес, так і за допомогою вічних цінностей, правил і постанов, які були прописані як Закони Бога. Звідси й пішло, на думку мислителя, що в іудейсько-християнській традиції з'явилося уявлення про Бога як правителя, законодавця, царя милосердного й справедливого.

На іманентну здатність релігії брати активну участь в організації влади звертав увагу й Н. Макіавеллі. Оповідаючи в «Государі» про римського царя Нума, який, за словами Н. Макіавеллі, вважав римський народ до крайності диким і, бажаючи змусити його підкоритися нормам громадського життя за допомогою мирних засобів, звернувся до релігії як до речі зовсім необхідної для підтримання цивілізованості: «Він робив вигляд, начебто завів дружбу з Німфою й що вона радила йому все, що він потім рекомендував народу. Виникло це з того, що Нума хотів запровадити нові, не бачені до того порядки, й не був упевнений, чи вистачить для цього його власного авторитету».

Про вплив релігійної сили на поведження людей через знання про колективну свідомість стверджував Е. Дюркгейм. На його думку, релігійна сила є не що інше, як групова й безіменна сила клану, оскільки цю останню людський розум може уявляти тільки у вигляді тотема, тотемна емблема є ніби видимим тілом бога [5, с. 210]. У підсумку він і релігію трактує як ідеологічний механізм, що забезпечує солідаризацію людей і цілісність суспільства через сакралізацію базових суспільних зв'язків.

Досить однозначно про зв'язок релігії й влади говорить К. Маркс, називаючи релігію знаряддям класового панування. Подібно до З. Фрейда, він трактує релігію як ілюзію або міф, що приносить розраду. Однак К. Маркс думав, що релігія камуфлює не тільки страхи й тривоги людей перед фізичними, природними явищами, але

насамперед несправедливість класової експлуатації. Філософ вважав, що експлуататори штучно підтримують міф про порятунок душі, про райське життя, вселяють повагу й смиренність, щоб відволікти увагу експлуатованих від необхідності класової боротьби, через яку тільки й можна досягти справедливості.

Свого апогею дослідження соціально активної здатності релігії досягає, мабуть, у М. Вебера в його «Протестантській етиці й дусі капіталізму». Аналізуючи соціальні ролі світових релігій, М. Вебер доходить висновку, що саме релігія багато в чому здатна визначати як напрямок, так і ефективність розвитку суспільства. Причому, на відміну від К. Маркса, він приписує релігії прогресивну соціальну роль. Так, протестантизм, зокрема пуританство, став головним фактором успішного капіталістичного розвитку Західної Європи. Саме своєрідний раціоналізм протестантизму породив економічну раціональність капіталізму, раціональність буржуазного права, раціональність бюрократичного типу управління, тобто все те, що й забезпечило бурхливий розвиток західного суспільства на противагу східному з його іншою релігією.

Про силу релігійного впливу на поведження індивіда й груп твердив й Е. Фромм. На його думку, в найбільш високорозвинених суспільствах минулого питання перерозподілу матеріальних благ вирішували переважно за допомогою сили. Певні класи мали владу, що дозволяла їм привласнювати кращу частину суспільного продукту й закріплювати за іншими класами більш важку й брудну роботу, а також меншу частку суспільного продукту. Як зазначає дослідник, примус нерідко здійснювали за допомогою суспільної або релігійної традиції, що була настільки потужною внутрішньою силою психічного впливу в самих людях, що найчастіше відпадала необхідність погрози фізичним насильством [6, с. 105].

Таким чином, крім усього іншого, атрибутом, властивістю, функцією, змістом релігії є керування свідомістю й поведженням людини в «правильному», «правовірному» напрямку, який тільки й може «полегшити страждання», «урятувати душу», «забезпечити блаженство» тощо. А це і є влада, бо це і є воленав'язування, структурно представлене в системі панування й підпорядкування. Не випадково Бог, наприклад, у християнстві йменується Господь, тобто пан, тобто той, хто панує, або «цар небесний», що взагалі вже не потребує жодних коментарів, оскільки владний зміст цього поняття є очевидним.

Ну, чим відрізняється релігія, наприклад, від політики, чия владна природа аксіоматична для будь-кого й кожного? З одного боку, багато чим: достатньо сказати, що це два зовсім різні соціальні інститути. Але з другого боку, і релігія, і політика є складні соціальні суб'єктно-об'єктні відносини, де суб'єкт впливає, контролює, управляє, задає поведження об'єкта, де є панівна й підлегла сторона, де є «верхи» й «низи», де обов'язковою є покірність одних і право трактувати й визначати мету інших, де є свої спеціальні механізми, форми, методи, інструменти примусу й переконання, покарання й заохочення, де є свої інститути й норми, бюрократи й інтелектуали, батьки (керівники) і паства (народ). Релігія й політика навіть виправдують своє соціальне призначення практично однаково через владу – турбота про благо народу й турбота про порятунок душі людини. Ну, а якщо порівняти церкву й державу як два

основні інститути релігійного й політичного простору, то ми взагалі можемо говорити якщо не про тотожні інститути влади, то, як мінімум, про аналогічні інститути влади, кожний з яких має практично ті самі атрибути – своє населення, свою територію, свої норми, свою ієрархію й т. д. І той, і інший інститут побудовані й функціонують за принципом панування й підпорядкування. Ці інститути виникали й розвивалися пліч-о-пліч, функціонували й діяли взаємозалежно. Не випадково Фома Аквінський, виправдовуючи монархію, порівнює державу з імперією Христа. Отже, релігія й за задумом, і за змістом, і за організацією, і за функціонуванням побудована як влада.

Але релігія, звичайно ж, становить якісно особливий, специфічний тип влади, відмінний від політичної або сімейної влади. І головною якістю, утворювальним елементом цього типу влади є основа або так званий ресурс влади. Саме ресурс влади, на наш погляд, головним чином і насамперед визначає специфіку суб'єкта й об'єкта, специфіку форм і методів панування й підпорядкування та інших атрибутивних характеристик конкретних типів влади.

У цьому випадку таким ресурсом виступає віра, віра в існування надприродної трансцендентної сили, здатної як помилувати, так і покарати. У зрілих формах релігії ця сила артикульована в образі Бога й/або інших божественних образах. Дуже умовно кажучи, основою релігійної влади є віра в Бога. Підкоряється (виступає в ролі об'єкта влади) той хто вірить, а панує (виступає в ролі суб'єкта) той, хто і є цією силою й/або так чи інакше символізує цю силу. Релігійний об'єкт підкоряється релігійному суб'єктові тому, що, з одного боку, вірить у його надприродні здатності милувати або карати, рятувати або проклинати, дарувати або позбавляти, а з другого боку, цілком природно він хоче бути помилуваним, порятованим, обдарованим. Хоча, звичайно ж, не можна заперечувати й факту страху: по-перше, цілком логічно обґрунтованого страху покарання за непокору, а по-друге, метафізичного страху перед надприродним. Таким чином, в основі релігії як влади лежить віра, а точніше – релігійна віра.

Через зрозумілі причини ми не можемо й не будемо навіть порушувати питання про те, що ж таке релігійна віра. Більше того, у цьому разі ми не маємо наміру спеціально досліджувати й проблему співвідношення віри й знання, що займає самостійне вагоме місце у світовій філософії. Хоча один аспект цього питання все-таки відзначимо.

Мабуть, можна виділити дві основні дослідницькі традиції в експлікації співвідношення знання й віри. Одна з них обґрунтовує взаємовиключний характер цих явищ. Наприклад, Д. Локк, протиставляючи розум і віру, розумів під розумом виявлення вірогідності або ймовірності таких пропозицій або істин, до яких розум приходиться шляхом виведення з ідей, які він отримав, застосовуючи його природні здібності, а саме за допомогою відчуття або рефлексії [7, с. 665]. З другого боку, віра, на думку філософа, є згодою з якою-небудь пропозицією, складеною не шляхом розумної дедукції, а на підставі довіри до мовця – як згода з повідомленням, що йде від Бога якимсь незвичайним шляхом. Такий шлях відкриття істини людям Д. Локк називає «одкровенням» [7, с. 666]. Таким чином, ми бачимо в Д. Локка (і ця позиція досить поширена й сьогодні) протиставлення наукового знання й пізнання віри. І проти цього немає підстав заперечувати, бо наукове знання лежить поза релігійною

вірою. Але є сенс відзначити, що ми говоримо про інше – про категоріальну пару «знання й віра», не уточнюючи в цьому випадку суті цього знання ні за параметрами «істинне – хибне», ні за якими-небудь іншими параметрами.

Цікаво, що й сьогодні багато дослідників так чи інакше, але намагаються вивести знання зі змісту релігійної віри, у результаті протиставляючи знання й віру. «Зміст релігії не конституційований як предмет знання й тому не підлягає ідентифікації за параметрами шкали „істинне – хибне”, виступаючи предметом індивідуальної віри», – стверджує А. А. Грицанов [4, с. 824]. «Тому релігія виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у всесвіті», – вважає А. Колодній [8, с. 545]. Таке протиставлення ми вважаємо цілком хибним. Дихотомія «розум і віра», «наукове знання й віра» зовсім не одне й те саме, що «знання й віра». Чи можливо взагалі уявити собі релігійну віру без відповідного знання? На наш погляд, неможливо. Бо релігійна віра припускає знання, наприклад, Бога, священних канонів, молитов, певних ритуалів і т. д. і т. п. Віруюча людина відрізняється від невіруючого не тим, що носить натільний хрестик, а певним знанням (ну, й звичайно – поведженням, що, знову ж, є похідним від цього знання – необхідно знати, як себе поводити в тій або іншій ситуації).

Тому цілком закономірно склалася інша дослідницька традиція, що намагається зняти це протиставлення. Так, уже Фома Аквінський вбачав своє завдання в обґрунтуванні догматів віри за допомогою розуму. Намагався усунути цю протилежність і Г. Гегель. Розглядаючи релігію як явище абсолютного духу, як один із ступенів повернення духу до себе, він бачив у ній «погляд у свідомості істини». І хоча релігія на відміну від філософії ще не дає абсолютного знання, вона, на думку Г. Гегеля, тотожна останній за змістом, бо предметом їх обох є внутрішня сутність світу – дух, субстанція, Бог. Розходження полягає у формі: у релігії дух благочестиво подає себе, у філософії ж він пізнає себе, мислячи свою сутність у поняттях. Тому релігійні вірування як форма саморозкриття духу виражають істинне знання, хоча й не абсолютне; віра не чужа пізнанню, а релігія – філософії. «Філософія, – писав Гегель, – не є мирська премудрість, але пізнання немірського; не пізнання зовнішньої маси, емпіричного наявного буття й життя, а пізнання того, що вічно, що є бог і що пов'язане з його природою. Пояснюючи релігію, філософія пояснює саму себе, а пояснюючи себе, пояснює релігію... Справді, і філософія сама є служіння Богові...» [9, с. 219–220]. Таким чином, для Гегеля релігія, вона ж віра й філософія, вона ж знання, – є різні форми буття духу.

По-своєму намагається усунути взаємовиключення знання й віри теологія, зокрема, а можливо й особливо, сучасна теологія. Теологи вбачають у віровченні конкретної релігії абсолютне знання з наявністю аргументації. Можна стверджувати, що віроповчальні системи ґрунтуються на авторитеті надприродного одкровення, тобто зрештою – на авторитеті Бога. Під чим розуміють загальноновизнаний вплив релігії на різні сфери суспільно-політичного життя. Так, мусульманські богослови вважають, що найбільш глибоку й точну частку знання імамів подана їм шляхом вселяння з миру невидимого. Коран сам по собі також є одним із джерел «найчистіших імамів». Завдяки пророцькому баченню вони здатні здобути

прихований зміст канонів релігії, розробити відповіді на питання теоретичного й практичного характеру, вивести із внутрішнього змісту Корану різні наукові істини [10, с. 155]. Мусульманські богослови в сучасному світі заявляють про те, що сфери науки й релігії різні. А якщо так, то безглуздо протиставляти наукове знання релігії. У той час як наука відкриває закони природного світу, релігійне пізнання осягає потойбічне, «надприродне», що недоступно вченим. На їхню думку, і наука й богослов'я займаються кожний своїми справами й не повинні втручаючись у справи одна одної. Хоча при цьому практично ніхто з них не приховує «керівної» ролі релігії стосовно науки [11, с. 68].

У християнстві ж конфесійні теологи, використовуючи відповідні ідеї неопозитивізму, персоналізму, екзистенціалізму, претендують як на фідеїзацію сучасного наукового знання, так і на «філософізацію» релігійних уявлень у дусі вимог сучасної епохи, на «наведення мостів» між релігією й науковим світоглядом. Хоча варто визнати, що у свою чергу неопозитивізм, екзистенціалізм, неореалізм, персоналізм й інші течії та школи не без впливу релігійної філософії включають у предмет філософського аналізу суто теологічні проблеми – релігійного досвіду, абсолютного, священного [12, с. 31].

Як ми вже відзначали, на наш погляд, протиставлення знання й віри зовсім не є правомірним, як не зовсім правомірним є й тлумачення їх як різних форм, типів та інших непересічних явищ. Ми спираємось на те, що знання є базовим структурним елементом віри, не будучи, проте, цілком і повністю в предметному полі віри. Тобто не все й не будь-яке знання, а саме релігійне знання є базовим структурним елементом релігійної віри. Це в жодному разі не переводить віру з переважно емоційно-психологічної модальності переживання «зв'язку з Богом» у якусь площину раціонального спілкування з Богом.

З переходом від первіснообщинного до рабовласницького ладу в релігії, на нашу думку, з'являється дедалі більша необхідність виробити певні інтелектуальні підстави, що базуються на специфічному знанні, по-перше, щоб узагальнити наявний релігійний досвід, формалізувати, уніфікувати, трансформувати його й т. д., і т. п.; по-друге, щоб забезпечити певну доказовість, логічність, зрозумілість, а зрештою – і максимальну прийнятність суспільством догматів віри. Це особливо наочно виявилось, мабуть, у релігіях теїстичного типу. Свідченням досягнення релігійною свідомістю якихось зрілих форм саме і є, на наш погляд, конституціоналізація всередині самої віри певних віровчень – системи аксіоматичних положень, прийняття яких і є необхідною умовою ідентифікувати себе в межах тієї або іншої релігійної традиції і осмислених у рамках цієї традиції як результат одкровення, формалізований у сакральних текстах. Саме синтез віровчень зі спеціальною ритуальністю, відправленням культу в рамках певних церковних організацій інституціоналізує так звані релігійні конфесії, а офіційне конфесіональне трактування основних догматів конкретного віровчення становить його символ віри. Таким чином, саме знання стає символом віри, віровчення, як певне когнітивне оформлення основних постулатів віри, є найважливішим атрибутом зрілої релігії, а конкретна форма й зміст віровчення відрізняє одну релігію, конфесію від іншої. Віровчення й

становлять теоретичний рівень усієї релігійної свідомості.

Стосовно теоретичної свідомості релігія ставить собі за мету – дати теоретично вичерпне й адекватне вираження безперечно достовірної метафізичної істини, яку кваліфікують саме як абсолютне знання. У релігійно-філософських і теологічних дискурсах у цьому разі релігійну істину визначено як даність, що не піддається жодному визначенню і тим більше обґрунтуванню. Хоча повністю із цим погодитися важко.

І саме завдяки цьому – величезній ролі знання, наявності теоретичного рівня релігійної свідомості – релігію неможливо трактувати тільки як «опіум» або «обман», або «помилку».

Однак теоретичне релігійне знання, викладене, з одного боку, у сакральних текстах у завуальованій алегоріями й іносказаннями формі, а з другого, – у віровченнях необхідно було адаптувати для народних мас у формі повсякденної свідомості, розтлумачувати закладений у них зміст, обґрунтувати наявні в них постулати й заповіді. Зв'язок теоретичних пошуків із текстом священних писань можна пояснити ще й тим, що з поширенням і утвердженням деяких релігій необхідно було створити зримі, видимі поведінкові варіанти, зразки, що однозначно виражають основні духовні цінності, проголошені цією релігією. Виведені в систему постулатів, заповідей, повчань, вони набувають нормативного сенсу, стають доступними для широких мас, набувають загального значення, що забезпечує ефективне поширення релігійного знання, а також конкретні правила поведінки в різних життєвих ситуаціях, які до того ж базуються на релігійному авторитеті.

У цьому випадку ми згодні з ідеями Б. А. Лобовика про складну структуру релігійної свідомості й релігійного пізнання. Учений визначає релігійну свідомість як один з найважливіших елементів проблеми гносеологічних релігійних відносин. Насамперед заслуговує на увагу питання про зв'язок релігійної свідомості з пізнавальним ставленням людини до дійсності. Свідомість є здатністю ідеального відтворення дійсності на різних його рівнях. Усвідомлення людиною природи й свого буття як суб'єктивний образ об'єктивного світу, свідомість у результативному вираженні є знання, процес здобуття й розвитку якого утворює те, що називають пізнанням. Теза про свідомість як форму існування пізнавального ставлення припускає, що зміст уявлень, понять, суджень має значення об'єктивних істин, перевірених суспільною практикою. Пізнавальне ставлення, отже, є діяльністю свідомості, що має за мету збагнути дійсність такою, якою вона існує поза свідомістю й незалежно від неї. І світогляд, будучи відбиттям відносин «людина – світ», «беручи» дійсність у її значенні для людини, включає пізнавальне ставлення [12, с. 70].

І хоча за межами нашого аналізу залишилася ще низка проблем, здатних глибше й ширше показати природу релігійної влади, що ґрунтується на знанні, достатньо підстав стверджувати, що релігія за своєю сутністю (крім інших сторін) є владою, заснованою на знанні. Релігійне знання є специфічним знанням, що має у своєму розпорядженні всі необхідні атрибути: створення, зберігання, поширення, сприйняття й оцінку релігійних ідей. Виховання кліру й мирян, теологів й організаторів

релігійного життя забезпечує успішне функціонування релігії. Що стосується обґрунтованого питання про вірогідність знання, то релігійне знання спирається на історичний за своїм характером досвід, яке представлено в Священних писаннях, міфах, іноказаннях, легендах тощо, що у свою чергу підсилено авторитетом, який надавав можливість не перевіряти повторно фактів. Досягнення основної мети релігійної віри: «єднання з Богом», «порятунок душі» – можливе, на їхню думку, тільки на основі прийняття віровчення в тій формі, як його сформулювала церква. При цьому можна відзначити той факт, що систематизоване релігійне знання у вигляді віровчення, що його розробили теологами й затвердила церква, у свою чергу суттєво впливає на характер повсякденної релігійної свідомості, формуючи його в заданому напрямку. Відхилення від віровчення є ересю й підлягає осуду й покаранню, переважно у формі публічного осудження й дисциплінарних санкцій. На цьому наголошував ще М. Вебер, стверджуючи, що релігія створює певну картину світу й у той самий час задає систему ціннісних норм, відповідно до яких одні дії заборонено, а інші дозволено. Він наполягав на релігійній обумовленості не просто повсякденного поведження віруючих індивідів, але і їх «господарського» (економічного) і політичного поведження. Усе це й дозволяє нам стверджувати, що релігія – це влада, особливий тип влади, що на відміну від політичної (державної) влади не потребує першочергового використання силових способів для впливу на характер і напрямок діяльності й поведження людей та соціальних груп, оскільки він ґрунтується на вірі людей, що, у свою чергу, є насамперед знання.

Література:

1. Качурова С. В. Судьба последних религиозных новаций: Монография. – Х., 2005.
2. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. – М., 2001.
3. Копилов В. О. Власть: экспликация ортодоксального реляциониста // Гуманитарный часопис. – 2007. – № 2.
4. Новейший философский словарь / Сост. и гл. ред. А. А. Грицанов. – 2-е изд., перераб. и доп. – Минск, 2001.
5. Дюркгайм Е. Первiснi форми релiгiйного життя: тотемна система в Австралiї / Пер. з фр. Г. Фiлiпчука та З. Борисюк. – К., 2002.
6. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. – М., 2005.
7. Локк Д. Избранные философские произведения: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1960.
8. Фiлософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії). – К., 2002.
9. Гегель Г.-В.-Ф. Философия религии: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1975.
10. Саййнд Муджтаба Мусави Лари. Лекции по мусульманской догматике: В 4 кн. – Кн. 4. – Баку, 1996.
11. Мавлютов Р. Р. Ислам. – Изд. 2-е – М., 1974.
12. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. – К., 1986.

УДК 316.6

Кривда Н. Ю.

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ «ЧУЖИЙ / ІНШИЙ» У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Статья посвящена анализу проблемы «Чужого / Иного» в философской литературе последнего времени. Осознание мира, построение себя в культуре возможно лишь через диалог с Иным.

Ключевые слова: *чужой / иной, диалог, культура.*

The article deals with the problem of “Strange / Other” in philosophic literature of the last time. Realizing the world, building a personality in culture is possible only throw the dialog with Other.

Key words: *strange / other, dialog, culture.*

Розрізнення між своїм та чужим – основний досвід людини від початку її розвитку, з розвитком власного «Я» пов’язане усвідомлення різних ступенів чужості чи, навпаки, різних ступенів зв’язку з більшими чи меншими групами [12, с. 449]. «Чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення відмінності; він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими», – пише «чужинець» Ю. Кристева [4, с. 7].

Проблема «Чужий / Інший» в її філософсько-культурологічній інтерпретації вагомо заявила себе наприкінці ХХ століття, творчо увібравши попередній теоретично-філософський дискурс. Адже через досвід історико-філософського тлумачення понять «інше», «інобуття», через філософію діалогу, через визначення існування «не-свого» ідея концептуалізувалася в поняттях «Чужий» та «Інший». Такий контекст проблеми «Чужий / Інший» дозволяє визначити її витoki принаймні від робіт В. Дільтея. Водночас слід визнати і ту особливість, яка відрізняє дільтеївський погляд від позиції Е. Гуссерля, М. Гайдеггера чи Г. Г. Гадамера, з іменами яких пізніше асоціюють концепцію, передусім, «Іншого» і які перебувають під помітним впливом В. Дільтея. За всіх теоретичних досягнень В. Дільтея, його ідеї «Іншого» ще не звільнені від традиційного історико-філософського забарвлення, властивого опрацюванню поняття «інше» (Платон, Арістотель, Гегель).

Метою цієї статті є спроба проаналізувати ступінь теоретичного опрацювання проблеми «Чужий / Інший» у філософському дискурсі останнього часу та визначити теоретичні модуси існування цих понять.

Насамперед слід визнати роль Е. Гуссерля в утвердженні проблеми «Іншого» як об’єкта послідовної наукової уваги. Він, зокрема, поставив проблему «Іншого» як проблему інтерсуб’єктивності. «Іншого» – представника чужого світу – суб’єкт сприймає як людину взагалі, за принципом подібності. Життєвий світ розкриває себе як модус інтерсуб’єктивного, що живиться, з одного боку, суб’єктивною генезою

будь-якого предметного смислу, а з другого – відкриває можливість доторкнутися до «Іншого» в його інакшості. Буття «Іншого» чуже мені, його світ – принципово чужинний, не просто закритий як неможливість іншого бачення речей, а *принципово недосяжний* для мого бачення, обумовленого неповторністю, унікальністю іншої особистості.

Життєвий світ, за Е. Гуссерлем, поділений на «рідний світ» та «чужий світ», отже, являє себе як «між-світ». Поставши як світ культури, він передбачає інтерсуб'єктивність як основну характеристику. Повсякчасно ми стикаємося, відшукуємо «Іншого» поряд із собою. А відчувши його несхожість, намагаємося її осягнути, отже, присвоїти, зробіть «інше» своїм, зрозумілим. «Чуже» потребує розуміння, але його може не бути, і тоді «чуже» стає «ворожим». Поріг «чужості» практично неможливо подолати остаточно, проте існує ступінь розуміння, де «чуже» перетворюється, до певної міри, на зрозуміле «своє».

Феномен «Чужого» з'являється у Е. Гуссерля в «Картезіанських медитаціях» (1931), проте поняття «Іншого» та «Чужого» філософ ще не розрізняє. Термінологічно й сутнісно ці поняття розробив Бернхард Вальденфельс, сучасний німецький філософ і культуролог, який, продовжуючи розвивати ідеї Моріса Мерло-Понті, пише про «Чужого» не лише в топосі простору, але й у топосі часу.

Б. Вальденфельс «вибудовує» ланцюг тих імен, позиція яких поглиблювала як уявлення про «Чужого», так і теоретичне опанування простором, часом, свідомістю як «проривом до світу» та ін. Цей ланцюг, за Вальденфельсом, виглядає так: Е. Гуссерль, Г.-Г. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас.

Зазначимо, що Б. Вальденфельс неоднозначно оцінює Е. Гуссерля, констатує властиву йому суперечливість чи обережність. Він вважає, що до вчення Гуссерля про інтенціональність «вкрадається новочасовий дуалізм зовнішнього і внутрішнього, іманентного переживання та трансцендентної дійсності. Коли хтось щось переживає чи пізнає, то він є сам у собі з іншим, поза собою, переступаючи через себе» [2, с. 14]. І хоча Б. Вальденфельс підтримує тих, хто робить «радикальніші» за Е. Гуссерля висновки, він все ж віддає належне тій теоретичній витонченості, з якою філософ визначає переходи «сам у собі з іншим», «поза собою», «через себе» та ін. Не можна не визнати ролі Е. Гуссерля в теоретичному відкритті для феноменологічної філософії ролі й значення свідомості, яка у найрізноманітніший спосіб переплетена з тим, що в ній конституювано. Серед трьох вирішальних вимірів смислу різноцінне значення, за Е. Гуссерлем, надано «досвіду чужого».

Радикальнішою за Е. Гуссерля щодо з'ясування природи «Іншого» Б. Вальденфельс вважає точку зору Ж.-П. Сартра з його ідеєю «прориву до світу». Ця ідея, сформована в одному із ранніх сартрівських есе, мала на меті саме діалог з «Іншим». Проте подальшого розвитку в роботах філософа вона не отримала.

Відомо, що феноменологія ніколи не стояла осторонь психоаналізу і сьогодні розглядають дві хвилі щодо їх взаємовпливу. Перша – це «екзистенціальна феноменологія» Г. Політцера, Д. Лагаша, А. Геснара, представники якої, за висловом М. Мерло-Понті, закріплювали за З. Фрейдом титул «феноменолога не за буквою, а поперед неї» [2, с. 91], а друга – це теоретичні розвідки Ж. Лакана.

Феноменологи 40-х – 70-х років підходили до ідеї ототожнення фрейдівського несвідомого з «Іншим», а подекуди і з «Чужим». На жаль, ця концепція залишилася в зародковому стані. Проте запозичення інших психоаналітичних ідей в контекст проблеми «Чужий / Інший» все ж має місце і лише підтверджує теоретичний потенціал цього напряму дослідження. Це стосується надзвичайно вагомий роботи Ю. Кристевой «Самі собі чужі» (1988), на сторінках якої розглянуто, серед інших питань, фрейдівське поняття «тривожної чужості», структурованого єдністю суміжних понять, а саме «неспокій, подвійність, повторюваність й несвідоме» [3, с. 242–256].

Загалом, підтримуючи можливість залучення психоаналітичного підходу до всебічного розкриття феномена «Чужий / Інший», слід водночас постійно враховувати, що З. Фрейда завжди цікавило внутрішнє психічне життя людини. Культурологічний же аспект проблеми «Чужий / Інший» передбачає, передусім, вихід на зовнішнє спілкування з домінуючою культурою та її можливість засвоєння.

Подальші дослідження «Чужого» перенесено в етичний контекст – відповідальність за «Іншого», діалог з ним, ворожість та її подолання тощо. Відповідальність (і відповідь) – головний мотив філософствування Б. Вальденфельса. В просторі між свідомістю людини і феноменальним світом, «Я» та «Іншим», одним культурним полем та іншим переплітаються, звиваються, перетинаються комунікативні вектори, побудовані за типом «виклик – відповідь». «Чуже» уникає «полону» осягнення і виходить за межі розуміння. Лише в межах відповіді «чуже» може бути схоплене як власне «чуже», яке не може бути редуковане до «Я-свідомості».

Смисловим вузлом постає проблема «Чужого» у філософії француза Еммануеля Левінаса – автора таких вагомих досліджень із зазначеної теми, як «Час та Інший» (1946), «Етика і Безконечність» (1982), «Між нами: дослідження думки – про-іншого» (1991). Семантичне поле його текстів дозволяє співіснування поняття «Чужий» з поняттям «Інший». Ставлення до «Іншого» виражається через чужинність: я ставлюся до нього як до чогось відмінного від мене. «Чуже» постає в його самості, у його чужинності, постає не як таке, що, за Е. Гуссерлем, зводиться до «власного». «Інший» в його чужинності стоїть поза сферою нашого досвіду. Адже щойно феномен «Іншого» входить до нашого досвіду, до сфери нашого «Я», він перестає демонструвати оригінальність, втрачає чужинність, перестає бути «Чужим». «Чуже» «тікає» зі сфери «Я», що вказує на дещо принципове відмінне від мене – чуже. Воно недосягне у досвіді саме через свою недосяжність. Досвідну форму існування «Іншого» як «Чужого» дослідник називає «досяжною недосяжністю».

Унікальність культури можна осмислити, таким чином, лише через ставлення до «Іншого», адже початок свідомості – це досвід розрізнення, яке, на думку Е. Левінаса, фундаментальніше за аналіз та синтез. «Інший» задає систему координат цього розрізнення, формує семантичне поле (простір смислу) і в такий спосіб робить можливим рефлексію, точніше, самоосмислення людини, її власного існування, своєї культури. Власне, до руйнування самої культури веде знищення «Іншого», винищення простору смислу, який і задано наявністю «Іншого». Діалог з «Іншим» є

життєво необхідним, він нагадує «сковзання» між своїм та чужим. Визнання, наближення, торкання «Чужого» живить розвиток власної особистості, своєї культури. Дозволю собі перефразувати латинське «Через терні – до зірок», сказавши «Через Іншого – до себе».

Відповідальність за «Іншого» у Е. Левінаса – фундаментальна ідея, що визначає етичну спрямованість його міркувань. Відповідальність за «Іншого» конститує людську суб'єктивність: «Я» є собою настільки, наскільки «Я» є відповідальним. «Суб'єктивність як така є насамперед заручником і вона несе тягар відповідальності аж до спокути вчинків іншого» [5, с. 109].

Е. Левінас – представник діалогічного напрямку у філософії та культурології, який представляють М. Бубер, Ф. Розенцвейг, М. Бахтін, В. Біблер та ін. Для нього інтерсуб'єктивне відношення – асиметричне, що задано глибинною визначеністю суб'єктивності як здатністю до моральної відповідальності. Буття із симетричною взаємодією, не обтяженою відповідальністю, нейтральне перебування поруч не передбачає етичного модусу. Буття набуває етичного модусу як «буття-для-іншого», коли, не обіцяючи подяки чи нагороди, «Інший» самим фактом свого існування вимагає мого втручання, участі. «Для мене найважливішою тут є асиметрія...: всі люди відповідальні один за одного, і я – більше, ніж всі інші» [6, с. 359]. (Згадаймо Ф. Достоєвського з його власною мірою відповідальності за всіх чи А. де Сент-Екзюпері з його «ми відповідаємо за тих, кого приручили»).

З моменту зустрічі «Інший» відразу стає тим, за кого я маю відповідати, обличчя «Іншого» примушує мене до відповідальності, взаємність щодо мене – його вибір, причому не обов'язковий. Заклик «Іншого» передує двосторонньому дискурсу на паритетних засадах. Суть ставлення до першого зустрічного-пересічного – милосердя, любов до ближнього. Відповідальність у первинному сенсі, як вважає Е. Левінас, постає як милосердна любов, яка є визначальною.

Теоретичне обґрунтування відносин, що вимагають присутності третього (спостерігача? судді? третього Іншого? – Н. К.), передбачає поняття справедливості, яке, хоч і належить світу об'єктивного, породжується власним, особистісним почуттям відповідальності. Отже, любов та справедливість – два крила відповідальності. Інтерсуб'єктивний простір формується на основі асиметричних відносин «Я» та «Іншого», що постулюється святістю іншої особистості.

Слід підкреслити, що проблема «Чужий / Інший» хоча вже і має певну теоретичну історію, все ж залишається, скоріше, на рівні постановки й активного осмислення, ніж вирішення. Це, передусім, стосується її культурологічного аспекту, який виявив чимало суперечностей щодо зіставлення «своєї» культури із культурою «Чужого» чи «Іншого». Це підтверджує думка відомого російського культуролога В. Біблера, який зазначав: «Культура лише тоді культура, коли вона персоналізована як особистість, коли спілкування культур актуалізується в спілкуванні особистостей» [1, с. 8]. Саме «Свій – Чужий – Інший» і обумовлюють складність таких феноменів, як персоналізація, спілкування, діалог культур тощо. Зазначимо, що суперечності культурологічного аспекту проблеми «Чужий / Інший» переконливо виявили представники постмодернізму, зокрема Ж. Дельоз, який, підтримуючи ідею «Іншого»,

вважав її здатною здолати «обмежений простір» нашого «Я» та «детериторіалізувати» індивіда.

У контексті зазначеного особливої ваги набувають розробки сучасних культурологів (С. Кримського, В. Малахова, М. Мамардашвілі, А. Пелипенко, М. Ямпольського), які або торкаються проблеми «Чужий / Інший», або з'ясовують дотичні до неї питання, що дозволяють поглибити та розширити дослідницьке поле.

Наголосимо, що функціонування та розвиток культури передбачає наявність специфічного типу активності людини, спрямованої на самоперетворення. Людська цілісність, що передбачає принцип свободи та ієрархічність людської істоти, робить неможливим «перетворення самої людини на виключно внутрішньо-культурну істоту. Опредметнюючи в культурі дедалі глибші рівні змісту своєї суб'єктивності, людина не може опредметнити подібним чином саму цю суб'єктивність як таку» [7, с. 89]. Людина має культивувати в собі певну якісну сутність – «самість», яка є надлишковою щодо наявних семантичних полів та форм культури. Завдяки цієї надлишковості, надкультурності своєї «самості», яку відомий український культуролог В. Малахов позначає як «суб'єктивність», людина зберігає «позитивне позазнаходження» (М. М. Бахтін) щодо культури як системи, отже, – інтенцію до культуротворення.

Власна «самість» чи «суб'єктивність» виявляється в системі координат, які задано зовнішніми щодо людини феноменами. Інакше кажучи, суб'єктивність виявляється завдяки наявності іншого суб'єкта, актуалізується через співіснування та взаємодію з ним. Інтерсуб'єктивна, діалогічна парадигма виявляється онтологічно первинною в культурному процесі. Творення та засвоєння будь-яких культурних форм, інструментів, технологій, цінностей, символів може відбуватися тільки в суб'єктному модусі буття й свідомості. Парадоксальність культурної онтології у тому, що, з одного боку, культура – материнське лоно суб'єктивності, з другого, – вона вимагає суб'єктивності від початку, апріорно, оскільки інакше людина не здатна до буття в культурі, яке є сутнісно суб'єктивним. Художня творчість, інкультурація, культурна компетентність особистості вочевидь визначаються принаймні двома принципами: ефективністю комунікацій людини в широкому сенсі слова та якістю діалогічного досвіду, – досвіду відносин з «Іншими».

Як зазначає С. Пролєєв, проблема абсолютного виникає через нагальну для людини потребу обґрунтувати власне буття, утвердити його у власне людській гідності (справжності) [13]. Це положення переформується з відомою тезою М. Мамардашвілі, який вважав, що людина є акт, а не факт. Свідомість є зусиллям: «...нас немає взагалі. ...Ми є – після» [9, с. 342]. Існування людини – трансцендування, вихід за межі, тому що людина є істотою настільки, наскільки вона «самотвориться якимись засобами, що не дані в самій природі» [10]. Людина не стан, а подія, скоріше, сукупність подій. Людське буття повинно постійно втримуватися на хвилі зусиль. Щоб відбутися, здійснитися (а це і є основна пристрасть людини), щоб залишитися людиною, людина повинна втримувати думку, коли вона осяяла тебе. Втримання думки пов'язане зі станом позитивної самотності: це «якесь стояння в дзвінкій прозорості самотності, – самотності... без опори на що-небудь зовнішнє» [9,

с. 11–12]. У самотності людина не має права сподіватися на апіорне існування добра, істини, краси, порядку самих по собі, без активних людських зусиль – все, що існує, вимагає свого безперервного підтвердження, метафізичного встановлення існування, бо між будь-якими двома моментами існування «може встати смерть» [9, с. 45]. М. Мамардашвілі вважав, що свідомість визначається власним зусиллям. У спілкуванні та взаємодії з іншими, додаємо ми.

Ґрунтовний аналіз становлення особистості в діалогічному контексті здійснив П. Рікер у книзі «Сам як інший» [11]. Принципом та інструментом поставання особистості виявляється «самоіншування», самостворення *себе-як-іншого-собі*. «...іншість не додається до самості іззовні, ...а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Основна якість такої діалектики (діалектики самості й тотожності, у якій домінує диз'юнктивний характер зв'язків між ними – Н. К.) полягає в забороні *само* (soi) посідати місце основи. Ця заборона цілком відповідає граничній структурі *самого*, який не виступає ні активізованим, як у філософії *Cogito*, ні приниженим, як у філософії анти-*Cogito*. Я говорив... про розірване *Cogito*, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. [Ця ситуація] створює об'єкт для *самого розіраного свідчення* в тому сенсі, в якому іншість, поєднана із самістю, свідчить про себе лише в розрізнених досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості» [11, с. 378–380].

Йдеться про наявність складної внутрішньої структури особистості (Я-1, Я-2, Я-п, полісуб'єктивність), механізмом функціонування якої є внутрішній діалог. «Розірване *Cogito*» передбачає онтологічну роботу такого собі «надсуб'єкта» в середині особистості, наявність якого дозволяє постійно відновлюватися із розіраного стану, відновлювати універсум свідомості й екзистенційну осмисленість. Механізмом, інструментарієм, смисловим полем самовідновлення стають численні Тексти культури, які продукують і підтримують патерни свідомості, архетипи світобачення, стереотипи поведінки, символи, цінності, навички тощо. Особистісна творчість є не тільки і не стільки засвоєння тексту культури, скільки діяльністю за принципом «виклик – відповідь»: інтеріоризовані людиною культурні смисли повертаються в смислове поле культури «власноруч опрідметненими», переробленими й збагаченими індивідуальним досвідом взаємодії з іншими.

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що ставлення до чужого як елемент культури еволюціонувало протягом усієї людської історії, однак функція «чужого» як така досі незмінна: воно є рівнем проєкцій недозволених фантазій і ціллю спрямування агресії, вилити яку в інакший спосіб неможливо [5, с. 493]. Філософський дискурс ХХ–ХХІ століть сформував значне семантичне поле щодо понять «Чужий / Інший». Унікальність культури можна осмислити через відносини з «Іншим», адже початок свідомості – це досвід розрізнення. «Інший» задає систему координат цього розрізнення, формує семантичне поле (простір смислу) і в такий спосіб робить можливими самоосмислення людини, її існування та культури. Саме «Свій – Чужий – Інший» і обумовлюють складність таких феноменів, як персоналізація, спілкування, діалог культур, та окреслюють шляхи подолання чужості, що є актуальною проблемою сучасності.

Література:

1. *Библер В. С.* О сути диалогизма. Диалог и коммуникация – философские проблемы (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1989. – № 7.
2. *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. – К., 2002.
3. *Кристева Ю.* Самі собі чужі. – К., 2004.
4. *Класен А.* Чуже й своє. Новий час // Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера; Перекл. з нім. В. Кам'янець. – Львів, 2004.
5. *Левінас Е.* Етика і Безконечність. – К., 2001.
6. *Левінас Э.* Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – М.-СПб, 2000.
7. *Малахов В. А.* Культура и человеческая целостность. – К., 1984.
8. *Малахов В.* Особистість і національна культура: підгрунття етичних проблем // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1990.
9. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления. – М., 2001.
10. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. Введение в философию // <http://www/Philosophy.Ru/library/mmk/vved.html>.
11. *Рікер П.* Сам як інший. – К., 2000.
12. *Штутцінгер Д.* Чуже й своє. Античність // Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера; Перекл. з нім. В. Кам'янець. – Львів, 2004.
13. *Чаус А. Д.* Особистість у «постмодерному» світі: проблема самоідентифікації // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К.: КНЛУ. – 2003. – Вип. 11.; його ж: Творчість як екзистенційний феномен: культурологічний аспект // Матеріали Міжнародної конференції «Дні науки філософського факультету – 2006». – К., 2006. – Ч. VI.

УДК 13.130

Кузнецов А. Ю.

К ГЕНЕЗИСУ ФРАНЦУЗСКОЙ ШКОЛЫ АНАЛИЗА ДИСКУРСА

У статті розглянуто деякі особливості генезису французької школи аналізу дискурсу. Виявлено тенденцію до синтезу лінгвістики, марксизму й психоаналізу у формуванні методологемі дискурс-аналізу. Проаналізовано умови креативності еклектичності філософських засад. Зроблено висновок про евристичність плюралістичних засад дискурс-аналізу.

Ключові слова: дискурс, хронотоп, креативність.

Some characters of the genesis of the discourse analysis French school have been considered in this article. The tendency to the synthesis linguistic, Marxism and psychoanalysis in the discourse-analysis method forming has shown. Creative conditions of the philosophical fundamentals eclectation are being analyzed. Conclusion has been made about heuristics of the discourse-analysis pluralistic fundamentals.

Key words: discourse, hronotop, creativity.

Говоря о направлениях исследования дискурса, в первую очередь следует обратить внимание на «французскую школу анализа дискурса». Именно так в известном сборнике не менее известного французского лингвиста Патрика Серио презентуется синтез лингвистики, марксистской философии и психоанализа. Возможно, для либеральной французской школы философствования подобный перечень и является нормой, но для академической философии постсоветского хронотопа подобная эклектика является проблематичной и, по крайней мере, требует академического же оправдания.

В последнее время проблема анализа дискурса тесно связана как с западноевропейскими историко-философскими и историко-лингвистическими традициями, так и с американскими. Многочисленные исследования в данном проблемном поле являются подтверждением этому. Это прежде всего исследования, проведенные З. С. Харрисом, Х. Саксом, Ч. Филлмором, М. Фуко, Ж. Дюбуа, Р. Робен, М. Пеше, П. Анри, Ж. Гийомом, Д. Мальдидье, Э. Бенвенистом, П. Серио, Т. А. ван Дейком, Р. Бартом, К. Фуксом. Список авторов традиционен и может быть продолжен.

Основной целью данной статьи является рассмотрение столь различных для монометодологической традиции интеллектуальных условий возникновения школы анализа дискурса. Что увидели фундатеры школы в лингвистике, марксистской философии и психоанализе столь явно креативного, что позволило им сформулировать достаточно признанное новое исследовательское пространство?

Прежде чем приступить к основной задаче, следует определиться с тем, как во французской философской традиции определяется само понятие дискурс, в том числе и структурализме. Так, П. Серио выделяет следующие значения дискурса. Во-первых,

эквивалент понятия речь в сосюрсовском смысле, то есть любое конкретное высказывание. Во-вторых, единица, по размеру превосходящая фразу, высказывание в глобальном смысле, то есть то, что является предметом исследования грамматики текста, которая изучает последовательность отдельных высказываний. В-третьих, в рамках теорий высказывания или прагматики дискурсом называют воздействие высказывания на его получателя и его внесение в высказывательную ситуацию (что подразумевает субъекта высказывания, адресата, момент и определенное место высказывания). В-четвертых, при специализации значения предшествующего тезиса дискурс означает беседу, рассматриваемую как основной тип высказывания. В-пятых, в интерпретации Бенвениста дискурсом называется речь, присваиваемая говорящим, в противоположность повествованию, которое разворачивается без эксплицитного вмешательства субъекта высказывания. В-шестых, противопоставление языка и дискурса (*langue/discours*) как, с одной стороны, система мало дифференцированных виртуальных значимостей и, с другой, – как диверсификация на поверхностном уровне, связанная с разнообразием употреблений, присущих языковым единицам; предшествующее, таким образом, различает исследование элемента «в языке» и его исследование «в речи» как в дискурсе. В-седьмых, дискурс часто употребляется для обозначения системы ограничений, которые накладываются на неограниченное число высказывания в силу определенной социальной или идеологической позиции (так, когда речь идет о феминистском или административном дискурсе, рассматривается не отдельный частный корпус, а определенный тип высказывания, который предполагается вообще присущим феминисткам или администрации) анализ дискурса определяет свой предмет исследования, разграничивая высказывание и дискурс [1, с. 26].

Следует заметить, что в данном контексте под высказыванием понимается последовательность фраз, заключенных между двумя семантическими пробелами, двумя остановками в коммуникации. Под дискурсом же – также высказывание, но рассматриваемое с точки зрения дискурсивного механизма, который им управляет.

Марксистская философия как одно из оснований школы анализа дискурса ассоциируется у прозелитов рассматриваемой школы с именем, одиозным для самого марксизма. Да и как должна была относиться ортодоксальная ветвь марксизма к автору работ, названия которых заставляли вздрагивать ревнителей методологической чистоты марксизма: «Читать “Капитал” (в соавторстве с «нечистыми» Э. Балибаром и Этамбле)», «Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции», «Заметки о психоанализе» и т. д. Речь идет об известном французском философе-марксисте, члене Коммунистической партии до 1980 года Луи Альтюссере.

Он был учеником школы Башляра, в доктрине «интегрального рационализма» которого слились в своеобразное и не лишенное противоречий единство мотивы философии Бергсона, психоанализа (особенно в варианте, представленном Юнгом) и интерес к эпистемологии. Либералистский дух философии Альтюссера во многом обязан бунтарскому противопоставлению позиции учителя большинству философских школ современности (одна из книг Башляра называется «Философия

не» (*La Philosophie du Non*. P., 1940); одновременно это название подчеркивало специфику «нового духа науки»: неевклидовой геометрии, неньютоновой физики, химии *не* «по Лавуазье»). В то же время эпистемология в понимании Башляра предстает как историческое исследование тенденций развития науки.

Интересно отметить пересечение интеллектуальных эманаций Альтюссера и его соотечественников в создании определенного контекста. Помимо влияния креативной ауры Эколь Нормаль, в создании упомянутого контекста принимали участие авангардист-психоаналитик Жак Лакан, радикальный философ марксист Луи Альтюссер, философ экзистенциалист Жан-Поль Сартр, основоположник современной антропологии Клод Леви-Стросс, один из фундаторов французской Школы Анналов Жак Ле Гофф, оригинальный комментатор Гегеля Жан Ипполит и его не менее оригинальный ученик Мишель Фуко.

Особо следует отметить слабо разработанный пласт общения французского марксиста с известным советским философом Мерабом Мамардашвили.

И здесь возникает тема, эпифеноменальная для задач данного исследования, но вносящая некоторую щемящую ноту в исследовательский контекст. Речь идет о представителях союзной или предсоюзной интеллектуальной мысли, эмигрировавших на Запад или оставшихся в лоне Союза, но внесших, по нашему глубокому убеждению, огромный вклад в развитие философии как целого. В одной из работ [2] мы, опять-таки эпифеноменально, кратко обратили внимание на новации в экономической истории Иосифа Михайловича Кулишера (род. 1878), окончившего юридический факультет Санкт-Петербургского университета. Кулишер унаследовал от своих учителей следующий методологический императив – в интерпретации экономических явлений исходить, прежде всего, из принципа историзма. Особенно ярко это сказалось в последнем издании двухтомника «История экономического быта Западной Европы» [3] издания 1931 года. В этой работе есть почти все, что касается эволюции экономики от начала средних веков до середины девятнадцатого. Кредит, денежные отношения, торговля, пути сообщений, транспорт, сельское хозяйство, структура населения регионов и структуры потребления, эпифеномены экономической реальности, нравы, традиции и прочее – вероятно, все, кто читал Броделя, узнают структуру повествования, характерную для всей школы в целом.

Аналогичный вклад, на наш взгляд, в формирование методологием школы анализа дискурса привнес и российский исследователь лингвист В. Н. Волошинов, один из близких учеников М. М. Бахтина. Точно так же, как И. М. Кулишер явно или неявно указал на эвристику нового метода в экономической истории, имя Волошинова прочно связано со становлением методологических претензий школы анализа дискурса. Об этом говорят сами фундатры школы анализа дискурса. В дебатах, возникших в рамках семинара Пеше, особое место занимал вопрос о вкладе в лингвистику положений, сформулированных в работе В. Н. Волошинова «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке» [4]. Помимо интриги авторства относительно тех или иных формулировок, которая требует особого рассмотрения [5], книга привнесла в интеллектуальную ауру французских либералов от марксизма предмет как для объединения, так и для

размежевания. Работа, изданная в 1929 году в Ленинграде и переведенная на французский язык только после 1972 года, стала основанием следующих утверждений: «Скажем со всей прямотой, что теперь нужно исходить из Волошинова!» [1, с. 49].

Проведенный в этой книге анализ отношений между языком и идеологией, где знак отождествляется с идеологическим объектом, трактовался Волошиновым следующим образом: он считал, что «социальная психология», если отделить ее от речевого взаимодействия, рискует скатиться в мифологию и метафизику понятий типа «коллективная душа», «дух народа», типичных для славянофильской риторики. Критические же эскапады Волошинова в адрес Соссюра, репрезентируемые им как «критика абстрактного объективизма», выглядели смешением лингвистики и семиологии.

Как введшему в академический оборот понятие «семиология» Френсису де Соссюру, так и участникам дискуссии было неизвестно, что после бурных дискуссий предмет семиологии, по крайней мере как его понимал Э. Бенвениста («знаки, имеющие хождение в обществе, могут быть полностью интерпретированы посредством знаков языка, но не наоборот») в своей «Общей лингвистике» [6], столкнувшись с неразрешимыми проблемами в знаковой интерпретации как изобразительных, так и художественных систем коммуникации, после 70-х годов прошлого века захирел и, можно говорить, сошел на нет.

Возвращаясь к марксизму как к одному из «источников» школы анализа дискурса и Альтюссеру как представителю марксизма, следует отметить наделавшую немало шума в интеллектуальном мире Франции в 70-х годах XX века статью «Идеология и государственные идеологические аппараты».

В связи с отсутствием в нашем распоряжении русского варианта данной статьи, мы будем ссылаться на английскую версию этого труда, размещенную на сайте работ Альтюссера на английском языке [7].

Из этой работы в контексте нашего исследования можно выделить два фрагмента. Первый мы переведем дословно, ибо он демонстрирует классификацию идеологического государственного аппарата. «I shall call Ideological State Apparatuses a certain number of realities which present themselves to the immediate observer in the form of distinct and specialized institutions. I propose an empirical list of these which will obviously have to be examined in detail, tested, corrected and re-organized. With all the reservations implied by this requirement, we can for the moment regard the following institutions as Ideological State Apparatuses (the order in which I have listed them has no particular significance):

- the religious ISA (the system of the different churches);
- the educational ISA (the system of the different public and private ‘schools’);
- the family ISA;
- the legal ISA;
- the political ISA (the political system, including the different parties);
- the trade-union ISA;
- the communications ISA (press, radio and television, etc.);

– the cultural ISA (literature, the arts, sports, etc.)».

«Я назову идеологическим государственным аппаратом определенное число реальностей, которые презентуют себя непосредственному наблюдателю в форме отдельных и специализированных институтов. Я предлагаю их эмпирический перечень, который, понятное дело, должен быть исследован в деталях, проверен, исправлен и реорганизован. Все соответствующие этим требованиям учреждения мы можем классифицировать как идеологические государственные институты (порядок, в котором я их перечисляю, не имеет никакого существенного значения):

– религиозные идеологические государственные институты (система различных церквей);

– образовательные идеологические государственные институты (система различных публичных и частных школ);

– семейные идеологические государственные институты;

– правовые идеологические государственные институты;

– политические идеологические государственные институты (политическая система, включая различные партии);

– профсоюзные идеологические государственные институты;

– коммуникационные идеологические государственные институты (пресса, радио и телевидение и т. д.);

– культурные идеологические государственные институты (литература, искусство, спорт и т. д.)».

Именно в этом отрывке, на наш взгляд, и заложены основания теории, получившей название «теория идеологического государственного аппарата».

Альтюссер понимает под идеологией не что иное, как воображаемое отношение индивидов к реальным условиям их существования. Так, в буржуазном обществе целью идеологии выступает воссоздание условий производства, причем в том числе буржуазного же мышления и сознания, ибо без них невозможно само существование данного способа производства. Именно таким образом, по Альтюссеру, и происходит воспроизводство обеспечивающего буржуазный порядок типа личности. Два основных вида государственного аппарата функционально дополняют друг друга – репрессивный и идеологический, который использует идеологию как средство духовного подавления. И если индивид соглашается с идеологической трактовкой его места в обществе, и поступает в соответствии с занимаемым положением, то есть «знает свое место», то в его социальных горизонтах, возможно, и не всегда комфортно, но безопасно.

Второй интересный для нас раздел этой работы называется «Ideology Interpellates Individuals as Subjects». Именно в этом разделе Альтюссер вводит новую категорию – категорию «субъект идеологии».

И именно данный раздел с его тезисом о том, что идеология превращает индивидов в субъекты, привела последовательных проводников идей школы анализа дискурса к выводам о том, что идеология выступает неким посредническим уровнем между индивидуальной своеобразностью и абстрактной универсальностью. Не рассматривая все интерпретации данного тезиса, скажем только об одной, которая,

на наш взгляд, породила целую методологему относительно субординации текста и субъекта. В рамках этой методологемы взрывалась целостность как пишущего, так и читающего субъекта. И отсюда тенденции рассмотрения субъекта только как предмета критики.

Одним из парафраз подобной критики является следующий абзац из вышеупомянутой работы «Квадратура смысла», содержащей ряд статей французских философов и лингвистов 70-х годов. «Ограничением при производстве дискурса является все то, что помимо языка делает некий дискурс определенным дискурсом; таким образом, имеется в виду формирующая дискурс социально-историческая ткань. Текст, целостность которого отсылает к элементу, связанному с одним каким-либо субъектом или с одним каким-либо институциональным организмом, оказывается расплывленным. Текст обладает значением только в соответствии с условиями его производства, а также и в соответствии с условиями его толкования. Текст, вопреки обычным представлениям, не формируется связующими его элементами». Здесь, таким образом, впервые формулируется мысль, которая станет центральной в развитии анализа дискурса, мысль о том, что невысказанное, имплицитное является составным во всяком дискурсе. Эта мысль приведет к выработке понятия «интердискурс» [1, с. 36].

Возвращаясь к лингвистике как к одному из оснований школы дискурса, следует отметить в качестве основополагающей совместную статью Пеше, Ароша и Анри под названием «Семантика и соссюровский перелом: язык, речевая деятельность, речь», опубликованную в 1971 году.

Разумеется, никто не оспаривал кардинальность положения Соссюра о дихотомии «язык – речь», в котором основоположник структурной лингвистики продемонстрировал, что речевая деятельность состоит из двух диаметрально противоположных сущностей – речи и языка.

Отличие языка от речи в нескольких тезисах может быть сформулировано следующим образом: язык – система знаков и грамматическая система, обязательная для всех членов языкового коллектива; язык социален; язык – потенциален (то есть то, что может быть сказано); язык – только определенная часть языковой деятельности; язык – это симфония, речь – то, как эту симфонию исполняют; язык – психическое соединение смысла и акустического образа; язык – конвенционален; язык – лексико-грамматическая система, совокупность единиц и правил, с помощью которых каждый человек может создавать индивидуальные речевые произведения. Относительно речи эти тезисы могут быть лапидарно выражены следующим образом: речь индивидуальна; речь – «акт изъявления воли и разума»; это индивидуальные комбинации, зависящие от воли говорящих, и акты говорения; речь – актуальна (реализация потенциальной системы); речь – материальна.

Однако в вышеназванной статье под «соссюровским эпистемологическим переломом» понимается прежде всего соотношение значения и значимости. Речь уже идет о различном понимании субординации понятия и акустического образа, которые связывает языковой знак. Позднее выражения «понятие» и «акустический образ» заменяются терминами «означаемое» и «означающее». Эти два термина не очень

четко описываются в теории Соссюра, находят свое место в методологеме школы анализа дискурса, которая связывает значение с речью и, соответственно, с субъектом, а значимость – с языком, причем фундаторы школы особенно выделяют понятие «значимость». Такое прочтение отрывало язык от субъективных определенностей, что и явилось впоследствии новым проблемным полем в исследованиях школы.

Особенно скрытыми оставались основания, усмотренные неопитами школы анализа дискурса в психоаналитических исследованиях Фрейда и Лакана. Уже Альтюссер в своей работе «Читая Капитал» говорит о необходимости применения методологических новаций психоанализа, несмотря на жестко критический задор в адрес последнего марксистских хранителей чистоты учения.

Подразумевая, что в любом тексте существует нечто скрытое, можно говорить о тайне двойственности существования, с которой так привычно работалось психоанализу и в частности Лакану.

Последний вышел за рамки как классического структурализма, так и ортодоксального фрейдизма, наметив новые перспективы исследований.

Он предполагал, что бессознательное так же структурировано, как и язык. Поскольку это структура, постольку возможно рациональное истолкование бессознательного через поиски взаимосвязей его эмпирического и теоретического уровней. Для Лакана двучленная формула связи бытия и сознания не верна. Креативным источником, порождающим и понятия, и вещи является речь. Признавая за Фрейдом заслугу совершения «копернианской революции в философии», Лакан дезавуирует и гегелевское представление о понятии как времени вещи, так и фрейдовское вне времени находящееся бессознательное.

Важнейшими же реперными точками существования для Лакана выступает вопрос о соотношении реального, воображаемого и символического. Именно эти понятия позволяют синтезировать прошлое и настоящее. В отличие от Фрейда здесь «сверх-Я» замещается символическим, «Оно» – реальным, «Я» – воображаемым. Бессознательное символическое противостоит у Лакана сознательному воображаемому, реальное же по существу остается за рамками исследования.

Соответственно своим исследованиям, Лакану приходится опираться на некоторые положения структурной лингвистики, в том числе и Соссюра. Однако это сразу же перерастает в критическое «поправление» фундаторов направления. Особо остро это проявилось в отношении тенденций десемантизации языка. Если у Соссюра, как было замечено выше, идея знака ассоциировалась с целым, объединяющим понятие (означаемое) и акустический образ (означающее), то Лакан формулирует положение об обособлении означающего. Скорее всего, берущий верх опыт практикующего врача-психоаналитика укреплял его в вере, что означающее оторвано от означаемого, что наглядно демонстрирует речевой поток пациента невротика.

«Искусство аналитика должно, напротив, состоять в том, чтобы постепенно лишать субъекта всякой уверенности, пока не рассеются последние призраки ее. И именно с членением дискурса связаны этапы их исчезновения.

Сколь бы пустым дискурс ни казался, он таков лишь на поверхности: вспомним слова Малларме, сравнивавшего повседневное употребление языка с хождением монеты, у которой чеканка на обеих сторонах давно стерлась, и которая переходит из рук в руки "в молчании". Метафоры этой довольно, чтобы напомнить нам, что слово, даже донельзя стертая, сохраняет ценность *tesser'a*.

Даже ничего не сообщая, дискурс демонстрирует существование коммуникации; даже отрицая очевидность, он утверждает, что слово конструирует истину; даже имея целью обман, он играет на вере в свидетельство.

Психоаналитик знает лучше кого бы то ни было, что самое главное – это услышать, какой "партии" в дискурсе доверен значащий термин; именно так он, в лучшем случае, и поступает, так что история из повседневной жизни оборачивается для него обращенной к имеющему уши слышать притчей; длинная тирада – междометьем; элементарная оговорка, наоборот, – сложным объяснением, а молчаливый вздох – целым лирическим излиянием. Таким образом, смысл дискурсу субъекта сообщает удачно расставленная пунктуация. Вот почему перерыв сеанса, при нынешней технике отмеряемого чисто хронометрически и совершенно независимо от течения дискурса, есть своего рода ритмическое членение (скандирование), которое успешно играет роль вмешательства, служащего для приближения заключительных моментов. Тем самым конец сеанса выводится из рамок рутинной процедуры и начинает служить полезным задачам техники анализа» [8].

Отсюда образ языковой сети, превращающей мир в ироничный текст, что впоследствии становится одной из доминант постмодернистской культуры. Как говорил ученик Лакана, Гранов, «быть пленником или путешественником в сети, иногда путешественником поневоле, это – судьба каждого. Сплести сеть – совсем другое дело, это – удел немногих» [9, с. 166].

Таким образом, в конечном счете Лакан исходит из того, что бессознательное представляет собой «суммарный результат речи о субъекте». Не что иное, как язык, в своей дискурсивности, прерывности и расчлененности создающий предпосылку для рационального познания психического, и является сферой бессознательного. «Бессознательное структурируется как язык» – такова максима Лакана, лежащая в основе его «структурного психоанализа». Дословно воспроизводимое или по-разному конкретизируемое это высказывание характеризует почти все его труды. Уточнения, которые он делает по поводу структуралистского понимания бессознательного, касаются разъяснений относительно того, что подразумевается под субъектом. Пересматривая классическое определение субъекта, Лакан возражает против декартовской формулы: «Я мыслю, следовательно, я существую». Он также считает, что фрейдовский подход к человеку недалеко отстоит от картезианского, поскольку субъект в понимании Фрейда – такой же несомненный факт существования, как и у Декарта. По мнению Лакана, картезианская трактовка субъекта не способствует раскрытию подлинной сути и закономерностей развития человеческой психики. Действительный субъект отнюдь не представляет собой единства мышления и существования. Субъект не есть живой субстрат, или субстанция. Для Лакана субъект

– это прежде всего «субъект бессознательного», существование которого обнаруживается в разрывах речи, но не самого говорящего, а «Другого». Как таковой, он соотносится не с другим субъектом, а с «означающим». Более того, субъект, по словам Лакана, рождается только тогда, когда «означаемый появляется в поле зрения „Другого”». Таким образом, можно сказать, что субъект в лакановском «структурном психоанализе» детерминирован речью «Другого», то есть без него нет и самого субъекта.

Завершая наш анализ, можно резюмировать следующее. Лингвистика сформулировала тезис о том, что текст, вопреки обычным представлениям, не формируется связующими его элементами. Здесь, таким образом, впервые формулируется мысль, которая станет центральной в развитии анализа дискурса, мысль о том, что не высказанное, имплицитное является составным во всяком дискурсе. Также в рамках лингвистики оформилось проблемное поле субординации означаемого и означающего.

Марксизм, прежде всего в лице Альтюссера, сформулировал положение о том, что идеология выступает неким посредническим уровнем между индивидуальной своеобразностью и абстрактной универсальностью, тем самым взорвав целостность как пишущего, так и читающего субъекта.

Психоаналитики же заострили мысль на структуре языка как бессознательного, тем самым актуализировав вопрос о соотношении реального, воображаемого и символического.

Литература:

1. *Квадратура смысла*. Французская школа анализа дискурса. – М., 1999.
2. Кузнецов А. Ю. До генезису методологем гуманітарного знання // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, психологія. – Х.: ХВУ, 2004. – Вип. (3) 21.
3. Кулишер И. М. История экономического быта Западной Европы. – М., 2004.
4. Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. – Л., 1929.
5. Иванов В. В. // http://ameshavkin.narod.ru/litved/grammar/ivanov/iv_bah.htm
6. Бенвениста Э. Общая лингвистика. – М., 1974.
7. Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation) // <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/glossary.htm>
8. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе // <http://lacan.narod.ru>
9. Гранов В. Filiations: Будущее Эдипова комплекса. – СПб., 2001.

УДК 300.312

Мануйлов Є. М., Дзьобань О. П.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОВА МЕНТАЛЬНІСТЬ: ДО ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ

На основе анализа трудов современных исследователей относительно проблем ментальности определяются и обосновываются основные специфические черты, содержание и особенности украинской правовой ментальности. Показана взаимосвязь украинской правовой ментальности с политической и моральной формами общественного сознания, с духовно-культурными аспектами общественной жизнедеятельности.

Ключевые слова: право, правовая ментальность, нигилизм, этатизм, правовые ценности.

On the basis of analysis of works of modern researchers of problems of mentality determined and grounded basic specific lines, maintenance and features of Ukrainian legal mentality. Intercommunication of Ukrainian legal mentality is linked with the political and moral forms of public consciousness, with the spiritually-cultural aspects of public vital functions.

Keywords: right, legal mentality, nihilism, etatism, legal values.

Постановка проблеми. Етногенез українського народу сучасні дослідники простежують приблизно від ІХ–Х століття. Тому й початок формування світоглядної, а також і конкретно-правової ментальності українського народу визначають у межах доби Київської Русі. Не вдаючись у детальний історико-філософський аналіз цього феномена, зазначимо, що з часів Київської Русі сформувалися й існують до сьогодні такі риси української ментальності, як індивідуалізм, несприйняття деспотизму, екзистенційність світоглядних орієнтацій, кордоцентризм. Проте це зовсім не означає, що в українській ментальності відсутні інші, відмінні й навіть альтернативні щодо названих моментів й аспектів риси, хоча вони й існують як «доповнювальні ланки» в «індивідуалістично-екзистенційно-кордоцентричному» контексті, утворюючи з останнім неповторну й неподільну діалогічно-гармонійну цілісність ментальності.

Аналіз наукових джерел і публікацій свідчить, що, з'ясовуючи особливості розвитку українського народу на сучасному етапі та його відмінності від інших народів, найбільш доцільним є аналіз основних і суттєвих характеристик та сучасних показників не тільки в економіці, політиці, культурі, а й особливостей правової реальності, що і є метою й завданням цієї статті².

Українська правова ментальність є надзвичайно складним, поліаспектним, неоднозначним, суперечливим, але, разом з тим, оригінальним, самобутнім соціально-

² Тема цієї статті безпосередньо пов'язана із соціально-філософськими дослідженнями в межах комплексної цільової програми НДР «Соціально-філософські і філософсько-правові проблеми розвитку суспільства», яку здійснює кафедра філософії Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого (державний реєстраційний номер 0186.0.070870).

правовим феноменом. Аналіз літератури [1–5 та ін.] та дослідження авторів [6–10 та ін.] дають підстави констатувати, що це пов'язане з низкою обставин, які визначають специфічні риси правової ментальності, її особливості та зміст.

По-перше, правова ментальність українського суспільства традиційно відрізнялася й відрізняється недбалим і негативним ставленням до права. Ця особливість сьогодні набула дещо інших форм, ніж раніше, що зумовлене радикальною перебудовою всієї української дійсності. Але в онтологічному аспекті це не змінило сутності правової ментальності, що сьогодні виявляється у бурхливому «розквіті» юридичного нігілізму, який глибоко вкоренився у свідомості людей.

Прояв нігілізму стосовно соціальної цінності права, на жаль, є специфічною рисою української ментальності. Багатовікова історія нашої держави – очевидне тому підтвердження. Юридичні цінності в українському суспільстві не сприймали й не сприймають як необхідні для існування й до сьогодні. Навпаки, повсякчасне порушення правових приписів, приховане, а часом і відкрите нерозуміння (а здебільшого – небажання зрозуміти) фундаментальних цінностей правової реальності – усе це і багато іншого є в сутності української правової ментальності проявом жорсткого юридичного нігілізму, який умовно можна назвати «право-аксіологічним».

Цей вид правового нігілізму є реальною загрозою для духовної культури суспільства. Право-аксіологічний нігілізм українського етносу суттєво гальмує розвиток правової культури, права, правопорядку, законності, що на фоні загальної соціальної, духовної, моральної, культурної кризи суспільства й держави лише ускладнює ситуацію в країні. Сьогодні вже є сенс говорити про опрацювання механізмів противаги колективістським, антиіндивідуалістичним тенденціям, які призводять до правового нігілізму.

По-друге, українській правовій ментальності притаманний етатизм (державу розглядають переважно як вищий результат і мету суспільного розвитку), про що свідчить уся історія України. Надмірна орієнтація на державну владу є характерною рисою сучасної ментальності, яка висвітлює її в ненайкращому світлі порівняно із західною свідомістю й ментальністю. В західній цивілізації особистість більше розраховує на власні сили й можливості, державу ж розглядають як юридичний «арбітр», який чітко й пунктуально охороняє індивідуальну свободу, безпеку, власність своїх громадян і діє згідно з приписами права. В українському суспільстві індивід не володіє тим почуттям позитивної правової відповідальності та обов'язку, який характерний для громадян західноєвропейської демократії, що значно ускладнює загальноукраїнський правовий прогрес.

Аналізуючи особливості етатистської психології в українській правовій ментальності, важливо також відзначити специфіку взаємовідносин особистості і держави в Україні. Формально ці відносини мають рівноправний, справедливий, взаємовигідний характер, однак фактично наша історія свідчить, що особистість завжди була безправною у відносинах із державною владою.

По-третє, сучасна українська правова ментальність перебуває у кризовому стані, у процесі пошуку нових право-аксіологічних настанов. Життя примушує провести певну «ревізію» юридичних цінностей, норм, інститутів, які не відповідають

потребам і запитам сучасної соціальної практики (наприклад, вільна форма шлюбу, працевлаштування без юридичного оформлення тощо). Усе це ще більше посилює традиційну для української ментальності психологічну амбівалентність.

Непрості соціально-правові реалії сьогодення відбиваються і на стані юридичного духу суспільства. Сьогодні вітчизняна ментальність характеризується песимістичним настроєм, схильністю до соціальної паніки, відчаю й аномії, невірою в майбутнє.

У цих умовах зміст існування та функціонування державної влади «розмивається», низька ефективність діяльності державних органів, особливо правоохоронних, далеко не покращує загального емоційного самопочуття суспільства, провокує недовіру до влади.

Можна констатувати суперечливість і пасивність правової ментальності українського народу щодо суб'єктивних прав і свобод, що свідчить про певне культурно-юридичне спустошення української ментальності. Однак у глибинних структурах свідомості українців наявний потенціал духовно-юридичної енергії подальшого позитивного розвитку (за сприятливих умов) правової культури України.

По-четверте, аксіологічна характеристика ментальності включає в себе як загальнолюдські, загальноцивілізаційні, гуманітарні цінності, так і цінності етнічні, групові, родові тощо. Із усієї поліфонії ментальних цінностей можна виділити етногенетичні, синергетичні, базисні, які обумовлюють специфіку етнічної ментальності й дозволяють зберегти власну ідентичність. Вони складають генетичний код ментальності, який обумовлює особливості мислення, чуття, поведінки представників різних націй, народностей, соціальних груп. Саме завдяки цим цінностям ментальність формує власний неповторний духовний світ, який, у свою чергу, дозволяє їй розвинути свою внутрішню сутність й аксіологічний зміст. Тут надзвичайно актуалізується психологія української правової ментальності, її стереотипи, реакції.

Соціально-філософський аналіз психологічних аспектів духовно-культурного сприйняття української ментальності [6–7] дозволяє виявити специфічні риси її психології. До них можна віднести ірраціональність, алогічність, імпульсивність, наївну ідеалістичність, терпимість, прагнення до справедливості, а також тісний зв'язок з релігійними цінностями. Отже, психологічна картина української правової ментальності багатогранна, поліаспектна, що і є її духовною самобутністю.

По-п'яте, специфіка української ментальності виявляється також у взаємодії з юридичною культурою суспільства, у характерному способі сприйняття правових цінностей. Розумово-психологічні структури вітчизняної правової ментальності, з одного боку, пов'язані з правовою культурою суспільства, а з другого – неадекватно сприймають його цінності. На підставі цього можна говорити про досить цікавий феномен. Ментальність української правової системи не може бути (онтологічний аспект) поза простором правової культури, забезпечує цілісність останньої (інтегративна функція), однак у цей же час правова ментальність дистанціюється від правової культури, від її загальнолюдських цінностей. І це цілком зрозуміло, оскільки вони не є традиційними для української ментальності. Йдеться про природні,

невідчужувані права людини, про правову автономію індивіда в межах юридичного співтовариства, про домінанту права над державою тощо. Згадані соціально-правові цінності не стали близькими для української свідомості, що ще раз підтверджує її ірраціональність.

На жаль, практика життєдіяльності сучасної української держави не тільки не сприяє покращенню стану правової свідомості й ментальності, але ще й прискорює ментальну «ерозію».

По-шосте, на цьому фоні чітко виявляється наївне, нічим не виправдане, ідеалізоване сприйняття значення права в суспільному житті. Таке явище у науковій літературі отримало назву «правового ідеалізму». Така ситуація є надзвичайно оригінальним феноменом. З одного боку, українці загалом не відчують стосовно до права й закону особливих позитивних емоцій і почуттів, настроїв і хвилювань. З другого боку, у суспільстві все ж існує віра у необмежені регулятивні можливості права. Для правового ідеалізму характерне переконання, що експансія юридичних норм у сфері регламентації суспільних відносин обов'язково викличе якісне покращення життя людей. Однак гасло «більше законів хороших і потрібних» є досить спірним і проблематичним, оскільки нормальна робота закону можлива лише за умови стабільності у суспільстві.

І, нарешті, політичні аспекти проблеми української правової ментальності. Аналіз наукової літератури, досвід десятирічної життєдіяльності українського суспільства під гаслами незалежності й самостійності дозволяють констатувати надмірну заполітизованість правової ментальності українців, що обтяжує її невластивими якостями. Українське суспільство занадто захоплюється політичними інтригами, сплесками народного невдоволення, щоб звертати увагу на відповідність соціально-політичних явищ правовим вимогам.

Сучасній українській ментальності властива не тільки політична демагогія і популізм, але й еkleктичність уявлень, ідей, ідеологічна сумбурність, непостійність і непослідовність економічних, політичних, правових та інших поглядів. До сьогодні суспільству незрозумілі цілі державного будівництва. Влада конкретної відповіді на це не дає, обмежується посиланнями на перехідний характер нинішнього стану розвитку суспільства, що ще більше посилює невіру народу в ефективність влади.

Таким чином, аналіз основних особливостей української правової ментальності дає підстави констатувати, що вона є непростим феноменом, який має як позитивні, так і негативні якості й особливості. Його не можна розглядати лише в «білих» або лише в «чорних» тонах, оскільки ще не опрацьовано концепцію ідеальної моделі суспільної ментальності. Саме тому кожна ментальність, зокрема й українська, є по-своєму своєрідною і неповторною, у чому і полягає її основна цінність.

Будь-яку особливість української національної правової ментальності можна розглядати з різних позицій. Сьогодні її визнають і як позитивну, і як деформовану, збочену. І все ж заради нормального функціонування суспільства в правовій реальності аналіз української правової ментальності в сучасній динаміці слід здійснювати об'єктивно й неупереджено. Всебічне врахування ментальності українського народу дасть позитивні результати під час тих перетворень, які

відбуваються в нашій країні. І навпаки, неврахування менталітету українців – це небезпека, яка може мати тяжкі наслідки як для реформ, так і для політичної кар'єри самих реформаторів.

З поняттям ментальності (менталітету) тісно пов'язане поняття правосвідомості українського народу. Однак аналіз свідчить, що рівень правової культури й правосвідомості громадян України ще надзвичайно низький. Багато в чому це можна пояснити елементарним незнанням Конституції і законів України, низьким рівнем правової освіченості взагалі.

Як висновок зазначимо, що перманентна й всеосяжна криза (економічна, політична, фінансова, енергетична, культурна, правова тощо), у якій ще й досі перебуває Україна, безпосередньо пов'язана з кризою духовності. Як наслідок – зростання рівня злочинності, корупції, прояви антисоціальних явищ. За таких умов право і тільки право має пріоритетне значення, може й повинне позитивно впливати на стабільність українського суспільства. Право покликане бути інструментом духовного оновлення й оздоровлення останнього. Сьогодні виникає нагальна потреба й необхідність синтезувати досвід творення держави і права, який набуто впродовж тисячолітньої історії українського народу.

Література:

1. *Белецький М. И., Толтыго А. К.* Национально-культурные и идеологические ориентации населения Украины // *Полис*. – 1998. – № 4.
2. *Заздравнов А. П.* Динаміка менталітету в культурі сучасної України // *Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія* – Х.: ХВУ, 2002. – Вип. XIII.
3. *Максимов С. И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. Монография. – Х., 2002.
4. *Моїсєєва Н. І.* Особливості і характер ментальності українців // *Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія* – Х.: ХВУ, 1999. – Вип. IV.
5. *Чернобаева Т. Г.* Изменение гендерных стереотипов при переходе к постиндустриальному обществу // *Вісник Харківського національного університету. Серія: «Теорія культури і філософія науки»*. – № 553. – 2002.
6. *Дзьобань О. П.* Детермінанти і особливості трансформації духовної сфери українського суспільства // *Вісник Харківського національного університету. Серія: «Теорія культури і філософія науки»*. – № 553. – 2002.
7. *Дзьобань О. П., Мануйлов Є. М.* Правовий нігілізм як феномен ціннісного відношення до права // *Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць*. – Х., 2006. – № 3.
8. *Дзьобань О. П.* Передумови та зміст правового нігілізму // *Проблеми законності: Республіканський міжвідомчий науковий збірник*. – Х., 2007. – Вип. 88.
9. *Дзьобань О. П., Мануйлов Є. М.* До питання про застосування синергетики для осмислення сутності правової культури // *Наукові записки Харківського університету Повітряних сил. Соціальна філософія, психологія*. – Х., 2007. – Вип. 1 (27).
10. *Дзьобань О. П.* Національна безпека України: концептуальні засади та світоглядний сенс: Монографія. – Х., 2007.

УДК 111.11:101.9

Гринчишин Н. І.

ЕТИЧНИЙ ВИМІР БУТТЯ В ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ Е. ЛЕВІНАСА

В статье осуществляется анализ философско-этических взглядов Э. Левинаса. Особое внимание отводится исследованию категории бытия. Прослеживается отход от онтологии как философии насилия и могущества в сторону этики. Делается вывод, что человечность заключается в движении к Другому, пробуждении к настоящей нравственности, ответственности и духовно насыщенной жизни.

Ключевые слова: бытие, существование, Я, Другой, свобода, ответственность, Тождественное.

The article is about the analysis of philosophy-ethical opinions of Emanuel Levinas. A special place in it takes the category of being. Setting off from ontology is accomplished as philosophy of violence and power by side of ethics. Draw a conclusion that humanity is motion to "Another", awakening to real moral, responsibility and spiritual life.

Key words: being, existence, "I", "Another", freedom, responsibility, Identical.

Актуальність дослідження філософської концепції Еммануеля Левінаса з позицій етики має особливу перспективу, оскільки дає можливість, з одного боку, розвинути творчий доробок французького мислителя, з другого – проаналізувати етичний вимір філософського дискурсу. Крім того, таке дослідження поглиблює розуміння особливостей сучасного положення людини у світі та її морального самовизначення. Таким чином, ми вважаємо, що філософсько-етичні погляди Е. Левінаса в контексті сьогодення є досить актуальними і заслуговують на науковий аналіз.

Дехто із зарубіжних та вітчизняних дослідників у своїх публікаціях намагається окреслити філософсько-етичні погляди Е. Левінаса. Серед них варто назвати статтю італійського філософа М. Серретті [9], у якій подано Левінасову інтерпретацію етичного вчення І. Канта. Російські мислителі М. Димитрова та А. Ямпольська розглядають творчість раннього Левінаса, а саме проблеми часу і суб'єктивності. Українські науковці В. Малахов [5; 6], О. Назаренко [7], О. Радченко [8] звертають увагу на онтологічну та етичну проблематику, феноменологічні джерела філософії мислителя.

Мета статті полягає в реконструкції філософських поглядів Е. Левінаса стосовно етичного виміру проблеми буття, емпіричному та теоретичному аналізу особливостей трактування цього феномена у творчій спадщині французького філософа, а також розкритті змісту його тези стосовно того, що будь-якій онтології повинна передувати морально-світоглядна враженість проблемами Іншого, заклик людської істоти про допомогу.

У лютому 1992 року у своєму помешканні у Франції на вулиці Мікеланджело в інтерв'ю з українським ученим К. Сіговим філософ Е. Левінас згадує: «Розмову з

Гайдеггером супроводжувало відчуття зустрічі з генієм: це ніби зустріти Платона, і раптом він до вас звернувся...» Протягом чотирьох років, з 1925 по 1929 рік, Е. Левінас навчається в університеті у Фрайбурзі. В цьому вищому навчальному закладі його вчителями стають Е. Гуссерль та М. Гайдеггер. Під впливом творчості своїх викладачів він розпочинає створення власної оригінальної філософії, багато в чому зберігаючи їх проблематику, методи та мову. Слідом за М. Гайдеггером Е. Левінас звертається до феноменологічного методу та прагне відшукати те, що дає «Я» можливість змінити себе, а також намагається спертися на Е. Гуссерля в реабілітації свідомості, суб'єктивності, «Я».

Наполегливо прагнучи «вийти з атмосфери» філософських пошуків М. Гайдеггера, французький мислитель водночас був переконаний, що такий вихід не може забезпечити «філософія, котру можна було б назвати передгайдеггерівською». Потрібне принципово нове, альтернативне осмислення проблематики, бездоганно уважне до тих підстав і засад, на яких зводились попередні філософські побудови [5, с. 298]. Тому Е. Левінас ставить собі за мету розширити та переосмислити зміст багатьох традиційних категорій. У його філософії відбувається пошук цілісних підходів до всебічного визначення ролі етики в ціннісній організації людського досвіду.

Учень М. Гайдеггера послідовно розвінчує онтологізм онтологічною ж аргументацією; звинувачує онтологію в знеособленні людини та «тоталізації» її існування. «Гайдеггерівська онтологія, що підкорює відносини з Іншим відносинам із буттям загалом, – перебуває у послуху аноніму і призводить до іншої могутності, до всезагального володіння, до тиранії. До тиранії, яка не є просте й чисте поширення техніки на уречевлених людей. Вона йде до язичницьких “станів душі”, до вкорінення в ґрунті, до того шанування, яке раби можуть віддавати своїм панам» [3, с. 63–64].

Побудову власної оригінальної філософської системи французький мислитель розпочинає із надання нового звучання проблемам онтології. Захоплення М. Гайдеггера нацизмом Е. Левінас розцінює не тільки як власну катастрофу, але і як крах для всієї європейської філософської традиції, вершиною якої для нього було «Буття і час». Він назавжди відкидає онтологію і зауважує, що якщо йти за М. Гайдеггером, то може виникнути небезпека – підкорення особистості буттю.

У цьому контексті вчений також зауважує, що Кантові запитання: «Що я мушу робити?» та «На що можу сподіватись?» – не зводяться до розуміння буття, але стосуються завдання й спасіння людини [9]. Філософія Е. Левінаса просякнута гуманізмом та побудована для людини, котру він ставить у центр своїх міркувань. І тому він не сприймає і заперечує все, що якимось чином принижує чийсь особистість. Він, на відміну від М. Гайдеггера, обирає шлях відповідальності і повстає проти історії, байдужої до долі окремої людини. Філософ стверджує, що негативна риса буття в тому і полягає, що воно виступає нездоланим, усмоктує будь-яке «завтра» у своє безмежно тривале, позбавлене розподілів, всюдисуще «сьогодні». У цьому розумінні «у буття немає дверей, через які можна вийти», – констатує Е. Левінас [5, с. 302].

Проблема людини становить інтерес для онтології саме тому, що, по-перше,

буття не можливо пояснити поза існуванням людини; по-друге, тільки людина має здатність розуміти буття. Якщо розглядати особу як суще, то буття буде сутністю цього сущого. Звідси випливає тотожність понять: те, що людина є, – це одночасно її спосіб бути, можливість бути тут, «темпоралізуватися». Таке сплетіння, за Е. Левінасом, означає одне – сутність особи включена в існування. А останнє визначають як основні детермінації людини [3, с. 213].

«Буття-в-світі» є динамічним способом існування людини тому, що «бути» для людини – це поставити запитання про те, що означає цей термін: чи розв'язати його, скористатися своїми можливостями бути, чи втратити їх. За Е. Левінасом, онтологія включає всі взаємини з буттям, які в ньому можливі. Наприклад, коли ми маємо з кимось певні взаємини, ми називаємо цю особу буттям і водночас промовляємо через буття до неї. Таким чином, відбувається звичайне спілкування. Ця особа стає неначебто моїм спілником, який представляється мені через мої відносини з ним. Осмислюючи сутність людини, французький мислитель зазначає, що вона, з одного боку, особливе буття, а з другого – універсальне. Причому він зауважує, що в спілкуванні звертають увагу переважно на перший вид буття, оскільки воно має для нас більшу вагу.

Феномен зустрічі «Я» з «Іншим» Е. Левінас інтерпретує не тільки суто в онтологічному плані. Це призвело б до хибної іманентизації цієї зустрічі розчинення, зокрема, «страху за Іншого» у «страху за себе», тобто в самоутвердженні (проти чого активно повстає французький філософ) [6, с. 273–274]. Наші стосунки з Іншим полягають у бажанні зрозуміти його, але виходять за ці межі. Адже пізнання Іншого вимагає, за Е. Левінасом, по-перше, зацікавленості, симпатії або любові як способів існування, відмінних від неупередженого споглядання. По-друге, у наших взаєминах Інший не впливає на нас. Він є сущий і цінний як такий, не виступає спочатку об'єктом розуміння, а потім уже співрозмовником. Два типи взаємин переплітаються. Інакше кажучи, від розуміння Іншого невід'ємним є звернення до нього. Розуміти якусь особу – це вже говорити з нею. Влаштувати існування Іншого, даючи дозвіл бути, – це вже визнати його існування, зважити на нього [4, с. 10].

Тотальність виявляє себе як обличчя, в якому буття стоїть навпроти мене. Взаємини «Я» з тотальністю є взаємини з людськими істотами, обличчя яких я впізнаю. Я перебуває у відносинах із людською тотальністю. І сенс людської моралі не в тому, щоб замкнути життя в тутешньому, й не в простому нехтуванні безумовністю надприродних умов. Вона веде до третіх, залишених за межами любові. Тут на перше місце в справі соціальної справедливості стає діалог. У спілкуванні між неповторними буттями людей виявляється їх міжособистісне значення, тобто універсальність. Тотальність спирається на інші, ніж повага до розуму, стосунки між особистостями. Вона встановлюється завдяки Іншому як третьому. Справжня несправедливість існує лише стосовно останнього [7, с. 53].

Людина є єдиною істотою, під час зустрічі з якою я не можу не виявляти водночас свого ставлення. Саме так можна відрізнити зустріч від знайомства. Під час зустрічі з уже знайомою мені людиною в мене є ставлення до неї (вона мені приємна або ж ні), а під час знайомства одразу не можна сказати нічого, тільки в процесі

подальшого спілкування в мене формується певне враження. Цей зв'язок з Іншим зводиться не до його репрезентації, а до звернення до нього.

У статті «Леві-Брюль та сучасна філософія» Е. Левінас пише про примат спілкування над буттям (тому окремі мислителі стверджують про його причетність до комунікативної філософії). Він наводить тут думку Леві-Брюля, що не слід вважати, що буття спершу дано, а потім бере участь. Щоб воно було, існувало, вже потрібна участь, що є не тільки містичним і непояснювальним злиттям буттів, які втрачають і зберігають водночас власну тотожність. Без участі вони не були б даними в своєму досвіді – вони б не існували. Для особистості найважливішою умовою її існування є участь [7, с. 52–53].

Таким чином, розуміння буття передбачає не лише теоретичну позицію, але й усю людську поведінку: «Кожна людина є онтологією» [8, с. 87]. Наукова творчість, чуттєве життя, задоволення потреб та праця, соціальне життя та смерть єднаються із суворістю, яка надає кожному із цих моментів детерміновану функцію, розуміння буття або істини. Вся наша цивілізація розвивається в цьому розумінні, хоч і в забутті буття. Суттєвий внесок нової онтології, за прогнозом Е. Левінаса, може проявитися у її протистоянні класичному інтелектуалізму та відриві від теоретичної структури західної думки. Думати – це більше не споглядати, але залучатися, бути зануреним у те, про що думають, бути втягненим драматичною подією буття-в-світі.

Резюмуючи свої міркування про еґоїстичне підґрунтя онтології та її розбіжність з етикою, Е. Левінас звертається до відомого біблійного епізоду братовбивства. Каїна, як переповідає мислитель, запитують: «Де твій брат?» І той відповідає: «А що, я хіба охоронець мого брата?» Ця відповідь є щирою, але в ній бракує етики. Є тільки сама онтологія: я – це я, а він – це він. Тобто в цій притчі стверджують, що ми є істотами онтологічно відокремленими [5, с. 309].

Етика французького філософа побудовано на доланні суто онтологічної точки зору, виході за межі буттєвісного розуміння фундаментальних людських проблем [8, с. 86]. Е. Левінас не відкидає проблему буття. Він прагне продемонструвати її неповноту, недостатність, етичну хибність – немовби підриває її зсередини, відкриваючи простір для більш духовного погляду на людське життя (вже не синонімізуючи останнє з «буттям»), а надаючи йому парадоксального титулу «інакше, ніж бути»). «Якщо ми починаємо ототожнювати буття із повнотою конкретного існування, – говорить філософ, – то ми ризикуємо втопити онтологію в існуванні. Зрозуміти зняряддя означає не бачити його, але вміти ним користуватися; збагнути наше становище насправді – це не визначити його, але перебувати в чуттєвій даності; розуміти буття – це існувати» [4, с. 7].

Продовжуючи наше дослідження, не можна не звернути уваги на категорії маніпулювання та володіння, які розглядає Е. Левінас. Найперше слід зазначити, що він виключає їх зі сфери взаємодії з Іншим. Маніпулювання звичайними речами учений інтерпретує як їх розуміння. У лоні маніпулювання суще є випередженим у самому русі, що ним володіє; можна впізнати в цьому «по-той-бік», яке є необхідним для присутності «поряд із», власне маршрут розуміння. Це випередження не містить у собі тільки попередню з'яву, як того бажає М. Гайдеггер, а також вимальовується у

володінні об'єктом і його використанні. Відносини з Іншим є цілком відмінні. Е. Левінас розуміє їх як буття в Іншому, поза особливістю суцього: особу, з якою здійснюють взаємини, називають буттям (про що йшлося вище).

Гайдеггерівська онтологія, яка підкорює відносинам з буттям будь-які відносини із людиною, утверджує примат свободи щодо етики. Але свобода не визначається як принцип свободної волі. Вона виникає із підкорення буттю: «Це вже не людина, яка володіє свободою, а свобода, яка володіє людиною» [2, с. 63]. Надання переваги буттю перед буттевісним, онтології перед метафізикою – це рівнозначно тому, що визначати первинність свободи перед справедливістю. А це, у свою чергу, означає перевагу руху до Тотожного перед обов'язками щодо Іншого.

Таким чином, відносини із буттям, які розігрують як онтологію, полягають у тому, щоб нейтралізувати буттевісного, включити його в ту чи іншу понятійну схему, схопити його. Це не є відносинами з Іншим як з таким, але редукацією Іншого до Тотожного. Саме таке визначення свободи: утриматись проти Іншого, незважаючи на всі відносини з ним, забезпечити самодержавство певного «Я» [2, 63].

Традиційно центральними принципами філософської системи Е. Левінаса визначають свободу та відповідальність. Уже в праці 1935 року «Про втечу» французький мислитель головною проблемою вважає свободу як можливість зміни «Я» всередині незмінної «важкості буття» [4, с. 94] і прямо говорить, що той вихід, якого він шукає, повинен бути можливістю розриву незмінності і невідворотності, звільненням «Я» від самого себе.

Індивід – це Інший в Іншому [4, с. 207]. Людина є неповторною за своєю природою. Вона володіє певними якостями, які притаманні тільки їй і вирізняють її з-поміж інших. Тому цілком природно й логічно, що існує певна негативність у спільноті. «Людський індивід живе у волі жити, тобто у своїй свободі, яка утверджується як егоїзм „Я”» [4, с. 207]. Таким чином, свобода однієї людини неодмінно виключає свободу інших, а свобода інших – обмежує свободу окремого індивіда. Е. Левінас стверджує, що саме із такої суперечності випливає можливість війни всіх проти всіх. Кожна людина починає боротися за те, щоб її свободу не обмежували інші люди. Філософ же хоче буквально будь-якою ціною уникнути гегелівської ситуації зіткнення двох свобод, у якій одна намагається поглинути іншу. Заради цього він ставить «неуспіх спілкування» як мету розв'язання цієї дилеми.

Свобода і відповідальність – це взаємно обумовлені складові. В той момент, коли у людини з'являється почуття свободи, тоді вона неодмінно одразу ж повинна відчувати і відповідальність за себе. Таким чином, свобода людини обмежується відповідальністю і не виходить за її межі. «Свобода справжнього знаходить свої межі у відповідальності, умовою якої вона є. Найбільший парадокс поняття свободи – вузли, що зв'язують її з власним запереченням. Навіть одна вільна істота стає відповідальною, тобто вже невільною» [10, с. 173].

Справжній характер і зміст своєї буттевості людина з'ясовує не відразу. Жах буття не лежить на поверхні людської свідомості [5, с. 304]. Навпаки, зануреність у нього від початку розкривається для людини як насолода. Перш ніж жити за допомогою чогось або заради чогось, ми, як стверджує Е. Левінас, просто живемо

чимось: власною діяльністю і її потенційним знаряддям, світом речей навколо себе, смачними стравами, обставинами власної долі, спілкуванням з ближніми. Все це, хоч би які функції виконувало в нашому життєвому світі, передусім є для нашого сприйняття як предмет насолоди: перш ніж використовувати щось «за призначенням», ми розкошуємо всім, що нас оточує, всім, чим ми живемо. В цьому розумінні, як зазначає філософ, речі для нас завжди «є чимось більшим, аніж сувора необхідність, вони – благодать життя» [5, с. 304–305].

Отже, онтологіє є філософією могутності, такою, що призводить до насильства над окремою людиною, філософією влади, котра не ставить під сумнів Тотожне, філософією несправедливості. Схоплене як буття, суще стискається навколо «Я» в його іманентному самоусвідомленні, формуючи «егологію теперішнього».

Ми можемо одного драматичного для нас ранку здригнутися від власного егоїзму. Від усвідомлення того, що весь наш узвичаєний життєвий шлях неухильно вів нас до зростаючої сліпоти і глухоти стосовно наших ближніх, до їх уречевлення в нашій думці і практичній діяльності. А останнє, у свою чергу, є не що інше, як мовчазний дозвіл на їх убивство. Ми можемо, зрештою, поставити собі зовсім просте, навіть наївне запитання: «Чи не вбиваю я будучи?» І це, як стверджує учений, буде кроком до пробудження нашої моральності й справжнього, відповідального, духовно насиченого життя. Але ми можемо і не мати таких сумнівів, і не ставити собі таких запитань. Навпаки, навіть відчуваючи звернений до нас заклик Іншого, замикатися в собі, продовжуючи своє попереднє егоїстичне існування, яке буде дедалі аморальнішим. Саме це, за Е. Левінасом, і означає обрати буття, а не благо: онтологію, а не етику [5, с. 308].

Таким чином, ми можемо зробити такі **висновки**:

1. Філософські пошуки Е. Левінаса у своєму становленні пройшли кілька етапів. Проте більшість дослідників його творчості сходяться на думці, що теоретичним підґрунтям філософсько-етичних поглядів мислителя стали праці таких визначних філософів ХХ століття, як Е. Гуссерль та М. Гайдеггер, які були його вчителями і з якими він підтримував особисті стосунки протягом тривалого часу.

2. Як і М. Гайдеггер, Е. Левінас стверджує, що кожна людина є онтологією, проте зауважує, що варто надавати перевагу етичному виміру буття. Кожний з нас хоче подолати егоїзм буття та прагне до духовного оновлення.

3. Однією з позитивних рис онтології Е. Левінаса визначає те, що вона так чи інакше повертає нас до людини.

4. Негативним в онтології є намагання підкорити свободу людини буттю. На думку французького філософа, це неприпустимо, оскільки в цьому випадку не людина володіє свободою, а, навпаки, свобода людиною. Таким чином, онтологія призводить до насильства.

5. Подолання онтологізму Е. Левінаса полягає у філософському осмисленні протибуттєвого факту: розриву світу людського досвіду та буття Обличчям Іншого.

Отже, Е. Левінас не відкидає онтологію, яку він називає філософією насильства і могутності. Учений зауважує, що в будь-якому разі слід надавати пріоритет етиці, як першій філософії. Людина сама вирішує, як їй діяти в оновленому суспільстві: бути

егоїстом, який не помічає оточуючих, чи повністю віддатися Іншим, які тебе оточують. Засвідчення власне людського начала Е. Левінас убачає в русі до Іншого – «коли цей рух є настільки глибоким, що зачіпає самі основи нашої буттєвості, виводячи наше існування у вимір “інакше, ніж бути”» [5, с. 316].

Перспективи дослідження проблеми вбачаємо в подальшому вивченні етико-філософських поглядів Еммануеля Левінаса.

Література:

1. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.-СПб, 2000.
2. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное: эссе о внешности // Вопросы философии. – 1999. – № 2.
3. *Левинас Э.* Трудная свобода: Пер. с франц. – М., 2004.
4. *Левінас Е.* Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого: Пер. з фр. – К., 1999.
5. *Малахов В.* «Асиметрична» етика Е. Левінаса і проблеми сучасної етики спілкування // Етика спілкування: Навчальний посібник. – К., 2006.
6. *Малахов В. Е.* Левінас: Погляд із Києва // Дух і Літера. – 1997. – № 1-2.
7. *Назаренко О.* Феноменологічна етика Е. Левінаса // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Серія: Філософія. – № 6. – 2001.
8. *Радченко О. Б.* Етичний релятивізм у філософії постмодерну: Дис. ... канд. філос. наук. – Івано-Франківськ, 2004.
9. *Серретті М.* Левінасова інтерпретація Кантового обґрунтування моралі // Електронний документ [<http://www.uct.kiev.ua/~sofi/seretti.htm> – 74к]
10. *Ямпольская А. В.* Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. – 2002. – № 1.

УДК 248.12+1(091)+ 111.852

Шелюто В. М.

**ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ
ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА ЕСТЕТИЧНІЙ ДУМЦІ ХХ СТОЛІТТЯ**

Статья посвящена исследованию феномена сакрального в философской, эстетической и культурологической мысли европейских стран. В статье проанализированы взгляды на сакральное авторов XX века, таких как М. Элиаде, Дж. Кемпбелл, Р. Коллингвуд, Р. Кайюа, М. де Унамуну, Х. Ортега-и-Гассет и др.

Ключевые слова: десакрализация мира, феномен сакрального, религиозное сознание, феномен профанного.

The article deals with the study of the phenomenon of the sacral in philosophical, aesthetical and cultural thought of European countries. In the article was analyzed the views of the authors of XX century such as M. Eliade, J. Campbell, R. Collingwood, R. Calluait, M. de Unamuno, J. Ortega-y-Gasset and others.

Key words: desacralization of world, phenomenon of the sacral, phenomenon of the profanic, religious consciousness.

Сакральне протягом тривалого часу переважно розглядали як теологічну категорію, пов'язану з тією чи іншою релігійною традицією. Аж до межі ХІХ–ХХ століття в це поняття вкладали насамперед уявлення про надчуттєве, божественне, нумінозне. Конкретно ж його зміст наповнювали залежно від тієї чи іншої лінгворелігійної традиції. Разом з тим сакральне сприяло формуванню актуально значимих і найбільш стійких інтенцій, що яскраво виявлялися в моральній та естетичній свідомості. З огляду на це феномен сакрального почали розглядати не тільки в рамках богослов'я, безпосередньо пов'язаного з якою-небудь конкретною релігією, але й в етичному й естетичному дискурсі, де він виходив за межі будь-якої конкретної релігії й був уживаний як метакатегорія. Цим було покладено початок новому підходу до категорії сакрального – уже як категорії, що використовують різні філософські науки.

У світлі сучасної філософсько-естетичної думки дослідження феномена сакрального має багатоаспектний характер. Це пов'язане насамперед з тим, що саме семантичне наповнення категорії «сакральне» в науковому дискурсі й конкретних лінгворелігійних традиціях істотно відрізняються одне від одного. Указана розбіжність виходить із принципової різниці в підходах до розуміння самої природи й змісту сакрального не тільки в рамках науки й релігії взагалі, але й у конкретних релігійних традиціях – національно-державних і світових.

Найбільш повно в сучасному релігієзнавстві феномен сакрального розглянуто в працях видатного румунського мислителя М. Еліаде (1907–1986). Його ім'я належить також французькій та американській гуманітарній науці, бо більшість його праць надруковано за часів його перебування у Франції та США. Варто назвати хоча б основні його роботи, так чи інакше пов'язані з проблематикою сакрального та

профанного: «Священне та мирське», «Космос та історія», «Трактат з історії релігії», «Шаманізм. Архаїчні техніки екстазу», «Міф про вічне повернення», «Аспекти міфу» [1–6].

Досліджуючи проблему сакрального, М. Еліаде використовував феноменологічний метод. Услід за німецьким теологом Р. Отто румунський дослідник відзначав, що «відмітною ознакою сакрального є те, що свідомість його виділяє як щось інше, як абсолютно і цілком відмінне, не схоже ні на людське, ні на космічне» [1, с. 16]. Однак, на відміну від протестанта Р. Отто, він не був пов'язаний конфесійно з якоюсь однією конкретною релігією. Філософ ставить у своїх дослідженнях завдання з'ясувати співвідношення раціональних та ірраціональних елементів у сфері сакрального, прагне максимально об'єктивно розглядати місце й роль сакрального в релігійній свідомості, показує сферу сакрального як деяку цілісність, що має певну структуру.

Оскільки М. Еліаде розглядає феномен сакрального в аспекті сприйняття світу релігійною свідомістю, тому особливу увагу він приділяє характеристиці сакрального простору й часу. Це, на його думку, є базою для розуміння світоглядної природи сакрального в різних культурах. Як він відзначає у своїх працях, відкриття священного простору та години дозволяє релігійній свідомості знайти «точку відліку», зорієнтуватися в хаотичній однорідності, «створити Світ» і жити в ньому реально. За словами М. Еліаде, «релігійна людина прагне розташуватися в „Центрі Світу”. А для того, щоб жити у світі, необхідно його створити, тому що жодний світ не може народитися в хаосі, однорідності й відносності мирського простору» [1, с. 23]. Уся історія релігійного світогляду філософ розглядає як маніфестацію священних реальностей – ієрофаній.

Методологічно важливим для дослідника є протиставлення в працях М. Еліаде сфер священного (сакрального) та мирського (профанного). Священне (сакральне) виступає як організуюча основа, що надає життю сенсу та онтологічно реального статусу, тоді як мирське (профанне), навпаки, асоційоване з хаосом та безладдям.

Значення праць М. Еліаде для дослідження проблеми сакрального полягає ще й у тому, що в них у найбільш яскраво було застосовано феноменологічно-культурологічний підхід, який дає можливість розглянути окремі аспекти цієї важливої проблеми, зокрема етичні та естетичні. Наукова творчість видатного румунського дослідника феномена сакрального є прикладом глибокого дослідження численних історико-культурних та релігійних явищ, відрізняється ерудицією та оцінена як класична сучасною гуманітарною наукою.

На думку М. Еліаде, поділ світу на сакральне й профанне, священне й мирське властивий свідомості кожної релігійної людини. Для нерелігійної, мирської людини світ видається однорідним, однак, як підкреслює філософ, «мирська людина, бажає вона того чи ні, несе на собі відбиток поведження релігійної людини, з якої вихолощена релігійна значимість». Це обумовлене тим, що її несвідоме містить у собі генетичну пам'ять про ту чи іншу релігійну традицію: «Більшість ситуацій, що покладає на себе релігійна людина первісних суспільств і давніх цивілізацій, уже давно пройдені в Історії. Але вони не зникли, не залишивши сліду: вони сприяли

тому, що сьогодні ми саме такі, які є, отже, вони складають частину нашої власної історії» [1, с. 125]. Тому нерелігійна людина не може цілком розтрощити своє минуле, будучи його продуктом: «Нерелігійна людина складається із серії заперечень і відмовлень, але її все ще переслідують реальності, яких вона зреклася» [1, с. 127]. Таким чином, М. Еліаде робить висновок, що вивчення феномена сакрального необхідне й для розуміння проблем сучасного людства.

Мирське сприйняття реальності світу в усій його повноті, цілком позбавлений священних властивостей Космос – це зовсім недавнє відкриття людського розуму, тому більшість «невіруючих» поводяться ще релігійно, хоча самі й не усвідомлюють цього. Людина, яка не вірить у Бога, піддається сильному впливу з боку повсякденного життя. На її свідомість чинять колосальний вплив держава і закон. Людина не вільна від своїх звичок. І через усе це її поведінка також підкоряється певному ритуалу, над нею домінує величезна кількість цінностей дуже сумнівного змісту, що врешті-решт і визначають зміст її буття. Як підкреслює філософ, «переважна більшість „невіруючих” не вільні від релігійного поведження, теології й міфології. Іноді вони завалені купою магічно-релігійних уявлень, перекручених до карикатурного стану, а тому й погано пізнаних» [1, с. 128]. На відміну від сакрального сприйняття простору, мирське сприйняття підтримує однорідність, а отже, відносність простору. Усяка щира орієнтація зникає, тому що «точка відліку» перестає бути єдиною з онтологічного погляду. Більше немає «Світу», а є уламки зруйнованого Всесвіту.

М. Еліаде стверджує, що десакралізація є результатом наукової революції, яка відбулася в епоху Нового часу. Його висновок полягає в тому, що «священне і мирське – це два образи буття у світі, дві ситуації існування, які людина прийняла в ході історії. Ці способи буття у Світі становлять інтерес не тільки для історії й соціології. Адже священний і мирський способи існування свідчать про різне положення, що займає людина в Космосі» [1, с. 19].

Інший підхід до проблеми сакрального характеризує праці англійських дослідників феномена сакрального. Спираючись на аналітичну психологію К. Г. Юнга, проблему сакрального розглядає у своїх працях і його учень Дж. Кемпбелл. Його роботи «Тисячоликий герой» і «Міфологічний образ» [7; 8] присвячено порівняльному аналізу міфології різних народів світу та міфологічної літератури, зокрема автор торкається тих важливих тем, які розгорнуті в міфах, а саме ідеї космічного порядку, спокути та жертвопринесення, проблеми культурного героя тощо. Услід за К. Г. Юнгом філософ стверджує, що міфи глибоко укорінені в колективному несвідомому, вони становлять собою сновидіння культури, «рухаючи цілі співтовариства й наділяючи їх формою» [8, с. 5]. Незважаючи на різноманітність культурних і релігійних традицій, Дж. Кемпбелл стверджує, що в основі кожної з них лежать такі загальні архетипічні образи, як образ Великої Матері, Гори Світу, Святого Сімейства й т. ін.

Праця філософа «Міфологічний образ» спирається на такі фундаментальні підстави, як внутрішній духовний досвід кожної людини й багатовікова традиція осмислення цього досвіду. Сутність такого досвіду «виражається знанням самої

основи, того Центра всередині нас самих і всього суцього, що передує часу й простору, що є невід'ємною частиною вічності, ніколи не гине й вічно оновлюється, як те споконвічне світло, що сходить і заходить згідно із законом у формах Сонця, Місяця й Ранкової зірки» [8, с. 3–4]. Дж. Кемпбелл розглядає різні прояви цих стійких образів у мистецтві Сходу й Заходу, підкреслюючи, що стійкі сакральні образи відтворюються в усіх культурах, незважаючи на їх віддаленість один від одного в часі й просторі.

Англійський учений Р. Дж. Коллінгвуд у розвідці «Принципи мистецтва» [9] створює оригінальну концепцію зв'язку мистецтва з магією. Дослідник підкреслює, що хоча магія і релігія – це далеко не одне й те саме, однак магія є завжди незмінним складовим компонентом релігії. Згідно з філософом, магія полягає у виклику за допомогою певного ритуалу відповідного емоційному стану, завдяки якому може бути досягнуто поставлену практичну мету. Сам магічний ритуал тісно пов'язаний з мистецтвом. Він виявляється за допомогою танцю, пісні, малюнка, ліплення й інших видів творчості. Естетична цінність цього ритуалу може бути різною, адже в ритуалі головне – досягнення певного настрою, за допомогою якого можна реалізувати практичну мету. Естетична функція ритуалу не самодостатня. Але мета і магії, і мистецтва полягає у вихованні духу. Чистий же естетизм, утілений у теорії «мистецтва для мистецтва», перетворює мистецтво лише на розвагу.

Магічна та естетична мета можуть збігатися й не збігатися. Так, середньовічне мистецтво характеризується збігом цих цілей, тоді як в епоху Ренесансу і тим більше в епоху Нового часу спостерігаємо їхню відмінність. Оскільки в епоху Нового часу відбувався процес секуляризації й релігію було витіснено з багатьох сфер, її місце зайняла політика, якій також значною мірою властиві магічні риси. Мистецтво, що служить політичним цілям, – це таке ж магічне мистецтво, як і мистецтво, що служить релігійним цілям. Однак таке магічне мистецтво належить до соціогенотейстичного типу сакрального, де в центрі стоять цінності суспільства та політики. Р. Дж. Коллінгвуд говорить про «нову естетичну свідомість», яка «вважає тему невідривним елементом твору мистецтва, але також думає, що для того, щоб достойно оцінити твір мистецтва, потрібно бути зацікавленим у його темі самій по собі, так само як і в трактуванні її художником» [9, с. 77]. Таке мистецтво споконвічно ангажоване тією чи іншою політичною ідеєю, будь це ідея комунізму, фашизму, імперіалізму тощо. Таке мистецтво припускає, що художника цінують передусім не за його суто художні досягнення, а залежно від ідеї, якій він служить. Таке мистецтво найвищою мірою магічно пов'язане з конкретною політичною метою.

Представники британської соціальної антропології Дж. Фрезер, Ф. Боас, А. Редкліф-Браун, Б. Маліновський також зробили значний внесок у розробку проблеми сакрального, зокрема у визначення місця й ролі сакрального в міфологічній свідомості первісних людей.

Феноменологічний та соціологічний підходи до проблеми сакрального властиві й французькому дослідникові Р. Кайюа. У своїй роботі «Людина та сакральне» [10] услід за Р. Отто й М. Еліаде він стверджує про особливе місце уявлень про сакральне у свідомості релігійних людей. Філософ розглядає сакральне як джерело будь-якої

діяльності: «Профаним можуть лише нехтувати, тоді як сакральне існує, щоб звабити, отримати певного роду дарунок зачарування. Воно водночас є й найбільш бажаним, і найстрашнішою загрозою. Жахливе, воно вимагає обережності; бажане, воно водночас підбурює до відваги» [10, с. 37]. Сакральне амбівалентне, і Р. Кайюа підкреслює його полярність. Двома полюсами сакрального, згідно з філософом, є чисте і нечисте, сили життя і сили смерті. Але, на відміну від М. Еліаде, Р. Кайюа базується на існуванні не тільки протилежностей між сакральним і профаним, але так само і протиставленні «чистого – нечистого» й у сакральному, і в профанному.

Р. Кайюа розглядає профанне насамперед як повсякденне. Сакральним постає свято чи війна (у період цивілізації). Свято – це перебування людини за межами певного часу й простору, повернення до часів первозданного хаосу, *ad illo tempore*, коли боги створювали світ. Оскільки світу, щоб існувати, потрібно періодичне відновлення, тобто звільнення від пут людської свідомості, стрибок у соціальному розвитку, то свято чи війна є необхідними способами збереження світу через його періодичне руйнування, щоб вдихнути нові сили у світ, що вже зістарився. Сакральний час протиставлений звичайному ходу речей. Свідомість сучасних людей, на думку філософа хоча й відрізняється від свідомості первісних людей, проте зберегла основні риси первісного мислення, пов'язаного з інстинктивною природою людини.

Тому Р. Кайюа услід за К. Г. Юнгом підкреслює актуальність для ХХ століття міфологічного мислення. Саме сакральне філософ розглядає як двоїсте начало: з одного боку, воно жахаюче, нечисте, мерзенне, необережне поводження з ним людини веде до загибелі; з другого боку, найчастіше «святість винного звільнює тяжкість провини так само, як іноді надмірність гріхів визначає ступінь майбутньої святості... саме нечистість робить злочинця сакральним» [10, с. 69].

Пов'язуючи сакральне з творчими потенціями людини, Р. Кайюа через загальнокультурологічне розуміння ієрархії: «сакральне – профанне – ігрове» – виходить прямо до розуміння естетичних характеристик сакрального, однак лише побіжно торкається цієї проблеми. На його думку, «сакральне й ігрове поєднуються тією мірою, якою вони обидва протиставляються практичному життю, але займають щодо нього симетричні позиції. Гра має боятися життя: воно розбиває або розсіює її з першого удару. Водночас вважають, що життя призупиняється за суверенною волею сакрального» [10, с. 208].

Проблема сакрального знайшла своє відображення й у працях французьких соціологів. До них належить цикл праць видатного французького вченого М. Мосса, зібраний у книзі «Соціальні функції священного» [11]. Автор теоретично обґрунтовує феномен жертвоприношення, універсальна функція якого полягає в тому, щоб опосередкувати контакт людини зі сферою сакрального. У книзі дано принципово нову методологію аналізу ритуалу, зокрема форми й функції елементів послідовності ритуальних дій, символіки місця, часу тощо. М. Мосс прагне до всебічного розгляду феномена сакрального, включаючи у своє дослідження проблему символу й міфу як медіаторів сакрального. Особливу увагу філософ приділяє мовним ритуалам, зокрема молитві.

Хоча праці М. Мосса й мають передусім соціологічний й антропологічний характер, проте вони становлять значний інтерес для філософів культури та естетиків. Так, у роботі «Коллективні уявлення і різноманіття цивілізацій» він наводить компаративістський аналіз індуїстської й християнської містики, указуючи на деякі спільні риси, що втілилися в сакральному символізмі обох культур. Енциклопедичний масштаб більшості праць цього видатного французького дослідника є гарною підмогою в дослідженні окремих аспектів проблеми сакрального, зокрема й для з'ясування ролі й місця сакрального в естетичному процесі.

Проблема сакрального постає й у двох взаємозалежних роботах французького письменника, філософа й мистецтвознавця Ж. Батая «Теорія релігії» і «Література і Зло» [12], які написані з позиції так званої «негативної» теології. На основі аналізу творчості найбільш складних і суперечливих письменників ХІХ–ХХ століть, таких як Ш. Бодлер, Ф. Кафка й ін., філософ показує вплив сакрального на секуляризовану культуру сучасності.

Глибокий зв'язок між сакральним та естетичним началом простежуємо в працях видатних католицьких філософів-неотомістів Е. Жильсона й Ж. Маритена [13; 14].

Е. Жильсон виводить естетику з теології, підкреслюючи роль мистецтва у ствердженні релігійного світогляду. Розглядаючи «творчість» як естетичну категорію, Е. Жильсон визначає її співвідношення з релігійною вірою. Естетичний досвід він трактує як суто психологічний акт, стверджуючи, що «естетичне» буття додає об'єкту тільки естетичного досвіду, й заперечуючи існування естетичного явища за межами цього досвіду.

Як і в Е. Жильсона, у Ж. Маритена естетичне явище позбавлене об'єктивного, незалежного від сприйняття суб'єкта і його досвіду існування. Таким чином, наявний розрив між мистецтвом і реальністю, що суттєво відрізняє позицію неотомістів від позиції засновника католицької доктрини Хоми Аквінського. Якщо Хома Аквінський стверджував, що в основі творчого процесу лежить правильна ідея, яка має бути втілена в природному матеріалі, то філософи-неотомісти Е. Жильсон і Ж. Маритен вважають за головний принцип художньої діяльності творчу інтуїцію, що належить до сфери несвідомого. Художник, на їхню думку, повинний інтуїтивно розглянути абсолютне буття, тобто Бога. Звідси – крайній психологізм в естетичній позиції неотомістів.

Згідно з Ж. Маритеном, творча інтуїція спрямована не на сутність, а на конкретне існування (екзистенцію). Але оскільки екзистенція не є кінцевим об'єктом пізнання творчої інтуїції, вона зрештою спрямовується на нескінченну реальність, що наявна в будь-якій одиничній реальності. Головним об'єктом творчої інтуїції є шире буття, тобто сакральна реальність – Бог, трансцендентна стосовно об'єктивної реальності. Тоді найкращим способом пізнання Бога є творча інтуїція. У цьому ключі Ж. Маритен розглядає і проблему буття мистецтва.

Філософ віддає перевагу різним формам символічного й абстрактного мистецтва, високо оцінюючи творчість таких художників, як символіст Ж. Руо. Таким чином, концепція творчості Ж. Маритена виявляє деяку подібність з положеннями концепцій художників і критиків авангардного напрямку, наприклад, з концепцією російського

художника й теоретика абстрактного мистецтва В. Кандинського.

Сучасні уявлення про мистецтво, які сформувалися в західноєвропейській естетичній думці, припускають, що світ мистецтва – це не лише «світ речей», але перш за все «світ знаків». За словами французького філософа-неотоміста Ж. Маритена, мистецтво постає символізацією трансцендентного. Витвір мистецтва є ніби подвійним символом, за допомогою якого виражена й реальність речей, що оточують людину, та інша, ідеальна реальність, яка стоїть за нею. Інакше кажучи, мистецтво ніколи не обмежується просто зображенням яких-небудь об'єктів навколишнього світу. Мистецтво – свого роду молитва, яка передбачає ставлення художника до сфери сакрального.

Такий підхід у сучасній естетичній думці виражений у концепції мистецтва як релігії сучасної людини. Її прихильниками є Л. Флам, В. Воррингер, Ч. Кеглі та ін. Прибічники подібних поглядів розглядають категорію сакрального переважно в естетичному плані, як організуюче начало художнього тексту. Так, Л. Флам висловлює ідею про те, що на зміну релігійному культу приходять «мистецтво-фетиш», «мистецтво-ідол», яке сьогодні стає об'єктом поклоніння так, як у минулі часи людина поклонялася богу. Один з найбільш видатних представників філософії постмодерну Е. Левінас у праці «Від священного до святого» (1977) підкреслює різницю між святинами та цінностями. Він стверджує, що «заклик сакрального» чергує турботи існування й асоціюється з «пріоритетом іншого переді мною». Аксіологічним втіленням ідеї сакрального, на його думку, постають святині. Вони, на відміну від цінностей, мають значно вищий рівень онтологічної вкоріненості, а отже, здатні ангажувати людей незалежно від їхнього власного вибору. Через це проблема толерантності у сфері співіснування святинь постає незрівнянно гостріше, ніж у сфері цінностей [15, с. 573]. Цю ж проблему нетолерантності сакрального до якихось світських підходів яскраво висвітлює інший французький дослідник Р. Жирар. Його праця «Насилля та сакральне» має загальнотеоретичне значення, хоча в ній він майже не торкається естетичної проблематики.

Зв'язок сакрального з категорією трагічного досліджено в книзі видатного іспанського філософа М. де Унамуно «Про трагічне почуття життя» [16]. Переживання людиною смертності існування й одночасно спрага безсмертя – ось що породжує відчуття трагічного почуття життя. Відкинувши раціональні аргументи, що закликають погодитися з наявним станом речей і відмовитися від прагнення до вічного життя, людина звертається до Бога, до сакрального як єдиного джерела безсмертя. Таким чином, звернення до Бога є мистецтво. Однак водночас мистецтво характеризується не стільки тим, що автор шукає вічності своєї душі, скільки тим, що він шукає вічності свого імені. М. де Унамуно підкреслює ілюзорність таких мріянь художника і розглядає таке прагнення як пагубну пристрасть. Він говорить про те, що людиною в її діяльності, спрямованій на безсмертя, рухає не стільки гордіня, скільки «страх перед ніщо» [16, с. 73]. Філософ критично ставиться до того, що «з мистецтва зробили релігію і ліки від дурної метафізики» [16, с. 68], і до ідеї «мистецтва для мистецтва». Іспанський мислитель підкреслює, що саме «в трагічному відчутті життя проростає сакральне й туга веде нас до розради» [16, с. 73].

Творчість іншого видатного іспанського філософа Х. Ортега-і-Гассета пов'язана насамперед з естетичною проблематикою. Філософ стверджує, що в сучасній культурі, яка багато в чому загубила сакральний потенціал, спостерігаємо дві протилежні тенденції – масовість культури та її «елітаризацію».

Серед численних робіт Х. Ортега-і-Гассета, присвячених проблемам естетики і культурології, найбільший інтерес для нашого дослідження становить його есе «Дегуманізація мистецтва» [17], у якому автор базується на тому, що за своїм естетичним смаком усе людство розділене на широку публіку й художню еліту. Услід за Ф. Ніцше він підкреслює незаперечну перевагу меншості, представлені духовною аристократією, над більшістю, що чітко виявляється в плані розуміння значення культурних цінностей і ролі розвитку сфери культури. Більшість Х. Ортега-і-Гассет розглядає як людину-масу і бачить у ній серйозну небезпеку для подальшої долі культури. Протиставляючи сучасне модерністське мистецтво мистецтву минулих епох, філософ підкреслює, що це нове мистецтво звернене до духовної еліти і не має потреби бути загальнолюдським і загальнозрозумілим. Він стверджує, що його справжній естетичний ефект полягає саме в чистому й холодному спогляданні, а не в жалі людині. Це зближує позицію Х. Ортега-і-Гассета з позицією багатьох теоретиків «чистого» мистецтва.

Але разом з тим Х. Ортега-і-Гассет стверджує, що, з одного боку, прагнення сучасного мистецтва до «дереалізації», очищення його від «людського» зближує його із сакральним мистецтвом, яке ґрунтується на символічних началах. Але водночас перетворення подібного мистецтва «в рід іронічного спорту» [18, с. 32], навпаки, сприяє його десакралізації, оскільки таке мистецтво втрачає своє високе призначення. На його думку, в сучасний період заняття мистецтвом художник і взагалі сучасна людина уявляють чимось нікчемним, позбавленим усякого трансцендентного змісту: «Інші стилі претендували на зв'язок з бурхливими соціальними й політичними рухами чи з глибокими філософськими та релігійними впливами. Новий стиль, навпаки, розраховує на те, щоб його зближували зі святковістю спортивних ігор і розваг» [18, с. 257]. Сучасний художник, на думку іспанського філософа, – те саме, що іконоборець, а його творчість характеризується вислизанням від реальності. У такій творчості здійснюється «переведення з принципу ближнього на принцип далекого бачення, що пробуджує у людини символічне відчуття її причетності до нескінченності, до Космосу, до надзоряного світу» [18, с. 32].

У праці «Ідеї і вірування» Х. Ортега-і-Гассет протиставляє вірування, що «складають каркас нашого життя, і тому не є носіями якогось окремого змісту», репрезентують «наш світ і наше буття», ідеям, які «спадають нам на думку» [18, с. 463–464]. По суті, тут ідеться про розподіл ідей залежно від приналежності до сакральної і профанної сфер. Вірування становлять підґрунтя, на якому спочиває й виростає культура, вони закладені насамперед у релігійному світогляді й довговічні за природою. Характеризуючи їх, Х. Ортега-і-Гассет підкреслює: «До них не приходять за допомогою розумової роботи, але вони вже завчасно діють усередині нас, коли ми ще тільки починаємо міркувати про що-небудь» [18, с. 465].

Філософ розглядає вірування як споконвічну даність, ідеальне начало, тоді як

ідеї й теорії «існують для нас, тільки поки ми про них міркуємо» [18, с. 465]. Ці ідеї недовговічні за своєю природою, пов'язані з тією чи іншою епохою, піддані різноманітним змінам. Якщо ідеї-вірування покликані допомогти людині в її внутрішній орієнтації у світі, у творенні її ідеального образу або перетвореної реальності, то псевдоідеї, навпаки, відчужують реальність, заплутують людину у своїх сітках, морочать голову неправдивими мотиваціями та привидами, які видають себе за сутність [18, с. 107]. Сам Усесвіт, очима іспанського філософа, становить світ, що складається із заряджених енергією «малих світів», що мають свій «проект», тобто ідеальне начало. Що стосується речей (як і людей), то їхній вигляд визначений тим, наскільки вони можуть наблизитися до цього «ідеального» начала. Загалом естетична спадщина Х. Ортегі-і-Гассета має важливе значення для розуміння місця сакрального в сучасному естетичному процесі і є важливою для дослідження процесу десакралізації естетичної свідомості в сучасній культурі.

Оцінюючи загалом літературу з теми, слід зазначити, що здійснений теоретичний аналіз свідчить про значний інтерес дослідників з естетики, мистецтвознавства, релігієзнавства до проблеми сакрального. Це дозволяє стверджувати, що автори розробили оригінальні наукові концепції, які мають значні перспективи подальшого використання в різних галузях гуманітарного знання.

Література:

1. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.
2. *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987.
3. *Элиаде М.* Трактат по истории религий: В 2 т. – СПб., 2000.
4. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. – К., 1998.
5. *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М., 2000.
6. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 1995.
7. *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячьо лицами. – К., 1997.
8. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. – М., 2002.
9. *Коллингвуд Р. Дж.* Принципы искусства. – М., 1999.
10. *Кайюа Р.* Людина та сакральне. – К., 2003.
11. *Мосс М.* Социальные функции священного. – СПб., 2000.
12. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и зло. – Минск, 2000.
13. *Жильсон Э.* Живопись и реальность. – М., 2004.
14. *Маритен Ж.* Избранное: величие и нищета метафизики. – М., 2004.
15. *Філософський енциклопедичний словник.* – К., 2002.
16. *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. – К., 1996.
17. *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. – М., 1991.
18. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М., 1991.

УДК 171

Хандогина Л. Л.

ХУДОЖНИК КАК СОЦИАЛЬНЫЙ КРИТИК В ОППОЗИЦИИ ЭТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО

Предметом статті є дослідження співвідношення суспільної моралі та мистецтва в культурно-історичному контексті, розуміння неоднорідності моралі як цілісного явища. Аналіз функціонування мистецтва як соціального інституту, моральної регуляції поведінки художника, визначення місця художника в суспільному житті дозволив виокремити низку ключових понять – «професійна етика художника», «художнє поле», «ангажоване мистецтво», «моральна дилема», які мають інтегративне значення й поглиблюють наші уявлення у сфері сучасної етики та естетики.

Ключові слова: *суспільна мораль, професійна етика художника, соціальний інститут, художнє поле, суспільна маніпуляція, ангажоване мистецтво, моральна дилема.*

Subject of the article is analysis of interconnection of social morality and art in cultural-historical context and understanding of heterogeneity of morality as integral phenomenon. Analysis of functioning of art as social institution, moral regulation of artist's behavior, determination of artist's role in social life bring definition for following key terms – “professional ethics of artist”, “artistic field”, “engaged art”, “moral dilemma” - which have integrative meaning and extend our conception in area of modern ethics and aesthetics.

Key words: *social moral, professional ethics of artist, social institute, artistic field, social manipulation, engaged art, moral dilemma.*

Обсуждение темы художника в контексте современного искусства, безусловно, представляет интерес и является актуальным для исследования функционирования искусства как социального института, взаимоотношения искусства и общественной морали, моральной регуляции, саморегуляции поведения художника, определения места художника в общественной жизни. Автор ставит в данной статье цель проанализировать соотношение «этики личности» и общественной морали.

Как справедливо заметил А. Прокофьев [1], развитие моральной философии исходило из понимания неоднородности морали как относительно целостного явления, проходящего по линии «нравственное самосовершенствование личности» – «нравственно оптимальная организация общества». При таком подходе, как отмечает автор, социально-этические проблемы, события, процессы анализируются и оцениваются по идеально-нравственным, индивидуально-перфекционистским, этико-личностным основаниям. В этом контексте не принимается во внимание различие между целями и задачами, стоящими перед личностью, и целями и задачами, стоящими перед сообществом, а также своеобразие способов этического и, шире, аксиологического, деонтологического и праксеологического понимания этих вопросов. Трудности обратного свойства, когда этико-личностные и идеально-

ценностные проблемы рассматриваются по социальным критериям, также нередко встречаются, но не в моральной теории, а в социальных и политических концепциях.

Наше понимание соотношения искусства и общественной морали исходит из культурно-исторического контекста становления этих социальных институтов. Уровень дифференциации социальных практик эпохи Нового времени приводит к автономизации всех «форм культуры» (Э. Кассирер) и институализации основных феноменов человеческого бытия. Трансформация иерархии и маркировки социальных норм и ценностей, сопровождающая этот процесс, в теоретической сфере фиксируется как формирование идеи человека вообще, с присущими ему общекультурными очевидностями личной свободы и личной ответственности. Это обуславливает антропологический вектор развития сначала гносеологических, а потом и общефилософских векторов развития новоевропейской мысли. Необходимым моментом развития теории становится экспликация категориального развития этики и эстетики именно как философских, а не прикладных дисциплин.

Если античная и средневековая эстетика были, прежде всего, метафизикой прекрасного, исходя из принципа калакогатии, то, начиная с Ренессанса, эстетические изыскания в своём большинстве редуцируются до искусствоведческих поисков и занимаются жизнеописаниями художников. Именно эта тенденция способствует в эпоху Просвещения формированию области художественной критики. Как считает Э. Панофски, до XVIII века эстетическая сфера вообще была не отделена от сферы теологической и этической [2, с. 4]. Освобождение царства Аполлона от моральных императивов сопровождало трансформацию метафизики прекрасного в философию искусства.

В этом контексте принципиально инновационное значение имеют разработки кантовского трансцендентализма, а потом и романтической мысли, которые рассматривают человека в новом ракурсе – как субъекта суждения вкуса, а не только в познавательном или этическом аспектах, которые стали традиционным для философии Просвещения. Интерес к теоретической эстетике у А. Баумгартена, а потом и у И. Канта возник, прежде всего, не из рефлексии над художественной практикой, а из необходимости выстроить целостную архитектуру философской системы. Кантовский априоризм (несмотря на признание высшей инстанцией категорического императива, который, как регулятивная идея, обязует человека отречься от непосредственно чувственного во имя всеобщего) позволяет выявить трансцендентальный статус принципа целесообразности и определить способность суждения как априорно законодательную способность. Следовательно, впервые в истории философской мысли обосновывается необходимость дифференциации классического единства трех благ: истины – добра – красоты, что фиксирует в теоретической форме разделение социальных институтов науки, морали и искусства.

Именно идея самозаконных априорных принципов лежит в кантовском членении трех «Критик». Правда, Кант не выдерживает напряжения собственного принципа: связь между миром природы и свободы, поиск которой стал истоком изучения способности суждения, не восстанавливается. Поскольку прекрасное, как демонстрирует его аналитика, примиряет воображение не с моральным разумом, а

равнодушным рассудком. Чтобы восстановить равновесие философской системы, Кант вынужден был реабилитировать эту связь в аналитике возвышенного под приматом морального начала. Прекрасное стало не медиумом, но «символом нравственности».

Радикализация тезиса об оппозиции этического и эстетического и отрицание роли искусства как «инструмента морального принуждения» (Т. Адорно) не были утрачены европейской культурой, а составили пафос романтического проекта и привели к их добровольному замыканию «в башне из слоновой кости». Уже в позиции представителя предромантизма Й. Гете чувствуется отрицание просвещенческого понимания воспитательной функции искусства. Он считал, что художника, который открыто подвергал критике социальные институты, высокомерным. Возможно, как рассуждал Гете, что произведение искусства имеет нравственные последствия, но требовать от художника, чтобы он ставил перед собой какие-то нравственные цели и задачи, – это значит портить его работу. Моральный, политический и общественный критицизм художника не естественен и является превышением его полномочий. Профессиональная этика художника требует скромности и учтивости в этих вопросах. В то же время великие произведения искусства, обращаясь к действительности, отображают моральную и социальную проблематику, смыкаются с политическим. Но необходимо отметить, что Гете-теоретик, настаивающий на своей аполитичности, как автор «Фауста» не смог остаться сторонником чистого искусства, отказаться от сопереживания, серьезности восприятия и влияния моральных императивов на своего героя, не нарушая художественной логики произведения.

Даже Ф. Шиллер, который уже после провала кантовского проекта построения автономной эстетики и реабилитации нравственного значения искусства, сознательно продолжая последнюю тенденцию, все же так и не смог возвратиться к первоначальному господству эстетики мимезиса. Это очень удачно подметил Г. Гадамер: «В действительности все должно обстоять так, как представляет чудесный мир сцены, и Шиллер, как известно, усматривал моральное призвание театра в том, что он предвосхищает и разыгрывает на сцене процесс перехода к подлинно нравственному устройству жизни и общества. Но такая нравственная трансценденция означает – и мы имеем возможность убедиться в этом собственными глазами, – что зрителю отказано в полноте внутренней жизни. Он уже не является соучастником, как это было в прежних обществах во время религиозных или мирских праздников. Он всего лишь зритель, чему соответствует особой формы сцена, на которую он смотрит. Он – зритель, в темную камеру одиночества которого доносится со сцены призыв к нравственной трансценденции» [3, с. 161]. Непосредственность человеческого чувства поэзии недостижима, и эстетический идеал может существовать только как отрицание эмпирии во времена господства сентиментальной поэзии. Поэтому нравственное влияние искусства может осуществляться только как трансценденция. Позиции представителей движения «Буря и натиск» являют собой начало контрарных тенденций в эстетической теории, но именно изначальность оппозиции прослеживается в обеих теориях немецких эстетиков.

После романтической ревизии царства прекрасного общепризнанным становится положение творца как оппозиционера по отношению к действительности и обществу. Высмеивание обывателя и его мелкобуржуазной морали, эпатаж становятся правилом хорошего тона и кодом для опознания единомышленников для художников неоромантического толка. Это свидетельствует о том, что цех производителей прекрасного «замыкается». «Процесс автономизации интеллектуального и художественного производства соотносится с появлением социально различающейся категории профессиональных художников или интеллектуалов, все более и более склонных не признавать иных правил, кроме правил той специфической традиции, которую они унаследовали от своих предшественников и которая дала им отправную точку или точку разрыва, и получающих все больше и больше возможностей освобождать свой труд и продукты своего труда от всякого принуждения извне, идет ли речь о моральной цензуре и эстетических программах Церкви, усердно занятой обращением в свою веру, или об академическом контроле и заказах политической власти, склонной рассматривать искусство как орудие пропаганды», – считает П. Бурдые [4].

Профессиональная этика художника сегодня часто формируется как диспозиция по отношению к общепризнанным моральным нормам. Носителями ценностей поля (его агентами) являются не только непосредственные производители прекрасного, но и его хранители, издатели, исследователи, художественные критики, коллекционеры, торговцы, преподаватели художественных школ. Освобождаясь от социального заказа церкви и государства, художники производят произведения искусства не только как идеал красоты, не только как специфический рынок товаров, но и как художественную репрезентацию социальной аномии. В данном случае нас интересует то, что, несмотря на ярко выраженную индивидуальную форму легитимации девиантного поведения в автономном художественном поле, все-таки романтическое отрицание устоев общественной морали также имеет социальный характер, поскольку несет на себе необходимый момент становления искусства как автономного социального института. Способность художественного поля к «рефракции», то есть сила преобразовывать все внешние воздействия по своей собственной логике, по мнению П. Бурдые, свидетельствует о его самозаконности. Об этом также свидетельствует и широкое распространение эпигонства данной позиции, остроумно высмеянное в художественной форме такими русскими писателями, как А. Пушкин и Ф. Достоевский.

Независимость эстетической сферы проявляется в том, что она начинает создавать продукцию для потребления самими производителями. Она становится «полем специализированного производства символической продукции» (П. Бурдые), то есть системой, производящей художественные артефакты и символические ценности (а также средства присвоения этих ценностей), предназначенные (по крайней мере, на короткий срок) для круга самих производителей. Именно романтическая позиция становится теоретическим обоснованием процесса автономизации искусства, проявления его собственной сущности, о которой Т. Адорно написал так: «Во всей манере поведения искусства, во всей его повадке

есть, как об этом знал еще Ницше, что-то ужасное. В художественных формах ужасное становится источником творческого воображения, дающего художнику право что-то вырезать из живой плоти искусства, из живого тела языка, из звуков, из зримого жизненного опыта. И чем чище, незамутненнее форма, чем выше степень автономности произведений искусства, тем они ужаснее. Призывы к более гуманной позиции произведений искусства, к тому, чтобы они прислушивались к человеку, к людям, к своей виртуальной публике, регулярно размывают качество произведений, ослабляют закон формы. То, что искусство обрабатывает в самом широком смысле этого слова, оно подавляет, являя собой продолжающий жить в игре ритуал покорения природы. Это наследственный грех искусства; в этом же и его перманентный протест против морали, которая ужасно карает ужасное» [5, с. 76].

Морализирующий художник, художник-моралист становится провокационной постановкой вопроса, так как не моральное, а эстетическое начало лежит в основе всех творческих импульсов художника. Художественный индивидуализм и культ гения стал апогеем теории атомарного общества. «Художественный импульс развитию культурного идеала автономии был придан феноменом индивидуализма Нового времени: развитие книгопечатания привело к формированию "культуры зрения", фундированной презумпцией автономии "собственного видения", "личной точки зрения", "индивидуального взгляда на вещи" (в противоположность суггестивно ориентированной традиционной "культуре слуха")» [6, с. 17]. Художник, принимая участие в общественной жизни, не решает моральных дилемм и не пытается исправить мир в нравственном смысле. Основной задачей искусства является «ожитворение» (Т. Манн), то есть художник закрепляет в художественной форме свою жизнь, а через неё жизнь вообще, помогает духу постигнуть сущность явлений. Каждый случай осуществления искусства постулируется как особый, уникальный для личности, и каждый раз прекрасное начинается с самого начала, не узнаёт себя. В этом проявляется «трагедия творчества» (Ф. Степун).

Художнику, который первым осмелился перейти из класса природы тварной в класс природы творящей, характерно подчёркнутое чувство духовного и даже морального превосходства над обществом. Эстетическое дистанцирование, которое становится идеологией профессиональных творцов и приписывает сверхличное величие искусства, легитимирует право агентов художественного поля на богемную иронию по отношению к нравственным, социальным и политическим основам общества. Нам представляется, что художественные аксиомы насмешки и отрицания, прежде всего, традиционных схем моральной философии со стороны имеют обратную сторону для художника: психологическое неравновесие, чувство страха и стыда. Страх перед одиночеством, признанием, искусством и жизнью. Стыдом перед своей некомпетентностью, как естественным следствием самокритики, когда каждый художник выступает как единство творца и судьбы (особенности этой позиции проанализированы О. Уайльдом в статье «Художник как критик»). Постоянное самонаблюдение и самокритика – одно из необходимых условий творческого процесса. Творческим людям часто характерно болезненное недовольство, раздражительность, нервозность по отношению и к самому себе, и к окружающим.

Этот априорный критицизм экстраполируется и на общественную мораль. Тогда художник выступает как социальный моралист.

Крайний индивидуализм может быть оригинальной эстетической позицией в творчестве. Но когда он касается общественных проблем, тогда художник должен действовать в рамках широкого социально-политического контекста. Эзотеричность художественного творчества может иметь, по словам П. Бурдые, трагические последствия: «Корпус производителей может утверждать свою автономию лишь при условии контроля над диалектикой дистанцирования, которой постоянно угрожает опасность деградировать до состояния патологических поисков различения любой ценой» [4]. В истории культуры не одиноки случаи сочетания реакционной позиции и исключительной художественной одарённости. Судьбы Атрура Рембо, Кнута Гамсуна, Эзра Паунда, Томмазо Маринетти и многих других говорят о трагичной раздвоенности духа и соблазне, который возникает пред одарёнными, смелыми творцами.

Эту опасность в полной мере постиг Томас Манн, который в начале своей творческой биографии был защитником национальных ценностей и консервативных принципов («Размышления аполитичного», 1918), а в дальнейшем стал поборником демократии, гуманизма, духовности. С чувством вины и раскаянья Манн пишет о «нравственном одичании», к которому приводит художника ориентация на бессознательное, витальное [7, с. 166]. В то же время Манн видит нечто комическое в своей политкорректной позиции и пропаганде гуманистических идей, что выглядит банальным и граничит с пошлостью в искусстве, но неизбежно для художника, который занимается политическим морализированием [8, с. 485].

Еще более радикальное отрицание модернистской дифференциации добра и красоты можно встретить в рефлексии на политические, социальные темы ещё одного немца, драматурга, писателя и режиссёра Бертольда Брехта. Он считал, что война оказалась для искусства великим переломом. Ибо если раньше актеру для игры требовалось лишь одно – талант, то оказалось, что его явно недостаточно. Брехт призывал людей искусства стать рупором недовольных слоев, проявит свою гражданскую позицию и осознать ответственность перед обществом.

Таким образом, разделение этического и эстетического в эпоху Модернизма позволяет констатировать идентичность социально-политических и художественных практик конкретного исторического периода. Современное искусство, по мнению большинства исследователей, политически ангажировано, террористично, оскорбительно для общественной морали и неподконтрольно власти. Художник балансирует между позициями экстремала и экстремиста, бросает вызов общественному порядку. Как мы видим, сегодня область искусства может стать ареной насилия как со стороны художников, так и со стороны зрителя, (общества), и эта провокационность и экстремизм часто кажутся беспричинными и безосновательными.

Валерий Подорога, говоря о современной ситуации в гуманитарной области и, в частности, в искусстве, констатирует, что как только власть перестала быть идейным и политическим оппонентом, система прежних ценностей и профессиональных

установок распалась с поразительной быстротой. Теперь каждый художник предоставлен самому себе, его труд не оплачивается. Искусство получило свободу, к которому стремилось, но оказалось не готово. Востребованным оказалось ангажированное искусство, которое служит интересам отдельных властных групп, зависит от них и ограничено вспомогательной функцией [9, с. 47].

Такая характеристика современного состояния художественных практик перекликается с позицией Бернара Стинглера. По его мнению, современное искусство противостоит коллективной индивидуализации, замыкается в длительных циклах трансиндивидуации, что приводит к деиндивидуализации, десублимации, деидеализации, к эмоциональному охлаждению, утрате объектов желаний и исчезновению смыслов. Производство искусства перестало быть тем, что мы любим, современное искусство стало выражением нелюбви и разочарования. Производство искусства говорит о том, что существует нелюбовь. Произошла ликвидация *philia*, уничтожения союза психической и коллективной индивидуации. В результате большинство проектов художественной сферы являются тупиковыми. «В сфере искусства происходит то же, что и в области предметов потребления, потому что циклы трансиндивидуации разрушены одинаковым образом, а вместе с ними – все, что называется суждением и вкусом. Восстановить критический аппарат, а с его помощью – и любителей – вот, в сущности, что необходимо в новую эпоху грамматизации» [10, с. 40]. Утрата ориентиров в сфере нравственной и эстетической, отказ от смысла и значений прекрасного, возвышенного, гармонического приводит к потере ориентации в мире, утрате «мостов, соединяющих смертную жизнь с ценностями, неподвластными разрушающему влиянию времени» [11, с. 301]. Современное общество отказывается от долгосрочных целей и задач.

Отказ искусства от своих классических установок в виде эстетического объекта, формы, содержания, шкалы эстетической оценки привёл к трансформации прежде всего социально-воспитательной функции. Снижается авторитет традиционных образовательных учреждений, которые всегда продуцировали важнейшие нравственные принципы.

Схожие проблемы рассматривает З. Бауман («Судьбы индивидуализированного общества», 2001) и приходит к выводам, что в современном обществе утрачена сбалансированность между общественным и частным, за счёт которой поддерживалась стабильности социального порядка. Современное общество в принципе не признаёт потребности в диалоге между общественным и частным. Индивидуализация в первую очередь проявляется как отрицание форм социальности. Атомизированное общество снижает значение традиционных знаний и навыков и требует от художника в первую очередь мобильности и подвижности. Во всех сферах культуры, в том числе и в искусстве, известность приходит на смену славе, мимолётность на смену поиску вечных истин. Визуальные искусства не ориентируются на долговечность произведения искусства, а сменяются кратковременными инсталляциями и акциями, рассчитанными, как правило, на один показ.

Как отмечает Б. Гройс, современная культурная элита крайне мобильна. Сегодня

она уже не может обеспечить себе превосходства посредством защиты традиционных ценностей от массового профанирования. Она постоянно меняет эти ценности, каждый раз оказываясь не там, где её ожидает увидеть большинство, которое начинает изучать и осваивать определённую нормативную культурную систему как раз тогда, когда элита её покидает, утверждая, что она уже вышла из моды [12, с. 184].

Центральным понятием современного эстетического сознания сегодня стал принцип плюрализма, который мы можем наблюдать не только в оппозиции соотношения искусства и морали, но также и науки. О плюрализме мышления писал П. Фейерабенд, обосновавший конкуренцию научных теорий между собой, проводя аналогию с правилами рыночной конкуренции товаров. Об этом хорошо сказал К. Свасьян, и его мысли выражают позицию многих исследователей: современная научная мысль занята не поиском истины, а эффективности. Наука сегодня занята поиском ответа не на вопрос «почему да или нет?», а говорит «почему бы и нет»? Это ведёт науку к релятивизации собственных критериев.

И искусство, и наука сегодня руководствуются рыночными механизмами и имеют свою «рыночную цену». Размышляя о том, что сейчас определяет актуальность, ценность как научных теорий, так и произведений искусства С. Трунев отмечает, что в данном контексте под актуальностью понимается способность теории реализовать гласный или негласный социально-политический заказ, а её скандальность видится аналогом радикальности или экстремальности идеологической концепции и означает более или менее обоснованную претензию на установление новых «правил игры» в репрезентации той или иной предметной области [13, с. 10].

Постмодернистский выход за пределы чистой эстетики уже не рассматривается как нарушение художественных кодов и канонов вкуса. В такой ситуации сложно постулировать необходимость нравственного значения искусства и о роли художника как социального критика. Многообразие произведений искусства, их миграция за классические границы видообразования искусства позволяет многим теоретикам говорить как о субъективизации художественной сферы (против которой последовательно выступал М. Хайдеггер), так и о «смерти автора» (Р. Барт). Но именно смещение границ в самом царстве прекрасного и постмодернистская подвижность художественной сферы вообще позволяет говорить о приходящем характере оппозиции эстетического и этического, о возможности нового основания для их единения.

Таким образом, как справедливо писал М. Бахтин, три сферы человеческой культуры: наука, искусство и жизнь – обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству. Но он предупреждал об опасности механического соединения этих трех областей, которое чаще всего происходит. Даже в отдельном человеке существует опасность механического (агрегатного, как бы сказал Гегель) соединения человека и художника, а тем более она усиливается при трансформации культурных кодов определенных социальных институтов в неповторимость человеческого существования.

Тут возможны две крайности. Первую сформулировал В. Иноземцев:

«Восстановление моральных принципов является делом отдельного человека, а не социальных институтов. Нигде и никогда попытки насильственного насаждения морали и нравственности не приводили ни к чему хорошему; мораль всегда укоренялась в обществе усилиями подвижников, которых благодарное человечество чтит многие века». Но, с другой стороны, как отмечал З. Бауман, «типичным механизмом общественной манипуляции является снятие вины с институтов и возложение её на отдельных лиц, которые объявляются неадекватными» [14, с. 7]. Конкретное решение этой оппозиции имеет исторический характер. Но без понимания соотношения морали и искусства как социальных институтов не возможно понимание роли художника как социального критика. Причем соотношение искусства и морали как общественных институтов должно быть объектом анализа не только философских теорий, но также с необходимостью быть включено в контекст понимания современных арт-практик.

Бессмысленно отрицать целостность «основных феноменов человеческого бытия» (Э. Финк). Проблема гуманизма не может быть решена партикулярно: возможность членения человеческого («слишком человеческого») на эстетическую, этическую, политическую сферы имеет смысл только в определенных границах. Все эти общественные стратегии сливаются воедино, несмотря на все многообразие духовного.

Но в нашей жизни мы наблюдаем, что между носителями разных форм духа существует глубокое отчуждение и часто презрение друг к другу. Оппозиционность художника по отношению к обществу дублируется оппозиционностью к собратьям по цеху. И все попытки, а также добрые призывы достичь солидарности демонстрируют свою несостоятельность.

Культурная легитимность является принципом существования автономного поля, а автономия может осуществляться лишь в той мере, в какой будет соблюдаться дистанцированность от других сфер культуры. Художественная сфера прежде всего вынуждена соблюдать дистанцию от этического. Но эта нужда остро переживается каждым ее представителем независимо от его сознательных установок. Динамика трансформации сферы прекрасного зависит от логики дистанцирования художественного, что определяло метаморфозы оппозиций классицизма и барокко, романтизма и натурализма, классицизма и модерна (которые представляют во многих случаях динамику поколений, но только к этому противостоянию не сводится).

Сложно раз и навсегда определить, где лежат границы допустимого вмешательства в сферу искусства общественной морали. Автономность этих двух социальных институтов обусловлена исторической необходимостью. Понимание позиции художника как социального критика требует тонкого анализа, критичности, понимания исторического и социального контекста. Нам представляется, что в сфере искусства, прежде всего на эту тему должна высказаться профессиональная среда, а не немотивированная, неаргументированная цензура со стороны непрофессионалов.

Первейшая социальная функция искусства – показать глубокий общественный кризис стыка эпох, пропитанный антигуманизмом. Дезориентация, беспомощность, неопределённости и ограниченность человека так же актуальны для изображения в

художественном произведении, как и для моральных стратегий регуляций общества. Ибо цель этих двух сфер культуры, несмотря на разные способы ее достижения, едина – преодоление конечности человеческой субъективности.

Завершить это исследование хочется словами Т. Адорно, который считал, что «грубость, жестокость, субъективное ядро зла априори отрицается искусством, неотъемлемым элементом которого является идеал тщательно сформированного, – именно в этом, а не в провозглашении моральных тезисов или в достижении морального воздействия и состоит участие искусства в морали, что связывает достойного человека с обществом» [5, с. 335].

Литература:

1. Прокофьев А. В. Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и трудности (о статье Р. Г. Апресяна «Понятие общественной морали») <http://ethicscenter.ru/biblio/prokof.html>
2. Панофски Э. Idea: к истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. – СПб., 1999.
3. Гадамер Г. О праздничности театра // Актуальность прекрасного. – М., 1991. <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia2/gadamer.htm>
4. Бурдьё П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии – 1993. – № 1/2. <http://bourdieu.narod.ru/bourdieu/PVbienssymboliques11.htm>
5. Адорно В. Теодор. Эстетическая теория / Пер. с нем. А. В. Дранова. – М., 2001. <http://yanko.lib.ru/books/cultur/adorno-asthetische-theorie.htm>
6. Можейко М. А. Автономия // Постмодернизм: Энциклопедия. – Мн., 2001. http://yanko.lib.ru/books/encycl/post_mod_encyclop_all.html#_Тoc16546274
7. Манн Томас. Внимание, Европа! // Томас Манн о немцах и евреях. Статьи, речи, письма, дневники. – Иерусалим, 1990.
8. Манн Томас. Художник и общество: Пер. с нем. // Собрание сочинений: В 10 т. – М., 1961. – Т. 10.
9. Подорога В. Политика философии. Новые вызовы // Десять докладов, написанных к международной конференции по философии, политике и эстетической теории «Создавая мыслящие миры», проведенной в рамках 2-й Московской биеннале современного искусства. – М., 2007.
10. Стиглер Бернар. Мистагогия. О современном искусстве // Десять докладов, написанных к международной конференции по философии, политике и эстетической теории «Создавая мыслящие миры», проведенной в рамках 2-й Московской биеннале современного искусства. – М., 2007.
11. Бауман З. Индивидуализированное общество. / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 2005.
12. Гройс Б. О новом // Утопия и обмен. – М., 1993.
13. Трунев С. И. Художники и экстремисты: искусство в переходной период. – Саратов, СПб, 2007.
14. Иноземцев В. Л. Судьбы индивидуализированного общества / Бауман З. Индивидуализированное общество. / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 2005.

УДК 130.1:7.038.6+159.064.2+396

Жеребкина И. А.

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ФЕМИНИЗМ: НОВЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ?

У статті досліджено питання, чи є постколоніальний фемінізм новою стадією у розвитку філософії фемінізму. Методологічною основою статті є роботи постколоніальних феміністських теоретиків першої хвилі (70–80-ті роки; Ч. Моханті, А. Девіс) та сучасних західних постколоніальних феміністок (Г. Співак, Л. Ганді, Г. Анзальдуа). Висновком є теза, що новим теоретичним завданням дискурсу постколоніалізму як «тривання діалогу» між двома начебто непримиримими світами Заходу та Сходу є рух від 1) віктимізації як фокусування на тому, «що з нами зробили», до 2) більш екстенсивного рівня політичної дії, сфокусованого на політичному питанні про те, що «ми» можемо зробити одне одному (Г. Анзальдуа).

Ключові слова: постколоніальний фемінізм, дискурс постколоніалізму, діалог.

The article explores whether post-colonial feminism is a new stage in the development of feminist philosophy. Methodologically, the author utilizes research done by the first wave of post-colonial feminist theoreticians during the 1970s and 80s (Ch. Mohanti and A. Davis), and by the contemporary western post-colonial feminists (G. Spivak, L. Gandhi, and G. Anzaldua). The author concludes that a new task for the post-colonial discourse as the “continuation of the dialogue” between two seemingly irreconcilable worlds of the West and East, should be a movement away from 1) victimization, i.e. focusing on “what have been done to us,” to 2) a more extensive level of political activity focused on the political question of “what can we do for each other” (G. Anzaldua).

Key words: post-colonial feminism, post-colonial discourse, dialogue.

Основная проблема статьи – является ли постколониальный феминизм новой стадией в развитии философии феминизма. **Анализ основных достижений и публикаций**, в которых начато решение данной проблемы и на которые опирается автор, – работы постколониальных феминистских теоретиков первой волны (70–80-е годы; Ч. Моханти, А. Девис) и современных западных постколониальных феминисток начала третьего тысячелетия (Г. Спивак, Л. Ганди, Г. Анзальдуа). **Выделение нерешенных ранее частей общей проблемы** – может ли претендующий на новое понимание постколониальности феминизм предложить новые стратегии философского и политического развития.

Цели статьи – доказать, что в современной постмодернистской феминистской постколониальной теории предлагается теоретический пересмотр категории «женского постколониального субъекта» не в терминах противостояния Восток – Запад, а в терминах диалога.

Основными теоретическими тезисами нового, возникшего в конце 90-х

постколониального феминизма стали два основных тезиса. *Во-первых*, обнаружение механизма исключения, лежащего в основе понятия «женского субъекта» в том виде, как оно закреплено в западном / евроцентристском дискурсе (исключение черных, цветных, восточноевропейских и тому подобное женщин). *Во-вторых*, доказательство, что гомогенизированное понятие «Другого» в традиционной западной бинарной философской логике связано с политическим механизмом лишения прав в новых стратегиях неокапитализма как неокOLONIALИЗМА. За последнюю декаду постколониализм (буквально это понятие означает «после колониализма», то есть после получения независимости той или иной страной или территорией, когда сформированы так называемые «независимые» нации-государства; небуквально в философском смысле – стратегии *деконструкции* собственного национального прошлого и традиционной национальной идентичности) занял место наряду с постмодернизмом / постструктурализмом, психоанализом, постмарксизмом и феминизмом (гендерной теорией) в качестве одного из основных критических дискурсов современности. Естественно, что постколониальному феминизму принадлежит особое дискурсивное место в общем постколониальном дискурсе, особенно с точки зрения практик политического сопротивления.

При этом первым логическим жестом постколониальных феминистских исследовательниц был политический жест критики «мощи монстра» (по меткому выражению Жака Рансьера), то есть критики этноцентристских / империалистических концепций «второй волны» классического западного феминизма за дискурсивную неспособность отразить опыт переживания *расизма* и дискриминации женщин третьего мира. (К этому поколению «первой волны» постколониальных феминистских исследовательниц принадлежат такие авторы как Чандра Моханти с ее знаменитым эссе «Под западным взглядом» [12], Анджела Дэвис [3], Барбара Смит [10] и др.) В результате ими был сформулирован общий тезис, что понятия «патриархат» или «подавление» не могут, как это предполагалось в классической западной феминистской теории, в одинаковой степени быть применимыми к белым и, например, к черным или цветным женщинам, подвергающимся различным практикам подавления (в частности, белые женщины не знают такой формы подавления, как расизм). Поэтому одним из первых тезисов постколониальных феминистских исследовательниц явился также тезис о том, что, кроме того, что существуют разные формы подавления женщин в культуре, существуют также и разные формы женского политического сопротивления. Крайностью этого нейтрального по форме логического вывода был *этически* амбивалентный тезис о том, что женщины из разных регионов и стран отнюдь не должны проявлять политики солидарности в практиках женского политического и культурного сопротивления*.

По мнению Лилы Ганди, автора известной книги «Постколониальная теория: критическое введение» [9], основная концептуальная проблема «первой волны» феминистских постколониальных исследовательниц вслед за их мужскими теоретиками-учителями (сначала Махатма Ганди или черный ученик Сартра Франц Фанон, позже – Эдвард Саид, Стюарт Холл, Хоми Баба, Пол Гилрой и др.) – это отношения власти между колонизатором и колонизируемым, то есть так называемое

«колониальное столкновение» (или «колониальная сцена») как амбивалентное отношение, то есть как 1) взаимный антагонизм и 2) взаимное желание, что в целом в теориях постколониализма называется процессом «циркуляции желания вокруг травматической сцены подавления», или «двойной репрезентацией власти и соблазнения». Неслучайно первые феминистские постколониальные исследовательницы (закономерностью, отмеченной Лилой Ганди, является то, что эта группа представлена в основном локальными / национальными писательницами и литературными критиками) неизбежно – по аналогии с Фаноном на теоретической базе сартровской философии экзистенциализма – также оперируют экзистенциальными дихотомиями 1) свободы / несвободы и 2) зависимости / независимости.

В целом в современном дискурсе постколониализма, по мнению Ганди, различают 1) «*постколониальную теорию*», большую роль в возникновении которой сыграли марксизм, постструктурализм, деконструкция и психоанализ, то есть так называемая «высокая» западная теория (сначала – Фуко и Деррида у Ашиса Наннди**, Саида, Холла и Спивак, затем – Делез у Бабы, Перетц, Анзальдуа, Шейлы Сандовал и др.) в сочетании с апелляцией к собственной / незападной реальности по критерию а) риторики «независимости» и б) креативной эйфории «самоизобретения») и 2) «*постколониальные исследования*»: в западном мире – азиатские, славистские, афро-американские, чикана/о и т. п. (ведь и сам дискурс постколониализма возникает в западной академии на основе возникшего в начале 80-х годов коллектива элитистских интеллектуалов как «Группы изучения угнетенных» (на основе южно-азиатских исследований)); в незападном – литературное творчество и эссеистическая литературная критика. Но и «теория», и «исследования» связаны, по мнению Ганди, общей политической интенцией на «репрезентацию угнетенных» и преодоление опыта дискриминации, заданную в свое время провокативным эссе Гайатри Спивак «Могут ли угнетенные говорить?» [5]. В целом внутри дискурса и дисциплинарного поля постколониальной теории до сих пор актуальными и неразрешимыми являются непрекращающиеся дебаты между, по выражению Ганди, «*сореvующимися требованиями*» – 1) национализма и интернационализма; 2) стратегического эссенциализма и «гибридности»; 3) солидарности и «рассеивания»; 4) политиками структуры и тотальности и политиками фрагмента [11].

В постколониальных феминистских теориях вопрос о том, как представлен опыт женщин из стран третьего мира, черных или цветных женщин в западных теориях (в том числе – западных феминистских), до сих пор остается болезненно актуальным [15]. Проблема репрезентации в интерпретации Гайатри Спивак в ее знаменитом эссе «Могут ли угнетенные говорить?» заключается в повторении знаменитого фукианского вопроса о том, кто говорит и от чьего имени. Могут ли, например, белые феминистки выступать от имени всех женщин, включая чернокожих и цветных? Могут ли западные феминистки выразить точку зрения феминисток из «третьих» стран? В то же время уже в этом так называемом «вызывающем» эссе Спивак вынуждена признать, что даже если в политическом плане создание воображаемого сообщества «мы» оправдано, то в теоретическом и

этическом отношении это воображаемое «мы» выглядит иначе: например, монолитное женское «мы» распадается на множество гетерогенных и автономных (познающих и действующих) субъектов, имеющих свой социальный статус, свой стиль жизни, социальный капитал и т. п. В частности, первый теоретический тезис, который опять же в самопародийной форме вынуждена выдвинуть происходящая из среды высшей индийской буржуазии в этом раннем эссе Спивак, – это тезис о том, что антиколониальный национализм после достижения независимости неизбежно насильственно присваивает / захватывает буржуазный статус (при этом в более вызывающей форме, чем традиционная национальная буржуазия), воспроизводя еще более жестокие системы неравенства, которые существовали при несправедливом колониальном империалистическом порядке [14]. Теоретической проблемой, обнаруженной в раннем эссе Спивак и затем многократно повторяемой в дискурсе постколониализма в целом, является амбивалентность проблемы мультикультурализма в новом глобальном мировом порядке: оказывается, глобальные западные корпорации не могут не иметь двусмысленного, так называемого мультикультуралистского альянса с беднейшими странами «третьего мира», а значит – с беднейшими женщинами из этих стран [14].

Итак, первыми попытками ответа феминистских постколониальных теоретиков на поставленные выше логические вопросы были «ужасные» описания процесса колонизации как простого (хотя неизбежно насильственного, как всякий речевой акт) «присвоения» речи с целью репрезентации интересов «другого», когда полагалось, что право говорить от лица репрессированных социальных групп присваивают себе неоколониальные (например, белые либеральные / неолиберальные) феминистки («матронаж»). Не случайно и Гайатри Спивак в своем раннем эссе, и Чандра Моханти в своем знаменитом эссе «Под западным взглядом» (1988) высказывают простую логическую мысль «первой волны» постколониального феминизма о «двойной колонизации» женщин из стран «третьего мира», которые испытывают на себе гнет двойного давления – имперского и патриархатного и оказываются лишены возможности представлять самих себя, выступая в роли объективированных «других».

В то же время в современной постмодернистской феминистской постколониальной теории (Эмма Перец («Деколониальное воображаемое», 1999), Индепал Гревал и Карен Каплан [1], Айхва Онг [4], Шейла Сандовал и др.) возникает противоположная точка зрения, а именно что проблематизированное в постколониальных исследованиях «колониальное столкновение» – это не доминанция одного (например, «господина» в терминах традиционной гегелевской диалектики раба и господина, которую так отчаянно критиковал, но на которую теоретически опирался и от которой, к сожалению, был зависим Франц Фанон***), но столкновение между двумя соревнующимися национализмами.

В результате Спивак уже в эссе «Могут ли угнетенные говорить?» должна была зафиксировать на логическом уровне основное противоречие «первой волны» феминистских постколониальных исследований (которое она относит и к своей

собственной жизни в западной академии) – противоречие *репрезентации* между 1) «экзотичностью» как «партикулярным» и 2) претензией на универсализм. Это логическое противоречие оборачивается, по ее мнению, тем, что:

- постколониальные политические и культурные элиты сами «говорят за других»;

- собственное «культурное наследие» выдают за фукиански скомпрометированное «знание»;

- формируют так называемый знаменитый «постколониальный парадокс», когда то, что маргинально по отношению к колониальному Другому, оказывается авторитетным, центральным и даже *тоталитарным* в своей собственной культуре (например, творчество национальных политических деятелей, писателей, поэтов, художников и т. п.).

Отсюда в постмодернистской феминистской постколониальной теории с целью ухода от ситуации насилия и диалектики раба и господина с ее бинарными оппозициями (поскольку политические стратегии «культурного эссенциализма» и «культурной / национальной особенности» признаются в современной политической теории агрессивными политическими стратегиями по отношению к любому «другому») возникают так называемые *транзитивные* теоретические попытки объяснения процесса деколонизации, например, апелляция к постнациональным политическим стратегиям****.

В результате в современной постмодернистской феминистской постколониальной теории предлагается теоретический пересмотр категории постколониального субъекта по следующим критериям:

1) «колониальное столкновение» пересматривается как взаимная трансформация колонизатора и колонизируемого;

2) «колониальное столкновение» интерпретируется не просто в терминах активности/пассивности, но по критерию *трансактивности* (то есть как двусторонний процесс);

3) в условиях экономической и электронной гомогенизации/глобализации власти транснациональных корпораций невозможно сохранить национальные особенности, кроме как в утопическом виде «национального другого», который неизбежно понимается как ее / его «экзотизация» («экзотизация этничности»), неизбежно связанная с политическим и культурным неравенством (и лишением прав).

В результате новых теоретических подходов в постмодернистской феминистской постколониальной теории предлагаются, в частности, менее буквальные версии колониальной истории, когда национальная / классовая борьба понимается не просто как неприкрытая, несимволизируемая ненависть к «Другому», а как *транзитивное* отношение. С этой точки зрения даже Чандра Моханти пересматривает свое раннее эссе «Под западным взглядом» в своей новой книге «Феминизм без границ» (2003) в главе «„Под западным взглядом“ переосмысливается: феминистская солидарность через антикапиталистическую борьбу» [13]. В этом теоретическом контексте также предлагается:

1) рассматривать «колониальную сцену» не как «столкновение», а как «контакт»

[16];

2) рассматривать западную / колониальную идентичность и колониализм как нестабильность колониальной структуры и субъективности, например, как «историю путешествий», особенно выделяя при этом тот общеизвестный факт, что «путешествуют» в основном за пределы своих стран и идентичностей маргиналы своих же собственных колониальных/имперских/тоталитарных и т.п. культур [8];

3) использовать специальное понятие «диаспора» как указание:

а) не на стабильную идентичность, а на более прогрессивное понятие «культурной дислокации» или «двойного сознания» [7];

б) «без-домность» как условие более прогрессивной в современном мире «экстра-территориальной и кросс-культурной инициации» (Хоми Баба);

4) отказаться от дихотомии доминанция / сопротивление как политической постколониальной стратегии (теоретическим аргументом здесь выступает факт, что существуют национальные группы, которые не хотят «сопротивляться», и западные, которые не хотят «доминировать» (Наннди));

5) под «Другим» понимать не только незападного (национального, постколониального) другого, но другого как а) внутри Запада (который отказывается участвовать в империалистическом / колониальном дискурсе, политике и культуре), так и б) внутри национальной / локальной культуры (который не хочет жить в борьбе с этим альтернативным / империалистическим / колониальным / имперским Западом) [6].

На наш взгляд, наиболее показательным в контексте развития теории субъекта в постколониальном постмодернистском феминизме является теоретический путь выдающегося, недавно ушедшей из жизни постколониального теоретика Глории Анзальдуа, с книги которой совместно с Черри Морага «Этот мост, позвавший меня», оформленной как «собрание работ цветных женщин радикальных взглядов», по свидетельству Терезы де Лауретис, в 1981 году «фактически произошел сдвиг феминистского сознания» [2] и возник феминистский постколониальный дискурс. По мнению де Лауретис, осиянная неординарными теоретическими, человеческими и литературными талантами самой Анзальдуа, именно эта книга явилась первой книгой представительниц постколониального феминизма (включая мужчин) и использовала теоретическое понятие «моста» как постколониальной *транспозиции*. Целью этой книги в 1981 году была, по словам самой Глории Анзальдуа, цель репрезентировать «нерепрезентированные голоса – такие, как голоса трансгендерных субъектов, но и голоса арабских и южно-азиатских/индийских американцев», «разбить равнодушие между цветными женщинами и другими группами», «включая женщин и мужчин различных „рас“, национальностей, классов, сексуальностей, гендеров и возрастов». Таким образом Анзальдуа и другие постколониальные феминисты хотели «усложнить дебаты как внутри, так и вне академии и одновременно как внутри, так и вне Соединенных Штатов» [17, с. 3], используя концепт «моста» как места «пересечения границ», даже если он с необходимостью и неизбежностью и «кликает меня к моим истокам» [17, с. 1].

Однако после 11 сентября 2001 года в ситуации уже не символического, но

жестокого и бескомпромиссного политического и идеологического «разъединения мостов», когда оказывается, что и философское понятие «дома» также оказывается опасным пространством, Глория Анзальдуа совместно с Аналуисой Китинг пишет свою последнюю книгу «Этот мост, который мы зовем домом» (2002), в которой называет уже другую теоретическую цель – осмыслить по-новому понятие «дома» в новом политическом контексте. Другими словами, в новой жесткой и жестокой глобальной политической ситуации Анзальдуа, тем не менее, еще больше чувствует ответственность продолжить диалог, начатый много лет назад, в частности, предложить новые теоретические основания новым постколониальным теориям.

Выводы данного исследования и **перспективы** дальнейших исследований в данном направлении: новой теоретической задачей дискурса постколониализма как «продолжения диалога» между двумя по видимости непримиримыми мирами Запада и Востока является движение от 1) виктимизации – то есть фокусирования на том, «что с нами сделали», к 2) более экстенсивному уровню политического действия, сфокусированного теперь на политическом вопросе том, а что «мы» можем сделать друг для друга [17, с. 2]).

Примечания

* Критике такого подхода посвящены следующие статьи: *Панич Ж.* Национализм, война, гендер. Экс-феминность и экс-маскулинность экс-граждан экс-Югославии // *Гендерные исследования*. – 1999. – № 2; *Knezevic D.* Affective Nationalism // *Transitions, Environments, Translations* / Ed. by Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keats. – N. Y. and L., 1997; *Slapsak S.* Nationalism and Women's Discourse in Post-Yugoslavia // *Transitions, Environments, Translations* / Ed. by Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keats. – N. Y. and L., 1997; *Papic Z.* Europe after 1989: Ethnic Wars, the Fascistization of Civil Society and Body Politics in Serbia // *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies* / Ed. by Gabriele Griffin and Rosi Braidotti. – L. and N. Y., 2002; *Brah A.* Re-framing Europe: gendered racisms, ethnicities and nationalisms in contemporary Western Europe // *Avtar Brah. Cartographies of Diaspora*. – L. and N. Y., 1996; *Hall S.* Whose Heritage? Un-settling “The Heritage”, Re-imagining the Post-Nation // *The Third Text Reader on Art, Culture and Theory* / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar. – L. and N. Y., 2002; *Eisenstein Z.* Against Empire. Feminism, Racism, and the West. – N. Y., 2004 и др.

** Малоцитируемая книга Ashis Nandy “The Intimate Enemy” (1983) по аналогии с другими более известными постколониальными авторами применяет идеи Фуко по отношению к двум возможным «жанрам колонизации», в частности исследует 1) не просто завоевания тел и территорий, но 2) завоевания душ, идентичностей и культур.

*** Ф. Фанон на материале культуры черных анализирует конструкцию «черного раба» как совокупность «зависти и желания». Особенность теории Фанона в отличие от гегелевской диалектики раба и господина состоит в том, что если Гегель (в интерпретации Кожева) признает «диалектику признания» (когда раб своим трудом хочет (и может) отвернуться от сосредоточенности (зависимости / независимости) на господине и сосредоточиться на объекте своего труда), то Фанон считает, что

особенность колониальной культуры состоит в том, что черные хотят быть похожими на господина – «черные лица, белые маски» (то есть неизбежно – негативно или позитивно – сосредотачиваться на статусе «господина» и избегать самостоятельного объекта своего труда).

**** См., например, Araeen R. *A New Beginnings: Beyond Postcolonial Cultural Theory // The Third Text Reader on Art, Culture and Theory* / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar. – L. and N. Y., 2002; Гревал И., Каплан К. Постколониальные исследования и транснациональные феминистские практики // *Гендерные исследования*. – 2002. – № 7-8 или Hall S. *Whose Heritage? Un-settling “The Heritage”, Re-imagining the Post-Nation // The Third Text Reader on Art, Culture and Theory* / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar. – L. and N. Y., 2002.

Литература:

1. Гревал И., Каплан К. Постколониальные исследования и транснациональные феминистские практики // *Гендерные исследования*. – 2002. – № 7-8.
2. Де Лауретис Т. Технология гендера // *Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000* / Под ред. Л. Бредихиной, К. Дипуэлл. – М., 2005.
3. Дэвис А. Расизм и миф о черном насильнике // *Антология гендерной теории* / Сост. Е. Гапова, А. Усманова. – Минск, 2000.
4. Онг А. Гибкое гражданство // *Гендерные исследования*. – 2002. – № 7-8.
5. Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? // *Введение в гендерные исследования: Хрестоматия*. – Ч. 2. – СПб., 2001.
6. Araeen R. *A New Beginnings: Beyond Postcolonial Cultural Theory // The Third Text Reader on Art, Culture and Theory* / Ed. by Rasheed Araeen, Sean Cubitt, Ziauddin Sardar. – L. and N. Y., 2002.
7. Brah A. *Cartographies of Diaspora*. – L. and N. Y., 1996.
8. Clifford J. *Travelling cultures // Cultural Studies* / Eds Lawrence Grossberg, Carry Nelson, Pamela Treichler. – N. Y., 1992.
9. Gandhi L. *Postcolonial Theory: a Critical Introduction*. – N. Y., 1998.
10. *Home Girls: A Black Feminist Antology* / Ed. by Barbara Smith. – N. Y., 1983.
11. Leonard P. *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*. – N. Y., 2005.
12. Mohanty C. T. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses // Feminist Postcolonial Theory. A Reader* / Ed. by Reina Lewis and Sara Mills. – N. Y., 2003.
13. Mohanty C. T. *Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles // Chandra Talpade Mohanty. Feminism Without Borders*. – Durham and London, 2003.
14. Morton S. *Gayatri Chakravorty Spivak*. – L. and N. Y., 2003.
15. Oliver K. *The Colonization of Psychic Space*. – Minneapolis, 2004.
16. Pratt M. L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. – L., 1992.
17. *This Bridge We Call Home* / Ed. by Gloria E. Anzaldúa and Analouise Keating. – N. Y and L., 2002.

УДК 130

Сингаївська А. М.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА ЇЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ У СТОЛІТТЯ ОСВІТИ

Через историко-дискурсивный взгляд в статье раскрывается научный статус философии образования и пути формирования философско-образовательного знания. Подчеркивается общественная значимость философских исследований и философско-методологического обоснования современных проблем отечественной системы образования, в частности на уровне высшей школы. Аспектный подход к пониманию сущности образования позволяет поднять рассмотрение системного функционирования области и развития образовательных стратегий на другую – междисциплинарную, высшую ступень.

Ключевые слова: философия образования, философско-образовательное знание, этапы становление философии образования.

In article the scientific status of educational philosophy and ways of forming the philosophical-educational knowledge are defined. Author underlines the social meaning of philosophical investigation and philosophical-methodological substantiation of modern problems in domestic system of education especially in high school. Aspect approach to interpretation of educational essence allows raising examination of systematical functioning of sphere and development of educational strategy on other interdisciplinary level.

Key words: educational philosophy, philosophical-educational knowledge, phases of educational philosophy formation.

Постановка проблеми. Сьогодні повною мірою можна стверджувати, що система освіти є основною складовою суспільства за значущістю духовного його відродження в Україні. Складні процеси соціальних змін у державі вимагають нового розуміння сутності освіти як унікального суспільного явища, що має вплив на всі сторони життя кожної країни і людської цивілізації загалом.

Реформування вищої освіти в Україні, що відбувається вже тривалий період часу, потребує не часткових удосконалень в окремих сферах (наприклад, недержавного сектору) або впровадження нових напрямів освітньої практики (на кшталт кредитно-модульної системи організації навчання). Актуальним для освіти є переведення освітньої системи на якісно новий рівень функціонування, що вимагає зміни парадигмальних основ. З 90-х років минулого століття педагогічне співтовариство проголосило гуманістичну парадигму, що для вищої школи означає гуманізацію взаємовідносин учасників освітнього процесу та гуманітаризацію інженерних, математичних, економічних дисциплін тощо.

Разом з тим, статус системи вищої освіти в Україні набуває нового змісту на шляху до громадянського суспільства і розбудови інформаційного суспільства та в майбутньому суспільства знань. Розрив реального навчального процесу на основі історичних освітніх традицій не в останню чергу викликаний перебудовою

фундаменту та соціокомунікацій на основі інформаційних технологій. Нове соціальне та гносеологічне підґрунтя неможливе без філософського обґрунтування, розроблення нової філософської парадигми освіти, застосування соціально-філософської теорії та методології в освітній практиці. Таким сучасним виміром є філософія освіти.

Аналіз останніх публікацій і досліджень щодо філософії освіти дозволяє говорити про стурбованість окремих представників філософської думки в Україні станом і розвитком вітчизняної освіти, а також поступ філософсько-освітнього знання як сучасного виміру освітньо-наукової практики.

У рамках філософського осмислення світоглядно-ціннісні засади сучасної освіти розробили й обґрунтували такі вчені, як В. П. Андрущенко, О. Б. Бабошина, Т. Ф. Бірюкова, Б. В. Братанич, М. К. Бурбулес, І. О. Бушман, В. Г. Вікторов, Б. С. Гершунський, В. В. Горшкова, А. Гофрон, Н. Е. Гусинський, С. Ф. Клепко, М. С. Конох, К. В. Корсак, В. Г. Кремінь, М. Д. Култаєва, В. С. Лутай, А. А. Мельниченко, М. І. Романенко, Т. С. Троїцька, Ю. І. Турчанінова, Х. Г. Тхагапсоев, І. Г. Фомичова, Н. В. Шубелка.

У цій **статті** ставимо за **мету** висвітлити сутність філософії освіти, її місце серед гуманітарних наук і значення для освітнього простору України.

Виклад основних положень дослідження. Можна припустити, що розвиток філософської думки в Україні у царині філософії освіти до нашого часу відбувається в два етапи.

I етап – початковий. Дискусію щодо статусу філософії освіти в сучасній Україні розпочато у 90-х роках ХХ століття. Представник гуманістичної педагогіки академік С. У. Гончаренко в 1993 році в декількох газетних статтях зініціював обговорення проблем впровадження різноманітних форм реалізації гуманоцентричної переорієнтації навчально-виховного процесу в освіті. У наукових виданнях «Вопросы философии» та «Вопросы педагогики» відбувалися засідання «круглих столів», що розкривали потенціал філософсько-освітнього знання та необхідність розвитку філософської науки в синтезі з досвідом педагогів-новаторів. У той період з'явилися наукові публікації з філософії освіти, в українських педагогічних журналах були створені рубрики «Філософія освіти», які стали постійними і почали розглядати проблеми в контексті філософії освіти. З питань філософії освіти на першому етапі проведено декілька наукових конференцій, на яких було поставлено гострі проблеми переорієнтування національної освіти різних рівнів на нові наукові засади.

II етап – становлення. Новий період у розвитку філософії освіти в Україні, позначений виданням у 1996 році першого навчального посібника В. С. Лутая «Філософія сучасної освіти», у 1998 році наукової монографії М. І. Романенко «Освіта як об'єкт соціально-філософського аналізу». У 2001 році науковий доробок філософії освіти поповнився ще двома монографіями – М. І. Романенко «Філософія освіти: Історія і сучасність» та М. С. Коноха «Формування нової філософської освіти в Україні».

Фундатором філософії освіти в Україні визнано В. С. Лутая, який першим здійснив концептуалізацію загальної теорії філософії освіти, формування нової парадигми філософії освіти, визначив співвідношення філософії й освіти, функції

філософії освіти, систему принципів субстанціональної єдності та діалогової згоди як мінімальної базової основи сучасної освіти. У посібнику «Філософія сучасної освіти» йдеться про головні суперечності педагогічного процесу й становлення сучасної філософії освіти, заснованої на ідеї поєднання досягнень холістського та індивідуально-плюралістичного напрямів освіти [3].

Грунтовний філософський аналіз у царині філософії освіти зроблено у двох вищевказаних наукових монографіях М. І. Романенко. Автор обґрунтовує сучасну філософсько-освітню парадигму з основним предметом філософії освіти як самостійної галузі знань, розглядає культурологічні переорієнтації національної системи освіти, пропонує історичний огляд розвитку освіти як особливої сфери розвитку суспільства у філософській думці, розкриває соціальну й когнітивну природу філософії освіти, актуалізує основні проблеми філософії освіти, упорядковує різні концептуальні рівні формування філософії освіти та на цій основі змальовує двоповерхову будову філософії освіти як самостійної сфери знань.

Наукова праця М. С. Коноха «Формування нової філософської освіти в Україні» дає обґрунтування соціальної необхідності нової філософії освіти, соціально-філософський аналіз освітніх проблем і відповідно пропозиції їх найбільш ефективного вирішення в разі комплексного підходу до них, розкриває вищу школу як інституцію соціалізації, пропонує критерії соціалізованої особи, а також концептуально-методологічний апарат сучасної філософії стосовно питань, що входять у поле філософії освіти.

Більш вагомого значення філософія освіти набуває з включенням постановою Президії ВАК спеціальності «Філософія освіти» (09.00.10) у Перелік наукових спеціальностей. З 1997 року успішно проходять захисти кандидатських і докторських дисертацій нового наукового напрямку. Визначально-символічною є тема першої кандидатської дисертації Н. В. Щубелки «Трансформація освіти як явище сучасної культури (філософський аналіз)», що відкриває концепцію визначення трансформаційних процесів у сучасній освіті як форму становлення нової парадигми духовної культури.

Новітній період у царині філософії освіти в Україні характеризується поширенням філософської рефлексії процесів та явищ освітньої сфери, їх дослідженнями в методологічному, епістемологічному, аксіологічному, світоглядному аспектах, у соціокультурному контексті, на міждисциплінарній основі. Спектр філософських досліджень становить низку від історичних питань філософсько-педагогічної думки, онтологічних проблем освіти і виховання, філософсько-педагогічної антропології, формування й виховання світоглядної культури, тенденцій еволюції педагогічної культури до системних характеристик освіти і виховання, методології синергетичних стратегій в освіті, філософії освітянського менеджменту й освітньої політики, футурологічного аналізу освіти в суспільстві.

Витоки філософії освіти як особливої сфери наукової діяльності відходять у ХІХ століття. Наукова спадщина Д. Дьюї спонукає до того, щоб філософія освіти була визнана як обов'язковий вимір компетентної та відповідальної практики в освіті.

Учений написав понад 40 книг і 800 статей з проблематики освіти, його ідеї підтримують в англомовному науковому середовищі, згідно з якими педагогічними практиками повинні мати освітню філософію як підґрунтя до освітньої практики на різнофункціональних рівнях.

В епоху Просвітництва філософія освіти була компонентом філософської системи. Педагогічні ідеї К. Гельвеція, Д. Дідро, А. Дістервега, Д. Локка, Й. Песталоцці, Ж.-Ж. Руссо мають набути розвитку в освітній практиці та сприяти заснуванню її на філософських принципах.

Сучасна освіта потребує також повернення до гуманістичних ідей античності, європейського Ренесансу та досягнень педагогіки кінця XIX – початку XX століття. Видатні філософи М. Бубер, В. Дільтей, А. Н. Уайтхед, К. Ясперс у першій половині XX століття пропонували принципи функціонування освіти та спеціальні освітні проекти в рамках фундаментальних філософських положень.

Різні аспекти філософської парадигми освіти в XX столітті розробляли в рамках таких наукових галузей, як соціальна філософія, філософія культури, філософія науки та освіти, культурологія, педагогіка, психологія, соціологія та ін. Як і раніше, об'єднувальною функцією в системі наукового знання належить філософії, а в освітній сфері – філософії освіти. Саме у філософському знанні найбільше відбивається світоглядний характер освіти, оскільки філософія виробляє узагальнену систему поглядів людини на світ та на її місце в соціумі. Все вказує на формування об'єктивних передумов розвитку галузі філософсько-освітнього знання в надрах сучасного суспільства.

Становлення філософії освіти як «особливого дослідницького напрямку» відносять до 40-х років XX століття. Основу нової галузі філософського знання закладено в США, де в той час створювалися філософські товариства та асоціації освітнього напрямку, що за мету ставили дослідження граничних основ освіти з переосмисленням її функціонування на філософських принципах.

Дотепер західна філософія освіти має значні здобутки в цій царині, що можуть бути підтверджені утворенням Міжнародної мережі філософів освіти (1990) і Товариства філософії освіти, двома десятками Всесвітніх філософських конгресів і зростаючою кількістю міжнародних конференцій, десятками періодичних видань з філософії освіти, у яких публікують статті про політичні, етичні, естетичні, епістемологічні виміри освітньої теорії, від досліджень фундаментальних філософських проблем у поєднанні з освітою до деталізованого критичного розгляду поточної освітньої практики та її стратегій із філософського погляду. Філософська концепція сучасної освіти і виховання може бути окреслена провідною темою XX Всесвітнього філософського конгресу «Paideia: філософія, що навчає гуманності» (1998, Бостон) або як сформулював Д. Бріджес, співголова Мережі філософії освіти Європейської асоціації досліджень освіти: «Без освоєння більш широкого змісту цілей освіти, епістемологічних основ навчання, етичних і соціальних вимірів освітньої практики ми залишимося з простою технічною практикою освіти, позбавленою реального значення» [2].

В Україні цю наукову сферу поступово переводять з філософського

обґрунтування напрямів освітньої практики в простір багатограних міждисциплінарних досліджень на системних засадах і разом із концептуалізацією нової філософської парадигми освіти відповідно у самостійну галузь знання – філософію освіти.

Термін «філософія освіти» вчені першочергово пов'язують із системністю, але як особливим типом філософської системності, що не просто перенесено із загальної філософії, а сформовано в площині освітньо-галузевої проблематики.

Філософію освіти вбачають «двоповерховою» моделлю, де *I складова* – світоглядно-методологічні аспекти міждисциплінарних педагогічних теорій і практик; *II складова* – загальнофілософські позиції розвитку освіти як особливої галузі наукового знання та педагогічної теорії [4, с. 25–26].

Філософія освіти покликана створити спільний фундамент для інтеграції різноманітних освітніх теорій і практик, філософсько-освітні знання формуються не з окремих систем знань, а узагальнюючи передовий освітній досвід, у міжсистемній їх взаємодії. Саме філософські категорії з їх методологічно-концептуальними основами стають визначальними для вищої освіти, для забезпечення її випереджувального характеру та прогностичної освітньої політики.

Як зазначає М. І. Романенко, «філософія освіти висуває орієнтири для реорганізації системи освіти, висуває певні ціннісні основи нових проектів освітніх систем і педагогічної думки, що інтегрують, консолідують певні напрями освітніх досліджень для практичного пошуку оптимальних форм освітньої практики» [4, с. 17].

Філософсько обґрунтовано основні напрями концептуалізації філософсько-освітнього знання, що визначають пріоритетність у розвитку системи освіти.

- перебудова освітньо-навчальної діяльності, заснованої на гуманістичній парадигмі антропоцентристського спрямування;
- змістовно-ціннісна переорієнтація освітнього процесу на соціокультурні засади;
- нова філософська парадигма сучасної освіти на принципово новому світоглядному підґрунті, високогуманному суспільстві, гармонійних взаємовідносинах в контексті моделі «природа – людина – суспільство» [4, с. 125].

Отже, філософія освіти – це самостійна галузь наукових знань, підґрунтям яких є не тільки загальнофілософські вчення, звернені до освіти, але й об'єктивні закономірності функціонування та розвитку суто освітньої сфери; це самостійна галузь наукових знань, в рамках якої розробляють не тільки парадигмальні аспекти функціонування сучасної різнорівневої освітньої системи, але й із відповідним науково-методологічним інструментарієм конкретні напрями її трансформації на шляху до громадянського, інформаційного суспільства та суспільства знань. Філософія освіти – це система знань, це наука, на основі якої формується індивідуальний та суспільний світогляд, розвивається творчий потенціал молодого покоління.

Є погляд, що «філософія освіти виконує функцію проміжної ланки у взаємодії двох найважливіших і найскладніших частин людської культури – філософії і освіти» [3, с. 32]. Разом з тим існують принципово інші погляди щодо розуміння статусу

філософії освіти.

Дискусія російських та українських вчених щодо наукового статусу філософії освіти триває й дотепер. Аналіз статусу філософії освіти полягає у визнанні наукового характеру знань, що синтезовано в цій галузі. Наприклад, Б. С. Гершунський [1, с. 83–89] подає три основні підходи до визначення статусу філософії освіти:

1. *Формальний підхід*. Учені розглядають філософію освіти як вузько філософське знання – специфічну прикладну філософію, а освітню проблематику – у контексті не наукової галузі «філософія освіти», а двох соціальних наук – «філософії» та «освіти» з граничними основами освіти й педагогіки.

2. *Науково обґрунтований підхід*. У його основі гармонізовано дедуктивну та індуктивну логіку становлення філософії освіти як повноцінну міждисциплінарну (інтегративну) галузь наукового знання. Як самостійна наука, філософія освіти пропонує філософську парадигму освіти, основні напрями її концептуалізації, упорядковує багатогранні філософські підходи до освіти, досліджує фундаментальні закономірності в розвитку освіти з метою оптимізації її функціонування.

3. *Захисний підхід*. Класична педагогіка значною мірою виступає на захист своєї науки як єдино можливої у визначенні освітніх цілей і педагогічних задач. Мобілізація захисних ресурсів педагогіки є зрозумілою, але варто зазначити, що у світі відбувся суттєвий перегляд позицій, пов'язаних з педагогічною наукою: «така наука, як педагогіка, фактично загубила свій предмет і втратила свою значимість і своє місце як галузь наукового знання» [5, с. 28].

Зупинимось на цьому детальніше. Класична педагогіка, зокрема, у світовій науці не є пріоритетною та єдиною наукою, як у нашому освітньому просторі, що визначає загальні освітні цілі та має беззаперечні важелі в освітньому менеджменті й стратегічному розвитку освіти. Наприкінці XIX століття в університетах було створено кафедри педагогічної науки, які очолювали видатні філософи чи соціологи, а не педагоги. Пізніше утвердилися самостійні наукові галузі, наприклад, «дитяча психологія» сформувалася в самостійну науку. У 50-х роках XX століття педагогіка перетворилася у «психопедагогіку» і наступного десятиліття в університетах було створено відповідні кафедри. У 70-ті роки за американською соціальною психологією розвинулася недирективна педагогіка. Загальна педагогіка, пройшовши трьохсотлітній шлях розвитку, в структурі європейського наукового знання перетворилася або у філософію освіти, або в соціологію освіти, або в соціальну психологію освіти; «спеціальна педагогіка» перетворилася в дидактику; в рамках західної наукової школи впродовж останнього століття різні педагогічні сфери, такі як історія педагогіки, когнітивна психологія, психосоціологія та інші, було об'єднано в «науки про освіту» [5, с. 27].

Варто зазначити, що вибагливість науково-педагогічної спільноти має доволі агресивний характер. Опоненти ставлять під сумнів доцільність розвитку філософії освіти як самостійної сфери наукових знань, хоча окремі філософи визначають «розмивання» педагогічної науки [5, с. 29] або (й загалом обґрунтовано) її псевдонауковий статус [1, с. 344–345].

Серед наукових праць, що відносять до філософії освіти, зустрічаємо й

квазіфілософські. Таким виданням, на нашу думку, є посібник А. В. Рогової «Філософія и история образования» (Чита, 2000, 140 с.) Авторка на вимогу доби переорієнтовує навчальний курс з «Історії педагогіки» у «Філософію та історію освіти» і пропонує студентам, очевидно, Забайкальського педагогічного університету цей посібник. Насичення філософським знанням у тексті наукового видання є мінімальним, відсутнє проникнення філософії освіти у навчальну дисципліну. Аргументами є, зокрема, такі дописи: література, яку використала авторка і пропонує студентам до вивчення цього курсу, тільки педагогічного профілю; з переліку основних понять курсу, за деяким винятком, подано категоріальний апарат педагогічної науки.

На відміну від класичної педагогіки, філософія більш глибоко розглядає саме поняття «освіта». Аспектний підхід до змістовного трактування пропонує розглядати освіту як цінність, систему, процес, результат. Коротко зупинимося на висвітленні суті цих аспектів, що разом розкривають складне, багатогранне явище «освіта».

Освіта як цінність. Ціннісна характеристика освіти передбачає її розгляд у трьох взаємопов'язаних блоках: сутність освіти як цінності державної, оскільки держава фіксує факт присвоєння конкретного рівня освіти – суспільної, тобто такої, що має суспільну значимість, та особистісної, що набуває конкретної ваги й індивідуальної вмотивованості для кожної окремої людини. Такі аксіологічні форми у їх взаємопроникненні створюють підґрунтя для філософсько-освітньої парадигми, переходу від, по суті, зовнішньої у впливах на суб'єкти навчання сфери освіти та постановки педагогічних «цілей» до внутрішньої сформованої, освітньої, соціокультурної категорії «цінності» [1, с. 35, 41–43].

Освіта як система. Освіту в сучасному суспільстві інституують за різними освітніми рівнями як за простором (шкільна, вища), напрямками (наук, форм і видів навчання тощо), так і формалізують за типом управління освітньою діяльністю та категорією суб'єктів навчання. Багаторівневність освітнього простору передбачає функціонування підсистем у рамках навчального закладу. Важливим з погляду системного підходу є також розуміння відкритості системи вищого рівня й систем нижчих рівнів (підсистем). Зрозуміло, конкретний освітній рівень має свою специфіку, множину чинників у впливах на освітнє середовище і вимагає оптимізації навчально-виховного процесу. А одна з найгостріших проблем системності сучасної освіти – у пошуку оптимального співвідношення децентралізації-централізації освітніх систем та автономізації ВНЗ.

Освіта як процес. За своєю суттю освітній процес – це явище, що обов'язково розвивається в часі, це процес руху суб'єктів навчання у їх взаємодії від освітніх цілей до отримання результату освіти, це процес розвитку й саморозвитку учасників навчання. Оскільки освітній процес визначає результат освіти та в рамках безперервної освіти в прямому сенсі долю кожної людини в суспільстві, він потребує глибокого філософсько-освітнього осмислення, системного дослідження його цілісності.

Освіта як результат. У своїй якісній характеристиці освіта має забезпечити освітній результат, який може бути різнорівневим. Філософи розрізняють результат

освіти у таких категоріях: грамотність, освіченість, професійна компетентність, культура, менталітет. Їх взаємопроникнення у відповідному ланцюжку «грамотність – освіченість – професійна компетентність – культура – менталітет» виявляє залежність і поступ рухів (розвиток) особистості в набутті цінностей, пропонувані конкретним освітнім процесом у конкретній освітній системі [1, с. 65].

Як бачимо, філософія освіти – це наука, що має єдиний об'єкт – освіту в єдності її аксіологічних, системних, процесуальних, результатних характеристик, що враховують і міждисциплінарні чинники з впливом на функціонування галузі освіти та розвиток освітніх стратегій.

Серед філософсько-освітніх концепцій однією з найефективніших в освітній діяльності вважають міждисциплінарне навчання. Філософія освіти тут постає засобом інтеграції науки на шляху об'єднання знань у цілісну систему, що відбиває об'єктивний світ у єдності та його розвитку.

В англо-американській філософії освіти міждисциплінарне навчання, зокрема, характеризують такими параметрами продуктивно-творчої діяльності суб'єктів навчання: глибоке вивчення меншої кількості предметів; розширення світогляду та життєвого досвіду через обговорення тем, групову роботу, науково-дослідницьку діяльність учнів, ознайомлення з кращими книгами світової літератури; читання наукової літератури без скорочень (повністю), в оригіналі; зростаюча взаємодія з дорослими та суспільством; роздуми над глобальними проблемами, їх осмислення та інтерпретація; спираючись на досвід, індуктивність у навчальному процесі; учнівська ініціатива, колегіальність і співпраця; відповідальність учня за власні знання, зважаючи на власні цілі, шляхом ведення записів самоконтролю, моніторингу та оцінювання; підхід до навчального колективу як до спільноти, що розвивається [2].

Висновки. Якщо у 90-х роках ХХ століття два потоки формування філософсько-освітнього знання в Україні – від потреб педагогічної науки та від потреб філософської науки – не перетиналися, то останнім часом проглядаємо зрушення в бік міждисциплінарних досліджень. Філософська наука у поєднанні з досвідом педагогів-новаторів покликана розкрити потенціал філософсько-освітнього знання з огляду на прогностичну користь для галузі й суспільства загалом.

У підсумку можна стверджувати: у визначенні наукового статусу вчені сходяться на тому, що філософія освіти має двоїстий характер – це наука і світогляд. Філософія освіти – це галузь наукових знань у системі наук, на основі чого виробляється індивідуальне світорозуміння і суспільний світогляд. Філософія освіти – інтегративна наука про освіту, що за предмет має світоглядно-методологічне обґрунтування й узагальнення освітньої практики, а за об'єктну сферу філософсько-освітнього знання – інтеграцію ціннісно-цільових, системних, процесуальних і результатних компонентів освіти.

Перспективою подальших розвідок у рамках філософії освіти є дослідження проблем інтеграції знань, що в добу інформаційного суспільства стає однією з основ майбутнього суспільства знань.

Література:

1. *Гершунский Б. С.* Философия образования для XXI века (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). – М., 1998.
2. *Клепко С. Ф.* Українська царина філософії освіти // www.ipr.poltava.ua/pm/39/klepko.
3. *Лутай В. С.* Філософія сучасної освіти: Навчальний посібник. – К., 1996.
4. *Романенко М. І.* Освіта як об'єкт соціально-філософського аналізу: Наукова монографія. – Дніпропетровськ, 1998.
5. *Фомичева И. Г.* Философия образования: Некоторые подходы к проблеме. – Новосибирск, 2004.

УДК 165.172

Шенгерій Л.

АНАЛІТИКА СТРАТЕГІЙ У ЛОГІЦІ ІГОР ІЗ ПОВНОЮ ТА ОБМЕЖЕНОЮ РАЦІОНАЛЬНІСТЮ

В статтє провoдиться анализ експлікації понятій «полная рациональность» и «ограниченная рациональность» в логике игр. Исследуются особенности стратегий игроков в экстенсивной и стратегической (нормальной) формах описания игр.

Ключевые слова: *метатеория рациональности, полная рациональность, ограниченная рациональность, стратегия игрока.*

The article deals with the analysis of explication of notions of “full rationality” and “limited rationality” in the logic of games. There were analyzed peculiarities of player’s strategies for extensive and normal forms of presentation of games.

Key words: *metatheory of rationality, full rationality, limited rationality, player’s strategy.*

Упродовж історії розвитку філософії зміст понять «раціональність», «раціональний» зазнав низки трансформацій. Незалежно від цього метатеорія раціональності й у наш час є парадигмою будь-якої сфери людської культури. Причому метатеорія раціональності модифікується, пристосовується до специфіки предметної сфери дослідження. Метою раціоналістичних розвідок є уточнення, з’ясування, надання структурним елементам – чи то окремим поняттям, чи цілісні теорії більш чіткої, структурованої, строгої та точної форми. Це актуалізує проаналізувати проєкцію метатеорії раціональності з позицій неklasичної логіки.

Раціоналістичні дослідження орієнтовані на опрацьовану логічну техніку, завдяки якій уточнюють поняття, що раніше традиційно вивчали згідно з ірраціоналістичних підходів, деталізують та конкретизують досліджувану проблематику. На наш погляд, у раціоналістичних дослідженнях кінця ХХ – початку ХХІ століття не тільки успішно розв’язують проблеми, які нещодавно відносили до ірраціональних, але й здійснюють активне втручання у сферу нераціонального. Логіка набуває особливо важливого значення для метатеорії раціональності як сукупність положень про категорії та методологічні процедури, що складають основу пізнавальної діяльності [1].

Процеси взаємопроникнення й взаємозбагачення метатеорії раціональності та логіки відбуваються і в наш час. Засоби сучасної логіки ігор дозволяють уточнити та переосмислити ключові поняття, зокрема поняття «повної раціональності» та «обмеженої раціональності». Окремі аспекти зазначеної проблематики проаналізовано в доробках вітчизняних та зарубіжних науковців, насамперед С. Абрамскі, В. Бентема, А. Бласса, Д. Гарсаньї, А.Т. Ішмуратова, Л. В. Канторовича, В. Навроцького, Х. Саймона та ін.

У наш час у сфері логіки ігор експлікують дві концепції раціональності – повну

та обмежену. Згідно з моделлю повної раціональності, слід вимагати виконання таких двох умов:

- будь-який учасник гри володіє вичерпною інформацією про все, що в ній відбувається та наявне, або існують алгоритми, завдяки яким гравець може отримувати потрібну інформацію;

- не враховують затрати матеріальних і часових ресурсів, тому задача, що допускає розв'язання на машині Тюрінга, може бути записаною у вибраній системі незалежно від її складності [2].

Модель повної раціональності переважно реалізовано в детермінованих фінітних іграх.

Обмеженою називають таку модель раціональності, у якій неможливо перевірити включення ниток у стратегії для скінченої кількості фінальних станів і ниток гри [3]. Модель обмеженої раціональності може бути конструктивно реалізована в паралельних іграх. Відповідні неklasичні логічні системи побудовані в концепціях С. Абрамскі, Р. Ягадісана, А. Бласса та ін.

Поняття стратегії належить до стрижневих у логіці ігор. На відміну від логіки дії, логіка ігор аналізує не окремі дії, а їх послідовності, що корелюють зі стратегіями гравців. У найпростішому розумінні, стратегія – це ланцюжок дій певного гравця впродовж гри, що має привести його до бажаного результату. Для ігор з одним учасником стратегія являє собою лінійний однозначний ланцюжок. Якщо в грі беруть участь декілька учасників, то для кожного гравця стратегія формується у вигляді дерева можливостей, елементами якого виступають лінійні ланцюжки. Якщо гра вже відбулася, то будь-який гравець реалізував лише один ланцюжок одного з дерев можливостей.

Виділяють три основні типи стратегій – виграшні, квазівиграшні та програшні для певного гравця. Проаналізуємо різні типи стратегій для логіки ігор з повною та обмеженою моделями раціональності. Особливий інтерес становить та множина стратегій, у якій описано лише частину варіантів розвитку подій упродовж гри. Тому стратегію можна експлікувати як скорочений варіант дерева гри. Залежно від способу скорочення дерева гри виокремлюють дві основні форми опису останньої – екстенсивну та стратегічну (нормальну). Проаналізуємо кожен з них більш докладно для ігор двох учасників P та O з погляду особливостей формування стратегій гравців. Будуючи стратегію екстенсивної форми опису гри для деякого гравця P , слід скорочувати його до такого піддерева, що задовольняє таким вимогам:

- в отриманому піддереві гравець P , для якого призначена стратегія, не має жодної альтернативи вибору;

- інший учасник гри O не повинен втратити жодного варіанта її продовження відносно станів, що входять до піддерева стратегії.

У структурі екстенсивної форми дерева гри (див. рис. 1) виокремлюють такі складові елементи:

- початковий стан гри x_0 . У цій точці гравець P вибирає між альтернативними діями s_1 та s_2 ;

- стани гри x_1^1 та x_1^2 , у яких гравець O вибирає відповідно між альтернативними діями s_3 і s_4 для x_1^1 та s_5 і s_6 для x_1^2 ; стани $x_2^1, x_2^2, x_2^3, x_2^4$, у яких гравець P обирає одну з альтернативних дій s_7 та s_8 ; s_9 та s_{10} ; s_{11} та s_{12} ; s_{13} та s_{14} відповідно;
- множина фінальних станів гри X , до складу якої входять вісім елементів $x_3^1, x_3^2, x_3^3, x_3^4, x_3^5, x_3^6, x_3^7, x_3^8$.

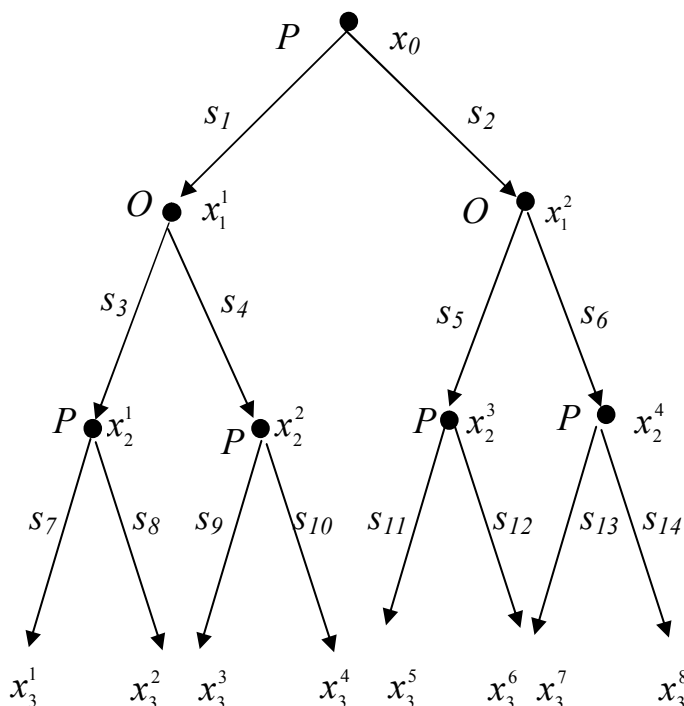


Рис. 1. Екстенсивна форма гри A , що представлена у вигляді дерева

Стратегії для екстенсивної форми гри A визначають як певні послідовності дій або ниток гри, кожна з яких починається в початковому або деякому проміжному стані гри x_i та закінчується в одному з фінальних станів множини X . Серед ниток гри особливу роль відведено повним ниткам гри – таким, що виходять з початкового стану гри і закінчуються одним з її фінальних станів. Для гри, що представлена на рис. 1, виокремлюють вісім повних ниток гри (див. рис. 2).

Для опрацювання графічної форми стратегій гравців уточнимо це стрижневе поняття для екстенсивної форми гри. Стратегією гравця P (O) у грі A називають такий і тільки такий непустий набір повних ниток гри A , що визначає піддерево гри, у якому набори дій, що виходять із тих станів цього піддерева, у яких гравець O (P) приймає рішення, є тотожними відповідним станам гри A . Стратегія певного гравця згідно з екстенсивною формою гри не обов’язково має включати дії, що виходять з кожного стану гри, у якому цей гравець здійснює вибір. У фіксованій стратегії гравець, здійснивши вибір, у певному стані гри позбуваються тих піддерев гри, які

починаються альтернативними діями, що виходять із цього самого стану гри.

Нехай будь-який гравець, наприклад P , обирає певну стратегію, до складу якої входить деякий непустий набір ниток гри, та попередній план її реалізації у вигляді окремої нитки гри, що належить цьому набору. Незалежно від дій гравця O впродовж гри учасник P з необхідністю має такі можливості:

- на будь-якому кроці гри x_i завжди існує можливість знайти нитку гри, що виходить з x_i і є придатною для продовження обраної раніше гри;
- одна з ниток гри, що входить до набору ниток стратегії, з необхідністю буде реалізована.

У вищенаведеній грі A виокремлюють вісім стратегій гравця P (див. рис. 3) та чотири стратегії гравця O (див. рис. 4).

Фінальні стани гри класифікують як виграшні або програшні для певного гравця. Поняття «виграшного стану» є важливим для визначення поняття виграшної стратегії гравця – стратегії, у якій будь-який фінальний стан є виграшним для обраного учасника гри.

Таким чином, перевагою екстенсивної форми опису гри є те, що кожен гравець має можливість на будь-якому кроці, здійснюючи поточний вибір, враховувати та аналізувати як власні попередні дії, так і дії іншого учасника гри. Це дозволяє проводити раціональну трансформацію стратегії на будь-якому кроці гри.

Проаналізуємо особливості стратегічної або нормальної форми опису гри двох учасників. Насамперед слід визначити поняття «стратегія» для нормальної форми гри. Стратегією гравця P (O) називають упорядкований набір його дій, вибраних рівно по одній з множини дій, що виходять із тих станів гри A , у яких цей гравець здійснює вибір.

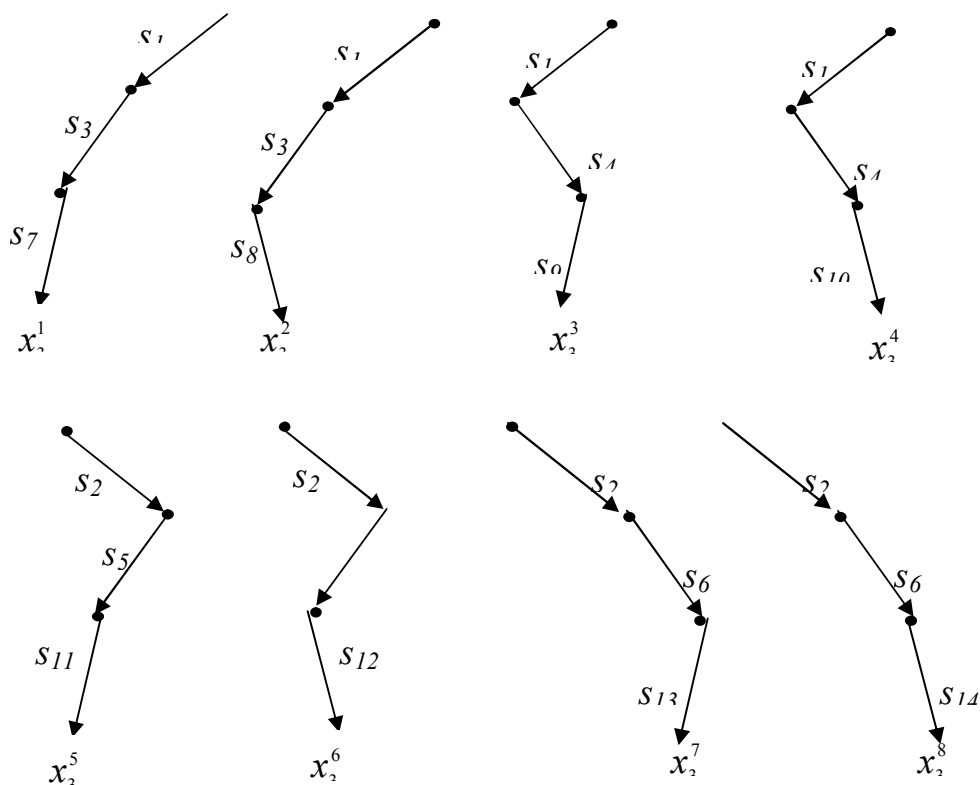


Рис. 2. Повні нитки гри A

Стратегії гравців, побудовані для нормальної форми гри, з необхідністю включають рівно по одній дії, що виходять з кожного стану гри, у яких гравець здійснює вибір. Тому стратегії можуть включати такі комбінації дій, які навіть теоретично не можуть бути реалізованими впродовж однієї гри.

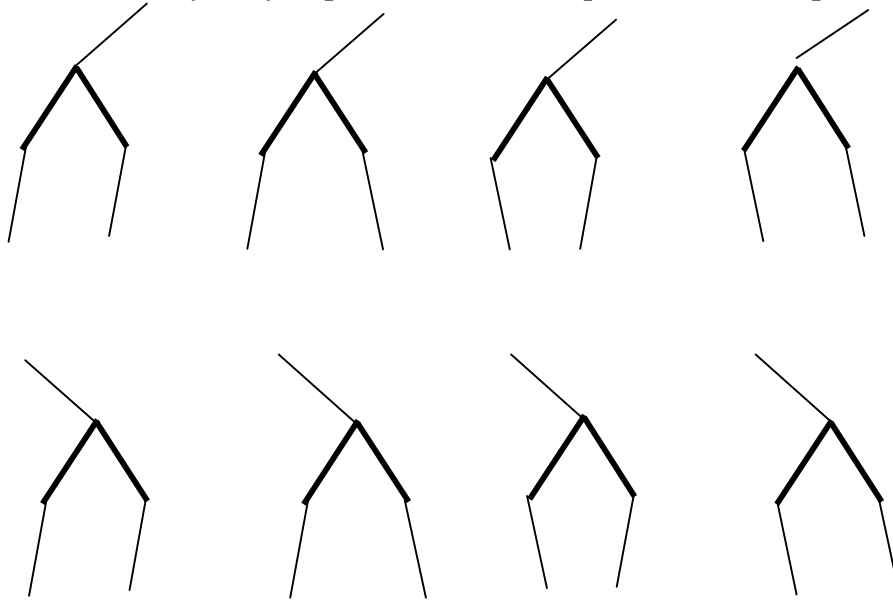


Рис.3. Стратегії гравця P

Після здійснення поточного вибору дії, що входить до складу стратегії гравця, інформацію про інші піддерева гри необхідно зберігати.

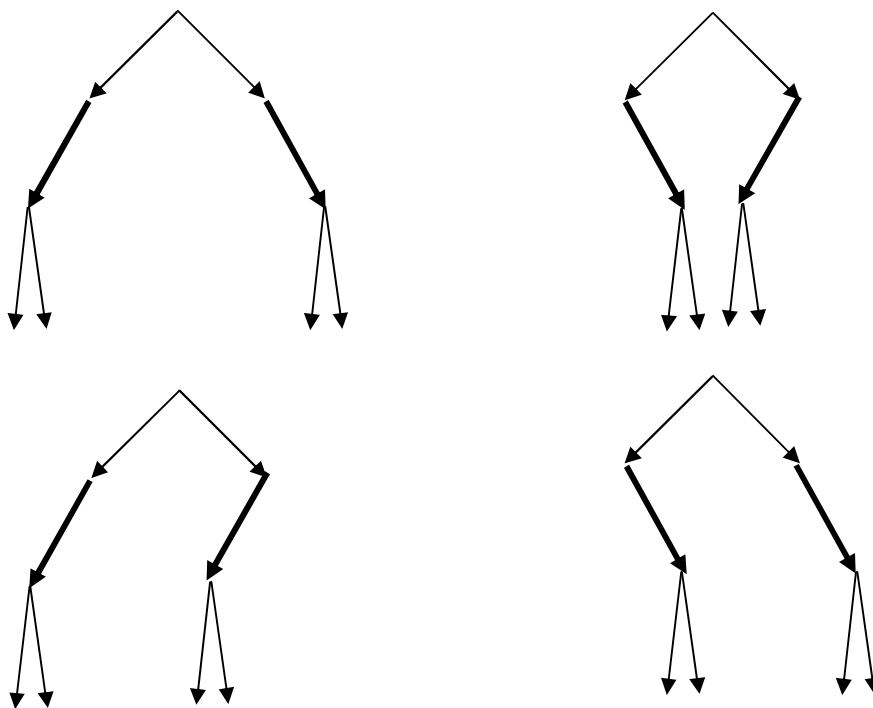


Рис. 4. Стратегії гравця O

Стратегічну форму гри експлікують у вигляді двомірної таблиці, яка має такі структурні елементи (див. табл. 1):

- перелік елементів множини стратегій кожного з гравців як будь-яких можливих варіантів упорядкованих послідовностей дій кожного учасника гри. У структурі будь-якої послідовності дії розташовані саме в тому порядку, у якому їх слід виконувати. При цьому кількість дій у будь-якій послідовності для кожного учасника гри є сталою величиною, що дорівнює кількості станів гри, у яких цей гравець здійснює свій вибір однієї дії з декількох альтернативних варіантів. Розглянемо нормальну форму гри A , що була сформульована раніше. У структурі гри учасник P здійснює вибір дії в станах $x_0, x_2^1, x_2^2, x_2^3, x_2^4$, тому співвідносними йому є тридцять дві стратегії – набори, кожен з яких передбачає п'ять дій (див. табл. 2). Гравець O здійснює вибір двічі, а саме в станах x_1^1 та x_1^2 , тому його стратегії описують чотирма наборами дій, кожен з яких включає дві дії – $s_4s_5, s_3s_6, s_3s_5, s_4s_6$;

- фінальні стани гри, що розташовані в комірках робочого поля двомірної таблиці. На перетині рядка та стовпця таблиці, кожен з яких відповідає певній стратегії гравців P та O відповідно, записують фінальний

Таблиця 1 Стратегічна (нормальна) форма гри A

| P O | $s_1s_7s_9s_{11}s_{13}$ | $s_1s_7s_9s_{11}s_{14}$ | $s_1s_7s_9s_{12}s_{13}$ | $s_1s_7s_9s_{12}s_{14}$ | $s_1s_7s_{10}s_{11}s_{13}$ | $s_1s_7s_{10}s_{11}s_{14}$ |
|------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|----------------------------|----------------------------|
| s_3s_6 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 |
| s_3s_5 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^1 |
| s_4s_6 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^4 | x_3^4 |
| s_4s_5 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^4 | x_3^4 |

| P O | $s_1s_7s_{10}s_{12}s_{13}$ | $s_1s_7s_{10}s_{12}s_{14}$ | $s_1s_8s_9s_{11}s_{13}$ | $s_1s_8s_9s_{11}s_{14}$ | $s_1s_8s_9s_{12}s_{13}$ | $s_1s_8s_9s_{12}s_{14}$ |
|------------|----------------------------|----------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|
| s_3s_6 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 |
| s_3s_5 | x_3^1 | x_3^1 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 |
| s_4s_6 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 |
| s_4s_5 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 | x_3^3 |

| P O | $s_1s_8s_{10}s_{11}s_{13}$ | $s_1s_8s_{10}s_{11}s_{14}$ | $s_1s_8s_{10}s_{12}s_{13}$ | $s_1s_8s_{10}s_{12}s_{14}$ | $s_2s_7s_9s_{11}s_{13}$ | $s_2s_7s_9s_{11}s_{14}$ |
|------------|----------------------------|----------------------------|----------------------------|----------------------------|-------------------------|-------------------------|
| s_3s_6 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^7 | x_3^8 |
| s_3s_5 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^2 | x_3^5 | x_3^5 |
| s_4s_6 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^7 | x_3^8 |
| s_4s_5 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^4 | x_3^5 | x_3^5 |

Продовження таблиці 1
Стратегічна (нормальна) форма гри A

| P O | $S_2S_7S_9S_{12}S_{13}$ | $S_2S_7S_9S_{12}S_{14}$ | $S_2S_7S_{10}S_{11}S_{13}$ | $S_2S_7S_{10}S_{11}S_{14}$ | $S_2S_7S_{10}S_{12}S_{13}$ | $S_2S_7S_{10}S_{12}S_{14}$ |
|------------|-------------------------|-------------------------|----------------------------|----------------------------|----------------------------|----------------------------|
| S_3S_6 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 |
| S_3S_5 | x_3^6 | x_3^6 | x_3^5 | x_3^5 | x_3^6 | x_3^6 |
| S_4S_6 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 |
| S_4S_5 | x_3^6 | x_3^6 | x_3^5 | x_3^5 | x_3^6 | x_3^6 |

| P O | $S_2S_8S_9S_{11}S_{13}$ | $S_2S_8S_9S_{11}S_{14}$ | $S_2S_8S_9S_{12}S_{13}$ | $S_2S_8S_9S_{12}S_{14}$ | $S_2S_8S_{10}S_{11}S_{13}$ | $S_2S_8S_{10}S_{11}S_{14}$ |
|------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|----------------------------|----------------------------|
| S_3S_6 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 |
| S_3S_5 | x_3^5 | x_3^5 | x_3^6 | x_3^6 | x_3^5 | x_3^5 |
| S_4S_6 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 | x_3^7 | x_3^8 |
| S_4S_5 | x_3^5 | x_3^5 | x_3^6 | x_3^6 | x_3^5 | x_3^5 |

| P O | $S_2S_8S_{10}S_{12}S_{13}$ | $S_2S_8S_{10}S_{12}S_{14}$ |
|------------|----------------------------|----------------------------|
| S_3S_6 | x_3^7 | x_3^8 |
| S_3S_5 | x_3^6 | x_3^6 |
| S_4S_6 | x_3^7 | x_3^8 |
| S_4S_5 | x_3^6 | x_3^6 |

стан гри, який є результатом застосування саме цих стратегій її учасниками (див. табл. 1). Так, фінальний стан x_3^1 отримуємо як результат застосування гравцем P стратегії $s_1s_7s_9s_{11}s_{13}$ і водночас стратегії s_3s_6 гравцем O .

Таким чином, стратегічна (нормальна) форма гри є більш інформативною з погляду повноти стратегій гравців, і водночас її учасники повинні ще до початку гри визначити та зафіксувати всі свої майбутні дії.

Таблиця 2

Стратегії гравця P для нормальної форми гри

| | | | |
|---|---|---|---|
| S ₁ S ₇ S ₉ S ₁₁ S ₁₃ | S ₁ S ₈ S ₉ S ₁₁ S ₁₃ | S ₂ S ₇ S ₉ S ₁₁ S ₁₃ | S ₂ S ₈ S ₉ S ₁₁ S ₁₃ |
| S ₁ S ₇ S ₉ S ₁₁ S ₁₄ | S ₁ S ₈ S ₉ S ₁₁ S ₁₄ | S ₂ S ₇ S ₉ S ₁₁ S ₁₄ | S ₂ S ₈ S ₉ S ₁₁ S ₁₄ |
| S ₁ S ₇ S ₉ S ₁₂ S ₁₃ | S ₁ S ₈ S ₉ S ₁₂ S ₁₃ | S ₂ S ₇ S ₉ S ₁₂ S ₁₃ | S ₂ S ₈ S ₉ S ₁₂ S ₁₃ |
| S ₁ S ₇ S ₉ S ₁₂ S ₁₄ | S ₁ S ₈ S ₉ S ₁₂ S ₁₄ | S ₂ S ₇ S ₉ S ₁₂ S ₁₄ | S ₂ S ₈ S ₉ S ₁₂ S ₁₄ |
| S ₁ S ₇ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₃ | S ₁ S ₈ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₃ | S ₂ S ₇ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₃ | S ₂ S ₈ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₃ |
| S ₁ S ₇ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ | S ₁ S ₈ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ | S ₂ S ₇ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ | S ₂ S ₈ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ |
| S ₁ S ₇ S ₁₀ S ₁₂ S ₁₃ | S ₁ S ₈ S ₁₀ S ₁₂ S ₁₃ | S ₂ S ₇ S ₁₀ S ₁₂ S ₁₃ | S ₂ S ₈ S ₁₀ S ₁₂ S ₁₃ |
| S ₁ S ₇ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ | S ₁ S ₈ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ | S ₂ S ₇ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ | S ₂ S ₈ S ₁₀ S ₁₁ S ₁₄ |

Серед стратегій гравців особливе місце посідають *квазівиграшні стратегії*. Метою застосування стратегій такого типу може бути намагання гравця форсувати отримання потрібного для себе результату. Процес реалізації квазівиграшної стратегії має таку структуру:

- складне завдання розбивають на декілька складових завдань або етапів з використанням аналітичного методу. На кожному з етапів розв'язують окреме завдання. Розв'язання цих локальних завдань в сукупності звичайно забезпечує успішне розв'язання поставленого завдання;

- будь-якому отриманому завданню ставлять у відповідність локальну мету, яку вважають раціональною для успішного вирішення наступних завдань.

Можна виокремити дві причини, що можуть завадити досягненню мети гравця, який діє згідно з квазівиграшною стратегією. По-перше, раціональні цілі можуть не збігатися з фінальними станами стратегій гравця. По-друге, під час послідовного розчленування завдань може виникнути неузгодженість проміжних цілей між собою.

Отже, ми можемо зробити такі висновки. По-перше, у царині сучасної логіки спостерігаємо конструктивне уточнення понять, що належать некласичній метатеорії раціональності. По-друге, порівняльний аналіз особливостей стратегій гравців в екстенсивній та стратегічній (нормальній) формах гри засвідчив, що модель повної раціональності успішно функціонує у фінітних детермінованих іграх, що визначають необхідне існування виграшної стратегії одного з її учасників; модель обмеженої раціональності, згідно з якою заперечують необхідне існування виграшної стратегії хоча б одного з гравців, більш успішно реалізується в середовищі інфінітних ігор.

Література:

1. *Никоненко С. В.* Аналитическая философия: основные концепции. – СПб., 2007.
2. *Simon H. A.* Rational Decision-making in Business Organisations // Nobel Memorial Lecture. – 8 December. – 1978.
3. *Нечитайлов Ю. В.* Проблема формализации параллелизма и ограниченной рациональности средствами динамической логики игр: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2003.
4. *Blass A.* A Game Semantics for Linear Logic // Annals of Pure and Applied Logic. – 1992. – Vol. 56.

УДК 130

Широка С. І.

ЗНАЧЕННЯ СЛОВОСПОЛУЧЕННЯ «СТЕРЕОТИП ПОВЕДІНКИ» ТА ЙОГО МІСЦЕ В КАТЕГОРІАЛЬНО-ПОНЯТТЄВОМУ ПОЛІ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Стаття посвячена компаративному аналізу філософських понять, которые описывают стойкие формы поведения. Рассматриваются следующие понятия: «стереотип поведения», «традиция», «обычай», «привычка», «ритуал», «норма», «стиль жизни», «социальная роль» и прочие. Выявлены смысловые границы термина «стереотип поведения», обозначены характерные особенности феномена, который описывается этим понятием.

Ключевые слова: *поведение, стереотип, традиция, обычай, привычка, ритуал, стиль жизни, норма.*

Article is devoted to the comparative analysis of the philosophical concepts describing steady forms of behavior. The following concepts were considered: «stereotype of behavior», «tradition», «custom», «habit», «ritual», «norm», «style of a life», «a social role» and others. Semantic borders of the term «a stereotype of behavior» are revealed, characteristic features of a phenomenon which is described by this concept are designated.

Key words: *behavior, stereotype, tradition, custom, habit, ritual, norm, style of a life.*

Актуальність теми. Інтерес до поняттєво-термінологічних меж поняття «стереотип поведінки» викликаний низкою причин. Ця категорія міцно входить у термінологічний апарат таких гуманітарних дисциплін, як психологія, соціологія, семіологія, культурологія. Також останнім часом посилюється його присутність у різних сферах соціального й духовного життя – у рекламі, мас-медіа, PR, кіно, літературі, політиці, діловому спілкуванні і т. д. При цьому спостерігаємо тенденцію до вживання слів, що мають подібні з цим терміном характеристики, як еквівалентних, а також надання неточного визначення цих слів. Ця обставина спричинює різні інтерпретації цього поняття і викликає певні труднощі для осмислення феномена стереотипу поведінки. Вивчення джерел, де розглядають питання щодо генези та функцій стереотипів поведінки (П. Бергер, Т. Лукман, Л. Гумільов, Дж. Лалл, Е. Маркарян, І. Кон, М. Осовська, О. Проценко, Е. Фромм та ін.) свідчить, що здебільшого це поняття розуміють як певний соціокультурний код, у якому «зашифровані» історія та характер того чи іншого суспільства – його фундаментальні цінності, усталені способи подолання складних ситуацій, сподівання, норми, ідеали тощо. «Розкодування» інформації, що закладена в них, може допомогти дізнатися про культуру певної соціальної групи або індивіда, з тим щоб використати ці знання для розбудови конструктивних взаємовідносин.

Незважаючи на той факт, що в більшості джерел, зокрема й у філософських словниках, відсутня категорія стереотипу поведінки, можна помітити, що цю

словосполуку імпліцитно включено у визначення багатьох соціально-філософських категорій, таких як, наприклад, соціальний стереотип, стиль життя, соціальна роль, соціальна норма, стандарт та ін. На нашу думку, з'ясування ступеня присутності категорії стереотипу поведінки в цих поняттях дозволить систематизувати знання про цей феномен, виявити співвідношення між поняттями, що в повсякденній свідомості стали синонімічними, і тим самим більш чітко окреслити межі терміна «стереотип поведінки».

Мета статті – проаналізувати значення поняття «стереотип поведінки» і феномена, що він його описує.

Аналіз проблеми. Етимологічно слово «стереотип» походить від грецьких слів *stereos* + *typos* – «твердий» + «відбиток». У суспільні науки цей термін прийшов з типографської справи, де стереотип – монолітна друкована форма, копія з типографського набору або кліше (франц. *clishé* – форма високого друку), використовувана для ротаційного друкування багатонакладних видань. До речі, поняття «кліше» міцно узвичаїлося в термінологічному апараті лінгвістичних наук для позначення мовленнєвих реакцій на стандартні ситуації соціального спілкування, що не несе нової інформації: «Використанням прагматичних кліше той, хто говорить, в окремих випадках сигналізує тільки загальноприйнятну інтерпретацію ситуації і саме цим видає себе за кооперованого члена певного мовного співтовариства» [12, с. 100–102]. Подібне значення як у прямому, так і в переносному значенні, мають також категорії «шаблон» (нім. *Shablone* – зразок, модель) і «штамп» (італ. *stampa* – печатка), що набули великого поширення як дефініції для визначення дій або висловлень, що їх повторюють без змін у різних умовах. У сучасному повсякденному вживанні фразеологічні сполуки «стереотипна поведінка», «шаблонний вираз», «поведінкове кліше» мають переважно негативне забарвлення, пов'язане, очевидно, з особистим життєвим досвідом людей та реакцією на активні нав'язливі заклики таких засобів масової культури, як реклама і телебачення, «зламати стереотипи», сформувати «оригінальний стиль», «вийти за рамки» і т. д.

Коротко розглянемо, які саме елементи культури складають базу стереотипної поведінки. Треба відрізнити стандарти поведінки від ідеалів. Ідеал розуміють як образ належної і бажаної цінності, що здатний значно впливати на цілепокладальну діяльність людей [9]. На відміну від стандартів поведінки, ідеали тлумачать як гранично досконалий тип поведінки, що, можливо, навіть не може бути здійснений у реальному житті [13, с. 136]. Тому суспільні та індивідуальні ідеали не можуть бути безпосередньо «прочитані» в стереотипній поведінці, що опосередковує їх через стандарти (норми). Стандарт (від англ. *standard* – норма, зразок) у широкому значенні слова – зразок, еталон, модель, прийняті за вихідні для зіставлення з ними інших подібних об'єктів. Найбільш широко в суспільствознавчому контексті тлумачать категорію «соціальна норма», під якою розуміють історично сформовані або встановлені певним чином зразки діяльності, дотримання яких є для індивіда і групи необхідною умовою їхнього підпорядкування певному соціальному цілому. Норми обмежують можливі варіанти поведінки в повторюваних, типових ситуаціях і тим самим забезпечують співіснування і взаємодію людей у певному соціумі. На відміну

від стереотипів норми вказують спосіб, порядок дії окремо від самої дії і служать для нього орієнтиром і зразком [9], тобто стереотип поведінки можна вважати механізмом об'єктивації норми.

Як поняття, що охоплюють категорію «стереотип», традиційно вживають поняття «етос» і «менталітет». Сучасна філософія діалогу (Левінас та ін.) інтерпретує етос (грець. *ethos* – звичай, вдача, характер) як сукупність моральних імперативів, імпліцитно властивих інтерсуб'єктивному простору. Етос з'являється як практичний моральний досвід, сукупність регулятивних ідей, що наділяє особистість її «природним правом», яке визначає умови будь-якої активності особистості, але в першу чергу комунікативну активність [9]. Сьогодні під етосом часто розуміють стиль життя якої-небудь суспільної групи, орієнтацію її культури, прийняту в ній ієрархію цінностей; і в цьому розумінні етос виходить за межі моралі. Є. Анчел вважає, що етос, на відміну від моралі, концентрує такі моральні основи, що не виявляються в повсякденному житті, засвідчуючи невідгубну людську потребу у визнанні морального порядку у світі, навіть якщо він погано узгоджується з життєвим досвідом людей. Сучасне поняття «етос» дозволяє досить чітко відрізнити феномен етосу від стійких форм поведінки: це поняття адекватне для позначення проміжного рівня між вдачами і власне мораллю, суцям і належним. У той же час «етос» допомагає розрізнити етосне як реально-належне, таке, що виходить за полюси притягання хаотичного стану вдачі, і суворим порядком ідеально-належного, сферою власне морального [2, с. 4].

«Менталітет» (фр. *mentalité*) – спосіб мислення, світосприймання, духовної налаштованості, життєва позиція, властива індивідові або групі (джерело). У вітчизняній філософії, культурології й публіцистиці цю категорію зазвичай уживають для характеристики національних особливостей народів та особливостей культури. «Менталітет – глибинні структури культури, історично й соціально вкорінені у свідомості та поведінці багатьох поколінь людей, що поєднують у собі різні історичні епохи в розвитку національної культури» [9]. Близьке до менталітету поняття ментальності не має точного аналога в українській мові, треба відзначити його неформалізованість. Фромм розуміє ментальність як соціокультурну духовно-індивідуальну неповторність індивіда, обумовлену приналежністю до спільності. У повсякденному значенні «ментальність» синонімічна «менталітету», під нею мають на увазі (як правило, у суспільствознавчих і культурологічних контекстах) той або інший «склад розуму», тобто стійкі інтелектуальні й емоційні особливості і, як вираження їх, поведінкові стереотипи, властиві тому або іншому індивідові, звичайно як представникові деякої соціальної групи. Отже, етос і менталітет являють собою духовні утворення, тоді як стереотип поведінки належить до сфери діяльності.

Однієї з найбільш уживаних соціально-філософських категорій, що характеризують стійку форму соціальної активності, є категорія соціального стереотипу. «Філософська енциклопедія» фіксує це поняття як «схематичний стандартизований образ або уявлення про соціальний об'єкт, звичайно емоційно забарвлений і який має високу стійкість» [9]. «Новітній філософський словник» характеризує соціальний стереотип як «застиглий» образ або уявлення про

соціальний об'єкт різних соціальних суб'єктів, що виражають звичний спосіб сприйняття, дії стосовно цього об'єкта [9]. У сучасній соціальній науці соціальні стереотипи визначають як узагальнені, стійкі, шаблонні, емоційно насичені, пов'язані із соціальними цінностями і мало залежні від емпіричного пізнання уявлення про соціальні об'єкти, що їх засвоює індивід у процесі соціальних взаємодій, слабо рефлексує і може автоматично відтворювати іноді протягом усього життя [13, с. 352].

Механізм реалізації стереотипу закономірно одержав назву стереотипізації та з психологічного погляду означає «приписування пізнаваної особистості цілих „наборів” певних якостей на основі віднесення її за поміченими в ній окремими якостями до якогось класу осіб» [6, с. 129]. Сучасна гуманітарна наука процес стереотипізації і самі стереотипи трактує більш широко – як механізм спрощення сприйняття суб'єктом не тільки окремих особистостей і груп, але й різних соціальних явищ і процесів узагалі. Так, І. С. Кон пише: «...стереотипізація полягає в тому, що складне індивідуальне явище механічно підводять під просту загальну формулу або образ, що характеризує (істинно або хибно) клас таких явищ» [6, с. 272]. Описуючи сучасний стан культури інформаційного суспільства, російський дослідник В. В. Миронов як один з найяскравіших прикладів стереотипізації суспільних стосунків наводить привнесення стилю спілкування з комп'ютером в систему спілкування між людьми: «Уже сьогодні простір інтернет-спілкування змушує і в реальному житті говорити спрощеною мовою, від чого один крок залишається до спрощених, а отже, менш продуманих дій» [8, с. 28]. Постійне використання обчислювальної техніки як у професійній діяльності, так і як засобу людського спілкування, на думку дослідника, неминуче призводить до своєрідної «комп'ютерної раціоналізації» мислення, яка, з одного боку, забезпечує значеннєве упорядкування світу, а з другого – може спричинити втрату людиною спроможності діалектичного світосприйняття і зниження її інтуїтивного потенціалу.

Для позначення поняттєвого контексту, у якому можуть бути розглянуті стереотипи, дослідники іноді звертаються до поняття «схема». Схеми – це універсальний спосіб збереження й структурування інформації. Схема є когнітивною структурою, що являє собою організоване знання про те або інше поняття, об'єкт, соціальні категорії і впливає на його сприйняття, розуміння й оцінку. Зміст поняття «стереотип» певною мірою збігається з поняттям схеми, однак для стереотипів характерними ознаками є їхня узгодженість з більшістю членів групи і тісний зв'язок з емоціями та цінностями.

Як особливий різновид, на відміну від стереотипів сприйняття, виділяють стереотипи поведінки, що виконують роль програм діяльності, які реалізуються в конкретних обрядах, звичаях, етикеті, праці, відпочинку, святах, способах виховання, залицяння, образи, покарання тощо. У зв'язку з цим у теорії комунікації часто використовують поняття скрипту. Теорія скриптів націлена на опис автоматичності, характерної для поведінки людини. Скрипт – це схема, що містить інформацію про нормативний ланцюг послідовних дій, адекватних певної ситуації й організованих відповідно до певної мети. Індивід використовує скрипти для впорядкування власних дій і для соціального пізнання – проорокування або інтерпретування поведінки іншої

людини. Приклад скрипту – скрипт «відвідування театру», що передбачає нормативно задану послідовність дій. «Скрипт» за своїм змістом зближується з терміном «сценарій» і виступає як стереотип поведінки або сукупність таких стереотипів.

Щодо проблеми співвідношення понять «традиція» і «стереотип поведінки» погляди дослідників розходяться – дехто ототожнює ці категорії, решта говорять про наявність між ними причинно-наслідкового зв'язку. Так, у «Новітньому філософському словнику» традицію (лат. *traditio* – передавання) визначено як універсальну форму фіксації, закріплення і вибіркового збереження тих або інших елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передання, що забезпечує стійку історико-генетичну спадкоємність у соціокультурних процесах [9]. Тим самим традиція містить у собі передане (важливий і необхідний для нормального функціонування та розвитку соціуму і його суб'єктів певний обсяг соціокультурної інформації) і спосіб цього передання, тобто комунікативно-трансляційний спосіб внутрішньо- та міжпоколінної взаємодії людей у рамках тієї або іншої культури (і відповідних субкультур) на основі загального розуміння й інтерпретації накопичених у минулому цієї культури (і відповідних субкультур) змістів і значень [9]. Схоже визначення дає К. Чистов. Він пише: «Традиції – це механізм акумуляції, передання (трансмисії) й актуалізації людського досвіду, тобто культури, ...це мережа (система) зв'язків сьогодення з минулим» [13, с. 108].

Прихильники іншого підходу вважають, що стереотип є механізмом реалізації традиції. Відомий дослідник Е. Маркарян визначає співвідношення між традицією і стереотипом так: «Культурна традиція – це виражений у соціально організованих стереотипах груповий досвід, що шляхом просторово-тимчасової трансмісії акумульовано й відтворено в різних людських колективах» [7]. Подібну точку зору висловлює і О. Шейко, який пропонує таке визначення традиції – узагальнені, відносно сталі, регулярно і довготривало повторювані загальноприйняті й загальнозначущі способи, форми і результати діяльності як забезпечення відтворення у саморозвитку суспільства [15, с. 3]. Учений визначає стереотип поведінки як форму прояву традиції на рівні міжособистісної взаємодії.

У повсякденні часто сплутують стереотип і звичай. У соціології, етнографії й історії культури під звичаєм розуміють історично сформовані способи поведінки, що являють собою стандартизовані дії, що їх чинить безліч людей і які відтворюють у незмінному вигляді протягом тривалого історичного періоду. Звичай – найдавніша форма збереження й передання соціального досвіду (культури) від покоління до покоління і від суспільства до індивіда. Звичай – це найпростіша форма соціального контролю (дисципліни): тут ще не розрізняють суб'єкта, об'єкта і процесу діяльності, не фіксують окремо від самої діяльності способу (норми) поведінки у вигляді знакової моделі. За механізмом свого відтворення звичай – це загальнознана норма поведінки, неофіційно «узаконена» владою масової звички, традиції і суспільної думки (хоча сам факт обов'язковості цього звичаю люди можуть і не усвідомлювати) і стихійно відтворена діями безлічі людей.

На ранніх ступенях розвитку цивілізації звичай служить основною, якщо не єдиною, формою трансляції культури й суспільного контролю. Поява формальних

норм у східному, античному і феодальному суспільствах не підривають ще панівної ролі звичаю в повсякденних практичних стосунках людей. Значення звичаю не обмежене сферою побуту – він зберігається як момент майже всіх способів узаконених у суспільстві дії у вигляді звичок, навичок, стереотипів тощо. У процесі інтерналізації соціальних норм звичаї перетворюються із зовні заданих вимог у «внутрішню схильність», «життєву потребу» індивіда, у результаті чого раціонально обґрунтовані правила суб'єкт діяльності сприймає як нерозкладні стереотипи дії і здійснює несвідомо, автоматично [9]. Цікавим є той факт, що в процесі первісної законотворчості низка раніше укорінених звичаїв входить у систему права. Одні залишаються без змін, інші лише дещо видозмінюються, зберігаючи свою суть. Класичне формулювання цієї форми історичної наступності в механізмах нормативності дав римський юрист Юліан: «Укорінений звичай цілком справедливо захищаємо як закон»; правові норми шариату проголошують: «Те, що встановлене звичаєм, має силу закону» [4, с. 125].

У повсякденному вживанні еквівалентом поняттю «стереотипна поведінка» є поняття «ритуал». Ритуал (лат. *ritualis* – обрядовий, *ritus* – урочиста церемонія, культовий обряд) дослідники визначають як специфічну, жорстко регламентовану програму поведінки, часто відзначаючи його релігійний (культовий) характер [3, с. 26]. Загальні форми поведінки особливо необхідні в тих випадках, коли зразки, призначені для повсякденного життя, не спрацьовують, і виникає загроза усталеному способу життя колективу. У таких ситуаціях колектив застосовує особливу програму поведінки – ритуал [16, с. 249]. За допомогою ритуалу колектив переборює критичні моменти буття, виробляючи й відтворюючи однакові форми поведінки, щоб маніфестувати прихильність загальним цінностям за допомогою загальних дій. Дуже важливим у цьому розумінні є емоційний бік ритуалу. У ритуальних діях знімається емоційне напруження, каналізується агресія, загальний емоційний настрій зближує учасників, допомагає відчутти себе єдиним цілим перед обличчям чергового випробування. Основною ознакою ритуалу є його виразність – у ньому більше, ніж у будь-якому іншому вигляді стереотипізованої поведінки, використовують символічні засоби, відомі колективу учасників. За виразом В. Н. Топорова, ритуал являє собою «парад усіх знакових систем (природна мова, мова жестів, музика, пантоміма, хореографія, спів, колір, аромати тощо), які ніколи більше не утворюють такої всеосяжної єдності» [10, с. 9].

Незважаючи на безумовну подібність стереотипів поведінки до традицій, звичаїв та ритуалів, слід зазначити, що стереотипи значною мірою відрізняються від них: якщо традиції, звичаї і ритуали визначає їхня загальнозначущість, виражена в упорядкованій спільній діяльності, то стереотип поведінки є скоріше індивідуальним способом відтворення групового досвіду.

У побутовому спілкуванні уживають слово «етикет» у значенні стійкої форми поведінки. Цей термін тлумачать по-різному – «усталений порядок поведінки», «не просто стандарт поведінки, а більш-менш ритуалізована форма осмисленого спілкування», «сукупність манер і правил, що регламентують форму, способи поведінки» [11, с. 8] і, нарешті, «сукупність вимог до дуже специфічної сторони

взаємодії людей – витонченого звертання або поведіння» [11, с. 230]. За словами О. П. Проценко, правила етикету, регулюючи зовнішню, формальну сторону поведінки, покликані встановлювати особливий стиль поведінки – єднальний, коректний, поважний [11, с. 143], естетизувати зовнішню сторону поведінки [11, с. 139], гармонізувати людські стосунки [11, с. 230]. Виходячи з цього визначення, можна зробити висновок, що етикетна поведінка є частковим випадком стереотипної поведінки.

З поняттям стереотипу поведінки тісно пов'язана і категорія стилю життя (лат. *stilus* – знаряддя для письма, манера писати, спосіб викладу). Стиль життя, за визначенням Л. Козименко, – феноменологічний аспект існування сучасної людини. Дослідження історії цього поняття виявляє, що в модернізмі його не використовували, проте активно вживали поняття «спосіб життя», яке означало «соціокультурний код, що має задану сталість» [5, с. 61], – це досить близько збігається із сучасним поняттям поведінкового стереотипу. У постмодерністській традиції категорія «стиль життя» уживають щонайменше в двох значеннях – «деканонізуюча соціокультурна практика» і водночас «постулювання недетермінованого самовизначення» [5, с. 62], яке, як показує життя, здатне набувати різноманітних форм – від ділового стилю до панківського. Стиль з'являється як стійка форма вираження багатосторонньої цілісності особистості, і саме ця цілісність забезпечує його пізнаваність (говорячи про стилізацію, наприклад, твору мистецтва, ми маємо на увазі надання об'єктові найзагальніших традиційних рис). Але в той же час ця стійкість не є якимсь непорушним канонам – кожна дія має відбиток особистості. Стиль життя як індивідуально-своєрідна цілісна система стійких способів і форм опосередкування особистістю об'єктивних умов життєдіяльності [13, с. 357] віддзеркалює варіативність життєдіяльності людей у суспільстві, ступінь свободи у виборі змісту та форм соціальної поведінки; інтегрує окремі вчинки в цілісний спосіб життєдіяльності, постійну манеру поводити себе. Можна говорити про певну парадоксальність цього поняття: з одного боку, стиль виражає індивідуальне ставлення до дійсності, з другого – являє собою стійку повторювану (стереотипну) систему дій. Найважливіша відмінність стилю від стереотипу є, на думку автора, психологічною – вона полягає в тому, що стереотипні дії найчастіше не усвідомлюють, не помічають, у той час як наслідування стилю передбачає свідомий вибір тієї або іншої моделі поведінки.

Біхевіористи для позначення суб'єктивних утілень стереотипів поведінки використовують поняття навички. Навичка – сформована в індивідуальному досвіді суб'єкта система регуляторних процесів, що забезпечує стійке та стандартне виконання дії. Під «стійким виконанням» розуміють стабільність дії і всіх складових її компонентів під час реалізації цієї дії в умовах впливу зовнішніх і внутрішніх факторів. Відмінність навички від стереотипу поведінки очевидна: по-перше, стереотип базується на нормах і цінностях, укорінених у культурі – для навички ця умова не є обов'язковою; по-друге, навичка зазвичай формується під впливом особистого досвіду – стереотип виражає колективний, груповий досвід.

Перетинається з поняттям стереотипу поведінки і категорія соціальної ролі.

Соціальна роль – категорія, яку ввів у науковий обіг представник символічного інтеракціонізму Дж. Мід для позначення соціальної взаємодії. У рольовій теорії культуру визначають як систему заученої поведінки, що її поділяють усі члени суспільства і передають з покоління в покоління. У соціальній взаємодії ролі визначають соціальні позиції, а не люди, які тимчасово ці позиції займають. Більшість ролей, однак, виписані не дуже жорстко і залишають простір для індивідуальних варіацій [1, с. 229]. Дослідники розрізняють соціальну роль як певний «ідеальний» тип поведінки і рольову поведінку як його конкретне індивідуальне втілення, опосередковане особистими якостями людини. Рольові відносини досягають максимуму в ритуалах і мінімуму в критичних ситуаціях, у нових і неструктурованих угрупованнях.

Відмінність стереотипу поведінки від соціальної ролі полягає в тому, що роль визначається суспільним статусом того, хто її «виконує» без урахування його особистих якостей, а стереотип поведінки, навпаки, є своєрідним способом вираження культурних цінностей особистості та групи.

Висновок. Хоча категорія «стереотип поведінки» і не використовували у філософському знанні як базову, однак це не означає, що як соціальне явище, приналежність культури і прояв духовності стереотип поведінки не був предметом філософської рефлексії. Аналіз смислових меж цього поняття дає підстави стверджувати, що воно має відносну самостійність і феномен, що його воно описує, може бути предметом філософського дослідження.

Література:

1. *Американская социологическая мысль: Тексты.* – М., 1994.
2. *Анчел Е.* Этнос и история. – М., 1988.
3. *Байбурин А. К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – М., 1991
4. *Бачинин В. А.* Морально-правовая философия. – Х., 2000.
5. *Козименко Л.* Чи дозволяє сучасний стиль життя зберегти особистісну ідентичність? // Філософська думка. – 2000. – № 1.
6. *Кон И. С.* Психология предрассудка.
7. *Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. – 1981. – № 2.
8. *Миронов В. В.* Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
9. *Новейший философский словарь / Сост. А. Грицанов.* – Мн., 1998.
10. *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук о древности. – М., 1981. – № 2.
11. *Проценко О. П.* Етикет у просторі практичної філософії. – Х., 2002.
12. *Раймер Р.* Функциональные и межкультурные аспекты прагматических клише // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: Тезисы конференции. – М., 1995.
13. *Человек: Философско-энциклопедический словарь.* – М., 2000.
14. *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. – Л., 1996.
15. *Шейко О. С.* Традиція як фактор саморозвитку суспільства: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – Запоріжжя, 2001.
16. *Huxley Sir J.* Introduction // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. – Series B. V. 251., 1966.

УДК 340.12

Стричинець О. В

КЛАСИФІКАЦІЯ ЯК ЛОГІЧНА ОПЕРАЦІЯ У ГАЛУЗІ ПРАВА

Предложено понимание классификации в пределах логики, предмет которой мышление родовидовым способом (классификации как логической операции, структуры классификации, правил и др.)

Ключевые слова: классификация, структура классификации, правила классификации.

The understanding of classification of term logic is introduced. The object of logic is thinking in a type-sort way (classification as a logic structure, a few structures of classification, rules etc).

Key words: classification, structure of classification, rules of classification.

Класифікація є важливим поняттям логіки. Наявність теорій щодо розуміння класифікації в родовидовий спосіб, деяких інших теорій вимагає подолати суперечності, пов'язані, зокрема, з проблемою класифікації.

Дослідження зводиться до відповіді на запитання, чи існує класифікація в межах логіки, предметом якої є мислення, що розуміють у родовидовий спосіб.

Гіпотеза полягає в тому, що така класифікація в межах логіки існує.

Метою дослідження є виявити класифікацію в межах логіки, предметом якої є мислення, що розуміють у родовидовий спосіб.

Досягнення поставленої мети передбачає осмислення досвіду мислення, його узагальнень щодо класифікації.

Теорія класифікації розроблена в працях Платона [8], Арістотеля [1], Г. Гегеля [3], Д. С. Мілля [7], В. Уєвелля [10], В. Джевонса [4], Н. Зверєва [6], С. Розової [9] та ін. Щодо галузі права операцію класифікації застосовувало вже грецьке та римське право. Середньовічна школа права, школа права нового часу та початку новітнього вдосконалюють роботу з кодифікування нормативного матеріалу. На сучасному етапі теорія класифікації, деякі її положення щодо галузі права представлені певною мірою в роботах В. Жеребкіна [5], В. Бабаєва [2] та ін.

Під класифікацією ми розуміємо особливий вид поділу поняття, який полягає в тому, що члени поділу (класи) у його результаті займають точно встановлене, постійне місце, поділ загалом має стійкий, довготривалий характер і його застосовують як відносно сталу форму знань (див. схеми на рис. 1, 2).

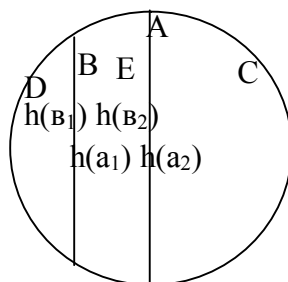


Рис. 1

Тут А – класифіковане поняття, В і С – члени класифікації, класифікаційні комірки; В – класифіковане поняття; D і E – члени класифікації, класифікаційні комірки.

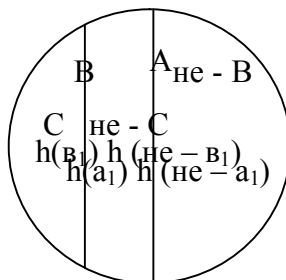


Рис. 2

Тут А – класифіковане поняття, В і не-В – члени класифікації, класифікаційні комірки; В – класифіковане поняття, С і не-С – члени класифікації, класифікаційні комірки.

Класифікацію ми пропонуємо розуміти в родовидовий спосіб, який полягає у вираженні класифікації через вид, рід і видову відмінність.

Поділ за видоутворювальною ознакою та дихотомією ми пропонуємо розуміти в родовидовий спосіб.

За видоутворювальною ознакою поняття А можна поділити на види В і С, а поняття В – на види D і E (формула 1).

$$A \left\{ \begin{array}{l} \left\{ \begin{array}{l} D \\ E \end{array} \right. \\ B \\ C \end{array} \right. \quad (1)$$

Тут А – поділюване поняття, В і С – члени поділу; В – поділюване поняття, D і E – члени поділу.

За дихотомічного поділу, зокрема за належністю-неналежністю певної ознаки, поняття А можна поділити на види В і не-В, що суперечать один одному, оскільки вони повністю вичерпують обсяг поняття А; поняття В – на види С і не-С, що суперечать один одному, оскільки вони повністю вичерпують обсяг поняття В (формула 2).

$$A \left\{ \begin{array}{l} \left\{ \begin{array}{l} C \\ не-С \end{array} \right. \\ B \\ не-В \end{array} \right. \quad (2)$$

Тут А – поділюване поняття, В і не-В – члени поділу; В – поділюване поняття, С і не-С – члени поділу.

Індуктивний та дедуктивний методи класифікації ми пропонуємо розуміти в родовидовий спосіб.

Індукцію ми пропонуємо розуміти так, як відбито у формулі (3):

$$\begin{array}{l}
 S_1 \in p_1 P \\
 S_2 \in p_1 P \\
 S_3 \in p_1 P
 \end{array} \quad (3)$$

S_1, S_2, S_3 становлять частину предметів класу S

Отже, всі $S \in p_1 P$

Категоричний силогізм ми пропонуємо розуміти так, як відбито у формулах (4), (5) і схемах на рис. 3; 4.

$$\begin{array}{l}
 M \in Ph(p_1) \\
 S \in Mh(m_1)
 \end{array} \quad (4)$$

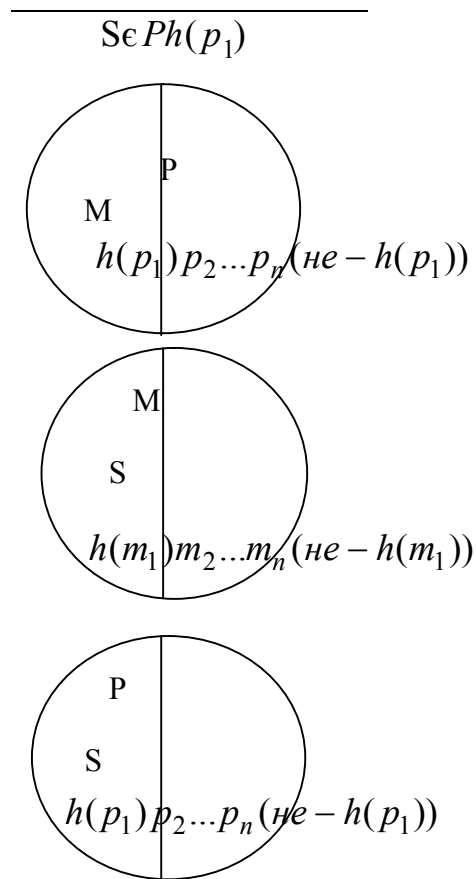


Рис. 3

$$\begin{matrix} M \in p_1 P \\ S \in m_1 M \end{matrix} \quad (5)$$

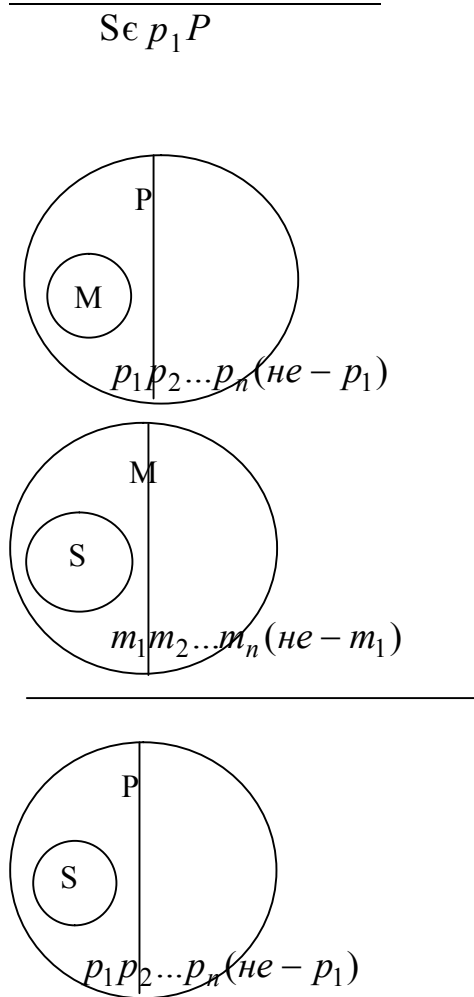


Рис. 4

Структура класифікації являє собою інтенціонально-екстенціональне відношення понять, класів – класифікаційних комірок, що утворюють собою і діють як єдине ціле. Елементи класифікації перебувають між собою у вертикальних і горизонтальних відношеннях, що прийнято називати класифікаційними рядами. Кожна комірка, таким чином, включена вертикальними й горизонтальними зв'язками в класифікаційну форму загалом, займає в ній певне місце і перебуває у відповідних зв'язках з іншими вузлами.

Класифікаційна комірка А підкоряє класифікаційні комірки В і С, останні є підкореними першій; класифікаційна комірка В підкоряє класифікаційну комірку D і E, останні є підкореними першій. Це є вертикальні відношення – вертикальні класифікаційні ряди (див. схему на рис. 1).

Класифікаційні комірки В і С є рівноправним між собою, вони є однаково

підкореними класифікаційній комірці А; класифікаційні комірки D і E є рівноправними між собою, вони є однаково підкореними класифікаційній комірці В. Це є горизонтальні відношення – горизонтальні класифікаційні ряди (див. схему на рис. 1).

Схема вертикальних і горизонтальних класифікаційних рядів, яку ми пропонуємо, логічно є більш витриманою, що покращує логічну витриманість практики мислення.

Розглянемо правила класифікації, важливість їх дотримання в галузі права.

Загальна вимога щодо правильності класифікації полягає у тому, що будь-яка класифікація має триєдину форму (фактичну, логічну і мовну).

Вимога, яку належить висувати, полягає в тому, що головною метою класифікаційного процесу є надання відповідному об'єкту класифікаційної форми.

Перейдемо до вимог, що належить висувати до логічної частини класифікації. З огляду на те, що класифікація є видом поділу понять, до неї висувають ті ж вимоги, що й до поділу (вони під час класифікування набувають дещо іншого змісту), і поряд із цим свою, особливу.

Перша полягає в тому, що класифікацію слід здійснювати тільки за однією основою.

Інакше кажучи, кут зору, стосовно якого розглядають поняття, що підлягає класифікуванню, має бути єдиним (див. схему на рис. 1).

Друга вимога полягає в тому, що поділ під час класифікування має бути безперервним.

Поділюване, класифіковане поняття А можна поділити на поняття В і С (члени поділу, класифікації), а поняття В (поділюване, класифіковане поняття), у свою чергу, – на поняття D і E (члени поділу, класифікації). Не можна ставити в один ряд поняття В, С і D. У цьому випадку будемо мати стрибок у поділі, класифікації. Запропоноване розуміння забезпечує більш точно й чітко виконання цієї вимоги щодо поділу, класифікації (див. схему на рис. 1).

Третя вимога полягає в тому, що члени поділу під час класифікування мають виключати один одного і мати вичерпний характер.

Члени поділу, класифікаційні комірки В і С мають бути несумісними між собою, тобто не повинно бути жодного елемента, який одночасно належить як до обсягу класифікаційної комірки В, так і до С, і при цьому обсяг як В, так і С повинен бути вичерпним. Запропоноване розуміння забезпечує більшу логічну витриманість цього правила класифікації (див. схему на рис. 1).

Четверта вимога полягає в тому, що поділ під час класифікування має бути співмірним.

Обсяг класифікованого поняття А і сумарний обсяг класифікаційних комірок В і С має бути співмірним, однаковим. Запропоноване розуміння класифікації забезпечує більшу логічну витриманість цієї вимоги щодо правильності класифікації (див. схему на рис. 1).

П'ята вимога притаманна тільки класифікації як особливому виду поділу понять і полягає в тому, що її основою має бути не будь-який термін, а тільки той, що

позначає суттєву, найсуттєвішу чи типову, найтипівішу властивість, ознаку.

Мовне оформлення є досить вагомим фактором у формуванні вдалих класифікацій. Багато що залежить саме від неї й особливо в галузі права.

Перша вимога полягає в тому, що, граматично формулюючи класифікацію, слід уживати зрозумілі, точні й чіткі слова, терміни, їх дефініції.

Друга вимога полягає в тому, що класифікація має містити відповідні пояснення (у додатку).

Отримання класифікаційної форми відповідного наукового рівня завжди є результатом досить складного й тривалого пізнання, що виявляється в створенні спеціальної термінології, високому ступені компактності окремих елементів, системи знань загалом. За таких умов досить природно, що результати класифікаційного процесу мають містити й містити відповідні пояснення, приклади, їх аналіз і т. ін.

Це ж ми спостерігаємо і в галузі права. Так, чимала частина коментарів, роз'яснень вищих органів судової влади щодо тлумачення правових положень і їх використання, консультації із фахівцями щодо результатів кодифікації нормативних актів, що регулюють відносно автономну сферу суспільних відносин, є по суті поясненнями до класифікаційних конструкцій, моделей права.

Вимоги щодо правильності логічної форми класифікації особливо важливі для права. Недотримання їх призводить не лише до непорозумінь у науці, а й до помилок у процесі створення, застосування правових норм, судовому пізнанні.

Отже, існує класифікація в межах логіки, предметом якої є мислення, що розуміють у родовидовий спосіб.

Література:

1. *Аристотель*. Собрание сочинений: В 4 т. – Т. 2. – М., 1978.
2. *Бабаев В. К.* Советское право как логическая система: Учебное пособие. – М., 1978.
3. *Гегель Г.-В.-Ф.* Наука логики: В 3 т. – Т. 3: Субъективная логика или учение о понятии. – М., 1972.
4. *Джевонс В. С.* Основы науки: трактат о логике и научном методе. – СПб., 1881.
5. *Жеребкин В. Е.* Содержание понятий права (логико-юридический анализ): Дис. ... д-ра юрид. наук. – Х., 1979.
6. *Зверев Н.* Основания классификации государств в связи с общим учением о классификации. – М., 1883.
7. *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. – М., 1914.
8. *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. – М., 1990–1994.
9. *Розова С. С.* Классификационная проблема в современной науке. – Новосибирск, 1986.
10. *Уэвелль В.* История индуктивных наук от древнейшего и до настоящего времени: В 3 т. – Т. 3. – СПб., 1869.

УДК: 1417:004

Красноперов П. В.

РОЛЬ ИНТЕРНЕТА В СТАНОВЛЕНИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В УКРАИНЕ

У статті розглянуто питання впливу мережі Інтернет на різні сфери суспільного життя в Україні – інформаційну, економічну, культурну тощо, а також на соціально-психологічний стан її користувачів. Проаналізовано стан розвитку мережі Інтернет в Україні та її вплив на розвиток «інформаційного суспільства» в країні.

Ключові слова: Інтернет, інформаційне суспільство, телекомунікації, інформаційні технології, соціальні функції Інтернету.

The article analyses the influence of Internet on different spheres of social life in Ukraine – information, economic, cultural, etc. As well as aspects of influence of Internet on socio-psychological state of its users. The state of development of Internet in Ukraine is analyzed, as well as its influence on the development of information society in the country.

Key words: Internet, information society, telecommunications, information technologies, social functions of Internet.

Сегодня термин «информационное общество» прочно занял свое место, причем не только в лексиконе специалистов в области информации, но и в лексиконе политических деятелей, экономистов, ученых. В большинстве случаев это понятие ассоциируется с развитием информационных технологий и средств телекоммуникации, позволяющих на платформе гражданского общества (или, по крайней мере, декларированных его принципов) осуществить новый эволюционный скачок и достойно войти в следующий информационный век уже в качестве информационного общества или его начального этапа.

Актуальность анализа роли Интернет в современном обществе состоит в том, что им начинает пользоваться все большее число людей, особенно молодежи. Интернет оказывает информационное, культурное, психологическое влияние на круг своих пользователей, а также начинает играть все большую роль в информационной, экономической и культурной сфере жизни общества.

Цель данного исследования состоит в том, чтобы выявить, какое влияние оказывает Интернет на различные сферы жизни общества (информационную, экономическую, культурную, социальную), а также на круг его пользователей; проанализировать степень «информатизации» и «интернетизации» украинского общества в сравнении с остальным миром.

К проблематике информационного общества обращаются философы, социологи, экономисты, культурологи. В частности, определению базисных понятий, которые характеризуют информационное общество в целом, посвящены работы зарубежных авторов, большая часть которых написана в русле концепций постиндустриализма. Среди них следует указать работы Д. Белла, Р. Арона, П. Дракера, А. Турена,

Дж. Гелбрейта, М. Кастельса, Ф. Уэбстера.

Фрэнк Уэбстер пытается выделить следующие основные критерии информационного общества: экономический; критерий, связанный со сферой занятости; пространственный; критерий культуры [1, с. 17, 20, 24, 26].

Можно также попытаться чисто статистически «замерить» объем информации в обществе: подсчитать число компьютеров, интернет-узлов, мобильных и домашних телефонов, телевизоров, радиоприемников в той или иной стране, как в валовом исчислении, так и из расчета на душу населения.

Например, в Японии уже с 1960-х годов предпринимались попытки измерить рост информационного общества. Министерство связи и телекоммуникаций Японии, используя сложную технику учета, с 1975 года начало вести исследования, чтобы проследить изменения объемов (то есть числа) телефонных разговоров и средств доставки (то есть распространения телекоммуникационного оборудования) информации [1, с. 13].

Безусловно, одним из наиболее важных, существенных элементов информационного общества является так называемая «всемирная паутина» – сеть Интернет. Зачастую некоторые даже отождествляют понятие «информационное общество» со степенью «интернетизации» той или иной страны, того или иного общества!

Для того чтобы получить более-менее четкое представление о степени развития сети Интернет в Украине, необходимо сопоставить степень «интернетизации» Украины с другими странами.

Интернет возник в США как военный эксперимент в 1969 году. Широкое распространение для коммерческих, информационных и бытовых нужд сеть получила в 1990-е годы.

Общая численность интернет-пользователей постоянно увеличивается. Computer Industry Almanac сообщает, что в 2002 году 490 миллионов людей по всему миру имели доступ к глобальной сети. Это 79,4 человека на каждую тысячу. А в 2005 году этот показатель составил 118 человек на тысячу.

По данным на конец 2005 года, приблизительно 15,7 % мирового населения имеет доступ в Интернет, с наиболее высокой долей в Северной Америке (68,6 %), Океании и Австралии (52,6 %) и Европе (36,1 %) [2]. Что касается доступа в Интернет по широкополосному кабелю, то тут в мировых лидерах Исландия (26,7 %), Южная Корея (25,4 %) и Нидерланды (25,3 %) [3].

По оценкам специалистов РосБизнесКонсалтинг, развитие Интернета в России идет с отставанием на два-три года от Европы и Японии и на четыре-пять лет от Соединенных Штатов. Украина, в свою очередь, отстает от передовых стран на пять-шесть лет. Причин немало. Одна из них состоит в том, что развитие Интернета ограничивается недостаточным уровнем развития телекоммуникаций. Так, по данным ежегодного статистического отчета ООН «Human Development Report» в Украине в 2004 году на 1000 жителей приходилось 256 телефонных линий, в то время как в США этот показатель составил 606 линий. Число пользователей Интернет в 2003 году составило 79 человек на 1000 жителей, в то же время в США этот показатель

составил 630 человек, для стран Западной Европы в среднем 500-600 человек на тысячу [4].

По данным опроса компании GfK Ukraine, по состоянию на конец 2006 года число регулярных пользователей Интернетом (здесь и далее регулярными пользователями мы будем называть тех, кто имеет доступ к Интернету и пользовался им в течение четырех недель, предшествовавших опросу) в Украине составило 14 % населения в возрасте от 15 до 59 лет (около четырех миллионов человек). С одной стороны, это в два раза превышает данные 2004 года, что является несомненным прогрессом. С другой – уровень проникновения услуг в Украине остается одним из самых низких в Восточной Европе: почти в два с половиной раза ниже, чем в Польше (39 %), Чехии (37 %) или Словакии (38 %), в полтора раза ниже, чем в Румынии (21 %). Более того, этот показатель практически не изменился за прошедшие два года: в начале 2005 года количество регулярных пользователей Интернетом в нашей стране составляло около 12 %.

Возникает закономерный вопрос: что сдерживает рост числа пользователей, ведь уровень доходов населения в течение 2004–2005 годов вырос на 71 % (по данным Госкомстата), а степень проникновения услуг мобильной связи увеличилась практически вдвое?

Тут, по всей видимости, сказываются ряд других социально-экономических и культурологических факторов. На наш взгляд, одной из основных причин является недостаточная компьютерная грамотность нашего населения (по сравнению, скажем, с западноевропейскими странами или Японией), не совсем ясное понимание значительной частью населения необходимости и полезности подключения к сети Интернет, относительная дороговизна доступа в Интернет в Украине (по отношению к зарплате, если сравнивать с ведущими мировыми странами), не очень хорошо развитая телекоммуникационная сеть.

Можно смело утверждать, что Интернет является не просто очередным технологическим нововведением, а все более активно становится одной из важных составляющих социально-экономической жизни общества. В том числе и в Украине.

Интернет прочно входит в экономику, как и сфера телекоммуникаций в целом. Сектор телекоммуникаций становится все более важной составной частью мировой экономики, и прибыли телекоммуникационного сектора по последним данным составили чуть менее 3 % объема мирового ВВП [5].

Хорошая телекоммуникационная инфраструктура широко признана как важный фактор экономического успеха в современном мире как на микро-, так и на макроэкономическом уровне.

В частности, компании используют телекоммуникации, чтобы помочь построить глобальные империи. Это очевидно на примере «он-лайн», интернет-компаний розничных продаж Amazon.com. Но даже и обычная компания розничных продаж Wal-Mart оказалась в выигрыше от более совершенной телекоммуникационной инфраструктуры по сравнению с ее конкурентами [6].

Ларс-Хендрик Рёллер и Леонард Ваверман в 2001 году высказали предположение о связи между хорошей телекоммуникационной инфраструктурой и

экономическим ростом [7]. Немногие оспаривают существование такой взаимосвязи, хотя некоторые считают, что неверно рассматривать эту взаимосвязь как случайную. Однако в любом случае экономические выгоды от хорошей телекоммуникационной инфраструктуры являются очевидными, и по этой причине все более возрастает беспокойство по поводу «цифрового неравенства»!

Интернет все глубже проникает в офисы фирм и промышленных предприятий. Все более широко практикуются денежные переводы, финансовая и бухгалтерская отчетность, пересылаемая через Интернет. Через Интернет идут торги на биржах, покупаются различные товары (наиболее «ходовыми» товарами, приобретаемыми через Интернет, являются компакт-диски, программное обеспечение, компьютерное оборудование), оплачиваются различные счета, бронируются места на авиарейсы и номера в отелях. Меняется поведение потребителей на рынке: зачем ехать на другой конец города и тянуть оттуда тяжелые сумки, если нужную тебе вещь можно заказать через виртуальный супермаркет!

Относительно функций Интернета в первую очередь необходимо отметить его информационную функцию. Интернет представляет собой универсальную электронную библиотеку, в которой пользователь может получить любую интересующую его информацию, а также изображения, графику, музыку, видео и т. д.

Безусловно, Интернет имеет культурное воздействие. С помощью Интернета расширяется кругозор, можно общаться с друзьями и коллегами в других странах, повышать свой уровень знаний по иностранным языкам. Интернет помогает в распространении музыкальной, кино- и видеопродукции.

Изменяется быт и социальные привычки людей. Подросткам теперь не очень-то интересно играть в футбол на улице или ходить в стрелковый тир! Зачем, если и в футбол можно «поиграть», и в тире «пострелять» не выходя из дому и не отходя от монитора своего компьютера в режиме «он-лайн»! К тому же, куда как интереснее завязать контакты и общаться по Интернету (по электронной почте, через ICQ, в чате, на форуме и т. д.) с другом, который живет в другом городе или даже другой стране (в случае хорошего знания иностранных языков), но который разделяет те же самые интересы и увлечения, что и ты, чем с соседними ребятами, которые на самом деле совершенно не разделяют твои интересы в области музыки, спорта, кино.

Можно спокойно получить необходимые тебе диски любимых рок-групп, фильмы, клипы, спортивные программы, просто заказав их через e-mail! Нет необходимости покупать газеты в киосках или подписываться на них через почту! Ведь электронные версии газет можно прочитать в режиме «он-лайн»!

Завязав контакты по Интернету, ученые спокойно могут общаться со своими коллегами за рубежом, обмениваться идеями, получать информацию о новых научных конференциях.

Следует отметить, что на сегодня существует определенная система мифов и антимифов про Интернет, каждый из которых каждый день пополняется или приобретает своеобразные доказательства. Выделяются следующие общие серии так называемых «мифов»: Интернет делает из человека параноика; изменяет индивидуальность; приводит к моральной деградации своих пользователей;

разрушает семью.

Что касается первого пункта, то сразу же нужно отметить, что заболеть паранойей невозможно – это синдром психического расстройства (например, шизофрении), которое отображается в систематическом беспокойстве, основанном на какой-то идее. Другое дело, что настоящие больные имеют право пользоваться Сетью и могут делиться с другими пользователями своими мыслями, но они это делают и с помощью других средств коммуникации.

По поводу изменения индивидуальности следует отметить, что личность невозможно переделать, можно только влиять на ее отношения к окружающему миру, а причины отмеченных замкнутости, некоммуникабельности, любви к одиночеству нужно искать в реальной жизни человека. Другое дело, что Интернет превращается для некоторых в вещь более ценную, чем друзья, жену и детей, – но это уже относится к первому мифу!

Под моральной деградацией в основном понимается посещение сайтов порнографического содержания, но нужно понять, что в Интернете это очень просто: есть спрос – есть предложение, просто некоторые действительно ощущают потребность в «этом». С детьми тут труднее: страницы такого типа могут пагубно повлиять на их психику, но, с одной стороны, можно ограничить доступ к этим страницам, а с другой, – современное телевидение влияет гораздо эффективнее и чаще.

Наконец, относительно распространенного сейчас тезиса, что Интернет разрушает семью. Не нужно путать причину и следствие. На отношения в семье влияют не вещи сами по себе, а отношения к ним. То есть для дружной семьи, которая живет в согласии и любви, никакой Интернет не страшен [8].

Но все же следует воздержаться от слишком восторженных, экзальтированных высказываний по поводу «информационной революции», «информационного бума» и т. д. Существует также ряд спорных, проблемных вопросов, связанных с информатизацией общества. В частности, чрезмерно активное пользование компьютером, Интернетом оказывает довольно негативное влияние на состояние здоровья человека: портится зрение, появляется раздражительность. Психологический момент: человек уходит из реального мира и живет в своем собственном, виртуальном. Психологи установили, что повышенная потребность в общении в интернет-чатах, форумах в основном возникает у людей, у которых есть недостаток общения в обычных условиях. К тому же возможность писать в Интернет анонимно (под вымышленными именами, прозвищами, «никами») создает еще ряд морально-этических проблем: можно писать все что угодно, в том числе и всякую нелепость, и не нести при этом абсолютно никакой личной ответственности! Человек не общается с реальными людьми, он не живет в реальном мире.

Можно сказать, что с точки зрения избирательных технологий пользователи Интернет не являются типичными, «рядовыми» представителями украинского электората. Каждый человек в процессе общения становится определенным передатчиком, транслятором полученной информации – разговоры про политику можно услышать как в троллейбусе, так и на пресс-конференции в госадминистрации.

Разговоры про политиков и политическую деятельность, в результате которых формируются политические предпочтения избирателей, – это многоуровневый процесс обработки информации.

В политически острых ситуациях, какими естественно также выступают и предвыборные кампании на своих последних стадиях, даже небольшие тиражи средств массовой информации могут стать «искрами», способными оказать влияние на весь предвыборный процесс. Естественно, это может произойти только в том случае, если сообщение данного небольшого тиража идет против устоявшегося, статичного, ставшего привычным. Вот тут и вступает в действие Интернет – сетевые технологии как раз очень подходят для точного по времени распространения информационных «искорок», яркость которых довольно заметна для взгляда, затуманенного стандартной агитацией и пропагандой.

Таким образом, для технологов избирательных кампаний сеть Интернет интересна, в первую очередь, как входной канал для пускай пока еще не очень многочисленной, но зато профессионально-целевой аудитории трансляторов, таких как журналисты, корреспонденты, государственные служащие, работники информационно-аналитических служб.

Подведем итоги. Во-первых, Интернет уже начинает оказывать влияние на информационную, экономическую, социальную и культурную сферы жизни в Украине. Во-вторых, Интернет оказывает влияние на быт, поведение и привычки людей в Украине, в основном позитивные, но существует также ряд негативных моментов. В третьих, на Украине формируются элементы информационного общества (интернетизация, информатизация различных сторон социально-экономической жизни), но с некоторым отставанием от ведущих стран мира и также от соседей по Восточной Европе.

Причинами этого следует назвать:

1) социально-экономическую – низкий уровень доходов значительной части населения препятствуют распространению Интернета, новых информационных технологий;

2) техническую – относительно низкая компьютерная грамотность населения, несколько устаревшая телекоммуникационная сеть;

3) слабую, плохо разработанную правовую основу.

В целом можно сказать, что на данный момент Украина находится в начальной стадии формирования информационного общества. Но наша страна все же имеет шанс догнать передовые страны и соседей, если развитию современных телекоммуникационных технологий будет уделяться гораздо больше внимания, будет разработана информационная концепция, государство расширит права операторов доступа к Сети (провайдеров), предоставит необходимую помощь. Иначе мы реально можем оказаться на «обочине» мировой информационной и телекоммуникационной супермагистрали, что может поставить крест на перспективах евроинтеграции и общенационального развития нашей страны.

Литература:

1. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. – М., 2004.
2. World Internet Users and Population Stats // internetworldstats.com, 2006.
3. OECD Broadband Statistics // Organisation for Economic Co-operation and Development. – 2005. – December.
4. Human Development Report, 2006, Ukraine.
5. Telecom Industry Revenue to Reach \$1.2 Trillion in 2006 // VoIP Magazine. – 2005.
6. Lenert Edward. A Communication Theory Perspective on Telecommunications Policy // Journal of Communication. – 1998. – December. – Vol. 48. – Iss. 4.
7. Telecommunications Infrastructure and Economic Development: A Simultaneous Approach // American Economic Review. – Vol. 91. – N. 4.
8. Мифы об Интернете // Салон Дона и Баса. – 1999. – № 31 (446). – 23 апреля.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Висоцька Ольга Євгенівна – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту філософії НАН України.

Гринчишин Надія Ігорівна – аспірантка філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

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

Жеребкіна Ірина – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна.

Копилов Володимир Олександрович – кандидат філософських наук, професор ХАІ, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

Красноперов Петро Тихонович – викладач кафедри ділової іноземної мови й перекладу Харківського Національного політехнічного університету.

Кривда Наталія Юріївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри української філософії та культури Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка.

Кузнєцов Анатолій Юрійович – кандидат філософських наук, професор ХАІ, завідуючий кафедрою філософії Національного університету імені М.Є. Жуковського.

Мануйлов Євген Миколайович – доктор філософії, професор кафедри філософії Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого.

Петрушов Володимир Миколайович – кандидат філософських наук, Українська державна академія залізничного транспорту, м.Харків.

Сигнаївська Алла Михайлівна – провідний фахівець кафедри психології і педагогіки Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут», здобувач кафедри філософії.

Стричинець Олексій Владиславович – викладач кафедри суспільних наук, українознавства та латинської мови Харківського національного фармацевтичного університету.

Хандогіна Леся Леонідівна – кандидат філософських наук, асистент Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Шелюто Володимир Михайлович – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри світової філософії і естетики Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

Шенгерій Людмила Миколаївна – Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Широка Світлана Іванівна – асистент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету імені М.Є.Жуковського.

Наукове видання

**Гуманітарний часопис.
Збірник наукових праць
2007 № 4**

**Відповідальний за випуск – О.П. Проценко
Редактор – О.В.Плахоніна
Технічний редактор і виконавець оригінал-макету –
І.В.Груздо**

**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, 2007

Підписано до друку 06.12.2007 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**