

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

Випуск 7

Виходить 2 рази на рік ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Заснований у січні 2012 р.

Антропологічні шукання

Філософія культури і освіти

Соціальна філософія і філософія історії

Філософія науки і техніки

Історія філософії

Дніпропетровськ

2015

Засновник:

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Хміль В. В., доктор філософських наук

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР

Варшавський О. П., кандидат
філософських наук

ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ (УКРАЇНА):

Малівський А. М., Решетніченко А. В., Токовенко О. С., Колесникова Т. О., Кривчик Г. Г.,
Лях В. В., Халапсіс О.В.

ІНОЗЕМНІ ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:

Корабльова О. В. (Фінансова академія при уряді РФ, Російська Федерація), Кац Л. А. (Хайфський
університет, Ізраїль), Воронов В. В. (Даугавпілс, Латвія)

Збірник наукових

праць

Збірник затверджено як фаховий 21.11.2013, № 1609. Збірник
zareestrovano в міжнародному каталозі періодичних видань
Ulrichsweb™ Global Serials Directory, науково-метричних системах
DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, WorldCat, Bielefeld Academic
Search Engine, CiteFactor OAJI, Научная Индексация (SIS)
Друкується за рішенням вченої ради університету від 30.03.2015 р.,
протокол № 8

Видавець

Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи КВ № 18742-7542Р
от 05.01.2012 г.

Адреса засновника

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, Дніпропетровськ, Україна, 49010

та редакції

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com
сайт журналу: <http://ampr.diit.edu.ua>

Видання публікується з 2012 р.

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2015

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2015

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта

имени академика В. Лазаряна

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

**(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

Сборник научных трудов

Выпуск 7

Выходит 2 раза в год ♦ ♦ ♦ ♦ Основан в январе 2012 г.

Антропологические искания

Философия культуры и образования

Социальная философия и философия истории

Философия науки и техники

История философии

Днепропетровск

2015

Учредитель:

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЖЕЛЕЗНОДОРОЖНОГО ТРАНСПОРТА ИМЕНИ АКАДЕМИКА В. ЛАЗАРЯНА

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Хмель В. В., доктор философских наук

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Варшавский А. П., кандидат философских наук

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ (УКРАИНА):

Маливский А. Н., Решетниченко А. В., Токовенко А. С., Колесникова Т. А., Кривчик Г. Г.,
Лях В. В., Халапсис А.В.

ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Кораблёва Е. В. (Финансовая академия при правительстве РФ, Россия), Кац Л. А. (Хайфский университет, Израиль), Воронов В. В. (Даугавпилс, Латвия)

Сборник научных

трудов

Сборник утвержден как специализированный 21.11.2013, № 1609.
Сборник зарегистрирован в международном каталоге периодических изданий Ulrichsweb™ Global Serials Directory, научно-метрических системах DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, WorldCat, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor OAJI, Научная Индексация (SIS)
Печатается по решению ученого совета университета от 30.03.2015 г., протокол № 8

Издатель

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск)
Свидетельство субъекта издательского дела КВ № 18742-7542Р от 05.01.2012 г.

Адрес

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, Днепропетровск, Украина, 49010,

учредителя

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com;
сайт журнала: <http://ampr.diit.edu.ua>

Издание публикуется с 2012 г.

Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport
named after Academician V. Lazaryan

**ANTROPOLOGÌČNÌ VIMÌRI
FÌLOSOFS'KIH DOSLÌDŽEN'**

**(ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF
PHILOSOPHICAL RESEARCH)**

Proceedings Scientific publication

Issue 7

Comes out 2 times a year ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Founded in January 2012

Anthropological Searching

Philosophy of Culture and Education

Social Philosophy and Philosophy of History

Philosophy of Science and Technology

The History of Philosophy

Dnipropetrovs'k

2015

Founder:

DNIPROPETROVSK NATIONAL UNIVERSITY OF RAILWAY TRANSPORT
NAMED AFTER ACADEMICIAN V. LAZARYAN

EDITOR-IN-CHIEF

Khmil V. V., Ph.D

CONTRIBUTING EDITOR

Varshavskiy O. P., Ph.D

EDITORIAL BOARD MEMBERS (UKRAINE):

Malivskiy A. M., Reshetnichenko V. A., Tokovenko S. A., Kolecnykova T. O., Krivchik G. G.,
Liakh V. V., Halapsis A.V.

FOREIGN MEMBERS OF EDITORIAL BOARD:

Korableva E. V. (Finance Academy under the Government of the Russian Federation, Russian Federation), Kats L. A. (University of Haifa, Israel), Voronov V. V. (Daugavpils, Latvia)

Proceeding Scientific	Proceeding is registered in the International Catalogue of periodicals Ulrichsweb™ Publication Global Serials Directory, research and metric systems DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, WorldCat, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor OAJI, Научная Индексация (SIS) Published according to the Academic Council decision of the University from 30.03.2015, Protocol no. 8
Publisher	Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovs'k) Certificate of Publisher KB no. 8742-7542P from 05.01.201
Address of Foundere	Str. Lazaryana, 2, room 468, Dnipropetrovs'k, Ukraine, 49010, tel.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com; journal site: http://ampr.diit.edu.ua

Edition is being published since 2012

© Dnipropetrovs'k National University of Railway
Transport named after Academician V. Lazaryan,
2015

© Kolecnykova T. O, cover, 2015

Антропологічні шукання

УДК 130.12+316.3

В. В. ХМІЛЬ¹, Т. В. ХМІЛЬ²

¹Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ), ел. пошта broun79@gmail.com, ORCID 0000-0003-4710-6681

²Національна академія державного управління при президентові України (Дніпропетровськ), ел. пошта KhmelT28@gmail.com, ORCID 0000-0002-1264-5450

АНТРОПОЛОГІЧНА КОМПОНЕНТА ПРИРОДИ ДЕРЖАВИ

Мета роботи. Дослідження пов'язане з пошуком нових засобів та методів обґрунтування етичних моральних норм як основи для громадянського втручання в життя держави. Криза певних соціальних теорій та моделей розвитку суспільств не завжди враховує місце та роль держави в соціальних, політичних та духовних перетворень. **Методологія** дослідження полягає в застосуванні компаративного, історико-логічного методів. Зазначений методологічний підхід дозволяє розкрити та піддати аналізу певні моделі стосовно антропологічної компоненти в соціальних відносинах, що надаються певними типами державних утворень з метою знайти динамічний погляд на майбутнє людини, нові виміри її самореалізації. **Наукова новизна** роботи полягає в розширенні уявлень про еволюцію свободи людини в різних історичних типах держав. Порівняльний аналіз розвитку держав та місця в них свободи людини надає можливість глибше усвідомити антропологічну детермінанту, яка поступово підпорядковує та бере під свій контроль державні інституції, що необхідні для гуманізації зовнішніх умов буття людини, а також виявити напрямки розбудови держави та простір для самодіяльності людини як “від чого” так і “для чого” необхідна свобода особистості. **Висновки.** Осмислення розвитку парадигмальних систем, що засновані на моральній складовій держави дає нову точку відліку для реформаторської діяльності, в напрямку зближення держави з загальнолюдськими цінностями. Держава, розбудовуючи себе на моральних загальнолюдських принципах просувається до свого самознищення, як силового поля влади.

Ключові слова: парадигма антропологічності, держава, людина, громадянське суспільство етика, мораль, постлібералізм.

Актуальність

Однією з проблем соціальної онтології – знайти засоби та методи осмислення тих вимірів буття людини, які виходять за межі економіки, політики, не вичерпується таким утворенням як держава, а іманентно включають в себе специфічне світовідчуття людської свободи та гідності.

В осмисленні напрямків розвитку держави та місця в ній смислових орієнтирів людини сьогодні існують дві протилежні концепції. Одна з них обґрунтовує позицію їх несумісності, що розвинені держави світу будуть розвиватися в напрямку неоліберальної моделі системної глобалізації “держав-систем”, “держав-регіонів”, на чому наполягають дослідники Л. Зідентоп [5], З.Бжежинський [3], А.Гальчинський [4] тощо, залишаючи осторонь проблему людини.

Інші аналітики відстоюють протилежну точку зору, в основі якої лежить припущення можливості їх органічного поєднання. Мова йде виключно про гуманістичну детермінанту ви-

живання людства, яка проявляє себе в взаємостосунках людини та держави, на чому наполягають російські філософи В. Спиридонова, В. Шевченко [1], осмислюючи антропологічні виміри російської держави, А.Крилов [7], здійснюючи аналіз еволюції ідентичності людини тощо.

Підтримуючи другу позицію стосовно антропологічного виміру держави, автори даної статті ставлять задачу розглянути людину, її активність та свободу через призму існування державних інститутів та можливостей надання ними повноцінних умов для історичного відтворення масштабу людини в духовній, політичній та культурній площині.

Доречно зауважити, що на нашу думку, в основі людського суспільства лежить субстанційна форма моральності, яка є проявом свободи людини у виборі власної ціннісної системи, що надає буттю людиновимірних та духовностверджуючих смислів, які пробивають собі шлях через історичні типи держав і суспільств. З одного боку, нами усвідомлюється, що зазначений підхід базується на метафізичній

Антропологічні шукання

передумові, з іншого – пошук субстанційності, як незмінної природи людини, виглядає доволі дискусійним, проте він не заважає подальшим філософським розвідкам.

З огляду на це, загальна логіка у взаємодії людини та держави на різних історичних етапах потребує додаткового осмислення антропологічного виміру, якому не було приділено в дослідженнях достатньої уваги.

Мета

На перший план виходить проблема: завдяки чому моральна складова, як узгоджена воля до сумісного життя більшості людей, домінує в життєдіяльності сучасних держав і як вона вирізняє себе в різних типах та моделях держави?

Історія людства свідчить, що майже усі існуючі політичні системи держав не були носіями високої ідеї моральності, проте на протязі багатьох століть зміст держав іманентно наповнювався ціннісними смислами, увагою до буття людини, що поступово наближає державу до її дійсної місії в цивілізаційних перетвореннях світу.

Людська історія є результатом діяльності людей, яка змінює антропологічний образ людини, її політичні та духовні запити, всупереч цілям різних типів державних утворень, які людина майже завжди сприймала як зовнішній примус. Принаймні, навіть попри все сказане, історичні етапи становлення держав сприяють збереженню та виживанню цивілізації, спираючись не на логіку, на етичні детермінанти історичного процесу, тому задача дослідження зводиться до вияву смислів державних утворень у відношенні до розкриття історичного буття людини.

Зазначена метатеорія прокладає собі шлях до духовної єдності усього людства, що, по словам К. Ясперса [15], формує “осьовий час” історії, закладаючи певні антропологічні парадигми.

Методологія

Методологія дослідження полягає в застосуванні компаративного, історико-логічного методів. Зазначений методологічний підхід дозволяє розкрити та піддати аналізу певні моделі стосовно антропологічної компоненти в соціа-

льних відносинах, що надаються певними типами державних утворень з метою знайти динамічний погляд на майбутнє людини, нові виміри її самореалізації. Мусимо перейнятися тим, що парадигмальний аналіз надає можливості піддати аналізу одночасно дві або декілька рівнів соціальних реальностей, одна з яких поступається своїм місцем іншій наслідуючи деякі якості, проте майбутні риси їх не завжди можливо визначити.

Виклад основного матеріалу

Становлення першої форми державності в плані антропологічності парадигми охоплює достатньо довгий історичний період, що розпочинається від первісних форм держав та закінчується пізніми теократичними державними утвореннями. Така модель держави теоретично відображена у Т.Гобса, де сутність держави втілена в її функції пригнічення та тиску на суспільство та особистість.

Перша парадигма пов'язується з традиційною державою вміщує в себе тиранічні форми відкритого примусу на кшталт матриці сім'ї, а з іншого боку, складного конгломерату влади державотворюючого етносу, феодално-вассальних форм залежності, сакралізації релігійної свідомості, що втілені в систему персоніфікованої влади. На різних етапах суспільства існували сільські спільноти, цехова організація та ін, як недержавні форми консолідації суспільства, але при цьому людина залишалася в сфері несвободи, оскільки існував жорсткий тиск на особистість.

Минулі органічні форми громад, такі як сім'я, ремісна спілка, сільська та міська спільноти тощо не були вільними зв'язками між членами суспільства. Пригнічена релігійністю, людина не мала голосу, була розчинена в традиціях, звичаях, владні стосунки поширювалися на простір культури, сім'ї, приватне життя, чим і визначалася її соціальна ідентичність.

Така система була основою різних типів деспотій, пануючих довгий історичний період завдяки відкритому примусу та владі. Держава розглядає людину як носія певних функцій та ролей, надаючи людині визначене місце в соціальній ієрархії як абсолютно підпорядкованого та регульованого об'єкта, тому влада зневажливо ставилася до своїх підданих. Будь

Антропологічні шукання

яке реформування держави приводять людину до перевантаженості обов'язками, а як наслідок – до деперсоніфікації людини.

Антропологічна парадигма в таких типах держав має свій зворотній прояв, ідеал якого в проголошенні колективних, а не індивідуальних свобод, перекладаючи відповідальність з індивіда на колектив.

Інституціонально-бюрократичне мислення не вміщає в себе ніяких свобод особистості, легальних можливостей відстоювати свої права, а дійсна свобода в такій державі усвідомлюється людиною як звільнення від пригнічення та пошук своєї невизначеної долі.

Друга форма державності в плані антропологічності парадигми охоплює держави ліберального типу, які побудовані на матриці ринкової економіки та громадянського суспільства. Образ такої парадигми проявився в житті сучасних розвинених демократичних держав, знайшовши своє теоретично відображення в концепціях Хаска, Нозіка, Д. Бела, А. Лефевра тощо.

Новий тип ліберальної держави, як антитеза державі прямого примусу, закладається на протязі XVIII-XIX ст. радше несе у собі антидержавну концепцію, нівелюючи роль держави в організації суспільства. Навпаки, громадянське суспільство стає консолідуючою силою, інститутом власності та ринкової регуляції, проте роль держави зводилася до мінімальних її функцій: охорони власності громадян, безпеки, створення загальних правил бізнесу, надаючи економіці функції ринкового самоврядування. Держава при цьому ставала автономним суб'єктом, закритою корпорацією, відірваною від громадянського суспільства.

Відділення влади від власності, а держави від громадянського суспільства свідчить про реалізацію класичної ідеї буржуазії – про економічну основу політичних свобод людини. З появою нових конституцій та права минулі традиції і вольності скасовуються при цьому з'являються рівні можливості щодо участі у формуванні загальної політичної волі. Позаяк, поява нового типу державності є породженням громадянського суспільства, члени якого перетворюються з підданих в громадян з політичними правами та економічними обов'язками.

До того ж слід зважати на те, що на початку

капіталістичної доби розпочався процес становлення сучасної людини, яка осмислює себе як особистість. Людина відчуває свободу не отожднюючи себе з класом, з цехом, спільнотою, відмежовуючи себе навіть від суспільства в цілому. При цьому свобода людини набуває особливого статусу в порівнянні з державами прямого примусу, як свобода для самореалізації себе. Зокрема, слід зауважити, що уявлення про свободу людини були достатньо нерозвиненими, вони витікали з економічних уявлень, таких як рівність, права на власність, а також прийняття опосередкованої участі в політичному житті.

Але принаймні, сфера громадянського суспільства існує як конгломерат культури, традицій, національної свідомості, формуючи етичну автономію як умову для самоздійснення людини.

Мораль в ліберальній демократії вимагає почути голос меншості, який завжди затихає в гулі більшості, й тому менша частина суспільства завжди вимушена зраджувати своєму ідеалу та своїй істині, особливо це безпечно, коли мова йде про питання морального змісту суспільного життя.

Держава ліберальної демократії спрямована на охорону прав особистості, поваги до самоцінності людини, свободи совісті, свободи слова, уявлення про справедливість. Домінування інтересів індивіда над державою привносило ціннісні установки в підприємницьку свідомість, а заодно несло у собі деякі ризики неврегульованості соціальних та державних інтересів. Такий погляд, вочевидь, свідчить, що ліберальна демократія відчувала свою беззахисність перед авторитарними та тоталітарними режимами, котрі використовують владу держави для обмеження прав і свобод особистості, при тому, “те, що губиться в сфері особистої свободи, повинно бути компенсованим на рівні національних цілей”, як зауважить про це Ф.Фукуяма [12, с.432].

Третя форма державності в плані антропологічності парадигми засновується на реаліях неолібералізму та ринкової економіки, як різновиду демократичного суспільства.

Починаючи з першої третини XX ст. розпочинається демонтаж держави ліберальної демократії «laissez-faire», створюючи нові співвідношення між державою, суспільством та люди-

Антропологічні шукання

ною, завдяки репресивному втручання держави в усі сфери життєдіяльності суспільства, що несе загрозу повного контролю держави над суспільними інтересами. Активний стиль управління поглиблює впевненість можновладців, що репресивне втручання є найбільш ефективним засобом досягнення мети щодо спокою в державі.

Щоправда, треба відзначити той факт, що у другій половині минулого століття збільшився інтерес до етичних ідей, як принципів врегулювання суспільних інтересів та привело до активізації пошуку нових теоретичних моделей. Зазначалося, що ціннісне оновлення етичними нормами державних інституцій повинно лежати в основі законодавства, як однієї з умов морального відродження суспільства.

Проблема держави як етичної цінності, наприкінці XX ст., все більше проникає в політичну філософію, в соціологічну теорію та соціальну філософію з метою відродження цілісного погляду на буття, мова йдеться про повернення до ціннісного консерватизму, що суперечить постмодерністським поглядам на державу та людину, в яких повністю відсутня етична об'єднуюча сфера соціальної справедливості.

Проте конфлікт в сфері моралі вирував між державою та громадянським суспільством, а заодно і невизначеністю людиною, про що влучно зауважив Е.Фром [11] стосовно усвідомлення того, що державні структури працюють більш ефективно, якщо індивіди деперсоніфіковані, то ними набагато легше керувати, "вони більш покірливі та слухняні", а це трапляється тоді, коли індивід ідентифікує себе не з самим собою, а різними формами надособистого буття – партіями, профспілками, корпораціями, які прагнуть бути "суб'єктами історії" та змін. Така здогадка філософа свідчить про процес передачі прав особисті політичному організму держави, внаслідок чого людина не може висловити свою особисту думку з багатьох питань політичних та соціальних питань. Перед усім зазначимо: у сформованій ідеології свідомість неспроможна виокремити людину як унікальну та неповторну особистість, інакше кажучи, коли над особистістю панують ідеологічні важелі держави, як репресивне ціле, то можливості вибору індивіда не є вирішальними чинниками у визначенні рівнів людської свободи. Відтак людина не несе відповідальності, бо на її вибір

впливають зовнішні, незалежні від людини обставини, які обумовлені соціальним детермінізмом.

Проте неоліберальний тип держави зживає себе, постійним прагненням порушенням прав людини, корпоративністю чиновників, навіть, як про це влучно пише російський дисидент А.Зінов'єв «Держава прагне до створення гарантованих посад і прибутків для представників тих видів діяльності, які не є виробниками матеріальних благ та послуг» [6, с.7-8]. Вона прагне до посилення недемократичного сегмента системи влади і управління, до перетворення демократії в засіб маніпулювання масами.

Сучасне демократичне суспільство поставило під сумнів ознаки людини в її онтологічному вимірі, як умови дійсного людського буття в межах накопичених соціальних привілеїв, накопичених через звання, титули, професійних заслуг на державній службі те, що утворює ієрархічну структуру існування держави, що більше нагадує марноти повсякденності. Таке "емпіричне суспільство є онтологічною пухлиною, що відтворює себе потребами споживання, і ніяким релігійним духом неможливо перетворити це суспільство в елітарне" [8, с.250].

Неоліберальна модель держави формує споживацький світогляд, в основі якого лежить принцип пригнічення соціальних сил через втілення патерналістичної моделі поведінки в організацію управління, коли державою диктується певний стиль контролю за громадянами заради пільг. Громадяни взамін відмовляються від більшості своїх прав та свобод та відповідальності за своє буття. Зазначений ідеологічний контекст позбавляє населення від самостійного прийняття рішень, підпорядковуючись державним вимогам, єдиному етичному кодексу вигідному державі. В такій державі в суспільство впроваджуються елементи абсолютної етики, як умови для консолідації держави через поширення ідеології, що є майже універсальними для тоталітарних та авторитарних режимів. Зазначені етичні принципи виступають моральними істинами, які не підлягають оцінці, тому що свобода особистості, як моральний вибір, передбачена. Патерналізм полишає громадян будь-яких перспектив щодо контролю над державою, посилює соціальну інертність, диктуючи певну модель поведінки суспільству заради

Антропологічні шукання

гарантованих соціальних благ, а в більш широкому плані. впливають на політику, історію, культуру, відчуття свободи, коли народні маси стають обніжковленими, «за два століття активної соціалізації закінчилися її занепадом» [9, с.4].

Однією з особливостей неоліберальної ідеології є посилення недемократичних засобів управління та в перепризначенні демократичних інститутів в засоби маніпулювання масами, як одного з інструментів деформації суспільної свідомості. Причини появи маніпулятивних технологій стала підвищена активність громадянського суспільства, спрямованого на захист своїх громадянських прав, подальшої лібералізації суспільних відносин, які державі було вкрай загальмувати.

Демократичні механізми влади перетворюються на свою інакшість, досягаючи високого рівня соціального контролю, що звужує межі особистої свободи, перетворюючи людину на об'єкт замаскованого примусу.

Бажаної гармонії між державними апаратами та суспільством так і не було досягнуто, втім, інтереси громадянина та держави перебувають в розрізних площинах, позаяк існує та частинка людського існування та мінімальні свободи, які потребують позбавлення від соціального контролю, бо «проникнення в особистий простір свободи людини свідчить про наявність деспотизму» [2, с.49].

Загалом політичний шлях неоліберальної держави приводить до нових видів ідентичності, таких як споживацька, корпоративна, віртуальна, та втрати особистого ціннісного виміру, що відображається у відчуженні, маргіналізації, девіантній поведінці тощо, на противагу сталим моделям особистої ідентичності з смислелиттєвими мотивами та цілями людини.

Неоліберальному типу демократичної держави усе важче протидіяти різноманітним соціальним рухам, які свідчать про збільшення вимог громадянин щодо збереження прав людини, в колективній постановці соціальних цілей, соціальної справедливості, рівного доступу до якісної освіти, охорони прав споживачів, обмеження монополій, що свідчило про необхідність контролю суспільства над державою.

Нові соціальні запити громадянина спрямовані на скасування меж, які заважають самовизначенню та загальнолюдських цілепокладань

смислів його існування. Людина, що живе в злагоді з моральним цінностями, прагне бути суб'єктом свого самотворення, а не об'єктом зовнішньої маніпуляції, позаяк мета та цілі життя людині задаються зовні за допомогою державно-управлінського апарату, що стають перепорою на шляху власної самореалізації.

Масові демократичні рухи громадян закладають сьогодні глибокі моральні основи цивілізованим неозброєним протистоянням державній владі, втручаючись в соціальне буття, що складає підґрунтя для просування історії від правової держави – до моральної людини.

Нова парадигма співвідношення людини та держави з'являється постнеоліберальну добу як злам старих підходів та появи нових державотворчих моделей щодо розвитку людського капіталу.

Зазначена ситуація свідчить про подальший пошук ціннісної вертикалі держави, контури якої були знайдені на протязі довгого історичного періоду становлення людства, проте з'явилося ще більше прав на моральне втручання людини в буття.

Утім, сьогодні вже більш-менш визначені базові основи держав постіндустріального суспільства, які мають назву “соціальна держава”, “постліберальна”, “неполітична держава” [13], “гуманітарна держава” тощо, проте незважаючи на назви нових соціальних феноменів осмислення “ідеальних держав” проходить через гармонізацію цінностей, інтересів громадянина завдяки переорієнтації держави на нематеріальні культурні цінності.

Усі раніше існуючі держави втілювали “регресивні та неадекватні соціальні теорії”, – як зауважує Хомський [14, с.7], – позаяк ідеології ідеології державного соціалізму та державного капіталізму, з реалізацією державного благополуччя засновувалися на хибних конструкціях.

Отже, насамкінець слід визначити, що справжня місія держави – це сприяти становленню самоуправління суспільних утворень з високим рівнем децентралізації, з правом особистості формувати власні цілі та засоби їх вирішення.

Постіндустріальне суспільство несе нові уявлення про демократію, виробляє нову ієрархію державних пріоритетів та передбачає смерть представницької влади, яка губить свій сенс. Представники партій, або інших верств населення створюють “реальність по домовле-

Антропологічні шукання

ності”, не вбачаючи при цьому загальнонаціональних цілей, бо представники різних верств не в змозі дійти консенсусу, так як їх багатоманітні потреби не можуть бути зведеними до однієї програми.

Якщо політичні системи індустріального суспільства досягали консенсусу в наслідок нерозвинених своїх потреб, то в постіндустріальних суспільствах потреби як якісно і кількісно змінюються, викликаючи нові форми політичного життя.

Постіндустріальні держави несуть нові уявлення про демократію, виробляють нову ієрархію державних пріоритетів.

На зміну минулим формам управління приходить нова форма соціального управління – демократія участі. Її призначення – це створення повноцінного життя та можливостей для самореалізації людини на якість людського капіталу.

Нові демократичні об'єднання вільних від власних структур людей створюють умови для реалізації суверенної особистості, яка повинна підвищуватися над державою завдяки своїм моральним якостям та стати альтернативою ієрархічній системі представницької влади.

З появою життєвоважливих потужних комунікаційних систем, широкодоступних інформаційних ресурсів, держава не в змозі обмежувати свободу на отримання інформації, розповсюдження вільної думки, що дають право на контроль над державою.

Не можна погодитися з тлумачення Е.Тофлера [10, с.451], що в основі влади постіндустріального суспільства та державних структур буде лежати інтелект, що стане визначним для людини та цивілізації. Недолік такого аналізу постліберальної держави як носія влади в ґносеологізації соціальних відносин, зокрема, стосовно людини. Е.Тофлер відмежовує майбутню державу від духовного, ідеального боку буття, скасовуючи антропологічний підхід, моральну, емоціонально-психологічну складову людини. “Економіка знань” та новітні комунікативні технології повинна деструктивно формують свідомість через викривлений інформаційний простір, будуть, в першу чергу, сприйматися людиною з масштабу духовних потреб, а не тільки викликів технократичної цивілізації.

Важливість державного управління людьми

як специфічного засобу контролю минулих державних утворень входить в суперечність з новою реальністю, де має місце вільний вибір власних рішень та цілей вносить нове розуміння свободи, моралі, породжуючі ліберальні цінності та чесноти.

Нова епоха позбавляє суспільство від звичного соціологічного поділення суспільства класи, прошарки, змінюючи їх ідентичність через поліцентризм, що привело до ускладнення соціальної диференціації та ідентичності завдяки освіті, знанням, професійної належності, престижності. Утворення таких вільних об'єднань прискорює регулятивно-ціннісну адаптацію індивіда, в плані пошуку своєї особистісної ролі в збереженні національного образу життя, позаяк спільна мета суспільства не скасовується, а діє в унісон з наповненими гуманітарним змістом державними інституціями. Розширення сфери автономності стає основою гідності, особистої свободи, інтелектуальної енергії в досягненні поставленої мети та власних завдань. Держава поступово стає носієм моральності, справедливості та традиційних цінностей народу.

Неможливо погодитися з точкою зору Ф.Фукуями [12] стосовно взаємодії людини та постліберальних типів держав, щодо поняття “визнання”, як збуджуючого джерела соціального прогресу, що домінує над народами, націями, спільнотами, індивідами, зводячи всю історію людства виключно до ролі харизми та визнання. Визнання виступає у Фукуями універсальним ключем, за допомогою якого можна пояснити будь-яку таємницю, як спосіб історичного відбору в боротьбі за виживання на біологічному рівні, лідерство самців в тваринному світі, а також прогрес в людському співтоваристві. Це занадто спрощений підхід до розуміння специфічно соціального.

В такому підході вбачається гегельянський підхід з суперечливим існуванням сутностей, з неусувними есенційними протиріччями вводить нас в минулу логіку становлення та існування цивілізацій.

Самобудова людини, ототожнення її екзистенційними вимірами буття, що є фундаментом дійсного вкорінення люди в світ, докорінно відрізняється від соціального визнання та самоствердження, яке може відбуватися за рахунок інших людей, що не враховується американсь-

Антропологічні шукання

ким дослідником.

На наш погляд, пошук адекватної соціальної методології пізнання вимагає скасування протиставлення людини та держави, уникнення аналізу їх суперечностей, так як вони не суперечать, а доповнюють одно одне через глибоке осмислення соціально-політичне поняття “громадянськість”, яка є втіленням антропності.

Нова модель держава соціального достатку не зможе відтворювати патерналістичну модель та соціальну пасивність громадян, а створить умови для широких інвестицій в культуру, освіту та у можливості вибору людиною свого майбутнього в середовища в світі культурних надбань людства.

Створений громадянським суспільством та оновленою державою світ принесе нову мораль, нову етику, нове розуміння людини, новий образ повнокровного життя, створення умов для життя та можливості реалізації себе нові стосунки між людьми.

Активний пошук нової форми державності в плані антропологічності парадигми в контексті сучасних держави, має надію завершитися дійсними цінностям гуманітарної політики, відтворенням громадянського світу, гідності людини, справедливості, реалізації загального блага. Гуманістичні цінності змінюють шкалу пріоритетів – людський капітал та його якість стануть головною турботою держави та її інституцій.

Наукова новизна

По мірі зміни історичних типів держав простежується певна закономірність збільшення значимості антропологічної складової в організації суспільного життя, яка буде прогресувати за межами матеріально орієнтованої цивілізації в плані небаченого простору для свободи, духовності, повноти людської екзистенційності, яка в історичному майбутньому надасть пріоритету творчій людині, а не державі. Динамічний погляд на майбутнє людини дає новий вимір її самореалізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.

Висновок

Пошук нової ієрархічної організації світу на фазі більш високого його рівня його складності, де доміняючою стане духовне та моральне відтворення людства, доцільно шукати на шляху завдяки наповнення соціальної держави антропологічним змістом.

Здійснений аналіз декількох історичних типів держав, таких як: традиційна держава прямого примусу, ліберальна, неоліберальна та постліберальна держава, в яких чітко простежується антропологічна складова історичного процесу.

Осмислення розвитку парадигмальних антропологічних викликів свідчать про запити розвинених суспільств на тотальне запровадження моральних принципів, що стає новою точкою відліку для державних інституцій та наповнення новими смислами загальнолюдських цінностей.

Виділення антропологічної парадигми держави дає можливість виявити для більш глибоке усвідомлення антропологічної детермінанти, яка поступово підпорядковує собі зовнішні обставини, умови гуманістичного прогресу людства. виявляє напрямки розбудови та призначення свободи людини як свободу “від чого” так і свободу “для чого”.

В державах прямого примусу, свобода зводиться до свободи “від чого” проте, починаючи з ліберальних, неоліберальних та постліберальних типів демократичних держав, свобода людини вкорінюється в свідомість як прагнення для самобудови себе, тобто, “для чого”. Держави та її інститути закладають певний простір для свободи особистості, через яку вона сприймає дійсність, створюючи позитивний образ світу з широким полем реалізації своїх можливостей.

2. Берлин, Исайя. Философия свободы. Европа / Предисловие А. Эткінда. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
3. Бжезинский, З. Стратегический взгляд. Америка и глобальный кризис / Пер. с англ. — М.: Астрель, 2012
4. Гальчинський А. Глобальні трансформації, концептуальні альтернативи. Методологічні

Антропологічні шукання

- аспекти: Наук.вид. – К. Либідь. – 2006. – 312 с.
- Зидентоп Л. Демократия в Европе. М.: Логос, 2001. – С. IX–XXXVI. Издательство: Логос Москва 360 с.
 - Зиновьев А. Запад. – М.: Изд-во Алгоритм, 2007 – 512 с. с.7-8.
 - Крылов А. Н. Эволюция идентичностей: кризис индустриального общества и новое самосознание индивида. М.: Издательство НИБ, 2010. – 272 с.
 - Левинас Еммануэль. Время и другой. Гуманизм другого человека. Перевод с французского А. Парибка. – Высшая религиозно-философская школа. – Санкт-Петербург. 1998. – 264 с.
 - Силичев Д.А. Социальные последствия перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и постмодерну. \ «В.Ф.» – н.7. – 2005 – С.3-20.
 - Тоффлер Элвин. Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века / Пер. с англ. Науч. ред., предисл. П.С.Гуревича. – М.: 2004. – 528 с.
 - Фромм Эрих. Бегство от свободы. – Изд: Академический проект, М.: 2007.- 388 с.
 - Фукуяма Фрэнсис. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер с англ. М.Блевина. – М: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
 - Хмель В.В. Государство и общество: грани свободы – Днепропетровск, 1998 – 197с.
 - Хомский Н. Государство будущего / Ноам Хомский. — М.: Альпина нон-фикшн, 2012. — 104 с.
 - Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем.— М.: Политиздат, – 1991.— с.262-264.

В. В. ХМЕЛЬ¹, Т. В. ХМЕЛЬ²

¹Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск), эл. почта broun79@gmail.com, ORCID 0000-0003-4710-6681

²Национальная академия государственного управления при президенте Украины (Днепропетровск), эл. почта KhmelT28@gmail.com, ORCID 0000-0002-1264-5450

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА ПРИРОДЫ ГОСУДАРСТВА

Цель работы. Исследование посвящено поиску новых методов и способов этического обоснования гражданского участия в деятельность государства. Недостаточность признанных социальных концепций и основанных на них моделей общественного развития упускают роль антропологического фактора в этих процессах. **Методология** анализа включает в себя компаративный метод, историко-логический, структурный. Такие подходы к материалу позволяют раскрыть и проанализировать исторически преходящие модели взаимодействия институтов государства и гражданского общества с точки зрения антропологической составляющей в направлении создания новых форм человеческой самореализации. **Научная новизна** статьи заключается в расширении представлений об эволюции свободы человека в зависимости от исторических типов государств. Сравнительный анализ государственных функций и их влияние на сферу свободного развития личности дает возможность глубже осознать антропологическую детерминанту, которая постепенно подчиняет и берет под контроль государственные институты с целью гуманизации внешних условий социального бытия, а также выявить основные пути построения государства как пространства не столько «свободы от...», но прежде всего «свободы для...», что задает морально-этические координаты социализации личности. **Выводы.** Осмысление развития парадигмальных систем, основанных на моральной составляющей государства, дает новую точку опоры для реформаторской деятельности в сторону сближения государственных и общечеловеческих ценностей, итогом чего будет существенное сужение силового поля институционализированной власти, вплоть до ее самоуничтожения.

Ключевые слова: парадигма антропологичности, государство, человек, гражданское общество этика, мораль, постлиберализм.

Антропологічні шукання

V. V. KHMIL¹, T. V. KHMIL²

¹Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk), e-mail broun79@gmail.com, ORCID 0000-0003-4710-6681

²National academy of public administration at the president of Ukraine (Dnepropetrovsk), e-mail KhmelT28@gmail.com, ORCID 0000-0002-1264-5450

ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THE NATURE OF THE STATE

The purpose of the research is to find new ways and methods to substantiate ethic and moral standards as the basis of civil interference into the life of the state. The role and place of the state in social, political and spiritual transformations are not always considered due to the crisis of certain social theories and models of state development. **Methodology** of the research is based on comparative, historical and logical methods. The applied investigation methods enable to reveal and analyze specific models related to anthropological aspect in social relations used in definite types of state formations in order to find that dynamic outlook on future and personal fulfilment of a human. **The scientific novelty** is in concept to broaden the representation of freedom evolution of a human in different historic types of states. Comparative analysis of state development and the place of human freedom in them helps firstly, conceive anthropological determinant, the one that gradually places under control state institutions which are necessary for humanization of external conditions of human beings and secondly, find out possible directions of state development and freedom for human activity. **Conclusions.** Understanding and reasoning of paradigm systems development based on moral constituent of the state is an anchoring point for the reforming state towards human values. The state developing on moral human principles gravitates towards its self-destruction.

Key words: anthropology paradigm, state, human, ethics, civil society, moral, post-liberalism.

REFERENCES

1. Antropologicheskoe izmerenie rossiiskogo gosudarstva [Tekst] / Ros. akad. nauk, In-t filosofii ; Otv. red. V.N. Shevchenko. – M.: IFRAN, 2009. – 214p
2. Berlin, Isajja. Filosofija svobody. Evropa / Predislovie A. Jetkinda. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2001. 448 p.
3. . Bzhezinskij, Z. Strategicheskij vzgljad. Amerika i global'nyj krizis / Per. s angl. — M: Astrel', 2012
4. Gal'chinskii A. Global'ni transformacii, konceptual'ni al'ternativi. Metodologichni aspekty: Nauk.vid. – K. Libid'. – 2006. – 312 p.
5. Zidentop L. Demokratii v Evrope. M.: Logos, 2001. – C. IX–XXXVI. Izdatel'stvo: Logos Moskva 360 p.
6. Zinov'ev A. Zapad. – M.: Izd-vo Algoritm, 2007 – 512 p. , 7-8pp.
7. Krylov A. N. Jevoliuciia identichnostei: krizis industrial'nogo obshhestva i novoe samosoznanie individa. M.: Izdatel'stvo NIB, 2010. – 272 p.
8. Levinas Emmanuel'. Vremia i drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka. Perevod s francuzskogo A. Paribka. – Vysshaja religiozno-filosofskaia shkola. – Sankt-Peterburg. 1998. – 264 p.
9. Silichev D.A. Socialnye posledstviya perehoda ot industrializma i moderna k postindustrializmu i postmodernu. \ «V.F.» – n.7. – 2005 – 3-20pp.
10. Toffler Elvin. Metamorfozy vlasti: Znanie, bogatstvo i sila na poroge XXI veka / Per. s angl. Nauch. red., pre-disl. P.S.Gurevicha. – M.: 2004. – 528 p.
11. Fromm Erih. Begstvo ot svobody. – Izd: Akademicheskii proekt, M.: 2007.- 388 p.
12. Fukuyamy Frensis. Konec istorii i poslednii chelovek / Frensis Fukuyama; per s angl. M.B Levina. – M: ACT: ACT MOSKVA: Poligrafizdat, 2010. – 588 p.
13. Khmel' V.V. Gosudarstvo i obshhestvo: grani svobody – Dnepropetrovsk, 1998 – 197pp.
14. Khomskii N. Gosudarstvo budushchego / Noam Khomskij. — M.: Al'pina non-fikshn, 2012. — 104 p.
15. Yaspers K Smysl i naznachenie istorii: Per. s nem.— M.: Politizdat, – 1991.— 262-264pp.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Антропологічні шукання

УДК УДК 111.852

Т. М. МАТЮХ¹

¹Національний університет Водного господарства та природокористування (Півне), ел. пошта tamara.matyux@gmail.com, ORCID 0000-0003-3241-9984

ЕМПАТІЯ ЯК УМОВА ЛЮДСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ

Мета роботи. В історії естетики проблема художньої творчості тривалий час не усвідомлювався переважною частиною дослідників у сукупності усіх її структурних елементів. Це формувало досить парадоксальну ситуацію, адже у визначенні предмету естетики завжди присутня така його складова як мистецтво і – водночас – у проблематиці науки відсутнє те, що розкриває сутність людини, яка це мистецтво створює. Тому метою нашої статті є дослідження емпатії, як особливого прояву людської чуттєвості, в процесі протікання творчого акту, що дозволяє виявити сутність творчої діяльності митця, розвинена чуттєвість якого трансформується в художній твір. **Методологічну та теоретичну основу** дослідження склало поєднання системного, структурно-функціонального та герменевтичного підходів; психологічні та філософські концепції з проблем емпатії, а також теоретичний аналіз зарубіжної та вітчизняної літератури в сфері філософії, естетики, психології. **Наукова новизна** результатів дослідження визначається самим предметом дослідження. Проблема творчості сама по собі знаходиться в полі зору сучасної естетичної науки, але її розгляд в контексті емпатії виявляє нові теоретичні аспекти, які поглиблюють та корегують рівень опрацювання даної проблеми. **Висновки.** Емпатія, являючись особливим проявом людської чуттєвості, є необхідною умовою її творчості. Проаналізувавши сутність творчої діяльності людини, прийшли до висновку, що основою втілення чуттєвості митця в твір мистецтва є процес емпатії. Відмічено, що метод емпатії – є одним з евристичних методів творчої діяльності, в основі якого лежить процес емпатії, тобто ототожнення себе з об'єктом та предметом творчої діяльності, "вживання", та властивий творцеві в будь-якій сфері діяльності і широко використовується у вирішенні завдань художньої творчості.

Ключові слова: метод емпатії, творчість, художня емпатія, естетична емпатія, інтелектуальна емпатія, мистецтво.

Актуальність

Проблема творчості в останні десятиріччя владно займає одне з провідних місць у царині дослідницької проблематики сучасної естетики, філософії, психології. Їй присвячено сотні наукових розвідок: від лаконічних повідомлень на численних наукових зібраннях (конференціях, симпозіумах, конгресах) до ґрунтовних монографій. Такий поворот «обличчям до проблеми» є зовсім не випадковим явищем. Актуальність звернення до неї сьогодні викликана складністю та багатогранністю процесів сучасності, що пов'язано зі зміною ціннісної парадигми.

Означена проблема присутня в дослідницькому просторі, зокрема, М. Арнаудова, с.Балея, Л. Баткіна, Л. Виготського, А. Лілова, О. Лосєва, В. Мазепи, Д. Овсянико-Куликовського, Я. Парандовського, В. Роменця, Г. Ярошевського ми маємо змогу додати авторські наукові розвідки В. Бадріака, О. Дубової, Т. Ємельянової, І. Живоглядової, Н. Жукової, О. Колотової, Л. Левчук, Г. Макаренка, О. Наконечної, О. Оні-

щенко, О. Поліщук, Н. Пронюк-Возної, І. Сацика, К. Семенюк, Ю. Юхимик та ін.

Теоретичні напрацювання вітчизняних вчених, зокрема, запропонована українськими естетиками ідея «особистісного» характеру творчості – «перехресний» (Л.Т. Левчук [11]) та «інтегративний» (О.І. Оніщенко [14]) підходи, на нашу думку, відкрили нові можливості комплексного дослідження та подальших наукових розробок проблем художньої творчості. На часі усвідомлення того, що творчість – це міжгалузєва проблема, що, в свою чергу, має ще одну наслідкову рису – необхідність постійного удосконалення понятійного апарату дослідження проблем творчості та, зокрема, художньої. Ми погоджуємося із твердженням О. Оніщенко, що «естетика в межах методології міжнаукового діалогу може виконати функцію метатеорії художньої творчості» [15, с.40]. Основою для методології міжнаукового діалогу, на нашу думку, може стати емпатія.

Антропологічні шукання

Мета

Як відмічає Л. Левчук [10], в історії естетики проблема художньої творчості тривалий час не усвідомлювався переважною частиною дослідників у сукупності усіх її структурних елементів. Це формувало досить парадоксальну ситуацію, адже у визначенні предмету естетики завжди присутня така його складова як мистецтво і – водночас – у проблематиці науки відсутнє те, що розкриває сутність людини, яка це мистецтво створює. Тому метою нашої статті є дослідження емпатії, як особливого прояву людської чуттєвості, в процесі протікання творчого акту, що дозволяє виявити сутність творчої діяльності митця, розвинена чуттєвість якого трансформується в художній твір.

Специфіка розвитку сучасного гуманітарного знання спрямована на розширення міжнаукових зв'язків, що сприяють процесові їх взаємозбагачення і на теоретичному, і на методологічному рівнях. Такий підхід відкриває значні перспективи при аналізі цілого комплексу проблем, серед яких – феномен художньої творчості, що належить до трансісторичних. Як стверджує Л. Левчук [10, с.16], аспекти сучасного підходу до проблем художньої творчості поступово концептуалізують, по-перше, дослідницький потенціал міжнаукового підходу, по-друге, прискіпливу увагу до формування поняттєво-категоріального забезпечення процесу дослідження складових компонентів творчості. Саме до таких понять, на нашу думку, належить і поняття «емпатія». Оскільки ми маємо на меті дослідити емпатію, як необхідну умову акту творчості як суб'єктивного акту індивіда, вирішення цього завдання є неможливим без аналізу теоретичних рефлексій самих митців, які скеровані на осмислення власної творчості, що є органічною частиною означеного дослідження.

Виклад основного матеріалу

У творчому акті людина виявляє свою власну неповторну сутність, розкриває свій дар осягати існуюче та створювати нове. При цьому, творчість не є якийсь поодинокий акт, не просто якесь осяяння. Творчість – це складний діалектичний процес, що має відповідні етапи і свій механізм. Творчість не можна зводити або лише до неусвідомленого, мимовільного явища,

або тільки до дискурсивного, тобто логічного акта; це – єдність інтуїтивного і дискурсивного.

Проблема структури творчого процесу та послідовність розгортання творчих дій є досить широко розробленою в естетичній та психологічній думці. Тому в нашій статті ми лише вкажемо на їхні основні характеристики: 1) творчий акт завжди є полізмістовим та енергомістким діянням, результат якого постає у формі нового, створеного, такого, що відображає "Я" творця; 2) творчий акт виявляє не тільки "суб'єктивно новий зміст", а й "об'єктивний приріст" (М.Бердяєв) досвіду, знання, змісту – в тій чи іншій формі існування сутнього; 3) творчий акт – це водночас процес і зміст духовного, естетичного, морального, професійного тощо зростання особистісних самовиявів "Я" індивіда. Творчий акт постає як вчинок культурно-історичного змісту, в якому відбувається поєднання конкретного, одиничного та всезагального через зіставлення, співвідношення та взаємодоповнення індивідуального досвіду та досвіду вселюдського у пізнанні та перетворенні явищ світу.

Зазначимо, що всі відомі методи вирішення творчих завдань можна розділити на дві великі групи: логічні та евристичні. Логічні – це методи в яких домінують логічні правила аналізу, порівняння, узагальнення, класифікації, індукції, дедукції і т.д. Евристичні методи вирішення творчих завдань – це система принципів і правил, які задають найбільш ймовірнісні стратегії та тактики діяльності творця, стимулюючи його інтуїтивне мислення в процесі творчості, генерування нових ідей. До евристичних методів, як відомо, відносять метод емпатії. Найчастіше емпатія означає ототожнення особистості однієї людини з особистістю іншої, коли намагаються в думках поставити себе на місце іншого. С. Rogers підкреслював, що емпатія означає входження в особистий перцептивний світ іншого та ґрунтовне його обживання. Емпатія означає тимчасове перебування в житті іншої людини... емпатія означає відчуття сенсів... Ви є надійним супутником людини в її внутрішньому світі [23]. Не випадково емпатія як метод творчої діяльності розуміється як ототожнення людини в процесі вирішення творчого завдання з живою або неживою природою, зокрема, в області техніки (технічним об'єктом, процесом, деякою системою). Коли застосовується метод емпатії,

Антропологічні шукання

об'єкту приписуються почуття, емоції самої людини. Вона ніби зливається з об'єктом.

Згідно з твердженням Н. Ногге [21] емпатія є одним із ключових понять в естетиці, зокрема, в сфері сприйняття об'єктів мистецтва. S. Marcus [22] розглядає емпатію, як здатність індивіда пізнавати внутрішній світ іншої людини і, одночасно, як форму художнього пізнання. На його думку, емпатія здійснюється через акти ідентифікації, інтродукції та проєкції. Вона може уособлювати специфічну здатність вживатися в художній образ. S. Marcus визначає уяву та емоційність як основні властивості актора та глядача, що полегшують акт емпатії при створенні образу чи при сприйнятті мистецтва.

Для більш детального аналізу емпатії як методу творчої діяльності відзначимо, що художню емпатію, вслід за Є. Басіним [1], ми розуміємо як універсальну творчу здатність, властиву творцеві в будь-якій сфері діяльності. Художню емпатію умовно поділяють на естетичну та інтелектуальну. Під естетичною емпатією ми розуміємо здатність художника-творця зробити загальний «інтерес» своїм особистим і особистісним, потребою своєї індивідуальності та як її характерний прояв – емоційне співпереживання, здатність до ідентифікації з іншими образами, як одушевленими, так і неживими. Гегель, розмірковуючи про природу творчості, писав: «Художник, для того, щоб предмет став в «його душі чимось живим», занурюється в матеріал... він стає «органом і живою діяльністю самого предмету», за цієї умови спостерігається тотожність суб'єктивності художника та його істинної об'єктивності зображення» [6, с.298-302]. Згодом цей процес, описаний Гегелем як «занурення» в «предмет», ототожнення з ним, отримує різне позначення: «вчування», «вживання», «перевтілення», «емпатія».

Естетичну емпатію ми розглядатимемо через призму мистецтва. Адже здатність співпереживання – це фундамент будь-якого розуміння людини людиною і цю здатність воно розвиває повною мірою. Вслід за О.Наконечною, ми констатуємо той факт, що мистецтво своєю багатотою, глибокою мовою (звуку, кольору, тону, перспективи, метафори тощо) не тільки створює новий світ, в якому втілюється краса та досконалість, змінність і рухливість реального світу, не тільки закріплює неповторність і цінність кожної життєвої миттєвості, а й наближує

людину до досягнення таїни світобудови і її власного буття [13, с.150]. Воно створює цілісну картину світу в єдності думки та почуття. «Предмети», створені працею художника, розвивають здатність чуттєво сприймати світ.

Л.С.Виготський стверджував, що мистецтво діє на наші почуття. «Коли ми сприймаємо який-небудь твір мистецтва, нам здається, що ми виконуємо виключно індивідуальну реакцію, пов'язану лише з нашою особистістю...але це, помилка...» [5, с.242]. Він охрестив мистецтво «суспільною технікою почуттів» (і це, звичайно, відноситься до літератури, живопису, музики, театру, кінематографа).

Зовнішнім вираженням емпатії виступає перевтілення, об'єктом якого можуть бути як інші люди, так і тварини, рослини та неживі явища, знаки й зображення. К. Гроос зазначав, що «...наше «я» зливається з зовнішнім об'єктом. Ми самі ніби живемо в чужій особистості і наше «я» наповнює життям навіть неживі предмети. Естетичне бачення не терпить нічого нерухомого чи мертвого; під впливом чарів внутрішнього наслідування все перетворюється в рух та життя. Таке перенесення себе в сторонній об'єкт, тобто наділення душею того, що позбавлене душі, й є естетична ілюзія» [7, с.143]. Відтак, уживаючись, вчуваючись в образі, людина наділяє їх своїм Я, ніби одухотворює їх (якщо вони – образи неживих речей), оживляє, додає їм психологічний статус Я.

Метод емпатії застосовується до різних видів творчої діяльності: у раціоналізаторській, винахідницькій, в управлінській діяльності, в процесі художньої творчості. Розглядаючи художню творчість і роль емпатії в цьому процесі, Є. Басін вказував на феномен природного роздвоєння «Я». Він розумів емпатію як процес моделювання «Я». У ній уявне «Я» моделюється за «образом і подобою» будь-якого іншого явища, тобто людина може перевтілюватися в образ будь-якого явища та об'єкта. Міркуючи далі про емпатію, вчений стверджував: «Уявне «Я» формується в результаті переходу найрізноманітніших образів з системи «Не-Я» в систему «Я», внаслідок чого як би перетворюється на «Я» [1, с.11-12]. Перетворення на «Я-образи» реальної людини «Я» можливо за допомогою ідентифікації, де образами можуть виступати як образи інших людей (що існують або вигаданих), так і образи будь-яких інших

Антропологічні шукання

об'єктів, у тому числі і неживих. Формування «я-образів», (основою яких є ідентифікація) може бути пов'язано з афектним (емоційним), когнітивним (пізнавальним) або поведінковим аспектом «Я», важливу роль грає і характер образу, в який за допомогою уяви перетворюється «Я». Звертаючись до неживих предметів, Є.Я. Басін говорить про можливість «одушевлення» їх образу, ідентифікації себе з цим «Я-образом» і «проживання» в образі цього уявного «Я», оскільки співпереживання і розуміння стану іншого властиві лише процесам емпатії з іншими людьми.

Для практики літературної та акторської творчості добре відоме моделювання уявного «Я» за образом реальної або вигаданої людини. Є безліч свідчень про важливість емпатії з тваринами в діяльності мисливців, дресирувальників, художників і представників багатьох інших професій. В процесі моделювання уявного «Я» і переходу його в «Я-образи» тварин і неживих предметів, ми маємо справу з персоніфікацією. Ще Л.С. Виготський був згоден з поглядами німецького психолога та естета Т. Ліппса про можливість вчуватися не лише в неживі предмети, але й в лінійні та просторові форми. «Коли ми піднімаємося разом з високою лінією та падаємо разом з тією, що опускається вниз, згинаємося разом з колом і відчуваємо опору разом з лежачим прямокутником, ми ідентифікуємо себе з уявним «Я», з персоніфікованими квазі-суб'єктами: «Я – лінією», «Я – колом», «Я – прямокутником» – і стаємо на точку зору цих «Я» [1, с.13].

Дане дослідження є неможливим без аналізу теоретичних рефлексій самих митців, які скеровані на осмислення власної творчості. Простежити наявність методу емпатії в мистецькій діяльності можна на основі свідчення багатьох визначних митців. Зокрема, німецький поет, публіцист та критик Г. Гейне порівнює персоніфікацію художника зі свого роду естетичним метемпсихозом, визначаючи, слідом за Платоном, процес натхнення як спогад художника: «Коли письменник творить свій твір, його душа переживає такий стан, ніби він, згідно вчення Піфагора про переселення душ, мав попереднє життя після мандрування на землі в різних образах; його натхнення володіє всіма властивостями спогадів» [8].

У норвезького драматурга, засновника євро-

пейської «нової драми», поета та публіциста Г. Ібсена, почуття художньої персоніфікації було доведене до такої міри витонченості, що йому необхідно було, – за його власним визнанням, – бачити на власні очі свого героя, чути його голос, спостерігати його зовнішність, костюм «до останнього гудзика», – його ходу, манеру триматися в суспільстві, величину його рук, словом – «все з зовнішнього боку»: «перш ніж занести на папір одне слово», – говорить він у своїх самопризнаннях – «мені треба цілком володіти образом, який у мене виник – зазирнути в усі куточки його душі... Мені необхідно також бачити його перед собою на власні очі, з зовнішнього боку – до останнього гудзика, його ходу, манеру, голос. А потім вже я не випущу його, поки не здійсниться його доля». «Всі образи я бачив перед собою на власні очі» – зізнається він у листі до друга від 23 лютого 1873. За свідченням біографа Ібсена Гансена актриса, яка виконувала роль Нори, викликала його невдоволення тільки тому, що, у неї руки були не тієї форми і довжини, які повинні були бути у справжньої Нори; Гуно, за власним визнанням, бачив на власні очі героїв своїх опер і чув виразно їхні голоси [8]. Подібно Ібсену, Чехов настільки жваво «перевтілювався» в героїв своїх п'єс, що чітко бачив їх перед собою – аж до найдрібніших деталей їх туалету – «картатих панталонів», «дірявих черевиків», «саморобних вудок», «сигар в срібному папірці», які вони тримали в руках. Всі ці твердження доводять, що на основі емпатії (в даному випадку вживання в образ), відбувається синестезія – феномен сприйняття, який полягає в тому, що враження, відповідне даному подразнику і специфічне для даного органу чуття, супроводиться іншим, додатковим відчуттям або образом, при цьому часто таким, яке характерне для іншої модальності.

Так, Гюстав Флобер говорив: «Мадам Боварі – це я!» Коли Ф. Шопен складав свій відомий полонез ор. 40 (А - dur), він так глибоко «вчувався» в епоху, що бачив виразно ходу польських лицарів у старовинних національних костюмах: «Один із учнів Шопена розповідає, що вночі, в той час, коли Шопен складав цей полонез, йому раптом здалося, що двері його кімнати відкриваються і перед ним проходить довга хода польських лицарів і красунь польок в старовинних національних костюмах» [9, с.61].

Антропологічні шукання

Американський поет Уолт Уїтмен дуже глибоко вживався в психіку злодюжок, холерних хворих і жебраків, що подумки в їх особі сидить на лаві підсудних, помирає від холери, простягає руку за милостинею: коли ловлять злодюжку, – зізнається він в одній зі своїх віршів – «то ловлять і мене, ми обидва – на лаві підсудних, нас обох садять у в'язницю. Помирає холерний хворий, і теж вмираю від холери: обличчя моє стало як попіл, у мене корчі та судоми, люди тікають від мене. Жебраки в мене втілюються, я втілююсь у них: я конфузливо протягаю руку, я сиджу і прошу подаяння» [17, с.44].

Тургенєв скаржився петроградському професору Михайлову на те, що образи героїв його творів опановують його уявою з такою силою, що він мимоволі зливається з ними до повного самозабуття, перевтілюючись в їх «внутрішній світ»: «Я бачу людину, що вражає мене тією чи іншою рисою, можливо навіть зовсім незначною. Я забуваю про неї. Довгий час по тому ця людина раптово виникає переді мною з мороку забуття, навколо помічених рис у нього групуються багато нових, і тепер мені не допоможе й те, якщо я захочу неодмінно забути його. Я не можу – він опановує мною: я думаю разом с ним. Я не можу заспокоїтися, допоки він не перетворюється на живу істоту». [2, с.147].

Коли Тургенєв писав свою повість «Безталанна», він так глибоко «вчувався» у психіку своєї героїні, що тужив – за свідченням Піча – про її смерть і скаржився на те, що трагічна розв'язка повісті «зіпсувала» йому день: він жваво уявляв собі, як її тіло виставлено у відкритій труні в церкві та родичі цілують покійницю; Флобер ототожнював себе зі «св. Антонієм», Даргомижський – з Борисом, Теккерей – з героєм свого твору – полковником Ньюкомом, Бомарше – зі своїм Фігаро, Гоголь – з героями «Мертвих душ», Ніцше – зі своїм Антихристом і т. д. Тенденція художника до ототожнення свого «я» з героями своїх творів нерідко призводить – за влучним зауваженням Шпільгагена та Гі де Мопассана – до егоцентризму або злиття автора з зображуваною ним особою. Найбільш яскраво проявляється егоцентрична тенденція художника в побудові автобіографічного роману («Ich – Roman»), що презентує найчастіше замасковану автобіографію романіста, проектуючого на своїх героїв ті чи інші риси

свої психіки: так, наприклад, Л. М. Толстой зобразив себе в образі Левіна в «Анні Кареніній», Достоевський – в образі героя «Записок з підпілля», Жан Жак Руссо – в герої свого «Еміля», Гете – в герої роману «Спорідненість душ»; Мусоргський – прообраз свого Бориса, Жорж Санд – героїня свого роману «Лукреція Флориани», Філіп Моріц – прообраз свого роману «Антон Райзер», Біконсфільд проектує свою психіку на героїв своїх романів, Крестовська – двійник героїні свого «Смольного», Бетховен зображує свій душевний світ в енергійній увертюрі до трагедії Коліна «Коріолан», Шопенгауер наділяє своїми рисами типовий образ генія і т. д. (не кажучи вже про низку художників – Беклін, Репін, Шевченко та ін., – що зобразили себе в автопортретах). Софія Жормен йде ще далі та бачить в егоцентризмі (у сенсі тенденції до персоніфікації) характерну рису філософської творчості, називаючи філософські системи «романами філософів».

Живописець Ю.М. Непрінцев, працюючи над картиною «Відпочинок після бою», вибрав для своїх героїв стан сміху, аби яскравіше розкрити їх характери. Але така робота вимагала від нього певного знання про кожного з них, всього того, що могло б в цьому сміху розкритися та виразитися. Згодом він говорив, що думаючи так, він поступово прийшов до висновку, що повинен повністю уявити собі життєву дорогу кожного героя, формування його характеру... Йому потрібно не лише просто добре знати своїх героїв і їх взаємини... але жити з ними, перевтілитися в кожен образ так, як це вимагав Станіславський від актора. Створюючи характер свого героя, він повинен був... уявити собі ясно його манеру говорити, ходити, найбільш характерні для нього пози, жести. Тому він старався все це не лише створити в уяві, спираючись на свої життєві спостереження, але й зіграти самому для себе по-акторськи... [18].

Цікаве твердження в даному контексті висловив С. Булгаков, який «прирікає» художника до образно названого методу «перевтілення в різні шкури, якими б не були вони різноцінними, навіть огидними з загальнолюдської точки зору. Він повинен побувати в душі свого героя, як би в ній не було темно і брудно, і при цьому, що особливо важливо, не як мораліст і викривач, але як художник, зі здатністю ... «вчування» в усе, що там йому відкривається і

Антропологічні шукання

вражає його художню уяву. І він заспокоюється, як художник, лише тоді, коли усвідомлює, що досяг повного «вчуття» [3, с.17]

У виконавчій творчості момент перевтілення, уживання, ідентифікації, тобто естетичної емпатії також присутній. Інструменталіст так само, як і вокаліст відтворює твори за допомогою інструменту або голосу. Для виконання цього завдання виконавець уживається у виконуваний твір, він стає як би співавтором твору, частково привносячи туди свою індивідуальність. Із цього приводу Г. Нейгауз відмітив, що «всьяке виконання вже є транскрипція», тут же додаючи, що вона має (як і переклад) бути гранично близькою до оригіналу [16].

Іншим різновидом виконавчої творчості є художнє читання. Майстер художнього слова В.Н. Яхонтов в своїй книзі «Театр одного актора» (1958) описує етапи роботи виконавця над твором. Він говорить, що на певному етапі здійснюється процес «злиття сердець» автора і виконавця. Виконавець «живе в образі» автора, «перевтілюється» в нього; так, уживаючись в автора, приходиш до того світла, яким освітлений весь твір, від першого рядка до останнього.

Також ми можемо констатувати, що особливо яскраво естетична емпатія присутня у художніх критиків. Їм властиве загострене почуття персонального стилю. Наприклад, про Б. Асаф'єва писали, що його «відчуття стилю було бездоганним». Для талановитого критика властиве емпатичне переживання моторно-динамічних якостей художньої форми, особливо ритму, який найтіснішим чином пов'язаний з афектно-вольовими сторонами особистості автора. Це цілком можна пояснити, бо художнє сприйняття творів мистецтва передусе всякій художній критиці. Уже з одного цього факту логічно слідує, що емпатичні процеси (проекція, інтроекція, ідентифікація) неминуче включаються в акт художньо-критичної діяльності.

Дослідник емпатії Р. Даймонд та ін. відзначали, що емпатія це не лише уявне перенесення себе в думки та дії іншого, але й структуризація світу за своїм зразком. Деколи спостерігається прояв перевтілення критиків до творчості в стилі досліджуваних ними художників. Так, наприклад Б. Асаф'єв за свідченням Б. Покровського, будучи талановитими композитором, при підготовці до постановки опери А.Н. Серова «Вража сила» написав заново останній акт,

не закінчений самим Серовим, причому писав лише те, що могло б бути написаним автором опери. Вигадуючи ж балет «Полум'я Парижа», він використовував різний музичний матеріал. Такі емпатичні здібності характерні для талановитих критиків. І таких прикладів може бути безліч.

Отже, естетична емпатія як здатність глибоко входити в світ уявних ситуацій, «вчуватися» в світ інших людей, реальних або уявних, характерна для письменників, художників, музикантів у виконавчій творчості та для художніх критиків. Ця здатність виявляється в умінні проникатися життям інших людей (часто уявних), входити в їх внутрішній світ.

Естетична емпатія характерна для перекладача літературного твору. В процесі перекладу він уживається у всі рівні форми твору, перевтілюючись в автора. Тут перекладач виступає як співтворець. Він прагне ідентифікувати себе з «Я» автором. Ідентифікація з «Я» автора необхідна перекладачеві тому, що лише за цієї умови він зможе «творити» на іншій мові такий текст, який створив би сам автор, якби він володів цією іншою мовою.

Розглянувши основні особливості та прояви естетичної емпатії, звернемося ще до інтелектуальної емпатії, яка як уже зазначалося є частиною художньої емпатії. Під інтелектуальною емпатією розуміють метод генерування нових ідей в науці та техніці. У широко відомій «синектиці» американця В. Гордона один з методів генерування нових ідей називається «Особиста аналогія» – ідентифікація суб'єкта з даним об'єктом. Наприклад, автор технічного проекту ставить собі такі питання: «Як би я себе відчував, якби був пружиною в цьому механізмі?», «Які дії в цьому випадку – зовнішні або внутрішні – створювали б мені найбільшу незручність?» і так далі [4, с.10, 114]. При цьому малося на увазі, що людина навмисно стає на точку зору, що відрізняється від загальноприйнятої, виробляє в собі незвичайний погляд на добре відомі явища та предмети. І все це для того, щоб спробувати заново побачити добре знайоме. У бесіді з П. Якобсоном авіаконструктор А. Туполєв описує процес народження нової ідеї: «Треба на речі, на власну роботу думки поглянути незвичним поглядом. Треба поглянути чужими очима, підійти до них по-новому, вирвавшись із звичайного, звичного кола» [19,

Антропологічні шукання

с.117].

Про це ж говорить і К. Поппер, виступаючи на одному з симпозіумів, присвячених творчому процесові у науці. Відповідаючи на питання про здобуття нових ідей, він говорить про значущість такого явища, як «суб'єктивна симуляція». На думку К. Поппера, тут маєтися на увазі те, що інші автори називають симпатичною інтуїцією, вчуванням або емпатією: треба увійти до проблемної ситуації так, щоб ви як би стали частиною її, ідентифікуючи себе з її об'єктами. У бесідах з К. Поппером багато теоретиків-фізиків говорили, що думаючи, про яке-небудь явище, яке їх цікавило, вони більшою чи меншою мірою ідентифікували себе з електроном або часткою та ставили собі запитання: «Що б я робив, якби був цією часткою?». (Порівняємо в Туполева: «Яким би крилом, вірніше його формою я маю бути, аби краще відповідати законам аеродинаміки?» і так далі).

Загальновідомо, що Бетховен продовжував творити, будучи глухим. З віком його музика стала носити філософський характер, характер інтелектуального роздуму, фактично недоступний для розуміння сучасниками його епохи, Бетховен «звуками творив правду». Після глибоких душевних потрясінь, переживань на межі скорботи та смерті, єдиним виходом, виходом в життя, поверненням до нього після майже згаслого проблеску надії, є думка, філософський роздум, споглядання.

Великий фізик А. Ейнштейн відзначав, наприклад, що музика здатна концентрувати та загострювати його дослідження в області творення основних концепцій простору, часу і руху. Музика Моцарта на нього діяла особливо. Він говорив, що та просторово-часова структура Всесвіту, яка мислилася йому в його фізичних теоріях, стимулювалася якимись організованими силами, безпосередньо, що виходили, з музики Моцарта. Коли Ейнштейн малював в своїй уяві, наприклад, викривленість ліній простору-часу поблизу гравітаційних мас і цим пояснював природу тяжіння, в цей час для нього, як він сам згадує, звучав один з концертів для фортепіано з оркестром Моцарта. Ейнштейн прямо говорив, що під звуки цієї музики йому легко було зосередити увагу саме на викривленнях ліній гравітаційного поля. Мелодійні нюанси концерту Моцарта створювали у нього враження про зсув і кривизну цих ліній.

Отже, без емпатії в творчості не може бути отриманий новий результат. (Здатність формувати «я-образи», уживатися в них, ставати на їх «точку зору»). За допомогою емпатії в творчому акті створюється щось нове, що має суспільне значення. Художні відкриття припадають на долю тих творчих особистостей, які в естетичній і художній сфері досягають загальнозначущих результатів. Це стає можливим тоді, коли художник здатний «взяти близько до серця» інтерес іншої людини (Е.В. Ільєнков), тобто загальний «інтерес» зробити своїм особистим і особистісним інтересом. Тому не випадкове таке емпатичне проникнення, емпатичний зв'язок, між мистецтвом і наукою. Внутрішня емпатична структура творів мистецтва дає імпульси, стимулюючи появу наукових досягнень і відкриттів.

Наукова новизна

Проблема творчості сама по собі знаходиться в полі зору сучасної естетичної науки, але її розгляд в контексті емпатії, що на наш погляд, є основою людської чуттєвості [12], виявляє нові теоретичні аспекти, які поглиблюють та корегують рівень опрацювання даної проблеми. На основі детального аналізу естетичної та інтелектуальної емпатії розглянуто дієвість методу емпатії в процесі протікання акту творчості як суб'єктивного акту індивіда. Створення художнього образу за допомогою емпатії – це процес становлення себе в іншому. Відповідно, процес сприйняття цього образу – становлення іншого в собі. Метод емпатії на основі механізму вчування дозволяє відкривати таємниці та смисли оточуючого нас світу.

Висновки

На основі даного дослідження ми визначили, що емпатія, являючись особливим проявом людської чуттєвості, є необхідною умовою її творчості. Проаналізувавши сутність творчої діяльності людини, прийшли до висновку, що в процесі протікання творчого акту, розвинена чуттєвість митця трансформується в художній твір. Основою такої трансформації є процес емпатії.

Відзначено, що в умовах використання методу емпатії необхідно як би злитися з об'єктом

Антропологічні шукання

дослідження, що вимагає величезної фантазії, уяви; відбувається активізація фантастичних образів та уявлень, що приводить до зняття бар'єрів «здорового глузду» і віднаходження оригінальних ідей. Завдання полягає в тому, щоб «стати» предметом, що вимагає від людини певного «входження» в образ. Метод емпатії, таким чином, широко використовується у вирі-

шенні завдань художньої творчості. Відтак зрозумілий зв'язок між наукою та мистецтвом, оскільки і художня, і наукова діяльність є єдиним процесом людської творчості, де емпатія як властивість і процес виступає визначальним моментом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Басин Е.Я. Двухликий Янус: о природе творческой личности: монография / Е.Я. Басин. – М.: Магистр, 1996. – 171 с.
2. Брандес Г. Собрание сочинений: в 12 томах: пер. с датского / Г. Брандес; под ред. М.В. Луцицкой. Т. 2. Киев: Фукс, 1901-1902, 249 с.
3. Булгаков С.Н. Лев Толстой-человек и художник / С.Н. Булгаков // О религии Льва Толстого. М., 1912. С.16-26.
4. Буш Г.Я. Диалогика и творчество / Г.Я. Буш – Рига: Авотс, 1985. – 318 с.
5. Выготский Л. С. Психология искусства / Л. С. Выготский. – М.: Педагогика, 1987. – 344 с.
6. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по эстетике // Эстетика : в 4 т. / Г.В.Ф. Гегель. — М.: Изд-во "Искусство", 1968. — Т. 1. — 312 с.
7. Гроос К. Введение в эстетику / К. Гроос – СПб., 1899. – 162 с.
8. Грузенберг С.О., [электронный ресурс] / С. О. Грузенберг. Гений и творчество: основы теории и психологии творчества, М., «Красанд», 2010 г., с.45-53. – Режим доступа: <http://vikent.ru/enc/1043/>
9. Давыдова Л.К. Фр. Шопен. биографич. очеркт / Л.К. Давыдова – СПб.: «Типография С.Н. Худекова», 1892. – 96 с.
10. Левчук Л. Проблема художньої творчості в контексті сучасної естетичної теорії: процес концептуалізації / Л. Левчук // Гуманітарний часопис. – 2014 – № 3. – С. 9-16.
11. Левчук Л.Т. Творчество как проблема марксистско-ленинской эстетики / Л.Т. Левчук // Искусство и творческая активность масс. – К., 1985. – 246 с.
12. Емпатичне пізнання як особливий прояв людської чуттєвості. – Нова парадигма : [журнал наукових праць] / голов. ред. В. П. Бех.; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова; творче об'єднання «Нова парадигма». – Вип. 119. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013. – 225 с. – С. 104-111.
13. Наконечна О.П. Естетичне як тип духовності: монографія / О.П. Наконечна – Рівне: УДУВГП, 2002. – 202 с.
14. Оніщенко О.І. Інтегративність як методологічне підґрунтя дослідження художньої творчості / О.І. Оніщенко // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К., 2000. – с.148-157.
15. Оніщенко О.І. Художня творчість у контексті гуманітарного знання. / О.І. Оніщенко – К., 2001. – 179 с.
16. Размышления, воспоминания, дневники Текст : избранные статьи. Письма к родителям / Г.Г. Нейгауз. – Москва : Сов. Композитор, 1975. – 528 с.
17. Уот Уитмэн: поэзия грядущей демократии. Четвертое исправленное и дополненное издание / К. Чуковский. – Петроград : Издание петроградского Совета, 1919. – 120 с.
18. Юрий Михайлович Непринцев / Г. Леонтьева. – М.: Советский художник, 1954. – 68 с.
19. Якобсон П. М. Беседа с А. Н. Туполевым о процессе его работы / П.М. Якобсон // Вопросы психологии. – М., 1973, № 5. – С. 116-118.
20. Bachelard G. L'eau et les rêves. Ed. J. Corti, 1942. – 268 p.
21. Höge H. Fechner's experimental aesthetics and the golden section hypothesis today. Empir Stud Arts. 1995. – pp. 131–148.
22. Marcus S. Empatia (cercetari experimentale) / S. Marcus. – Ed. Acad. RSR, Bucuresti, 1971. – 183 p.
23. Rogers, Carl R. A way of being. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin 1980. – 240 p.

Антропологічні шукання

Т. М. МАТЮХ¹

¹Национальный университет водного хозяйства и природопользования (Ровно), эл. почта tamara.matyux@gmail.com, ORCID 0000-0003-3241-9984

ЭМПАТИЯ КАК УСЛОВИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Цель. В истории эстетики проблема художественного творчества долгое время не осознавалась большей частью исследователей в совокупности всех ее структурных элементов. Это формировало достаточно парадоксальную ситуацию, ведь в определении предмета эстетики всегда присутствует такая его составляющая как искусство и – одновременно – в проблематике науки отсутствует то, что раскрывает сущность человека, который это искусство создает. Поэтому целью нашей статьи является исследование эмпатии, как особого проявления человеческой чувственности, в процессе протекания творческого акта, что позволяет выявить сущность творческой деятельности художника, развитая чувственность которого трансформируется в художественное произведение. **Методологическую и теоретическую основу** исследования составило сочетание системного, структурно-функционального и герменевтического подходов; психологические и философские концепции по проблемам эмпатии, а также теоретический анализ зарубежной и отечественной литературы в области философии, эстетики, психологии. **Научная новизна** исследования определяется самим предметом исследования. Проблема творчества сама по себе находится в поле зрения современной эстетической науки, но ее рассмотрение в контексте эмпатии обнаруживает новые теоретические аспекты, которые углубляют и корректируют уровень проработки данной проблемы. **Выводы.** Эмпатия, являясь особым проявлением человеческой чувственности, является необходимым условием ее творчества. Проанализировав сущность творческой деятельности человека, пришли к выводу, что основой воплощения чувственности художника в произведение искусства есть процесс эмпатии. Отмечено, что метод эмпатии – один из эвристических методов творческой деятельности, в основе которого лежит процесс эмпатии, то есть отождествление себя с объектом и предметом творческой деятельности, "вживание", присущий создателю в любой сфере деятельности и широко используется в решении задач художественного творчества.

Ключевые слова: метод эмпатии, творчество, художественная эмпатия, эстетическая эмпатия, интеллектуальная эмпатия, искусство.

Т. N. MATYUKH¹

¹National University of Water Management and Nature Management (Rivne), e-mail tamara.matyux@gmail.com, ORCID 0000-0003-3241-9984

EMPATHY AS CONDITIONS OF HUMAN CREATIVITY

In the history of aesthetics the problem of art creativity long time hasn't realized by the greater part of researchers in total of all its structural elements. It formed a rather paradoxical situation, because definition of aesthetics is always a part of it, such as art and – simultaneously – the issue is no science that reveals the essence of the person who creates the art. **The purpose** of this article is to study empathy as a special manifestation of human sensibility in the process flow of the creative act that reveals the essence of the artist's creative activity, developed sensuality is transformed into a work of art. **Methodological and theoretical basis** of the study was a combination of systemic, structural-functional and hermeneutic approaches; psychological and philosophical concepts of empathy problems and theoretical analysis of foreign and domestic literature in the field of philosophy, aesthetics, psychology. **The scientific novelty** of the research results is determined by the subject of study. The problem of art itself is in the field of modern aesthetic science, but in the context of its consideration of empathy reveals new theoretical aspects that deepen the level of processing and correcting the problem. **Conclusions.** Empathy, being a particular manifestation of human sensibility, is a necessary condition for creativity. After analyzing the nature of human creativity we came to the conclusion that the basis of the embodiment of sensibility of the artist in a work of art is a process of empathy. It is noted that the method of empathy is one of heuristic methods of creative activity, which is based on a process of empathy, i.e. identification of the object and the subject of creativity, "use", and creator inherent in any field of activity and is widely used in solving problems of art.

Key words: method of empathy, creativity, imaginative empathy, aesthetic empathy, intellectual empathy, art.

Антропологічні шукання

REFERENCES

1. Basin E.Ja. Dvulikij Janus: o prirode tvorcheskoy lichnosti: monografija [Janus: the nature of the creative personality: Monograph]. Moscow: Magistr, 1996. 171 p.
2. Brandes G. Sobranie sochinenij: v 12 tomah: per. s datskogo [Collected Works: in 12 volumes: lane. with Danish]. T. 2. Kiev: Fuks, 1901-1902, 249 p.
3. Bulgakov S.N. Lev Tolstoj – chelovek i hudozhnik [Leo Tolstoy - the man and the artist]. Moscow, 1912. pp.16-26.
4. Bush G.Ja. Dialogika i tvorchestvo [Dialogic and work]. Riga: Avots, 1985. 318 p.
5. Vygotskii L. S. Psihologija iskusstva [Psychology of Art]. Moscow: Pedagogika, 1987. 344 p.
6. Gegel', G.V.F. Lekcii po jestetike [Lectures on aesthetics]. Moscow: Izd-vo «Iskusstvo», 1968. T. 1. 312 p.
7. Groos K. Vvedenie v jestetiku [Introduction to aesthetics]. Saint Petersburg, 1899. 162 p.
8. Gruzenberg S.O. Genij i tvorchestvo: osnovy teorii i psihologii tvorchestva (Genius and creativity: basic theory and psychology of creativity), Moscow, «Krasand», 2010 g., s.45-53. Available at: <http://vikent.ru/enc/1043/> (Accessed 29 November 2014)
9. Davydova L.K. Fr. Shopen. biografich. ocherkt [Fr. Chopin. biographical. outline]. Saint Petersburg: «Tipografija S.N. Hudekova», 1892. 96 p.
10. Levchuk L. Problema khudozhn'oyi tvorchosti v konteksti suchasnoyi estetychnoyi teorii: protses kontseptualizatsiyi [The problem of art in the context of contemporary aesthetic theory: the process of conceptualization]. Humanitarnyy chasopys - Humanities magazine. 2014, issue 3. pp. 9-16.
11. Levchuk L.T. Tvorchestvo kak problema marksyst'sko-lenynskoy estetyky. Iskusstvo y tvorcheskaya aktivnost' mass [Creativity as a problem of the Marxist-Leninist aesthetics]. K., 1985. 246 p.
12. Matyukh T.M. Empatychne piznannya yak osoblyvyi proyav lyuds'koyi chuttyevosti [Empathic knowledge as a special expression of human sensuality]. Nova paradyhma - The new paradigm. 2013, issue 119 pp. 104-111.
13. Nakonechna O.P. Estetychne yak typ dukhovnosti: monohrafiya [Aesthetic as a type of spirituality: monograph]. Rivne: UDUVHP, 2002. 202 p.
14. Onishchenko O.I. Intehratyvnyist' yak metodolohichne pidgruntya doslidzhennya khudozhn'oyi tvorchosti [Integrative research as a methodological basis of art]. Aktual'ni filosof's'ki ta kul'turolohichni problemy suchasnosti - Recent philosophical and cultural issues of the day. 2000, issue 21 pp.148-157.
15. Onishchenko O.I. Khudozhnya tvorchist' u konteksti humanitarnoho znannya [Artistic creativity in the context of the humanities]. K., 2001. 179 p.
16. Neygauz. G.G. Razmyshleniia, vospominaniia, dnevniki Tekst : izbrannye stat'i. Pys'ma k roditeliam [Reflections, memories, diaries. Text: Selected Articles. Letters to parents]. Moscow : Sov. Kompozitor, 1975. 528 p.
17. Chukovskiy. K. Uot Uitmyen: pojezija griadushhey demokratii.Chetvertoe ispravlennoe idopolnennoe izdanie [Wat Whitman: Poetry demokratii.Chetvertoe upcoming revised edition idopolnennoe]. Petrograd : Izdanie petrogradskogo Soveta, 1919. 120 p.
18. Leont'eva. G. Jurij Mihajlovich Neprincev [Yury Neprintsev]. Moscow: Sovetskij hudozhnik, 1954. 68 s.
19. Jakobson P. M. Beseda s A. N. Tupolevym o processe ego raboty [Interview with AN Tupolev about the process of his work]. Voprosy psihologii - Questions of psychology. Moscow, 1973, № 5. pp. 116-118.
20. Bachelard G. L'eau et les rêves. Ed.J. Corti, 1942. – 268 p.
21. Höge H. Fechner's experimental aesthetics and the golden section hypothesis today. Empir Stud Arts. 1995. pp. 131–148.
22. Marcus S. Empatia (cercetari experimentale) Ed. Acad. RSR, Bucuresti, 1971. 183 p.
23. Rogers, Carl R. A way of being. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin 1980. 240 p.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Антропологічні шукання**UDC 159.964.26 : 821 : 128**T. V. DANYLOVA¹¹National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv), e-mail dtv280365@gmail.com, ORCID 0000-0002-0297-9473**THE WAY TO THE SELF: THE NOVEL «STEPPENWOLF» THROUGH THE LENS OF JUNGIAN PROCESS OF INDIVIDUATION**

Purpose. This paper aims to analyze the life journey of Harry Haller, protagonist of H. Hesse's novel «Steppenwolf», in the context of Jungian process of individuation. **Methodology.** The author has used C.G. Jung's theory of archetypes, along with hermeneutical methodology. **Theoretical basis and results.** «Steppenwolf» is the story of a man who is dogged by controversy: he feels himself to be a human and a wolf at the same time. Harry Haller learns from the «Treatise on the Steppenwolf» that he has more than two natures. Actually, he consists of hundreds and thousands of them. This idea is based on Jung's concept of the collective unconscious. And the very novel «Steppenwolf» brightly illustrates Jung's individuation process. Harry Haller's mission is to overcome opposition between his social cultural «I» and Shadow (Steppenwolf), to recognize and accept his Anima (Hermine), to understand the mystery of the identity of Pablo, who embodies chthonic depths, and Mozart, who represents sublime spirituality, that is, to comprehend his own Self. **Scientific novelty.** In the novel, the human nature is depicted as the eternal struggle and eternal unity of two polarities. Individuals have to realize this unity on their way to the Self. Recognizing, confronting and assimilating the Ego, Anima/Animus, Shadow into the larger realm of the Self, one achieves a new level of consciousness. However, this is a never-ending process, unattainable ideal. At the end of the novel, Harry Haller failed to cope with this challenge. It seems that he has remained at the same point, where we had met him. However, nothing was impossible – everything was just beginning. **Conclusions.** The questions raised by Jungian analysis push us beyond our limits to the great alchemical mystery – the wholeness of our own souls. For the salvation of humankind as a whole and every single human in our world full of conflicts and violence, we all need to experience the feeling of our spiritual unity and our deep connection to the universe. It becomes possible due to return to our spiritual core, to our Self. The process of individuation is, in fact, the way to infinity. Harry Haller has yet to find his way to himself.

Key words: Self, Anima, Animus, Persona, Shadow, individuation.**Introduction**

Today humanity faces such a chaotic, uncertain world that it is very difficult, if not impossible, to feel a deep connection to all that exists. Modern culture demonstrates the problem of «broken consciousness». Human psyche cannot unite oppositions and feels like being over the abyss. «Existentialism in philosophy – modern art, literature, and science – shows man either in a state of groping in agony for some spiritual center of meaning for his life, or trying to live a horizontal existence, one in which all values are of equal significance... The urgent psychological and philosophical need of Western man today is a return to the vertical, to some central spiritual ideal principle about which he can orient his life and overcome his feelings of alienation and meaninglessness» [8, p.219]. In his seeking for true himself, modern man finds Herman Hesse's writings so appealing because the

characters of his novels urge us to question accepted values, norms, and traditions; to rebel against existing system and institutions; to make a journey to our inner world, even to most dark and secluded corners of our soul.

Works of famous German writer Hermann Hesse usually generate a lot of interpretations. They can be seen as novels-crosswords, wherein a reader has to reveal something special. At the same time, these novels are novels-initiations that can change reader's worldview. The characters of novels are not real people, though we identify ourselves with them. Heroes of H. Hesse appear to be more archetypes than just characters. Probably, this is the background of their tremendous impact on readers. The great writer created characters that are understandable to representatives of any culture. At all times they are perceived as the embodiment of basic functions of human existence [1]. Influenced by C.G. Jung, H. Hesse reproduced the con-

Антропологічні шукання

cept of archetypes in his writings.

Archetypes are primordial images that reflect basic repeating patterns or universal themes common to humankind. They are unshakable elements of our unconscious. However, they are in constant change. Identical archetypal images and motives (e.g., myth of the flood) are found in non-contiguous cultural areas that exclude borrowing. Archetypes should be understood not as the images themselves, but as the schemes of images, their psychological preconditions: «these are as many archetypes as these are typical situations in life. Endless repetition has engraved these experiences into our psychic constitution, not in the form of images filled with content, but at first only as forms without content, representing merely the possibility of a certain type of perception and action. When a situation occurs which corresponds to given archetype, that archetype becomes activated... » [12, p. 67]. If individual cooperates with archetype's elaboration, it provides a meaningful guide to life. Jung's theory of archetypes plays a major role in H. Hesse's writings of the middle and late periods.

Literature review

H. Hesse's writings attract particular attention among researchers in various scientific disciplines. Different interpretations of his works are largely due to the extraordinary richness and deep contradictions of his artistic image. Famous scholars E. Maier, T. Jackson, I. Cornils, M. Swales, F. Lubich, J. Vahlbusch, O. Durrani, A. Hsia, A. Solbach, R. Freedman, G. Baumann, D. Richards, A. Mathäs, Eu. Stelzig, J. Zilcosky, R. Karalashvili and many others contributed to a new level of understanding of H. Hesse's works [6; 11; 15; 16; 17]. However, H. Hesse's insights are hidden «behind the veil» and capture new and new scientists. Still now H. Hesse's works need to be studied within philosophical anthropology.

Purpose

This paper aims to analyze the life journey of Harry Haller, protagonist of H. Hesse's novel «Steppenwolf», in the context of Jungian process of individuation.

Methodology

The author has used C.G. Jung's theory of archetypes, along with hermeneutical methodology.

Theoretical basis and results

Having undergone psychoanalysis, H. Hesse was particularly interested in individuation process, revelation of hidden wholeness, and renewal of inward man. He considered the model of the human psyche/soul developed in the analytical psychology (with its central archetype – the Self – that represents the striving for unity, wholeness, and integration) to be particularly fruitful theoretical basis in his quest for the best ways to return to true ourselves. Comprehending the process of individuation, H. Hesse emphasizes inner crisis, turning point and further gradual progress toward wholeness, toward integration of the conscious and unconscious aspects of the psyche [2]. The true Self is realized as the result of archetypes' elaboration and gaining experience in conscious relations with images that they animate.

For C. Jung, the Self was the central archetype – archetype of wholeness. The Self is a psychological concept that expresses our indistinguishable, incomprehensible essence. C. Jung called it «God in us» [5, p.237]. The Self is the central point between consciousness and unconsciousness, associated with them, but not identical to them. The Self is a source of energy that «encourages humans» to «be themselves»/to «return to themselves» [7]. According to C. Jung, if the purpose of psychic development is the Self, then the linear evolution does not exist (except the first period of life). There is only circling around the Self [14]. C. Jung studied the processes taking place in the psyche of an individual and their impact on his/her activity. There are integration and disintegration that generate internal contradictions of the psyche and determine the interaction of the conscious and unconscious mind. Integration is the consistency of all components of the personality that unites them into a single coherent system. Disintegration acts as an opposite mechanism that disables the interconnection of all elements of the system and leads to deep-seated contradictions. Thus, the human psyche is polar: one part of it adapts to the rules and regulations of the external world (Persona); the other, which consists of personal and collective unconscious attitudes, is not accepted by individuals due to incompatibility with conscious percep-

Антропологічні шукання

tions of themselves (Shadow). When one of them «wins», the process of disintegration begins. Individual feels that there is no consistency between his/her conscious and unconscious «persons». This leads to internal contradictions. Individual strives to get rid of them, however, two different poles knock him/her out of the way. It results in neurosis, disorders that, in turn, could trigger a reintegration of personality – returning to true Self.

By C. Jung, the process of individuation itself is a stepwise approach to the content and functions of the psychic integrity, as well as the recognition of the impact of its conscious and unconscious contents on conscious «I». Individuation begins with dissociation from Persona and continues with deepening into the unconscious sphere that should be raised into consciousness. Archetypes of the collective unconscious, which C. Jung viewed as the characters of inner drama, represent impersonal abyss that for a successful course of individuation should be realized. Shadow, Anima, Animus, the Self act as independent personalities. These images of our unconscious in Hesse's novels are represented by certain people (while remaining symbols). They embody different aspects of the author's soul.

The entire life journey of Harry Haller – the protagonist of «Steppenwolf» – is a story of a man who breaks through his outer shell. It is about the emancipation of personality from the shackles of the Ego and striving for the ideal of Immortals (Goethe and Mozart for Haller). This striving for the «inward man» can be understood as the rejection of the «outward man», his death that the Eastern sages called the death of Ego. Harry is dogged by controversy: he feels himself to be a human and a wolf at the same time. «There was once a man, Harry, called the Steppenwolf. He went on two legs, wore clothes and was a human being, but nevertheless he was in reality a wolf of the Steppes... at the bottom of his heart he knew all the time (or thought he knew) that he was in reality not a man, but a wolf of the Steppes...»

And so the Steppenwolf had two natures, a human and a wolfish one. This was his fate, and it may well be that it was not a very exceptional one. There must have been many men who have had a good deal of the dog or the fox, of the fish or the serpent in them without experiencing any extraordinary difficulties on that account. In such cases, the man and the fish lived on together and neither

did the other any harm. The one even helped the other. Many a man indeed has carried this condition to such enviable lengths that he has owed his happiness more to the fox or the ape in him than to the man. So much for common knowledge. In the case of Harry, however, it was just the opposite. In him the man and the wolf did not go the same way together, but were in continual and deadly enmity. One existed simply and solely to harm the other, and when there are two in one blood and in one soul who are at deadly enmity, then life fares ill» [10, p.23]. Two worlds, which coexist in Haller's soul, constitute two basic motives of «Steppenwolf» being manifested in Harry and in the Steppenwolf. These two worlds are similar to Chinese Yin and Yang, which together constitute Tai Chi Monad, – a symbol used by C. Jung to illustrate the interaction between the conscious and unconscious principles in the human. In the novel, the human nature is depicted as the eternal struggle and eternal unity of two polarities. Individuals have to realize this unity on their way to the Self. The image of Steppenwolf, which is associated with Harry Haller, is an archetype of Shadow that expresses the personal unconscious of the protagonist. Persona is represented in the image of sophisticated, intelligent, unique German man named Harry Haller. Mortal combat between Persona and Shadow (Harry-human and Harry-wolf) ends up in disintegration of the personality and loss of meaning of life: «In this way he was always recognizing and affirming with one half of himself, in thought and act, what with the other half he fought against and denied» [10, p.27]. «Steppenwolf» begins with despair that brings to the end the initiation into the outer world. Despair indicates the insolvency of Persona and its moral worldview and, therefore, is directed against this artificial construct of personality. Despair and conflict with Persona can cause death of the protagonist. But in the case of successful overcoming, they open the chaos of unconscious that should be raised into consciousness enabling the personality to find his/her true nature. Haller's main challenge is to abandon his «I» to get closer to his ideal, which is represented in the novel by Immortals. In the «Treatise on the Steppenwolf», which a lone man in the street gave to Harry, was stated that «the desperate clinging to the self and the desperate clinging to life are the surest way to eternal death, while the power to die, to strip one's self naked, and the eternal surrender

Антропологічні шукання

of the self bring immortality with them» [10, p.32]. Harry Haller, this German intellectual, who became aware of his duality, his splitting apart, gained access to Magic Theatre – theatre, where price of admission was his mind, his ability to say «Goodbye» to his «I», to Persona. Harry described the feeling prior to this important event of his inner life as follows: «I had escaped time altogether, and went my way, with death at my elbow and death as my resolve» [10, p.75]. Haller finally broke up with his mask – «Persona» – during the Masked Ball. Ambivalence and bipolarity of the carnival, where the death of the old is linked with the birth of the new, particularly emphasize this beautiful and tragic moment of the death of the «outward» man and the rebirth of the «inward» man.

While Persona reflects external patterns of psyche, Anima/Animus are images that give birth to internal patterns. Persona takes on the role of mediator between Ego and the outer world. Anima/Animus serves as mediator between the Ego and the unconscious. Anima and Animus are terms introduced into psychology by C. Jung. There are archetypal images, which are related, respectively, to males and females. Anima is the personification of all feminine psychological patterns within a man. It is unconscious female component of the male psyche. Animus is the personification of all masculine psychological patterns within a woman. It is unconscious male component of the female psyche. In the novel «Steppenwolf», a young woman, Hermine, who passionately loves life and all its pleasures, acts as Harry's twin character. The very name Hermine (the feminine form of Hesse's name – Hermann) indicates the classic function of Anima: she returns intelligent, sophisticated, and incapable of life candidate for suicide Harry Haller to a normal life and gives him love. She is Steppenwolf in female form. Hermine embodies Harry's unconscious, which he must face. Conversations between Harry and Hermine show that the author of the novel managed to hear and understand feminine voice in his unconscious. Wedding dance in the Globe rooms points out a successful development of unconscious mental content. Hermine acts as a means of Harry's self-development revealing his other selves.

The very process of individuation is the tapping into our true Self through recognition of our unconscious. Its ultimate goal is merging of opposite spheres of psyche – conscious and unconscious.

The challenge Haller faces is the development of his Anima embodied within Hermine character. It should be stressed that the theory of Animus is also represented in the novel: for Hermine, Harry Haller embodies her own unfulfilled yearning for spiritual life.

Harry Haller learns from the «Treatise on the Steppenwolf» that he has more than two natures. Actually, he consists of hundreds and thousands of them. This idea is based on Jung's concept of the collective unconscious. And the very novel «Steppenwolf» brightly illustrates Jung's individuation process. Harry Haller's mission is to overcome opposition between his social cultural «I» and Shadow (Steppenwolf), to recognize and accept his Anima (Hermine), to understand the mystery of the identity of Pablo, who embodies chthonic depths, and Mozart, who represents sublime spirituality, that is, to comprehend his own Self. This should happen in Magic Theatre at the end of the novel, when Harry Haller meets face to face with all his natures, desires, and instincts of the collective unconscious [1].

C. Jung considered reintegration of personality to be the necessary condition for solving the different conflicts facing human race. Social health depends upon the health of every individual. According to C. Jung, many people, entering the second half of their lives, try to reintegrate themselves with wider spiritual reality to gain new meanings and values. That is, integration is the basis for wholeness [4]. Analytical psychology is focused on achieving the Self in the process of individuation. The individual has to realize his/her own Shadow: «It is in recognizing this aspect of the unconscious in oneself, Jung finds, that one loses egoistic self-righteousness. This causes the individual to feel a broad sympathy with the vices of others even though he cannot sanction them. Jung makes clear that the individuation process is basically a transformation process... The transformation process in its climactic experience has flooded the psyche with the light of the numinous spiritual pole (the archetypal idea of «central» or complete unity) so that it now sees itself in true perspective in relation to its phenomenal ego (its ego of the biosphere, the «libido») and to its transcendent spiritual ground, the ultimate meaning which integrates all phenomenal egos and the entire cosmos. When all this is realized and understood, Jung thinks, integration has been achieved» [8, p. 225].

Антропологічні шукання

Scientific novelty

Recognizing, confronting and assimilating the Ego, Anima/Animus, Shadow into the larger realm of the Self, one achieves a new level of consciousness. However, this is a never-ending process, unattainable ideal. At the end of the novel, Harry Haller failed to cope with this challenge. However, both Pablo introducing Harry to his Magic Theatre and the anonymous author of the «Treatise on the Steppenwolf» did not pose such a complicated problem. Actually, Harry was invited to learn the art of laughter – this air bridge between opposite poles. For those, who despise the bourgeoisie, and yet belong to it, who can never break through the starry space, but cannot survive in cozy bourgeois atmosphere, there is an escape into humor: «To live in the world as though it were not the world, to respect the law and yet to stand above it, to have possessions as though «one possessed nothing», to renounce as though it were no renunciation, all these favorite and often formulated propositions of an exalted worldly wisdom, it is in the power of humor alone to make efficacious» [10, p.29]. Then the man-wolf would have been saved – human and wolf would come to terms in the dawning light of humor. However, Haller failed to handle it too: seeing Hermine and Pablo sleeping together, he appeared unable to get rid of his «I». Violating the laws of Magic Theatre, he was condemned to eternal life and had a penalty of being laughed [10, p.100]. At the end of the novel, it seems that Harry Haller has remained at the same point, where we

had met him. Nothing was impossible – everything was just beginning.

Conclusions

C. Jung believed that the achievement of the Self is a natural process, the meaning and the purpose of which were originally incorporated in personality. The questions raised by Jungian analysis push us beyond our limits to the great alchemical mystery – the wholeness of our own souls. For the salvation of humankind as a whole and every single human in our world full of conflicts and violence, we all need to experience the feeling of our spiritual unity and our deep connection to the universe [9]. It becomes possible due to return to our spiritual core, to our Self. The process of individuation is, in fact, the way to infinity. Harry Haller has yet to find his way to himself: « I understood it all. I understood Pablo. I understood Mozart, and somewhere behind me I heard his ghastly laughter. I knew that all the hundred thousand pieces of life's game were in my pocket. A glimpse of its meaning had stirred my reason and I was determined to begin the game afresh. I would sample its tortures once more and shudder again at its senselessness. I would traverse not once more, but often, the hell of my inner being. One day I would be a better hand at the game. One day I would learn how to laugh. Pablo was waiting for me, and Mozart too» [10, p.101]. A journey of a thousand li begins with a single step.

LIST OF REFERENCE LINKS

1. Бауман, Г. Герман Гессе и психология К.Г. Юнга. [Online], available at: http://www.hermann-hesse.de/files/pdfs/ru_lebenskrise.pdf (Accessed 24 February 2015).
2. Каралашвили, Р.Г. Функция персонажа как фигуры «бессознательного» в творчестве Г. Гессе. [Online], available at: <http://psychologylib.ru/books/item/f00/s00/z0000029/st090.shtml> (Accessed 15 February 2015).
3. Хміль В.В., Корх О.М. Трансцендентні світи гендеру / Антропологічні виміри філософських досліджень. - 2014. - №5. - С.69-76.
4. Юнг, К.Г. Проблема души современного человека. [Online], available at: http://psylib.org.ua/books/_yungk04.htm (Accessed 1 February 2015).
5. Юнг, К. Г. Психология бессознательного /текст/ - М.: Канон +, 2003. – 400 с.
6. A Companion to the Works of Hermann Hesse (Studies in German Literature Linguistics and Culture) - Ed. by Ingo Cornils /text/ - BOYE6, 2013. - 446p.
7. Bolen, J.S. The Tao of Psychology: Synchronicity and Self /text/ - HarperCollins, 2005. - 128p.
8. Cairns, G.E. The Philosophy and Psychology of the Oriental Mandala / Philosophy East & West. - 1962. - V.11. - No. 4. - P.219-229.
9. Danylova, T. The World without Fear and Illusions: Meditation as a Means of Overcoming Binary Oppositions of Culture / International Researchers IR. - 2014. - Vol.3. - Is.2. [Online], available at: <http://www.iresearcher.org/77-82%20IR%20Template%20>

Антропологічні шукання

- %20Copy%20(8).pdf (Accessed 5 February 2015).
10. Hesse, H. Steppenwolf. – Trans. By B. Creighton. Updated by J. Mileck. – USA: A Bantam Book, 1969. – 101p.
 11. Jackson, T. Hermann Hesse as Ambivalent Modernist /text/ - Saint Louis: Washington University, 2010. – 235p.
 12. Jung, C.G. The Portable Jung. – Ed. Joseph Campbell. Trans. R.F.C. Hull. – N.Y.: Viking Press, 1971. – 659p.
 13. Jung, C.G. The Spirit of Psychology // Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbooks /text/ - Princeton University Press, 1982. – 498 p.
 14. Jung, C.G. Memories, Dreams, Reflections. – Ed. by A. Jaffe. Trans. by C. Winston, R. Winston /text/ - Knopf Doubleday Publishing Group, 2011. – 448 p.
 15. Mathäs, A. From Anti-humanism to Posthumanism: Hermann Hesse's Steppenwolf. – Konturen. – 2014. – Vol. 6 [Online], available at: <http://journals.oregondigital.org/konturen/article/view/3500/3305> (Accessed 8 February 2015).
 16. Stelzig, Eu. Hermann Hesse's Fictions of the Self. Autobiography and the Confessional Imagination /text/ - Princeton University Press, 2014. – 360p.
 17. Zilcosky, J. Hermann Hesse's Colonial Uncanny: Robert Aghion, 1913 /text/ - New German Critique - 2014 - Volume 41, Number 3, 123. - pp. 199-218.

Т. В. ДАНИЛОВА ¹

¹Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ), ел. пошта dtv280365@gmail.com, ORCID 0000-0002-0297-9473

ШЛЯХ ДО САМОСТІ: РОМАН «СТЕПОВИЙ ВОВК» В КОНТЕКСТІ ЮНГІАНСЬКОГО ПРОЦЕСУ ІНДИВІДУАЦІЇ

Мета. У даній статті зроблено спробу проаналізувати життєвий шлях Гаррі Галлера – героя роману Г. Гессе «Степовий вовк» – в контексті юнгіанського процесу індивідуації. **Методологія.** Автор використовував теорію архетипів К.Г. Юнга, а також методологію філософської герменевтики. **Основна частина.** «Степовий вовк» – це історія людини, яку роздирають протиріччя: вона відчуває себе і людиною, і вовком в один той самий час. З «Трактату про Степового вовка» Гаррі Галлер дізнається, що у нього насправді не дві натури, а сотні й тисячі. Ця ідея базується на концепції колективного несвідомого, розробленій К.Г. Юнгом. Сам роман «Степовий вовк» блискуче ілюструє юнгіанський процес індивідуації. Головному героєві необхідно подолати подвійність свого культурного «Я» і Тіні (Степовий Вовк), пізнати і прийняти свою Аніму (Герміна), усвідомити таємницю тотожності Пабло (хтонічні сили) і Моцарта (духовність), тобто досягнути свою власну Самість. **Новизна.** У романі «Степовий вовк» людська природа представлена як вічна боротьба і вічна єдність двох протилежностей. Люди повинні усвідомити цю єдність на шляху до Самості. Набуття Самості, цілісності особистості – це нескінченний процес, недосяжний ідеал. Наприкінці роману Гаррі Галлер так і не впорався з завданням, що постало перед ним. Здається, що головний герой залишився в тій самій точці, де ми вперше зустрілися з ним, і все ще тільки починається. **Висновки.** Питання, поставлені юнгіанською психологією, підштовхують нас до пошуку самих себе, до великого алхімічного таїнства – цілісності власної душі. Порятунком сучасної людини в світі, сповненому конфліктів, полягає у відчутті духовної єдності людства як цілого, що є найвищим проявом духовної єдності Всесвіту. Це стає можливим завдяки поверненню до нашого центру, до власної Самості. Процес індивідуації – це, по суті, шлях у нескінченність. Гаррі Галлеру ще належить пройти цей шлях.

Ключові слова: Самість, Аніма, Анімус, Персона, Тінь, індивідуація.

Антропологічні шукання

Т. В. ДАНИЛОВА¹

¹Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Киев), эл. почта dtv280365@gmail.com, ORCID 0000-0002-0297-9473

ПУТЬ К САМОСТИ: РОМАН «СТЕПНОЙ ВОЛК» В КОНТЕКСТЕ ЮНГИАНСКОГО ПРОЦЕССА ИНДИВИДУАЦИИ

Цель. В данной статье предпринята попытка проанализировать жизненный путь Гарри Галлера – героя романа Г. Гессе «Степной волк» – в контексте юнгианского процесса индивидуации. **Методология.** Автор использовал теорию архетипов К.Г. Юнга, а также методологию философской герменевтики. **Основная часть.** «Степной волк» – это история человека, раздираемого противоречиями: он ощущает себя и человеком, и волком одновременно. Из «Трактата о Степном волке» Гарри Галлер узнает, что у него на самом деле не две натуры, а сотни и тысячи. Эта идея базируется на концепции коллективного бессознательного, разработанной К.Г. Юнгом. Сам роман «Степной волк» блестяще иллюстрирует юнгианский процесс индивидуации. Главному герою необходимо преодолеть двойственность своего культурного «Я» и Тени (Степной Волк), познать и принять свою Аниму (Гермина), уяснить тайну тождества Пабло (хтонические силы) и Мозарта (духовность), т.е. постичь свою собственную Самость. **Новизна.** В романе «Степной волк» человеческая природа представлена как вечная борьба и вечное единство двух противоположностей. Люди должны осознать это единство на пути к Самости. Обретение Самости, цельности личности – это бесконечный процесс, недостижимый идеал. В конце романа Гарри Галлер так и не справился со стоящей перед ним задачей. Кажется, что главный герой остался в той же самой точке, где произошла наша первая встреча с ним, и все еще только начинается. **Выводы.** Вопросы, поставленные юнгианским анализом, подталкивают нас к поиску самих себя, к великому алхимическому таинству – цельности собственной души. Спасение современного человека в мире, полном конфликтов, состоит в ощущении духовного единства человечества как целого, что является высшим проявлением духовного единства Вселенной. Это становится возможным благодаря возвращению к нашему центру, к собственной Самости. Процесс индивидуации – это, по сути, путь в бесконечность. Гарри Галлеру еще предстоит пройти этот путь.

Ключевые слова: Самость, Анима, Анимус, Персона, Тень, индивидуация.

REFERENCES

1. Baumann, G. Hermann Hesse i psihologiya C.G. Junga [Hermann Hesse and psychology of C.G. Jung]. [Online], available at: http://www.hermann-hesse.de/files/pdfs/ru_lebenskrise.pdf (Accessed 24 February 2015).
2. Karalashvili, R.G. Funktsiya personazha kak figuryi «bessoznatelnogo» v tvorchestve H. Hesse. [The function of the character as a figure of «unconscious» in the works of Hermann Hesse]. [Online], available at: <http://psychologylib.ru/books/item/f00/s00/z0000029/st090.shtml> (Accessed 15 February 2015).
3. Khmil', V.V., Korkh, O.M. Transsendentni svity henderu [Transcendental aspects of gender] // Anthropological measurements of philosophical research. 2014. Issue 5, pp. 69-76.
4. Jung, C.G. Problema dushi sovremennogo cheloveka [Modern Man in a Search of a Soul]. [Online], available at: http://psylib.org.ua/books/_yungk04.htm (Accessed 1 March 2015).
5. Jung, C. G. Psihologiya bessoznatelnogo [Psychology of the Unconscious]. Moscow: Kanon+, 2003. 400p.
6. A Companion to the Works of Hermann Hesse (Studies in German Literature Linguistics and Culture) - Ed. by Ingo Cornils /text/ - BOYE6, 2013. - 446p.
7. Bolen, J.S. The Tao of Psychology: Synchronicity and Self /text/ - HarperCollins, 2005. - 128p.
8. Cairns, G.E. The Philosophy and Psychology of the Oriental Mandala / Philosophy East & West. - 1962. - V.11. - No. 4. - P.219-229.
9. Danylova, T. The World without Fear and Illusions: Meditation as a Means of Overcoming Binary Oppositions of Culture / International Researchers IR. - 2014. - Vol.3. - Is.2. [Online], available at: [http://www.iresearcher.org/77-82%20IR%20Template%20-%20Copy%20\(8\).pdf](http://www.iresearcher.org/77-82%20IR%20Template%20-%20Copy%20(8).pdf) (Accessed 5 February 2015).
10. Hesse, H. Steppenwolf. - Trans. By B. Creighton. Updated by J. Mileck. - USA: A Bantam Book, 1969. - 101p.
11. Jackson, T. Hermann Hesse as Ambivalent Modernist /text/ - Saint Louis: Washington University, 2010. - 235p.
12. Jung, C.G. The Portable Jung. – Ed. Joseph Campbell. Trans. R.F.C. Hull. – N.Y.: Viking Press, 1971. – 659p.
13. Jung, C.G. The Spirit of Psychology // Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbooks /text/ - Princeton University Press, 1982. – 498 p.

Антропологічні шукання

14. Jung, C.G. *Memories, Dreams, Reflections*. – Ed. by A. Jaffe. Trans. by C. Winston, R. Winston /text/ - Knopf Doubleday Publishing Group, 2011. – 448 p.
15. Mathäs, A. *From Anti-humanism to Posthumanism: Hermann Hesse's Steppenwolf*. – Konturen. - 2014. - Vol. 6 [Online], available at: <http://journals.oregondigital.org/konturen/article/view/3500/3305> (Accessed 8 February 2015).
16. Stelzig, Eu. *Hermann Hesse's Fictions of the Self. Autobiography and the Confessional Imagination* /text/ - Princeton University Press, 2014. - 360p.
17. Zilcosky, J. *Hermann Hesse's Colonial Uncanny: Robert Aghion, 1913* /text/ - *New German Critique* - 2014 - Volume 41, Number 3, 123. - pp. 199-218.

Received: 30.04.2015

Accepted: 21.05.2015

Антропологічні шукання

УДК 1.13.130.3

Ю. Й. СЕМЧУК¹

¹Дніпропетровський університет ім. Альфреда Нобеля, ел. пошта svarychiv@gmail.com, ORCID 0000-0002-4447-6276

АНТРОПОЦЕНТРИЧНІ ІНТЕНЦІЇ ІСИХАСТСЬКИХ І СУФІСТСЬКИХ ПРАКТИК ОСОБИСТІСНОГО РОЗВОЮ СВОБОДИ

Мета. Всебічно проаналізувати проблеми індивідуальної свободи в містичних течіях ісихазму і суфізму на території України. Вповні розкрити питання походження ісихазму і суфізму, особливостей містичних практик та їх перетікання-переймання на шляху до Істини у поєднанні із Суцим. **Методологія.** З метою реконструкції цілісного світомишлення пустельників в проявах особистісної свободи обоження автор застосує гуманітарний аналіз (аналізу й синтезу, порівняння, абстрагування, узагальнення), герменевтичний, феноменологічний методи – у дослідженні специфіки містичного способу пізнання реальності і метод компаративістики – у дослідженні та порівнянні різних типів містично-релігійних течій, що виявило на поставу органічне означення всього обшару досліджуваної проблематики в синтезі історії філософії з філософією релігії, психологією, феноменологією та історією релігії. **Наукова новизна.** Через власні спостереження автора в чині послухника Іоанно-Предтеченського Скита Свято-Введенської Оптиної Пустині виявлено за духовними практиками анахоретів усталений чин генези ісихастських традицій, ще від сподвижників Паїсія Величковського. Досліджено впливи і використання фундаментального зібрання ісихастських текстів «Добротолюбія» духовними наставниками в околицьному і зверхньому світі. Послідовно доведено, позаяк в духовних практиках ісихазму і суфізму простежується кардинальні розбіжності в прийнятті обоження, але перманентний потяг духовного пізнання означений єдиним поступом до Істини, хоча і різними шляхами - однією Дорогою до Бога. Реконструйовано зусилля містиків на волінні пізнання Істини, як у християнських практиках нежданого осяяння пізнання вищої Сутності, так і в пізнанні Суцього в суфізмі, через «сердечну вістку», явлену Божу благодать в отриманні духовного зору й дару розмислу й прозорливості поза вольовими інтенціями спостерігача. **Висновки.** У містичних течіях, ісихазмі і суфізмі, попри наявність розгалужених шкіл і практик домінують особистісні прояви єднання із Богом через свободу власного воління відданого на налаштування камертону буття – власному Серцю. Головною таїною містиків було не перенесення теоретичних знань через покоління, а передача пошукачам Істини: власної жаги пізнання, нестерпу переживання аскезної ініціації, нестрим отриманого осяяння, щастя обоження, надрич Любви. Суфістські практики були тільки завісою для неутаємничених прихорьок, формою того змісту, який треба спів-переживати, а не навчати.

Ключові слова: суфізм, ісихазм, православ'я, іслам, свобода, синергія.

Актуальність

Завданням статті є висвітлення антропологічних перспектив містичних практик: суфізму та ісихазму в пошуках власної свободи особистості. Стаття пов'язана із науковими дослідженнями кафедри політології, соціології та гуманітарних наук Дніпропетровського університету ім. Альфреда Нобеля з темою «Багатоманіття антропологічних вимірів сьогодення». Практичне завданням: продовження автором послуху в Оптиній Пустині задля вивчення ісихії в її «живих» проявах. «Апокаліптичний карнавал» постмодернізму відторгає «розгублену людину» до вищих цінностей, як наслідок цього, зростає інтерес до містичних течій «особистісного Богоспілкування». Тому, ісихазм і суфізм - вертають нам забуті практики виховання ціліс-

ної людини, яка б змогла вистояти в хаосі «відносної відносності» глобалізованого світу в осмисленні свого призначення, усвідомленої сродної діяльності через вольові акти самопізнання «сердечної» рефлексії вільного, незастиороженого усталеними суспільними нормами особливого стану світовідчування свого вищого призначення. Де в основі світовідносин філософія свободи розкривається через два типи світосприймання: містичний і магічний. «Містика перебуває у сфері свободи, де трансцендентний порив із необхідності єства свободи у свободу божественного життя... Шлях магічний у всіх галузях стає шляхом боголюдським. Філософія свободи є філософією боголюдства» [3, с.13]. Філософське осмислення ісихастського та суфістського світорозуміння наража-

Антропологічні шукання

ється на певні труднощі, котрі не піддаються історіософським, чи феноменологічним схемам усталеної мисленнєвої традиції. «Писати про суфізм, чи то пак ісламський містицизм, – це завдання, що майже неможливо виконати. З перших кроків на цьому шляху перед очей пошукача постає огром гірського масиву в котрий чим глибше заглиблюється мандрівець, тим більше примарною стає мета до якої він рухається» [15, с.9]. Теософські вершини суфізму, синергія інтенцій-енергій ісихазму, в містичних проявах різних історичних періодів, здавалося б, мали бути відкинуті догматичним раціоналізмом за межі наукових досліджень. Популярність і незнищенність містичних шкіл засвідчують ефективну практикуючу методіку, на шляху до єднання з Богом, бо «суть любові містичної роботи проявляється в установленні і підтриманні зв'язків з Богом» [5, с.12].

Аналіз досліджень і публікацій.

В царині досліджень класичних суфійської і ісихастської практик сягнули великих успіхів такі відомі учені, як А.Шиммель, А. Гусейнов, С. Хоружий, М. Степанянц, О. Хісмагулін, Л. Семенова, Л. Васильєва, Л. Гордон-Полонська, В. Добриніна, Т. Панфілова, І. Петрушевський, А. Мухаммедходжаєв. Традиційних підходів у вивченні містичних течій дотримувалися Ш. Пінес, М. Томпсон, Е. Бертельс, К. Армстронг, Дж. С. Трімінгем, Дж. Бйорк, Р. Орнстейн. Поштовхом до написання статі стало узагальнююче дослідження суфізму від початків до сьогодення відомого каліфорнійського вченого, етнічного грека Яніса Тіссуліса (Yannis Toussulis «Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology» [30], який користуючись теоретичними напрацюваннями: Г. І Гурджієва, Дж. Беннетта, Ідриса Шаха, Фрітьофа Шуона, Мартіна Лінгса і шийтського теоретика Сеїд Хосейна Насра вступає з попередниками-науковцями в цікаву полеміку, враховуючи свої теоретичні і практичні набутки через живих спадкоємців шести ланцюгів суфійських орденів: Накшбанді, Кадирія, Ріфайї, Халваті, Мавлаві, Увайсі. Непересічна особистість, Яніс Тіссуліс, провівши багато років в чині дервіша, нині за рішенням ордену «продовжує тарикат у світському житті» займаючись науковими дослідженнями у сфері релігійної психології. Зага-

лом, західний спосіб світосприйняття, за допомогою раціоналістичного розмислу, східну філософію мислив у канонічній «онтології буття» спотворюючи істину суть містичних практик. Сьогочасний консюмеризм здійснив підміну вищих запитів особистості низинними проявами загрожуючи суспільному розвою. Англомовні науковці, останнім часом, зважаючи на суспільні запити, підводять спільноту до вже напрацьованих методів «особистісного порятунку» в ісихастських і суфійських практиках. Це, і в доступному викладі, як автор понад тридцяти монографій, визнаний науковою спільнотою Тім Фрейк (Tim Freke), завдяки подвижницькій праці не розрахованій на високочолого споживача, підводить спраглого читача його високому духовному чину – «великого джихаду» серця у боротьбі зі своїми низинними інстинктами [21]. Позірне спрощення містичних текстів пов'язане із ментальними відмінностями західного і східного світо-мислення. Класична праця Ідриса Шаха «Суфізм» [29], що вже півстоліття перевидається, є тому підтвердження. Естафету різноманіття сприйняття, інтерпретацій способів отримання власного одкровення народами продовжує Карл Ернст (Carl W. Ernst Ph.D.) [19]. Генрі Корбін і Ральф Мангайм (Corbin Henry, Manheim Ralph) вперше в історії сходознавства ретельно підійшли у тлумаченні містичного світогляда Ібн аль-Арабі основних проявів духовного життя суфіїв [20]. Міхаель Пітман (Michael S. Pittman), дослідив у своїй праці впливи містичних течій на класичну духовність сучасної Америки через наукові нароби Г.І. Гурджієва [27]. Шлях до власної свободи західною людиною, незалежно від походження, чи релігійних уподобань продовжив у своїй праці («Суфізм для західних шукачів ...») Стюарт Біткофф (Stewart Bitkoff) [17]. Відомий дослідник Сейєд Хоссейн Наср (Seyyed Hossein Nasr) переносить нас у IX ст. до таємної мудрості «Саду істини», де позбувшись безлічі суспільних умовностей і засторог, за відсутності досвіду можна миттєво сягнути своєї мети поєднавшись із Божественним відкривши через себе найжаданіші поривання вільного промислу [22]. Переліг сучасних проблем пропонує зачищати в гармонії духовного розвитку митрополит Наум із Струмце, який систематизував православні повчання на потребу дня, людини, яка стала на шлях пошуку свого призна-

Антропологічні шукання

чення [24]. Санчес-Ескобар Ангель теж систематизував на треб аскезу Отців церкви в ісихії [28]. Повага до особистої святості благовірних отців надавала їм чину ролі посередників між офіційною церквою та народним православ'ям, що несло в собі глибинні дохристиянські уявлення й інтуїтивно відчувану ісихію, як запобіжників бюрократизованій сваволі церковних ієрархів [25]. Ці, сердечні воління береже чернечий орден на Афоні, утримуючи в благодіянні вищу Суть призначення людини її устремління до Бога [18]. Сюди можна долучити медитативні практики Ісусової молитви, як прихисток і спасіння людини в глобалізованому світі [23]. Єпископ Симон Баррінгтон-Вард наголошує нагальності Ісусової Молитви на шляху споглядання Божої милості [16]. Данієл Пейн (Daniel Payne), як виклик глобалізації, пропонує творення православної ідентичності на основі політичного ісихазму [266]. Назагал, аскеза православного містицизму не так глибоко прийнята Західною спільнотою, як суфізм. Причина тому – поверховість протестантських імперативів світосприйняття, що ведуть задану боротьбу з ортодоксальними глибинами закритого од них світу – ментально не дотичному віталізму. Підтвердження тому, популярність «компромісного» синкретизму, як от – дослідження Марієти Пенн (Marietta Bahri Della Penna), що позірно єднає таємниці серця, невпинну Ісусову молитву, в загальнолюдських устремліннях через суфістські практики покористовуючись спасенною уявою: «Nobody knows the true nature of God. You'd be a Laughingstock if you tried to describe him, or her, or it But if I can't describe I can imagine» [15, с.102]. Що, аніскільки не наближає західну людину до того, що не властиво її устремлінням.

Мета

На основі містичних практик ісихастів і суфістів прослідкувати прояви індивідуальної свободи, як необхідної основи олюднення Сущого у проявах своєї.

Виклад основного матеріалу

Людина, у пошуках провіденціального призначення свого явлення світу, вступає в конфлікт із усталеними соціальними імперативами,

які створенні задля виживання в жорстких умовах конкуренції, а не збереження неповторної індивідуальності, запитаної вічним пошуком своєї. Антагонізм сакрального і соціального, де перемагає доцільне, драстичним резонатором породжуючи пасіонаріїв, що болісно переживши гріховність тілесного торжества зносяться духом вишнього, сродності своєї у містичних робленнях – ісихії (від грец. hesychia – спокій, тиша, розумне і сердечне безгоміння, священна німотність), світу греко-візантійської традиції християнського богослов'я, уможливленого обоження людини у сприйнятті божественних енергій несотвореного світла. У західноєвропейській традиції логіко-теоретичних, раціоналістичних доміант усталених поглядів осяйне світомислення однаків відносилося маргінесу в торжестві богословської догми, часто, «рятівною» санацією «божого інквізиції». Пасіонарії Заходу, примусом, в пошуках своєї, не замикалися внутрішнього умиротвореного споглядання, а йшли на зовнішні світи, священними походами «за гробом Господнім», де, у герці, пересікалися із світом ісламу і його містичних орденів. Тому, для західної людини в перспективі став ближче суфізм, не тільки фактом дотичності істини, а толеруванням самого ісламу іншому розмислу і не замикаючи суфістів на національних, традиційних, чи то релігійних канонах. Суфій, це той – хто шукає себе, не залежно від часу, соціальних, політичних, чи теологічних настанов. Ісихія увійшла в лексикон християнської містики в IV ст. із Східної Європи і Близького Сходу, визначивши стан спокою і умиротворення подвижників через внутрішнє мовчання здобуте шляхом перемог над своїми пристрастями. Візантійська імперія поступово віддаляючись від «варваризованого Заходу», дарувала своїм підданам внутрішню свободу, явлену процесом безперервного притлумлення пристрастей, містико-аскетичними практикам, основу яких складало *πραξις νοερα* «подумана дія» – сокровений чин серця розумного роблення. Ця практика обіймала покористання двох необхідних складових: «увагу» і «розсудливість», що мали оберігти розум від надміру пристрастей і усього, що б завадило здійснення внутрішньої («розумної») безперервної молитви, завдяки якій серце набуває стану безвідносного споглядання, сягає неосудного світобачення, наповнюється божественною

Антропологічні шукання

благістю всеохопної любові до усього сущого, єднається через Христа зі Святим Духом. «В очищений молитвою і увагою розум вливається благодать Святого Духа і відбувається досягнення повної свободи» [9, с.106]. Молитовному робленню обов'язково передувала «сердечно-розумна» налаштованість “передочікування” іншого, нетварного стану, який є предтечею майбутнього блаженного життя. В той час, коли імперія зростала, піднімався чин відлюдництва, як спротив людини соціальним установам примушеної свободи. Зростав духовний рух ісихазму в діяльності багатьох шкіл і напрямків. Це, і синайський ісихазм V – X ст. (шкіл Іоанна Лествичника, Ісихія, Филофея, Диодоха Фотикийського, авви Дорофія), візантійські школи під орудою св. Сімеона Нового богослова (X - XI ст.), і нарешті, «торжество Православ'я» на слов'янських теренах (XIII - XV ст.), після полеміки Григорія Палами і Варлаамом Калабрійським, коли здійснилося довершене богословсько-теоретичне виправдання ісихазму із соборним визнанням й догматичним закріпленням основоположень накопиченого досвіду містиків у церковній традиції православ'я.

Ключ до розуміння ісихії проходить через особливості візантійського богослов'я, в основі якого стоять дві напутні підпори світу долішнього і вишнього: метексис і синергія. Де метексис – проникнення Божественної енергії благодаті, любові в світ у зливанні верхнього світу з природою, соціумом. Синергія – здатність людини до сприйняття божественної енергії. Йдеться про поєднання, синтез ідеального і реального, доконечного сущого і профанного. Володіючи свободою волі, людина може реалізувати, чи занедбати даровану Богом благочинність, натомість отримуючи кару, чи корону безсмертя, торуючи свій шлях до антропоцентричного Логосу, гармонії і досконалості, де панує не страх Божий, а співдружність співмірних іпостасей єдиного Сущого. В ісихії людина розглядається динамічно: бо не створена досконалою і завершеною. Ця недосконалість, незавершеність, проміжність у синергійній співучасті людини з Богом дає надію на спасіння і спонукає до свободи вибору. З іншого боку, «людство в особі Адама зазнало метафізичного падіння, однак воно було спокутане через милостивий чин порятунку людства Ісусом Христом і покликане до синергійної співучасті

власного спасіння. Останнє передбачає собою специфічну трансперсональну практику, ґрунтовно і глибоко осмислену до найдрібніших психологічних нюансів у ісихазмі» [7, с.129].

Ісихазм породжений церковною традицією, тим не менше, ментально тяжіє до філософських розмислів про Сущє і його апологет Григорій Палама в полеміці з богословом Варлаамом Калабрійським успішно використовував ідеї Аристотеля й мислителів античної філософії. Подібна еволюція розвою філософського мислення в богословській традиції відбулася в лоні ісламу із становленням містико-аскетичної течії – суфізму. Закохані в Істину суфії, проповідуючи містичну некорисливу любов і відданість Аллаху на безперервному шляху (тарікат) сягання Досконалості, в нестримному бажанні злитися з вищою божественною сутністю із знищенням своїх особистісних якостей – дуже схожі у своїх пориваннях до ісихастських подвижників. Хоча, між двома містичними течіями простежується кардинальні розбіжності в духовних практиках обоження, та перманентний потяг духовного пізнання, безкорисливість й віддане служіння Богові, замилювання мудрості й гармонією світосприйняття – вражають поступом до Істини, хоча і різними шляхами, та однією Дорогою до Бога.

Ісихастська практика, що вибудовується в діалогічній парадигмі, орієнтуючись до не менш радикальних зміщень самосвідомості реалізує через силу благодаті ці переміни не як розчинення, а як «натхненне піднесення» у Богоспілкуванні. Цій практиці вчили монахи-пустельники, акцентуючи увагу на тому, щоб самосвідомість не розчинялася в процесі спілкування із вищою сутністю, де особиста ідентичність не тільки не втрачається, але поглиблюється і удосконалюється сягаючи вищих форм іпостазування усиновленості – через обоження. Ісихістський містичний Шлях, за допомогою певної холистичної (інтелектуально-психо-фізичної) практики послідовно підносить до очікуваного духовного стану розкривання глибинних почуттів, що проявляються не в дискурсі безвідносного панування над стихіями феноменального світу, а в дискурсі отриманої благодаті (безпосереднього спілкування з Богом) в цілісному сприйнятті сущого – приймаючи повноцінний статус онтологічного досягнення сущого в дарованій благодаті од Творця

Антропологічні шукання

в практиці обоження, як фінального стану із проходженням етапів: спокути («брама духовна», метанойя), боротьби з пристрастями, самовитворення особистості контрольованого розумом серця, духовного прозріння в осяйному перевтіленні у фаворському світлі, розчиненні в божественній сутності.

Зусилля містика концентруються на волінні пізнання Істини, що у християнських практиках ставиться у залежність від Благодаті, коли Бог наділяє нежданим осяянням пізнання вищої сутності через довготерпіння в служінні аві в дотриманні послушником настанов старця. Як і у суфізмі, анахорету знання Сущого приходить несподівано, через «сердечну вістку», явлену через Божу благодать отримання: духовного зору, дару розмислу й прозорливості (бачення минулого і майбутнього поза вольовими інтенціями спостерігача, як ретлянслятора Божественного промислу). Те, що Г.Сковорода називав сродністю, роблення своєї справи з радістю без силування. Того, що іранський вчений, суфій Джунайда (пом. 910 р.) трактував, як стан проникнення обоження, у відчутті: «надійності серця, щедрот душі, свободи, шляхетності і браком насилля над собою» [13, с.21].

Шукач власної свободи замикається в ісихазмі, задля збереження своєї, суспільні інституції тут здавна вибудовуються на «вірі», із врахуванням загальних інтересів, потуги органів влади спрямовані на власну безпеку і збагачення із мінімальним втручанням в особисте життя підданих, тому завжди є можливість схоронитися в святу пустинь. Східні деспотії з незрушним традиціоналізмом контролювали усе життя підданців. Людина з народження «вмонтована в релігійну матрицю», в статутах містичних орденів прописано зобов'язання вивчитися в одній із чотирьох юридичних школах (мазгаб), незворушно дотримуватися законів шаріату. Замкнутися в окремій общині, з утаємниченими порухами до своєї, ігноруванням світських настанов і церковної ієрархії, як це робили ісихасти, в ісламському світі це пряма загроза життю, тому, єдиний вихід для пасіонарія – розчинитися у Бозі. Східна практика побудована таким чином, що у парадигмі самоспустошення шукач власної свободи шукає втрати, розчинення ідеї індивідуальної самосвідомості, через зняття протиріч між внутрішнім і зовнішнім світами (суб'єктом і об'єктом), як мікрокос-

му з космічним абсолютом макрокосму. Східний містик, через спеціальні стоянки, не просто проникає у інші часо-просторові виміри, а й здійснює специфічні зусилля, задля зміни й оволодіння «осягнутої реальності», що навіть і не є самоціллю, а лишень миттю безцільного панування над ілюзорною реальністю викликану спонтанними засобами, часто еклектичних методик, аж до наркотичного одурманення, алкогольного сп'яніння, чи то дихальних, танцювальних практик тощо. Наприклад, ісламська медитативна духовна практика (зікр) групового, чи одиночного чину в особливих ритмізованих рухах приймаючи певну молитовну позу (джалса) із спеціальним контролем свого дихання, яка полягає в багаторазовому здійсненні молитовних формул (текст коротких коранічних, чи культових дій з обов'язковим проголошенням імені Аллаха), є основою містичного Шляху (тассаввуфу) дуже схожа до Ісусової молитви в ісихазмі. Однак, методи осягання обоження не мають цілісної складової узагальнюючого досвіду (на відміну від ісихастського канону Ісусової молитви) у неймовірному розмаїтті шкіл і течій суфізму розсипаються вервечками особистісного проходження утаємниченого досвіду посвяченим за наявності розвинутої природної інтуїції (внутрішнього вчителя), який через «благодать» (барака) має привести до суфійського учителя (муршида). Шейх, з волі Аллаха, має визначити в учня (мюрида) наявність «печатки серця» (іджаза), і в повній покорі учителю і любові та відданості Богові в безмірі невиразистості нав'язаних натяків вести не опікуваного до містичного пізнання (ма'рифа) аж до самостійної проповіді на великому шляху до Істини. Відсутність же єдиного методу і канонізованої текстової формули зікри компенсується безумовним дотриманням настанов пророка Магомета й священних текстів Корану уповні знімаючи нагальну потребу доскіпливого вироблення чітко регламентованого способу діалогу з Богом. Спеціальні техніки, помножені на вольові устремління неофіта, не мають аніякого значення у всевидінні Всевишнього, який приймає до бесіди тільки того, кого обрав Сам, ще до явлення світу сього, та бесіда безперервна, і «Ми ближче до Нього, аніж шийна артерія» (Коран, 50:16, К.). Вище означене повне розчинення в Бозі із втратою індивідуального «я», відбувалося од власного во-

Антропологічні шукання

ління, коли людина сама приходила Шляху, чи в настановах муршида осягала суфістські премудрості (хоча, в Корані говориться про те, що людина думає ніби сама прийшла свого шляху, насправді без волі Аллаха нічого не відбувається, це, теж головна відмінність від ісихазму, де основний акцент до воління віддається людині, звісно, Божої підтримки), або – через богообраність суфія, в значенні слова сафа («чистота»), породивши в розмислах східних любовитів широко відому, усталену формулу: «Той, кого очистила любов – чистий (сафі), а той, кого очистив Люблений, – суфій». Проблема «ідеального суфія» – мутасавви́фа, протиставленого мустави́фу (напускному імітатору «обраності»), з розвитком популярності містичного руху, набула скандального значення, чисельні натовпи безграмотних дервішів, факірів – профанували вчення відданих шукачів Істини забавляючи натовп екстатичним викрутасами й трюками, зайнявши виведену поза закон корисливу нішу суспільної страти (бі-гіар), не гребуючи копійчиною од «благословляння» страждеників. Суфії добре знали, що духовний шлях призначений тільки тим, хто від народження приставлений сьому многотрудному поступу, й у всякого своя дорога, і надаремні зусилля «ненародженого» – кому не судилося стати сущим суфієм. Як виголошує суфістська мудрість: «Сі латані лахи означені передвічністю і жоден осел не обернеться конем у надмірі ширих поривань». Така ж «християнська передвічність» означається словами: «Блажений той, хто був до того, як постав» (Євангеліє від Фоми, 20), з акцентуацією окремішності обраних світу того: «Блаженні одинаки обрані, бо вони знайдуть Царство Небесне, тим що ви від нього (і) ви знову туди повернетесь (Євангеліє від Фоми, 54). Шляхи до Істини різні, та промовляння Істини однакове, незалежно од релігійного означення – Симеон Новий Богослов говорив: «Для того, хто став дитям світла і сином прийдешнього дня, для того, хто завжди осяяний світлом, ніколи не прийде день Господній, тому, що він вже з Богом і в Богові»; «Учні Його сказали: Покажи нам місце, де Ти є. Бо нам потрібно його знайти. Він сказав: Той, хто має вуха, най чує! Є світло всередині людини, і воно осяває весь світ. Якщо не сяє, то – тьма». (Євангеліє від Фоми, 29). У суфізмі діалог з Богом віддається не на поталу суб'єктного осяян-

ня, а – упокореного прийняття Творця у собі, методи ж і практики різноманітні, як безкінечне розмаїття Божого промислу в кожному із нас, – «Він (Бог) - ясна істина (ал-хакк ал-мубин)» (Коран, 24:25).

Як і християнські пустельники, у сфері виявлення сакрального (ієрофанія), стрічі людини з Богом, ранні суфії «люди відлучені від мирського» (ахл аз-зухд), категорично використовуючи апофатичну логіку прийшли до розуміння того, що істина осяжна тільки поза сферами розуму. Заперечуючи усталену традицію грецьких та західних мисленників у домінантному використанні розуму для пояснення законів Всесвіту, наголошували, що в такий спосіб відбувається віддалення від світу речей із-за втрати пізнання Бога, який не тільки породив матерію, а й дарував можливість своєму творінню, людині – проникати через-себе-в-себе, вмістити усього сущого. Інтелект є межевою складовою суб'єктності напруженого потягу егоцентричної досконалості індивіда. Таке воління викривляє істину картину світу віддаляючи людину від освідчення Богопроявленості. Вмістилище же світу є Серце, вивільнене з тенет Розуму, камертоном наворачтаючи залюбленого до Любого, знаходиться у повній відданості Аллахові: «Серце віруючого затиснуте між двома пальцями Милостивого; Він повертає його як забажає». Суттєвий акцент варто наголосити, що в православній традиції стверджується рівноцінність Розуму і Серця. Синергія взаємодоповнювальності, коли не звужуються простори піднесення містика, пронизуючи всю духовну практику ісихазму, – упокоренням торуванням снаги Богоспілкування.

Людина християнського світу розривалася між божественним і тварним буттям у протиставленні множинності світу і цілокупності душі, що розлого представлено у західній філософській думці як психофізичний дуалізм тіла і душі (Платон, Р. Декарт К. Поппер, Дж. Екклз тощо). Така платонівська модель розщеплення людини принципово не змінює онтологічний статус множинного світу породжуючи негативні конотації притаманні вторинності створеного буття достоту запропашеного і невикінченого. Сама довершеність притаманна тільки божественній сутності, людині ж належить переборюючи тварність своєї «запропашеної» (емпіричної) природи нагально притлумлювати ни-

Антропологічні шукання

зинний природний початок безперестанно здійснюючись верші духовного злету. Таке «відкидання, заперечення мирської стихії, звичайного і загальноприйнятого укладу, життєвих правил, цілей і цінностей» [14, с.76], безпосередньо визначає антропологічну стратегію сходження єства до подвижництва у безперервному поборюванні зовнішніх і внутрішніх спокус через християнське богослов'я, що не потребує експериментального підтвердження наукових інституцій перевершуючи усі знання перед лицем Господнім в його обоженні.

Для ісламської культури характерна онтологія, в якій представлена модель реальності, де відношення між абсолютним трансцендентним початком і світом не є відношення взаємовиключних протилежностей, а є ставлення їх взаємної обумовленості і немає потреби заперечувати, чи позбавлятися людині свого запропащеного єства в пориві обоження. Ісламський богослов і подвижник ал-Харіс ал-Мухасібі, говорив: «Кращі в цьому народі – ті, кого тамтешній світ (ахира) не відволікає від тутешнього (дунья), а тутешній світ – від тамтешнього» [2, с.58]. У ранніх суфіїв «верхній» і «нижній» світи приймалися не як заперечні сутності, а як обидві сторони одного буття. Давня, безперервна традиція суфізму накопичила великий досвід досягнення Духовного Шляху у вивершенні містика Істини: проходження утаємничених ступенів (макам) вдосконалення, комплекс психотехнічних вправ і прийомів духовних практик тощо, змістившись ближче до християнських богословських догм у витравлення індивідуалізму й розчиненні особистості в божественній сутності духовного єднання. З чотирьох шляхів пізнання в ісламі: пізнання Бога, пізнання себе, пізнання світу, пізнання загробного світу – суфії віддають перевагу першому, що виражено наступною формулою: «Людина від Бога, людина з Богом, людина для Бога, людина до Бога». Великий шейх Ібн Арабі (XII-XIII ст.) вказував, що згідно суфійської інтерпретації, людина найдосконаліша сутність усього сущого, і усіляке іншо-буття є лише відображення одного з незліченних атрибутів Абсолюту, людина ж синтезує в собі все суще, всі реальності світу. Людина – мікрокосм, міра усіх речей дольного світу, як іпостась макрокосму і є посередником, ланкою між Богом і світом забезпечуючи єдність космічного буття і буття

феноменального. Будучи таким вмістилищем божественного на шляху до пізнання Істини перед суфіями постала непереборна проблема поєднання трансцендентності Бога в його еманційних проявах, ся довготривала, напружена мисленнєва діяльність вивершилася у XIV ст. доконечним оформленням великим подвижником, суфієм Бахауддин Накшбанді, засновником потужного суфійського ордена Накшбанді. В теоретичних наробках організації і здійсненні необхідних духовних практик визначалися дві головні умови: зовнішніх та внутрішніх детермінацій. До перших відносилися: обов'язковість наставника-шейха у духовному наставленні учня, безшлюбність (бажана, без жорстких обмежень), усамітнення, постування, некорисливості. Внутрішні умови – потребували значеного вольового зусилля концентрації свідомості в розчиненні в Богові (фана'). Усі означені чинники були зведені в одинадцять принципів суфістської духовної практики:

1. «Вукуф замані» (коротка зупинка) – молитовне богоеднання (зикр).
2. «Вукуф 'ададі» (зупинка-лічба) – усвідомлення молитовного промовляння.
3. «Вукуф калбі» (сердечна пауза) – емоційне прийняття молитви.
4. «Назар бар кадам» (букв. погляд на стопи ніг) – богорозуміння без думок.
5. «Хуш дар дам» (розумне дихання) – спеціальне дихання під час моління.
6. «Сафар дар ватан» (мандрівка Материзною) – покора шейху-наставнику.
7. «Халват дар 'анджаман» (усамітнення серед людей) – боговіддане життя.
8. «Яд кард» – повторення мусульманського символу віри (шахада) – (Немає божества, окрім Бога. Мухаммед – посланець Бога).
9. «Баз кашт» (повернення) – проголошення після молитви: (Боже мій! Ти – моя жадана мета! Твоє прийняття мене – по моїм заслугам!).
10. «Наках дашт» (прихисток) – недопущення сторонніх думок в час моління.
11. «Яд дашт» – стан зосередженості на об'єкті розуміння без зусиль [10, с.263].

Для здійснення необхідних правил суфію важливі були два стани: безперестанне зосередження богорозуміння (муджахада) й дарована Богом обраність (мавхиба). Постійний стан концентрації богоприйнятного розуміння пот-

Антропологічні шукання

ребував проходження «стоянок», як засобів фіксації результатів містичних станів богоспілкування з якісним переходом на вищі щаблі містика. «Стоянки» засвідчували вдалий результат дотримання суфієм настанов шейха і вірності обраного шляху в безперестанному «спілкуванні з Богом». «Стани спілкування» залежали не від особистісних якостей відданого учня, а вважалися виключно божественними дарами, тому плекалося терпіння й покладання надії на милість Богу, а не надмір власних зусиль. Жорстко регламентованих настанов, щодо «стоянок», не існує, часто вони кардинально відрізняються по суті. Це пов'язано із різними практиками шкіл проходження Шляху й суб'єктного фактору утаємничених «прозріннях» наставників-шейхів. Наявна кількість проходження «стоянок» дуже важлива для суфія, так як підносить містика на вищі щаблі богопізнання. Така практика «піднесення» сприяла «перехоплюванню-переливанню» «стоянок» між братчиками різноманітних суфістських шкіл. Велика кількість «стоянок» не тільки наближала до Бога, а й дарувала жадане блаженство в набутті здійсненої Господньої волі – уже без воління містика, під покрывами Божими.

Не зважаючи на велику популярність суфізму, іслам не з повна заперечуючи містичну течію, тримає її осторонь осердя общини. Ісихазм прийшов до християн Східного обряду із перемогою Григорія Палами в гарячих диспутах перед церковниками на Вселенських Соборах, задля отримання дарованої Богом благодаті і прилучення обраних спраглих «нествореного світла Преображення Христового» [11, с.125]. Аскетико-містичні апології Григорія Палами, на відміну од суфістських практик не допускалися довільних інтенцій суб'єктного прийняття богорозуміння без будь-яких інтерпретаційних елементів. Канонічні правила були простими, це – молитва (ритмізувалася із диханням і ударами серця), молитовна поза із фіксацією зору на пуповину (за що їх противники-варлаамісти обзивали мессаліанами і «пуподушниками» (μυαλόψυχοι)). Велика увага приділялася підготовчому періоду психосоматичної техніки налаштування певного психоемоційного («сердечного») стану подвижника через «пробудження розуму» у сукупному єднанні «серця» і «розуму», задля «здіймання Бога». Творилися необ-

хідні молитовні таїни через покаєння, прохання милості, прояви вдячності. Головний чин молільника – беззаперечний відрив від тварності і її розчинення вишніх сферах буття. Цей стан духовно-практичної фази «молитовного роблення» так пояснював Григорій Палама: “Будь-який спосіб і різновид моління завершується чистою молитвою; будь-яке розмірковування, що йде знизу до відстороненого від усього Бога, зупиняється, залишаючи суще. Проте це не означає, що за Божими заповідями немає нічого іншого, окрім чистоти серця, – є, і щось надзвичайне величне: даровані у цьому житті блага віку майбутнього; так само як за молитвою – невимовне споглядання й екстаз у такому спогляданні й сокровенні таїнства” [11, с.79].

Перші ісихастські впливи на теренах України ідуть з Візантії із проповідями мандрівних містиків. За Київській Русі Любомудріє Антонія Печерського вже сповнено ісихії. За візантійського імператора Іоана VI Кантакузіна (який при своєму дворі утримував не тільки ісихастів, а і блукаючих дервішів-суфістів), місіонери-священники і мандрівці активно розносили по Україні ідеї «константинопольського дива». Найбільшої ж потуги містичні впливи сягнули за ієромонаха Зосими, на схилку могутності Візантійської імперії, династії останніх Палеологів (Мануїл II Палеолог). Зростаюча криза світської і духовної влади проявилася в пригнобленні опозиційно до неї налаштованих ісихастів, котрі заперечували ієрархію духовної влади, канонічні принципи з нагальним відходом до внутрішньої еміграції, розвитком містичних практик, як то: споглядання «фаворського світла», «обоження», «благодать», «розумне роблення». Конфлікт із владними інституціями доконечно призвів до зовнішньої еміграції з осіданням анахоретів-місіонерів в келіях вздовж Чорноморського узбережжя в лесових печерах на крутих берегах Дніпра, Сіверського Дінця, Дунаю.

Слід зазначити неперевершену роль татарських соп (суфії) від другої половини XIII ст., що мали специфічну антропоцентричну спрямованість до внутрішнього розвитку особистості. Пізніше, через османські впливи у XV ст. суфізм доконечно закріпився в Криму. Після централізації влади просилилися переслідуваннями суфіїв, вони подібно ісихастам пішли у внутрішню еміграцію за Кримський півострів,

Антропологічні шукання

на периферію віддалених містечок, що посилює роль суфізму у становленні специфічних уявлень про світ через призму української ментальності. В рукописі суфійського трактату XIII ст. «Світоч знань у питаннях суфізму», показано практикування суфійських братств, активну діяльність релігійно-суфійських рухів Північного Причорномор'я – степового ордену йсєві, «кружляючих» дервішів мевлевів, дервішів «хилитальників» хальветів, духовників бек-таши. Діяльність суфійських тарикатів протягом всього періоду суттєво впливала на суспільне життя корінного населення. В м. Гезлев (Євпаторія), тодішнього культурно-релігійного центру Кримського ханства, знаходилася перша, а нині єдина у світі споруда текке-дервіш – привітальня для мандрівних суфіїв. Суфійські теке, як науково-релігійні центри, були розкидані по всьому Криму. Більшість гіреїдів навчалися у теке й очолювали суфійські ордени. Така надзвичайна популярність суфійського вчення пояснювалася жаданням людини не тільки врятуватися у посмертному житті, а глибше пізнати оточуючий світ, своє серце (нафс), «варто знати, аби пізнати себе бодай якусь дрібку треба стати релігійної стезі, хто не відважиться на сей чин покритись завісою обмеженості від себе самого й од істини і серця релігії» [1, с.8]. Ось чому у звичайному праві козаків і практиках характерників так багато займало від містичних практик [4, с.110]. В книзі турецького мандрівника і суфія Евлія Челебі «Книга мандрів (Сейхатнаме)» зазначається високий статус української мови, що перевищує смисловим багатством фарсі в осмисленні світо буття (мова набуває розвою тільки в глибинному переосмисленні Суцього, через внутрішні рефлексії до індивідуальної свободи її носіїв). В метексис-синергічному відчутті світу, через з'єднання, спів-творчість з Богом українське православ'я, через візантійські впливи, за основу світорозуміння і його інтерпретацію бере Слово, як основу суцього, сприйняття істини, буття, отримання благодаті. Західноєвропейська традиція протиставляє долішне і вишне, візантійська, – наближує, з'єднує ці рівні, її ментальний світ постає цілісним і суцим Логосом у якому людина є самостійною, самодостатньою, вільною особистістю, що через власний вільний вибір може наблизитися, чи віддалитися Бога. Людині надається право

на остаточне рішення обрання власної долі, про що засвідчує Іоан Дамаскин: «Варто визнати, що Бог усе передбачає, але не все визначає, позаяк він передбачає людські діяння, але не визначає їх» [8, с.104].

Візантійська філософія антропологічна і антропоцентрична по своїй суті. Ісихазм доводить до довершення розвій у людині вольових сутностей шляхом вільного прилучення до своєї сутності. Державні інституції Візантії не передбачали насильство над особистістю, надаючи їй право самостійного вибору в рамках звичайного права і законодавства вільно поряdkувати своїми фізичними і духовними надбаннями. І, незважаючи, чи, із землею ця людина, чи без, у кожній соціальній категорії були свої права і обов'язки освячені вищим моральним імперативом, де, Бог, – як спів-дружннн людині Сутність дає цілеспрямовану Благодать через-себе до-себе – вищого призначення обранця – возз'єднання із Суцим. Патріархи церкви і імператори несли трон не як гонорове владарювання над сіромою, а як служителі, ті, що освячені Божим промислом, як посередники, між Богом і людиною на сторожі священної свободи особистісного розвою індивідуума на шляху до Істини. Обов'язок ж людини був підносити на потребу дня свої вищі, ціннісні надбання, даровані правом творчого воління своєї долі. Уся традиція Київської Русі просякнута, як в духовному, так і соціально-політичному, правовому полі візантійськими інтенціями пошуку вищої своєї людини й сповна перенабрала цей многотрудний путь поглибивши своїм світорозумінням. Власне, представники ісихазму стали в опозицію до імперії в часи її руйнації щоб зберегти, не розпорозити у невіді священні надбання суголосної Божові свободи – самостійно, через містичні практики в поколіннях вертати сутності свого-призначення в прилученні до Істини. Подібні вияви рефлексуючої свободи особистості простежуються на шляху до Істини в численних школах суфістських братств, що стверджує закономірність повторення Божого промислу. В ісихазмі відсутність шкіл пояснюється синергією ави і послушника й, аніякі заняття не можуть порівнятися із миттєвим просвітленням і обоженням душі, набуттям свободи від діянь розумного роблення в благодаті і мудрості Святого духа.

Антропологічні шукання

Наукова новизна

Абсолютна трансцендентальність Бога робить його недоступним для жорстко структурованого, логічного виводіння чистим розумом, на допомогу приходить таїна діяння містиків – розумного роблення: не приборкання долішніх насолод серця (які на позір вільно витлумачують не посвячені зовнішні спостерігачі, часто імітатори формальних діянь), а, зведення натішної енергії керованого розважливим розмислом стану рівноваги (упорядкованої синергії орозумілого почуття), примірних інтенцій провидіння безупинної дії всемогутності, премудрості і благоді Божої у собі – оприявленій (осягнення стоянки ініціації, яку містики звуть Обоженням, й відчувають як осяяння, Фаворське Світло). Досліджено, на практиці, в Оптиній Пустині – молитовні фази із стадій жертвовного каяття, глибинного прийняття вини й непомірної ниці, які плавно перетікають у всепрощену форму іншості з паралельним відсіканням принади світського життя через відторгнення власного еґо, сягаючи упокореної насолоди розчинення земної індивідуальності, як головної перепони єднання з Богом. Не досліджено: чому прояви світського життя в плотських інстинктах в людині переважають сакральне породжуючи стан перманентної підвішеності між двома світами (тимчасовим і вічним). Автор продовжить дослідження: вимушеного віддалення містика від світського життя в пошуках власної свободи, своєсти в рятівному устремлінню до анахоретства, розвою духовного досвіду богоочікуваного явлення сокровенного світла (нур) де нарешті знаходить себе і свій Шлях до Сущого. В цьому осяйному світлі радості, яке є видимим знаком Божим «цієї матеріальної субстанції, алегорії надчуттєвого порядку, яку не можна осягнути і, тільки в містичному прийнятті божественних енергій пізнається Творець» [6, с.166].

Висновки

Містичні школи ісламських і християнських напрям породжені античними філософськими течіями тісно переплівшись із традиціями неоплатонізму розгортають безмір прагнень любу мудрів в пізнанні сущого, вивершуючись знаходять те, що із самого початку вже було в них самих. Містичні ж вияви аскетів, на Шляху до Істини, не виказуючи екстатичні афектації, чи теософсько-спекулятивних чудасій, запроваджують витончену мисленнєву діяльність до збагнення Останньої Реальності. Реальності, якої найбільше жадає містик, незбагненної простим розумом й усвідомленому відторгненні прихильності сього світу послуговуючись мудрості сердечного прозріння помноженого на духовний досвід внутрішнього осявання. «Ключ до містичного пізнання Всевишнього знаходиться в містичному пізнанні своєї душі. Хто пізнав себе, той уже пізнав свого Господа» [1, с.7]. Накопичений духовний досвід релігійних містиків знайшов символічний вираз у трьох основних спрямуваннях Останньої Реальності: «вічного мандрівця», «стражденного обранця», «знеможеного боголюбця». У першому випадку шлях містика зведений на безвік прощі, другому – жаданого очищення через життєві незгоди, в останньому – солодкій млості любовних поривань єднання з Сущим. Автор, пристав до містичних течій через живих послідовників, суфізму – в Казахстані, ісихії – послушником в Оптиній Пустині, надалі продовжуватиме нести послух, аби через прилучення братії донести сущим Слово Істини. Як казали суфії, що не важливо, якою стежкою торуєш шлях до Істини, головне, – сягнути Її, і – розчинялися в Любові, аби «стати ідеальним дзеркалом в якому Бог розглядає Себе» [30, с.177]. Ісихасти – торували Богообрану стежу в збереженні, плеканні глибинних сутностей людини, де у сердечній своєсті самопізнавався сам Господь.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. «Кймийа-йи са-дат» (Эликсир счастья). Часть 1: Унваны 1 – 4. Рукн – 1. – Перев. с перс. А. А. Хисматулина / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. – ЛП + 332 с.
2. Ас-Сулами. Табакат ас-суфиййа. 3-е изд / Ас-Сулами. – Каир: Матба'ат ал-мадани, 1986. – 580 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
4. Григорьев А. П. Золотоордынские ханы 60–70-х гг. XIV в. Хронология правлений / А. П.

Антропологічні шукання

- Григорьев // Историография и источниковедение стран Азии и Африки. Л.: Изд. Ленинградского Ун-та, 1983. Вып. VII. С. 9–112.
5. Жуковец Р. За завесами света / Р. Жуковец. – М.: «Издательство №16». – 272с.
 6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое Богословие / В.Н. Лосский. – М.: СЭИ, 1991. – 288 с.
 7. Коновалов К. В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса)/ К.В.Коновалов.— Барнаул: Изд-воАлт. ун-та, 2014. —163 с.
 8. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV – XV вв. / И.П. Медведев. – М.: Изд-во «Наука», 1976. – 256 с.
 9. Монах Симеон Афонский. Исихазм для современников/ С.Афонский. – Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. – 105 с.
 10. Набиев Р. А. Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь / Р. А. Набиев. – Казань: Магариф, 2004 – 383 с.
 11. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Г. Палама. – М.: Канон, 1995. – 382 с.
 12. Святитель Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения / Григорий Палама. – М.: Изд-ство Смирение, 2013. – 192 с.
 13. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы /С. С. Хоружий. – М.: «Омега», 2000. – 352 с.
 14. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма/ Аннемари Шиммель. – Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А.С. Раппопорт .- М.: Алетейя, Энигма, 1999. – 416с.
 15. Bahri M.D.P. Prayers of a Christian Sufi. Calif., Point Reyes, Golden Sufi Center, 2015. 296 p.
 16. Barrington-Ward S. The Jesus Prayer: A Way to Contemplation. Pauline Books & Media, 2011. 144p.
 17. Bitkoff S. Sufism for Western Seekers: Path of the Spiritual Traveler in Everyday Life. Montreal, Abandoned Ladder, 2011. 192 p.
 18. Della D. V. Imagining Mount Athos: Visions of a Holy Place from Homer to World War II. University of Virginia Press, 2011. 312 p.
 19. Ernst C. W. Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam. Boston, Shambhala, 2011. 264 p.
 20. Corbin H., Manheim R. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. N.Y., Princeton University, 2008. 399 p.
 21. Freke T. The Heart of Islam. London, Godsfield Press, 2015. 96 p.
 22. Hossein S. N . The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. University of London. UK., 2012. 256 p.
 23. Johnson C. D. L. The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation. N.Y., A&C Black, 2010. – 206 p.
 24. Metropolitan Nahum of Strumica. Only one thing is needed. – Dhyanaavana Publications, Monastery of the Entry of the Most Holy Theotokos Eleusa 2015. 160 p.
 25. Paert I. Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy.-Northern Illinois University Press, 2010 286 p
 26. Payne P.D. The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras. London, Lexington Books, 2011. 301 p.
 27. Pittman M.S. Classical Spirituality in Contemporary America: The Confluence and Contribution of G.I. Gurdjieff and Sufism, 2012. 256 p.
 28. Sánchez-Escobar Á. On Asceticism and Hesychasm, and the Church Fathers. N.Y., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. 252 p.
 29. Shah I. The Sufis. N.Y., Garden City, Doubleday, 2014. 404 p.
 30. Toussulis Y. Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology. N.Y., Quest Books/Theosophical Publishing House, 2011. 282 p.

Антропологічні шукання

Ю. Й. СЕМЧУК¹

¹Днепропетровский университет им. Альфреда Нобеля, эл. почта svarychiv@gmail.com, ORCID 0000-0002-4447-6276

АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ ИСИХАСТСКИХ И СУФИСТСКИХ ПРАКТИК ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ СВОБОДЫ

Цель. Всесторонне проанализировать проблемы индивидуальной свободы в мистических течениях исихазма и суфизма на территории Украины. Полностью раскрыть вопрос происхождения исихазма и суфизма, особенностей мистических практик и их перетекание-заимствования на пути к Истине в единении с Вездесущим. **Методология.** С целью реконструкции целостного мировосприятия пустынных, в их личностной свободе обожения, автор применяет гуманитарный анализ (анализа и синтеза, сравнения, абстрагирования, обобщения), герменевтический, феноменологический методы – в исследовании специфики мистического способа познания реальности и метод компаративистики – в исследовании и сравнении различных типов мистически религиозных течений в синтезе истории философии с философией религии, психологией, феноменологией и историей религии. **Научная новизна.** Через собственные наблюдения автора в чине послушника Иоанно-Предтеченского Скита Свято-Введенской Оптиной Пустыни за духовными практиками анахоретов удалось последовательно выяснить устоявшийся чин генезиса исихастских традиций, еще от сподвижников Паисия Величковского. Исследовано влияние и использование духовными наставниками фундаментального собрания исихастских текстов «Добротолюбия» как «в миру», так и в горнем мире. Последовательно доказано, что в духовных практиках исихазма и суфизма, несмотря на кардинальные расхождения в принятии обожения, – в духовном познании указан истинный путь к Богу. Реконструировано усилия мистиков в стремлении познания Истины, как в христианских практиках нежданного озарения познания Вездесущего, так и в познании Сущего в суфизме, через «сердечную весть», открытую в получении духовного зренья и дара Божьего вне волевых интенций наблюдателя. **Выводы.** В мистических течениях, исихазме и суфизме, несмотря на наличие множества школ и практик доминируют личностные проявления единения с Богом через свободу собственного воления отданного на вслушивание камертона бытия – собственного Сердца. Главной тайной мистиков было не передача теоретических знаний через поколения, а явление себе подобным Истины через собственное устремление к познанию, в нестерпимых переживаниях аскезы инициации, полученного озарения, счастья обожения, надрыв Любви. Суфистские практики были только завесой для непосвященных, формой того содержания, которое нужно со-переживать, но его невозможно выучить.

Ключевые слова: суфизм, исихазм, православие, ислам, свобода, синергия.

Y. Y. SEMCHUK¹

¹Dnipropetrovsk University Alfreda Nobelya, e-mail svarychiv@gmail.com, ORCID 0000-0002-4447-6276

ANTHROPOCENTRIC INTENTION OF HESYCHAST AND SUFISTIC PRACTICES OF FREEDOM PERSONAL DEVELOPMENT

The Purpose is to analyse problems of individual freedom in mystical currents of Hesychasm and Sufism comprehensively in the territory of Ukraine. It deals with issues of Hesychasm and Sufism origin, mystical practices features and their overflowing borrowing on the way to Truth by God finding. **Methodology.** With a view to the reconstruction of a holistic world view of the desert in their deification of personal freedom, the author uses methodology of humanitarian analysis (analysis and synthesis, comparison, abstraction, generalization), and the phenomenological method – the study specifics of the mystical way of knowing reality and comparative method – the study and comparison of different types of mystical-religious movements in the synthesis of the history of philosophy, philosophy of religion, psychology, phenomenology and the history of religion. **Scientific novelty.** Watching the life of the monks Optina Pustyn can trace the genesis hesychast tradition from the time of Paisius Velichkovsky. The influence and the use of spiritual advisors fundamental hesychast texts "Philokalia" in secular name and in the empirical world alike are researched. It is proved that in the spiritual practices of Hesychasm and Sufism Set the true

Антропологічні шукання

path to God. The mystics' efforts in aspiration of perception of the Truth were reconstructed, as in Christian practices of an unexpected irradiation of cognition Omnipresent and in the knowledge of Jehovah in Sufism through «gentle-hearted message» which is opened to receiving spiritual vision and the gift of God without volitional intentions of the observer. **Conclusions.** The author concludes that despite the existence of schools and practices, personal manifestation of union with God through the freedom of own will devoted in listening of spiritual life – own heart, is dominant in Hesychasm and Sufism mystical currents. The main secret of mystics was not a transfer of theoretical knowledge through the generations, but the apparition of truth through his own aspiration to knowledge, in the unbearable austerity initiation experiences obtained enlightenment, happiness deification, the anguish of love. This barrier was the form of sense that needs to be empathized but it is impossible to learn.

Key words: Sufism, Hesychasm, Orthodoxy, Islam, freedom, synergy.

REFERENCES

1. Abu Khamid Mukhammad al-Gazali at-Tusi. «Kymiya-yi sa-dat» (Elixir schast'ya). Chast' 1: Unvany 1 – 4. Rukn – 1. – Perv. s pers. A. A. Khismatulina [Medieval philosophical thought], Sankt-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2002, 332 p.
2. As-Sulami. Tabakat as-sufiyya. 3-e izd [Spiritual practice Islamic mysticism (Sufism)], Kair: Matba'at al-madani, 1986, 580 p.
3. Berdyaev N. A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [Philosophy of freedom], Moscow: Pravda, 1989, 607 p.
4. Grigor'ev A. P. Zolotoordynskie khany 60–70-kh gg. XIV v. Khronologiya pravleniy [Medieval History of Asia], Istoriografiya i istochnikovedenie stran Azii i Afriki. Leningrad: Leningradskiy Un-t, 1983, issue VII, pp. 9–112.
5. Zhukovets R. Za zavesami sveta [The esoteric Sufism], Moscow: Izdatel'stvo №16, 272 p.
6. Losskiy V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy tserkvi [Dogmatics theology], Moscow: SEI, 1991, 288 p.
7. Konovalov K. V. Vliyanie isikhazma na antropologicheskie i gnoseologicheskie vozzreniya Maksima Greka (Mikhaila Trivolisa) [Anthropological views], Barnaul: Altayskiy universitet, 2014, 163 p.
8. Medvedev I.P. Vizantiyskiy gumanizm XIV – XV vv. [Humanistic ideology of Byzantium], Moscow, Nauka, 1976, 256 p.
9. Monakh Simeon Afonskiy. Isikhazm dlya sovremennikov [Greek Hesychasm tradition], Afon: Pustyn' Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastirya, 2012, 105 p.
10. Nabiev R. A. Islam na evropeyskom Vostoke: entsiklopedicheskiy slovar [Glossary of religious studies], Kazan': Magarif, 2004, 383 p.
11. Palama G. Triady v zashchitu svyashchenno bezmolstvuyushchikh [Byzantine theology], Moscow: Kanon, 1995, 382 p.
12. Svjatitel' Grigorij Palama. Ob ishozhdenii Svjatogo Duha: Antilatinskie sochinenija [Byzantine theology], Moscow: Smirenje. 2013, 192 p.
13. Horuzhij S.S. K fenomenologii askezy [Christian Anthropology], Moscow: Omega, 2000, 352p.
14. Shimmel' Annemari. Mir islamskogo mistitsizma [Islamic mysticism], Per. s ang. N. I. Prigarinoy, A.S. Rappoport, Moscow: Aleteyya, Enigma, 1999, 416 p.
15. Bahri M.D.P. Prayers of a Christian Sufi. Calif., Point Reyes, Golden Sufi Center, 2015. – 296 S.
16. Barrington-Ward S. The Jesus Prayer: A Way to Contemplation. Pauline Books & Media, 2011. – 144 S.
17. Bitkoff S. Sufism for Western Seekers: Path of the Spiritual Traveler in Everyday Life. Montreal, Abandoned Ladder, 2011. – 192 S.
18. Della D. V. Imagining Mount Athos: Visions of a Holy Place from Homer to World War II. University of Virginia Press, 2011. – 312 S.
19. Ernst C. W. Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam. Boston, Shambhala, 2011. – 264 p.
20. Corbin H., Manheim R. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. N.Y., Princeton University, 2008. – 399 S.
21. Freke T. The Heart of Islam. London, Godsfield Press, 2015. – 96 S.
22. Hossein S. N. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. University of London. UK., 2012. – 256 S.

Антропологічні шукання

23. Johnson C. D. L. The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation. N.Y., A&C Black, 2010. – 206 S.
24. Metropolitan Nahum of Strumica. Only one thing is needed. – Dhyanavana Publications, Monastery of the Entry of the Most Holy Theotokos Eleusa 2015. – 160 S.
25. Paert I. Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy.-Northern Illinois University Press, 2010, – 286 S.
26. Payne P.D. The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras. London, Lexington Books, 2011. – 301 S.
27. Pittman M.S. Classical Spirituality in Contemporary America: The Confluence and Contribution of G.I. Gurdjieff and Sufism, 2012. – 256 S.
28. Sánchez-Escobar Á. On Ascesis and Hesychasm, and the Church Fathers. N.Y., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. – 252 S.
29. Shah I. The Sufis. N.Y., Garden City, Doubleday, 2014. – 404 S.
30. Toussulis Y. Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology. N.Y., Quest Books/Theosophical Publishing House, 2011. – 282 S.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Філософія культури і освіти

УДК 316.42+37.014+371:485.51.215

В. В. ЗІНЧЕНКО¹

¹Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, ел. пошта zinchenko-viktor-viktorovich@mail.ru, ORCID 0000-0001-9729-6861

ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ГЛОБАЛЬНИХ СТРАТЕГІЙ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУСПІЛЬСТВА ТА ОСВІТИ У КОНТЕКСТІ КРИТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

Мета. Критична соціальна філософія освіти прагне забезпечити радикальну критику існуючої моделі освіти в так званих західних моделях демократії, створюючи прогресивні альтернативні моделі. У цьому контексті запропонована інтегративна метатеорія, яка засновується на класичних і сучасних джерелах, концепціях, прагне до комплексного розуміння і реконструкції феномену освіти. Одне з основних завдань у сфері демократизації освіти сьогодні, таким чином, полягає у тому, щоб залучити для освіти результати перебудови і демократизації суспільства, відобразити зміни в умовах життя і мислення, досвід та трансформації суб'єктивності у контексті технологічної революції і глобалізації. **Методологія.** Критична соціальна теорія, розроблена в межах сучасного неомарксизму, вказує на необхідність ґрунтовного аналізу суспільства, однак на відміну від інших теоретичних концепцій і дослідницьких програм, метою аналізу не є фіксація і констатація існуючої соціальної даності. Навпаки, критичний аналіз соціуму передбачає виявлення існуючих антагоністичних факторів, що відчужують і деформують суспільну комунікацію. Предметом соціального аналізу є вся сфера людської і нелюдської природи, з якою взаємодіє людина чи залежить від неї, вся система взаємовідносин суспільства і природи, суспільства і людини, яка охоплюється історичною свідомою практикою – «праксистом». Пізнавальним, досліджувальним суб'єктом не є позасуспільний представник «чистої науки». Ним є людина суспільна, яка репрезентує собою тотальність усіх соціальних визначень, що входять у суспільство і складають його індивідів. Для такого «тотального суб'єкта» пізнавальний об'єкт не є чимось зовнішнім, не ним сформованим і покладеним; навпаки, останній постає як продукт його ж власної діяльності. **Наукова новизна.** Розглядаються тенденції освіти та моделі інститутів глобалізованого суспільства сучасності в контексті особливості взаємовідношення освіти і соціуму, людини і держав. Здійснюється дослідження і системний аналіз неоліберальних реформ на рівні суспільства загалом і освіти зокрема. Досліджуються змістовні, структурні і функціональні характеристики концепції «критичної соціальної філософії освіти» в контексті інституційних тенденцій суспільної практики, а також форми і можливості її методологічного застосування. Розглядається модель «критичної соціальної філософії освіти», втілена в програми суспільного розвитку і навчання, які перш за все покликані навчити людей провадити самостійне і оригінальне дослідження себе, соціуму і системи знань. Водночас обґрунтовується, що ці моделі і програми не мають бути відірвані ані від індивідуально-колективної системи моральних і соціальних цінностей, теоретико-прикладного навчання, ані від подальшого застосування набутих цінностей, норм і навичок в повсякденному житті, науці чи на виробництві, у сфері усіх соціальних інститутів. **Висновки.** Критична соціальна теорія і концепції критичної соціальної філософії освіти вказують на необхідність ґрунтовного аналізу суспільства, однак на відміну від інших теоретичних концепцій і дослідницьких програм, метою аналізу не є фіксація і констатація існуючої соціальної даності. Навпаки, критичний аналіз соціуму передбачає виявлення наявних антагоністичних чинників, що відчужують і деформують суспільну комунікацію. Предметом соціального аналізу є вся сфера людської і нелюдської природи, з якою взаємодіє людина залежить від неї, вся система взаємовідносин суспільства і природи, суспільства і людини, яка охоплюється історичною свідомою практикою – «праксистом». Пізнавальним, дослідницьким суб'єктом не є поза суспільний представник «чистої науки». Ним є людина громадська, яка являє собою тотальність усіх соціальних визначень, що входять у суспільство і складових його індивідів. Для такого «тотального суб'єкта» пізнавальний об'єкт не є чимось зовнішнім, не їм сформованим і покладеним; навпаки, останній постає як продукт його власної діяльності.

Ключові слова: критична соціальна філософія освіти, громадянське суспільство, демократична освіта, педагогіка, критична свідомість, глобалізація.

Актуальність

У західній системі освіти (котра багато в чому є фундаментом для сучасної системи *глобальної освіти*) почався своєрідний рух за

критичне мислення. Сутність його полягає у тому, що всі академічні дисципліни, які викладаються в коледжі і університетах повинні бути перебудовані в саморефлексивному дусі, а учні повинні оволодіти навичками критичного став-

Філософія культури і освіти

лення до прийнятих засновків і способів праці [23, с.8]. Критичне мислення виявилось цілком технологічною методологією, пристосованою до різних сфер інтелектуальної діяльності людини.

Це сприяло тому, що в навчальних планах найбільших міжнародних освітніх центрів, у тому числі в програмах найстаріших європейських університетів, в останні два десятиліття з'явилася нова дисципліна: «Критичне мислення». Для ряду західних університетів, шкіл економіки, права, соціології, інших навчальних закладів в даний час курс «Критичне мислення» є обов'язковим [22, с.35]. У реальному навчально-педагогічному процесі у фундамент нової навчальної дисципліни покладено сучасну інтерпретація класичної формальної логіки. Тим не менше, *критичне мислення у своїй цілісності* є міждисциплінарним предметом, що враховує результати логіки та методології науки; риторики; теорії переговорного процесу; дискурсного аналізу; теорії масових комунікацій; теорії прийняття рішення. Яка роль глобальної системи освіти і критичної теорії у подальшому розвитку та реформуванні інститутів громадянського суспільства та системи виховання і освіти в Україні?

Зростання політичних, економічних і культурних конфліктів, терору, війн вимагає від освіти також дослідження проблем війни і миру, застосування її здобутків у врегулювання конфліктів шляхом посередництва, що є важливою частиною демократичної програми суспільного розвитку.

Водночас, аналогічне зростання культурного конфлікту робить все більш важливим розуміння того, яким є важливим у сучасному глобалізованому світі формування співчуття і розуміння інших, бачення того, як гуманістичні цінності, як терпимість і просвітництво, боротьба за мир і справедливість можуть бути зміцненими в сучасній ситуації. Чи буде затребувана критична теорія в нашому суспільстві, в сучасних реформах, як вона буде реалізована у вітчизняній системі освіти, залежить від усіх нас, а від цього в свою чергу залежить, як ми і наші діти будемо думати і жити, вчитися і навчати в новому світі.

Однак *критична філософія освіти і теорія освіти* повинні ґрунтуватися на критичній

теорії суспільства, яка концептуально аналізує особливості реально існуючих капіталістичних суспільств і їх відносини панування і підпорядкування (пригноблення), протиріччя і перспективи для прогресивних соціальних змін та перетворюючої практики, які створюють проекти більш довшеного, вільнішого життя і демократичного суспільства. Критичність теорії означає спосіб бачення і розуміння, побудови категорій, що роблять з'єднання, відображення і участь в практиці теорії, виведення теорії з суспільної практики. Критична теорія є міждисциплінарною, за участю аналітичної критики з арсеналу різних академічних наук і трансдисциплінарних побудов різних галузей знання для виготовлення об'єктивного мультиперспективного погляду на сучасне і майбутнє суспільство. Критична теорія є межею перетину, взаємодії і посередництва, що поєднує різні аспекти соціального життя у комплексному проекті нормативно-історичного мислення. Її метатеорії таким чином самі містять моделі більш цілісного утворення, що об'єднує різні теми, які являють собою діалектичну цілісність, а не розділяє матеріал у вузькодисциплінарних знаннях.

Методологія

Тенденції розвитку сучасної освіти виводять на необхідність пошуку нових підходів до навчання мислити і діяти в нових умовах, тому потрібна нова теорія навчання, яка веде освіту в майбутнє – до нового способу мислення і нового стилю життя майбутніх поколінь. Така теорія є – це: критична соціальна теорія і висхідні від неї *теорія критичного мислення, критична соціальна філософія і критична теорія освіти* (теорія критичної освіти і навчання) [див.: 1; 3; 4], яка розроблена і досить успішно застосовується в США, але ще мало відома і до цих пір не затребувана в системі освіти України. Критичне мислення як освітня модель є винаходом американської когнітивної психології. Саме американські дослідники пізнавальних процесів досягли значних успіхів і мають визнаний у світі пріоритет у цій галузі, зокрема, Д.Келлнер, П.Фрейре, Дж.Андерсон, Р.Стернберг, Д. Халперн, Дж.Брунер, С.Міллер, Д.Надлер, Р.Солсо та ін. Однак, на жаль, цей факт не означає, що всі фундаментальні

Філософія культури і освіти

дослідження американських психологів утілені в освітню систему Америки або інших країн.

Проте, у США давно здійснюються широкомасштабні проекти по навчанню критичного мислення і накопичений чималий досвід у цьому. Критичне мислення передбачає використання когнітивних технік і стратегій, які збільшують імовірність отримання бажаного результату, мається на увазі мислення, що характеризується контрольованістю, обґрунтованістю та цілеспрямованістю, тобто такий тип мислення використовують для розв'язання задач, формулювання висновків, імовірнісної оцінки та прийняття рішень [21, с.42].

Важко уявити сферу життя, яка б не потребувала від людини здатності ясно мислити. Проте, слід зазначити, що наша система освіти рідко надає можливість навчитися учням мислити більш продуктивно. Особливо це стосується гуманітарної освіти. Наші навчальні заклади традиційно вимагають, щоб учні виучували, запам'ятовували, відтворювали інформацію. На жаль, у вітчизняній освітній практиці поки що не склалася стійка традиція вивчення критичного мислення.

Критична теорія освіти також звертається до використання методів марксистської критики, підкреслюючи важливість критики ідеології і аналізу такої теми, як освіта в рамках домінуючих соціальних відносин і системи політичної економії, побудова альтернативних теорій та практики для подолання відчуження і репресивних особливостей соціуму та системи виробництва. Марксистська критика передбачає радикальне дослідження існуючих ідеологій та практики освіти, а також необхідність педагогічних та соціальних перетворень, для звільнення людей від пут капіталізму і споживацтва, щоб зробити можливим вільні, більш демократичні людську культуру і суспільство. Марксистські теоретики, зокрема, такі як А.Грамші, Г.Лукач, закликали до створення культурного проекту, який охоплював би альтернативні установи освіти, щоб допомогти побудувати соціально справедливе й демократичне суспільство. У новітній час Чарльз Рейч і Герберт Маркузе (1960-і-1970-і рр.), Р.Курц, А.Горц, Е.Мандель, О.Лафонтен та інш. (1990-і-2000-і рр.) здійснювали і здійснюють стійку системну й

комплексну критику існуючої системи соціуму та освіти і виховання, як режиму відтворення існуючої системи панування і гноблення, і закликають до боротьби з авторитарною освітою та її педагогікою для сприяння демократичним соціальним перетворенням і всебічному розвитку особистості.

Спираючись на цю традицію в критичному дусі гегелівської філософії, й класична філософія освіти може допомогти в проекті реконструкції та демократизації освіти та суспільства, але деякі ідеалістичні, елітарні і репресивні елементи класичної та сучасної педагогіки повинні бути відхилені. Критична теорія освіти здійснює нормативний вимір теорії, як практика будівництва життєвих та освітніх альтернатив наявного. Розробка даної моделі освіти застосовує нормативні розробки класичної філософії освіти від греків через Джона Дьюї і критиків класичної західної освіти, таких як Іван Ілліч і Пауло Фрейре. Для греків філософія означає любов до мудрості (філо-Софія) і практика філософії – це *Paideia* (формування, становлення) і розвиток людини і громадянина. На початку двадцятого століття Джон Дьюї, очолив напрям, який розробив найбільш стійкі засновки прогресивної освіти, зв'язок освіти та демократії. Дьюї стверджував, що не може існувати демократичне суспільство без демократичної освіти, що кожен повинен мати доступ до освіти і що освіта є ключем до демократії і, таким чином, суспільного добробуту. Дьюї був прихильником сильної, егалітарної і представницької демократії, де кожен приймає участь у громадському та політичному житті. Для Дьюї освіта є ключем до працюючої демократії, так як, щоб розумно брати участь у громадському та політичному житті, треба бути інформованим і освіченим, щоб бути в змозі бути якісним громадянином і компетентним учасником демократичного життя [4, с.56].

Сучасна концепція **«критичної соціальної філософії освіти»** бере свій початок ще з 1970-80-х рр. у соціально-критичних дослідженнях П.Фрейре, Г.Маркузе, Ч.Рейча, І.Ілліча, Д.Деві, Р.Пребіша, К.Ліча, Р.Ліктмена, Р.Якобі та інш. Використовуються також деякі нароби Ж.Дельоза, Ф.Гваттарі, М.Фуко, Ж.Лакана.

Зараз цей міждисциплінарний напрям очолюють філософи, педагоги, політологи,

Філософія культури і освіти

економісти, культурологи Д.Келлнер, І.Бенджамін, Р.Ліктмен, Р.Якобі, П.Орбан, Д.Купер, А.Яппе, А.Бадью, М.Дебез, Г.Мьєрі, С.Жижек, Р.Курц, М.Букчин, П.Кокшотт, А.Котрелл, Р.Даннеман, Р.Штольц, Е.Логоф, С.Міллер та інші. Разом з тим, як і будь-які інші сучасні міждисциплінарні науки, наприклад, екологія, біохімія та інші, критичне мислення стало цілком самостійною сферою знання і настільки ж самостійною навчальною дисципліною. У цій якості в західній системі освіти критичне мислення вивчається як студентами, які ще тільки приступили до навчання, так і професіоналами, що підвищують свою кваліфікацію в самих різних напрямках, у тому числі в галузі права та економіки, менеджменту і ділового адміністрування, державного і муніципального управління, соціології та політології, зв'язків з громадськістю та в інших галузях.

Виклад основного матеріалу

При використанні терміну «*критична теорія*» (зокрема, суспільства, освіти тощо) зазвичай мається на увазі методологічні нароби Франкфуртської школи соціальних досліджень – одного з первинних напрямів сучасного неомарксизму/постмарксизму, – але розуміння критичної теорії ширше, ніж версія розроблена «франкфуртцями». У контексті теоретизування та реконструкції освіти для сучасної епохи, до неї необхідно включати традиції критичної педагогіки, прагматизму і постструктуралізму. Останній охоплює критику темі розуму і ліберальної демократії в особливості французької версії «посттеорії». Але також необхідно враховувати критичні теорії досліджень питань глобалізації, соціуму, освіти, статі, рас і суб'єктивності, які розробили широке коло теоретичних утворень протягом останніх років. Ці теми можуть збагатити критичну педагогіку і допомогти з проектом демократизації і реконструкції освіти, з тим, щоб цілі соціальної справедливості і прогресивних перетворень могли надати педагогіці і практиці освіти.

Класичні суспільні критичні теорії на зразок Франкфуртської школи соціальних досліджень перш ніж займатися критикою ідеології завжди спиралася на більш прогресивні елементи

найсучасніших теорій, розробки діалектичного мислення, використовували доробки Ніцше, Фрейда, Вебера. Багато інших марксистських теоретиків чи груп, навпаки, демонстрували зневажливу відмову від цих проявів «буржуазної ідеології», не враховуючи того, що критична теорія освіти повинна спиратися на усі радикальні демократичні традиції, у тому числі й на концепцію Джона Дьюї, постструктуралізм та інші сучасні критичні теорії.

Критична соціальна теорія, розроблена в межах сучасного неомарксизму, вказує на необхідність ґрунтовного аналізу суспільства, однак на відміну від інших теоретичних концепцій і дослідницьких програм, метою аналізу не є фіксація і констатація існуючої соціальної даності. Навпаки, критичний аналіз соціуму передбачає виявлення існуючих антагоністичних, відчужуючих факторів, що деформують суспільну комунікацію.

Предметом соціального аналізу є вся сфера людської і нелюдської природи, з якою взаємодіє людина чи залежить від неї, вся система взаємовідносин суспільства і природи, суспільства і людини, яка охоплюється історичною свідомою практикою – «*праксісом*». Пізнаючи, досліджуючи суб'єктом не є позасуспільний представник «чистої науки». Ним є людина суспільна, яка репрезентує собою тотальність усіх соціальних визначень, що входять у суспільство і складають його індивідів. Для такого «тотального суб'єкта» пізнавальний об'єкт не є чимось зовнішнім, не ним сформованим і покладеним; навпаки, останній постає як продукт його ж власної діяльності.

«*Традиційна теорія*» суспільства позитивно фіксує наявне, утилітарне, прагне вдосконалити частковості, репрезентує реальність як щось вічне та незмінне, втрачаючи критичність і самокритичність, внаслідок чого не може створити альтернативні моделі прогресивного розвитку як цілого, так і частковостей. Критична соціальна теорія з самою початку виникає як вираження людського критичного відношення до світу даного та наявного. Згідно їй людське суспільство є нерозумним і нелюдським, якщо воно керується стихійними, незалежними від людей тенденціями. Незалежний від волі людей ірраціональний економічний процес обумовлює ірраціональний стан суспільства. Від такого

Філософія культури і освіти

типу суспільного розвитку необхідно звільнитися, щоб суспільство стало розумним і людиною, щоб воно стало продуктом вільної суспільної спілки людей і знаходилося під їх свідомим планомірним контролем. Розум не в змозі пізнати себе, поки люди діють як члени нерозумного суспільства.

Критична теорія виростає із протиріч наявного суспільства і починає аналіз не з констатації окремих, часткових недоліків соціуму, а з критичної рефлексії категорій «кращого», «корисного», «доцільного» та інших, показуючи, що вони мають соціальне обумовлений зміст і що корисне існуючого сьогодення суспільства зовсім не означає корисного для майбутнього [13, с.21]. Критична теорія піддає критичному запереченню існуюче розділення індивіда та суспільства, в силу якого індивіди приймають надані їм межі діяльності як «природні» і «незмінні», вона релятивізує і це розділення, і ці межі. Межі, обумовлені «сліпими», незалежними від індивідів силами – даний тип розподілення праці, класові антагонізми тощо – розуміються критичною теорією як історично змінні, як функція сукупної людської діяльності, яка може бути підпорядкованою розумному цілепокладанню. Тим самим розколотість суспільства і розшарування індивідів досягається у своїх істинних витоках; неусвідомлене протиріччя усвідомлюється, стає джерелом діяльності по його «запереченню».

Мається на увазі **метатеоретичне поняття** «критичної теорії» в якості розкриття концепції цього проекту, щоб показати критичний вимір теоретичних прагнень і політичної динаміки, які прагнуть пов'язати теорію і практику. Концепція «критичності» є синоптичною в широкому охопленні тем і проблем, «критичною» в давньогрецькому сенсі дієслова *krinein*, що означає розрізняти, розмірковувати і судження, і «теорію» в сенсі грецького іменника споглядання до яких відноситься спосіб бачення і споглядання. Антично-давньогрецька критика вкорінена в повсякденному житті і прикладом є сократична практика вивчення соціального життя, його інститутів, цінностей і домінуючої ідеї, а також власних думок та дій.

Критика стала центральною в проекті Просвітництва у вигляді критики влади і легітимації своїх інтелектуальних та політичних позицій. Згідно кантівському сенсу критики, напри-

клад, потрібно поставити під питання усі ідеї розуму, моралі, релігії, естетики та інших домінуючих ідей, щоб побачити, як вони можуть бути обґрунтованими і узаконеними. Кантівська критика спрямована на автономію від забобів та необґрунтованих ідей і вимагає суворого роздуму про свої передумови та основні позиції і аргументації для підтримки своєї позиції.

Критична теорія ґрунтується також на гегелівській концепції критики, критиці однобічних позицій (таких, як технофобії проти технологій) і розробці більш складної діалектичної перспективи, які відкидають і бездоказові, деспотичні або помилкові особливості позиції, в той же час формуючи позитивні і визвольні аспекти. Критична теорія приймає гегелівську концепцію шляхом розробки цілісної теорії, яка намагається осмислити сукупність цієї галузі, але, виходячи з того, що важливо зробити об'єднання і сформулювати протиріччя, подолавши ідеалістичні або редуктивні теорії в цілому. Розділи з критичного мислення включені в різні варіанти західних тестів для вступу в магістратуру та аспірантуру. Наприклад, будь-який варіант GMAT (Graduate Management Admission Test) включає в себе як обов'язкові розділи: «Критичне мислення» («Critical Thinking») або «Критична аргументація» («Critical Reasoning»).

Найбільші закордонні університетські видавництва та видавництва, орієнтовані на публікацію навчальної літератури (наприклад, Oxford University Press, Routledge London, State University of New York Press, Prentice Hall) (це видавництво лише ще на початку 1999 р. опублікувало 16 підручників з даної проблематики) та інші, в останні роки випускають десятки праць з проблем критичного мислення. У той же час словосполучення «критичне мислення» не обов'язково присутнє на обкладинках, деякі з підручників називаються «Мислення», «Неформальна логіка». Разом з тим найбільш адекватно зміст цієї дисципліни, на наш погляд, відображає назва «Критичне мислення». Саме в ньому найбільш чітко виявляється її практична спрямованість, яка є найважливішою загальною частиною.

Кажучи про сучасні витоки критичного мислення в якості спеціальної навчальної дисципліни, слід відзначити, що історія її зародження

Філософія культури і освіти

невіддільна від історії становлення *неформальної логіки*. Більш того, межі між цими двома предметами досить умовні.

Обидві дисципліни у своєму сучасному вигляді існують більше двадцяти років. Вони розвивалися паралельно. Їхня поява була викликана практичною необхідністю, пов'язаною з незадоволеністю як викладачів, так і студентів усталеними курсами формальної логіки. Порівняльний аналіз змісту курсів «Критичне мислення» і «Неформальна логіка» показує, що вони практично ідентичні. Різниця у назвах пов'язана скоріше з соціальними, ніж з науково-теоретичними чи власне навчально-педагогічними проблемами.

У навчальних планах вищих навчальних закладів протягом десятків років читався класичний курс з традиційною назвою «Логіка» або «Формальна логіка». Кардинальна зміна назв навчальних курсів у всіх навчальних закладах завжди являє собою досить складну проблему, тому простіше було змінити традиційну назву курсу «Формальна логіка» на інше «Неформальна логіка», ніж ввести принципово нове – «Критичне мислення».

Логіка за більш ніж дві з половиною тисячі років свого існування неодноразово змінювала назви, зберігаючи основні елементи свого змісту. У силу цього, включення в навчальний план нових курсів з неформальної логіки мало на увазі прийняття певної конвенції про те, що курси логіки будуть модифіковані. На практиці виявилось, що для критичного мислення та неформальної логіки характерні загальні риси: увага до *міркувань*, вираженими в *природній мові* і використовуваними в *публічному дискурсі*, з притаманними їм багатозначністю, невизначеністю, незавершеністю.

Особливість таких міркувань дуже чітко виявляються в тому, що *думки кожного з нас належать тільки нам самим; наші поняття ми поділяємо з іншими людьми*. За наші переконання ми несемо відповідальність як індивіди, але мова, на якій виражені наші переконання, є суспільним надбанням. Люди опиняються *«індивідуальними споживачами» «колективних понять»*.

Облік «індивідуальних особливостей споживачів колективних понять» і «соціальних контекстів вживання понять» абсолютно необхідний, наприклад, у процесі прийняття рі-

шень. Це стає особливо очевидним, якщо ми порівнюємо даний процес з його результатом – прийнятим рішенням, в якому повинні зникнути багатозначність і невизначеність. Прийняте рішення за своєю суттю є деяким результатом проведених міркувань, а тому завжди виявляється завершеним. Воно повинно бути чітким, ясным, таким, що виключає різночитання. Разом з тим процес прийняття рішень, навпаки, допускає неясність, неоднозначність, множинність шляхів реалізації.

Якщо проаналізувати численні сучасні західні підручники, навчальні посібники з критичного мислення і неформальної логіки, то в них можна виявити як загальну для всіх частину, так і різного роду розділи, які варіюють від підручника до підручника. У деяких з них можна зустріти і самі звичайні теми з курсу формальної логіки: силогістику, виклад логіки висловлювань і предикатів – це залежить від ставлення автора до формальної логіки, оцінки її ефективності при аналізі «природних» міркувань.

Відмінною особливістю курсів критичного мислення і одним з головних принципів є використання реальних прикладів «природних» міркувань, взятих з самих різних галузей знання та повсякденного життя, тобто на перший план даних курсів виходить проблема *застосовності набутих знань в галузі критичного мислення*.

Критичне мислення точно так само, як і неформальна логіка, розглядає знання як властивість спільноти, а не тільки індивіда. Питання, критика визначають стратегію аналізу міркування. З їхньою допомогою відбувається поліпшення і розширення висхідного знання, а не створення самоочевидного знання на однозначному, надійному фундаменті.

Критичне мислення орієнтується на аналіз «природних» міркувань, не прагнучи підігнати їх під стандартні структури формальної логіки. Процедури міркувань, як вже зазначалося, аналізуються в «антропологічному» контексті з урахуванням особливостей міркуючого і діючого суб'єкта, який характеризується певною волею, цільовими установками, освітнім і професійним рівнем тощо. Хотілося б ще раз підкреслити, що такий підхід до аналізу міркувань в рамках критичного мислення особливо важливий у контексті розгляду проблем прийняття рішень. Адже на процес прийняття рішень та його реалізацію серйозний вплив чинять фак-

Філософія культури і освіти

тори не тільки об'єктивного, але й суб'єктивного характеру. Особа, яка приймає рішення (ОПР) – індивід чи колектив – може володіти різними професійними якостями, переслідувати різні цілі, мати різні інтереси тощо. Критичне мислення пропонує враховувати усі ці якості ОПР у процесі прийняття рішень.

В той же час, проводячи «первинну обробку досліджуваного матеріалу», критичне мислення не тільки не виключає, але залучає ті методи формальної логіки, які є адекватними для конкретного випадку, і, в свою чергу, можуть володіти евристичною значимістю.

Особливості критичного мислення в якості навчальної дисципліни визначаються орієнтацією логічних засобів аналізу на *практичне використання* в конкретних гуманітарних, соціально-політичних і природничо-наукових сферах; урахуванням суб'єктивного, *особистісного фактору* при проведенні різних рівнів аналізу; увагою до аналізу різних видів помилок в процесі міркування. При цьому самі помилки поділяються на випадкові та свідомі, розкривається роль останніх у різного роду маніпулятивних техніках, представлених ще Шопенгауером; інтересом до аналізу *питальних форм*, виявлення їхнього місця і ролі у прийнятті рішень, вирішенні конфліктів, організації переговорного процесу тощо.

Важливим завданням курсу «Критичне мислення» є формування ідеї відповідальності людини за результати своєї інтелектуальної діяльності, зокрема, за прийняті рішення.

Отже, критичне мислення – це наукове мислення, суть якого полягає у прийнятті ретельно обміркованих та зважених рішень стосовно довіри до будь-якого твердження: чи мусимо ми його сприйняти, чи відкинути або відкласти, а також ступінь упевненості, з яким ми це робимо.

Підкреслимо, що критичне мислення означає не негативність суджень або критику, а зважений розгляд різноманітних підходів до проблеми, щоб приймати обґрунтовані судження та рішення щодо неї. Критично мисляча людина нічого не сприймає на віру. Отже, вона має здібність і устремління оцінювати різні твердження та робити об'єктивні судження на основі добре обґрунтованих доказів. Мета критичного мислення полягає у встановленні об'єктивної істини. Критичне мислення – це здат-

ність ставити нові запитання, випрацювати різноманітні аргументи, приймати незалежні та продумані рішення.

Творче і критичне мислення здаються, при першому розгляді, абсолютно несумісними поняттями. Як відзначають сучасні вчені, перше ґрунтується на нерациональних, несвідомих ідеях, без строгої спрямованості, часом неприйнятних у викладанні, друге є повною його протилежністю. У своєму загальному значенні «творчість» означає пошук або створення нового, невідомого, навіть вирішення невідомої проблеми або завдання. Загалом, те ж саме відбувається і з «критичністю» у широкому і правильному її розумінні [14, с.39].

Порівнюючи дидактичну і критичну теорії, ми бачимо, що більш об'єктивною, ефективною і практичною є **критична теорія навчання (освіти)**, заснована на пріоритетах логічного, проблемного, критичного мислення, пошуку нестандартних відповідей та дослідницької діяльності учнів, які сприяють розвитку творчості, самостійності, професіоналізму і відповідальності – особистісних якостей, таких необхідних у сучасних соціокультурних умовах.

Для того, щоб побачити, що критична теорія сучасніша в своєму застосуванні, ніж дидактична, пропонуємо порівняти їх по відношенню до різних елементів виховання і навчання.

Дидактична теорія прагне – в якості основної вимоги до педагогічного процесу – навчити правильно викладати (тобто вміти сформулювати правильно) чийось ідею, в той час, як головне завдання критичної теорії – навчити правильно думати самому. У критичному мисленні також слід звернути увагу на трактування думок; навчання при цьому має бути поповнене зростаючим життєвим досвідом, який допомагав би учням збирати, аналізувати, оцінювати факти і явища дійсності.

Згідно дидактичної теорії, знання незалежні від мислення, яке породжує, формулює і застосовує їх. Критична теорія стверджує, що весь зміст знання породжений, сформульований, синтезований, оцінений мисленням.

Еталоном освіченої особистості в дидактичній теорії є знаюча, начитана, ерудована людина, яка, по суті, є як би сховищем різноманітних знань, подібно енциклопедії або картотеці. Освічена, начитана особистість вірить в істину і є шукачем правди, в результаті чого вона

Філософія культури і освіти

видобуває нові знання. Природу навчання в дидактичній теорії становлять знання, розуміння, істина, які можуть передаватися за допомогою вербального спілкування у формі лекцій чи дидактичного навчання. Але учні повинні беззаперечно слухатися вчителів. Учні не вчать, як слухати і як вчитися – це прищеплюється самосвідомістю за допомогою сили волі. Відповідно до аналізу статусу питань, учні, у яких питань немає, вчаться добре (тобто вони отримують хороші оцінки), а учні, у яких багато питань, вчаться погано (тобто вони отримують погані оцінки). Сумніви і питання послаблюють абсолютну віру і хорошу дисципліну. Погана дисципліна впливає на оцінку знань учнів. Таким чином, при традиційному навчанні основні знання, вміння, навички можна отримати під керівництвом вчителя без застосування критичного мислення, але ці знання, вміння і навички не будуть продуктивними.

Еталоном ж освіченої особистості в критичній теорії є начитана, логічно мисляча людина, що характеризує дійсно освічену людину, яка постійно здобуває нові знання на основі власного інтересу і постійного пошуку істини. Природу критичного навчання складають знання, які не можуть передаватися однією людиною іншій (тобто вчитель не може вкласти свої знання іншому), так як людина може ділитися *способами* свого навчання і оволодіння знаннями, вміннями, навичками [16, с.59]. При цьому учнів треба вчити критично мислити, тобто критично слухати і сприймати, осмислювати й аналізувати нову інформацію, творчо застосовувати і доводити свої знання до професіоналізму, критично розвивати й удосконалювати себе. Процес навчання повинен супроводжуватися відповідними питаннями і докладними відповідями, включенням діалогів і обговоренням проблем. Ті учні, у яких ніколи немає питань, практично не навчаються, у той час як виявлення специфічних питань є важливою ознакою критичного осмислення і розуміння. Як показує практика, спокійні класи з хорошою дисципліною менше набувають продуктивних знань, ніж ті, де часті розмови учнів концентруються на життєвих ситуаціях, що є практичною ознакою ефективного навчання.

Згідно дидактичної теорії, знання найкраще засвоюються, коли їх розбивають на невеликі групи (елементи, порції), які, у свою чергу, ро-

збиваються на підгрупи і викладаються послідовно для автоматичного засвоєння часто без практичного застосування. У критичній же теорії знання засвоюються цілеспрямовано і систематично, коли вони викладаються цілісно (від цілого до частин). І «цілісності», які ми вивчаємо, пов'язані з іншими цілісностями, так само, як і їх частини (елементи) пов'язані між собою. Дане положення дозволяє зрозуміти, що ми не зможемо свідомо досягнути глибоких знань в якійсь галузі, поки не дізнаємося, як вона пов'язана з якоюсь іншою областю знань, як вони разом з іншими галузями знань сприяють нашому розвитку і вдосконаленню.

Дидактична теорія стверджує, що люди можуть отримати достатні знання, не захоплюючись ними і не цінуючи їх. Отже, така освіта суттєво не змінює цінностей учнів. Згідно критичній теорії, люди отримують необхідні і справжні знання тоді, коли вони їх цікавлять, захоплюють, і коли ці знання цінуються ними. Всі інші знання поверхові й неістотні. Така освіта, яка заснована на критичній теорії, змінює цінності, мотивацію учнів і перетворює їх у вічних учнів, які постійно займаються самоосвітою і самовдосконаленням, в розумних і освічених людей, здатних бути успішними і ефективними в сучасному світі.

Роль критичного мислення полягає у тому, щоб протистояти вірі, що не піддається поясненню. Цей вид мислення проявляється у двох напрямках: 1)орієнтація на пошук правди; 2)розуміння різноманітності. Віра в абсолютизм і в ідеї, що не піддаються поясненню, є негативними показниками критичного мислення.

Критичне мислення також включає у себе оцінку самого розумового процесу – перебігу розмірковувань, що привели нас до висновків, або тих чинників, які ми врахували під час прийняття рішення. Критичне мислення передбачає свободу від психологічного захисту. Людині інколи дуже важко визнавати свої помилки і не тому, що не вистачає інтелектуальних здібностей, а тому, що спрацьовує психологічний захист. Така людина дуже часто схильна відкидати або викривляти інформацію, що не сумісна з її уявленнями про себе або світ. Отже, нерозумна людина не та, що не помиляється, а та, що не хоче помічати та виправляти свої помилки.

Філософія культури і освіти

Критичне мислення неможливо відділити від творчого. Як тільки-но ми починаємо аналізувати проблему, ми одразу будуємо гіпотези, шукаємо альтернативні способи розв'язання та ін. А все це є актами творчості. Отже, точніше буде називати той тип мислення, про який йдеться, критичним творчим мисленням.

Розвивати критичне мислення можливо лише шляхом розв'язання проблемних досліджень і задач із суспільствознавства. Це дозволить учням краще усвідомлювати минуле і сучасне. Навички критичного мислення допоможуть учням стати відповідальними громадянами і свідомо обирати свою долю та впливати на неї. Саме проблемні вправи з суспільствознавства дозволять свідомо і правильно обирати шляхи розвитку не лише власної долі, а й долі своєї країни та суспільства.

На нашу думку, необхідно розробити і впровадити у навчання дослідницькі завдання та створити відповідні педагогічні умови, які б сприяли розвитку таких якостей особистості, як синтетичне мислення (тобто уміння бачити зв'язки, які безпосередньо не спостерігаються); уміння ставити під сумнів сталі принципи та ідеї; обдумана ризикованість; терпиме ставлення до своїх та чужих помилок; пошук проблем, які вимагають творчих зусиль; уміння визначати та перевизначати проблеми та ін. критичне мислення є мисленням самостійним. Інформація є відправним, але аж ніяк не кінцевим пунктом критичного мислення, а критичне мислення починається з постановки питань і з'ясування проблем, які потрібно вирішити. Критичне мислення прагне до переконливої аргументації, воно є мисленням соціальним, будь-яка думка перевіряється і відшліфовується, коли її обговорюють з іншими.

Таким чином, критичне мислення – це передовсім наукове мислення, потреба в якому в умовах інформаційного суспільства стає дедалі затребуваною. Теорія критичного мислення є здобутком сучасної когнітивної психології, що спирається на широку експериментально-дослідну базу. А якісну суспільствознавчу освіту важко уявити без критичного мислення. Саме тому розвиток критичності мислення є нагальною потребою, що постала перед суспільствознавчою освітою. І всім нам, і методистам, і вчителям, і авторам підручників та посібників, слід потурбуватися про створення відповідних

умов під час навчання: внести відповідні зміни у зміст освіти, методiku навчання та форми навчальної роботи. Ці зміни мають бути спрямовані на засвоєння учнями стратегій критичного мислення.

Задля того, щоб зробити критичне мислення компетентністю учнів, необхідно попіклуватися про: 1) чітке виділення правил критичного мислення; 2) застосування вправ на використання правил критичного розмірковування; 3) систематичне тренування у розв'язанні задач на критичний аналіз суспільствознавчого матеріалу. Саме за таких умов ми можемо розраховувати на те, що учні стануть компетентними у критичному розмірковуванні. Причому, слід наголосити на важливості забезпечення всіх цих умов у навчанні. Якщо зігнорувати хоч одну, успіху у справі набуття учнями такої компетентності, як критичне мислення, ми не досягнемо. Структурно компетентність можна представити таким чином: компетентність = знання + уміння + досвід. Визначальною ознакою компетентності є здатність діяти, тобто розв'язувати проблеми у певній предметній галузі. Здобуття компетентності відбувається у три етапи: 1) ознайомлення з певною інформацією (декларативне знання); 2) процедуралізація – перехід від декларативного знання до застосування процедурного знання, тобто перетворення знань у правила дій; 3) повне засвоєння комплексу правил та безпомилкове їх застосування, що і є, по суті, компетентністю.

Слід усвідомлювати, що основною передумовою компетентності є тренування. Але не будь-яке тренування робить людину компетентною, а лише те, що спиратиметься на три умови: 1) чітке виділення всіх компонентів критичного мислення; 2) простеження за виконанням завдань по кожному компоненту; 3) здійснення зворотного зв'язку та забезпечення засвоєння кожного компонента. Отже, забезпечити компетентність учнів у галузі критичного мислення можливо за допомогою компонентного аналізу, коли ми виділимо основні правила та процедури критичного розмірковування та забезпечимо їх покрокове засвоєння у повному обсязі. Яким же чином закласти у навчальні програми розвиток критичного мислення? Передовсім, на нашу думку, програма сприятиме розвитку критичного мислення лише в тому випадку, якщо матиме проблемний характер. Що мається на ува-

Філософія культури і освіти

зі? Можливо, треба відійти від традиції визначати теми програми у стверджувальних формулюваннях й запровадити формулювання-запитання, які б передбачали різні альтернативи? Якщо формулювання тем буде представлено у вигляді контрверсійних оцінок, то воно просто примушуватиме учнів та вчителів розмірковувати критично.

Не менш важливою проблемою є забезпечення діагностики навичок критичного мислення. Можемо стверджувати, що проблема розвитку критичного мислення тих, хто навчається стоїть сьогодні дуже гостро і вимагає розробки та впровадження у життя дієвих методик навчання, які б забезпечували формування цієї компетентності на рівні програм, навчальних планів та результатів навчання.

Саме в цих цілях українська система освіти, яка має великий творчий досвід та інноваційний потенціал, перебуваючи в значно більш важких умовах, ніж система освіти США, може і повинна активно вивчати і творчо використовувати прогресивний досвід американських вчених і педагогів-практиків. У цьому полягає основний зміст і позитивне значення нашої співпраці у контексті глобальної освіти.

Для української освіти актуальна об'єктивна потреба у вивченні як світового передового педагогічного досвіду, так і індивідуального стилю діяльності сучасного викладача – вічного учня, що шукає і приймає все нове, який веде за собою підростаюче покоління в суперечливому і швидко мінливому світі. Діяльність вчителя ніколи не була такою важкою, ще ніколи йому не доводилося конкурувати з глобальною інформаційною системою. У зв'язку з цим існує гостра необхідність допомогти вчителям, викладачам орієнтуватися в тенденціях розвитку глобального освіти і сучасні вимоги до педагогічної освіти. Разом з тим, ми вважаємо, що ця інформація також потрібна зацікавленим батькам і широкої громадськості.

Які тенденції розвитку освіти у новому столітті? За загальним визнанням, кінець 20-го – початок 21-го століття – це період «глобальних інновацій» у всіх галузях культури, економіки, техніки, суспільного і індивідуального життя [26, с.86]. Глобальні інноваційні процеси супроводжуються прискоренням розвитку всіх сторін суспільного життя, що загострює і поглиблює протиріччя між темпами суспільного та

індивідуального соціокультурного розвитку. Багато наукові праці присвячені вирішенню цієї проблеми через освіту, розуміючи особливу роль освіти у створенні цивілізованого громадянського суспільства.

Наприклад, в дослідженнях Інституту Критичного Мислення (Каліфорнія) були вивчені перспективи розвитку освіти, розглянуто напрямки та шляхи реформування освіти в сучасному демократичному суспільстві.

В даний час у багатьох економічно розвинених державах існують різні концепції розвитку школи як у державному, так і приватному секторі. Конкретним прикладом тому є розроблена в США напередодні нового століття і вже впроваджується концепція школи 21-го століття (школи майбутнього).

Така «Школа майбутнього» передбачає створення зазначених (в таблиці) педагогічних умов, необхідних для реалізації теорії критичного мислення та впровадження з цією метою інноваційних освітніх моделей, у тому числі особистісно-орієнтованої та індивідуально-творчої, так як на сучасному етапі розвитку освітніх систем основним є «індивідуальний стиль» діяльності.

Оскільки комплекс індивідуальних особливостей може лише частково задовольнити вимоги будь-якого виду діяльності, людина мобілізує свої цінні для даної роботи якості, компенсуючи ті, які перешкоджають досягненню успіху.

У зв'язку з гуманізацією освіти виникає питання про межі зміни стилю і межах педагогічного впливу, а також про ступінь впливу сумісності стилів діяльності вчителя та учня на розвиток пізнавальної активності останнього. При розгляді даних питань виділені два найважливіші завдання сучасної освіти:

- по-перше, максимізувати процес сприйняття матеріалу і забезпечити розвиток пізнавального стилю діяльності учнів;
- по-друге, допомогти вчителю знайти свій стиль педагогічної діяльності, найбільш відповідає його індивідуальним особливостям, та, що найбільш важливо, вміти варіювати ним в залежності від особливостей стилів діяльності тих, хто навчається (учні, слухачі, студенти тощо).

Найбільш значущим, з одного боку, є питання успішного навчання всього класу з ура-

Філософія культури і освіти

хуванням індивідуальних особливостей кожного учня, з іншого – пристосування осіб з різними індивідуально-психологічними особливостями до педагогічної діяльності, тобто до діяльності з постійно мінливих умов. Розвиток індивідуального стилю пізнавальної діяльності тих, хто навчається, відбувається в процесі взаємодії їх та навчаючого. Але найчастіше відбуваються конфлікти між вчителями та учнями, що перешкоджає розвитку інтересу учнів до предмета, а іноді і навчальної діяльності в цілому. Це відбувається через несумісність особливостей нервової системи. Те, чого очікує учитель від своїх учнів, ґрунтується на його власних перевагах у сфері навчання, а коли ці переваги не збігаються з навчальними уподобаннями учнів, виникає конфлікт стилів. Поняття «*конфлікт стилів*», введене американськими психологами, використовується при невідповідності між «*стилем навчання*», тобто, стилем діяльності вчителя, і «*стилем вчення*», тобто стилем діяльності учня («*teachingstyle & learningstyle*»).

У ході досліджень американських психологів був виявлений такий факт, що найвищу зацікавленість у вивченні предмета досягають ті учні, діяльність яких відповідає за типом нервової діяльності вчителя.

Оскільки сучасна система освіти не передбачає можливості формування класів на основі особливостей стилів діяльності учнів і вчителів, то головне завдання, що стоїть перед учителем, полягає в пошуку компенсуючих методів навчання, що запобігають «стильові» конфлікти. Саме з урахуванням особливостей індивідуального стилю діяльності вчителю необхідно будувати свою діяльність при диференціюванні учнів на підставі того, яка група ознак переважає в їх навчальній діяльності. Вперше про таке розмежування заговорив відомий вітчизняний психолог Б.М.Теплов, який на основі даних математичної статистики виділив стилі з домінуванням «аналітичних», тобто лівопівкульним і «синтетичних» – правопівкульних тенденцій. Далі дослідженнями індивідуальних психологічних особливостей у розумовій діяльності займалися багато вітчизняних і зарубіжних психологів.

Цією ж проблемою когнітивної психології займалися американські вчені – Р. і К. Данн. Вони виділили дві теорії навчання:

1. Теорія когнітивного стилю (Analytic) – їй відповідають раціоналістичність, технологічність, регламентованість.

2. Теорія мозкової півкулі (Global) – їй відповідають гнучкість, спонтанність, імпровізація.

На підставі такого розподілу можна зробити висновок про те, що для забезпечення максимальної ефективності освіти, розвитку творчої індивідуальності учнів необхідний індивідуальний підхід, реалізований діагностично.

На основі аналізу психолого-педагогічних досліджень, як вітчизняних так і зарубіжних, був зроблений висновок, що для успішного формування індивідуального стилю діяльності необхідно враховувати:

- діагностичний, диференційований та індивідуальний підходи до навчання і виховання;
- відповідність індивідуального стилю діяльності вчителя та учня;
- еволюцію рівнів засвоєння знань: репродуктивний -> евристичний -> креативний.

Дослідження, проведені в 1993 р. Р. і К. Данн в США більш, ніж у сімдесяти навчальних закладах, показали, що ідентичні методи, які застосовуються в груповому навчанні, можуть бути продуктивними для одних і стримують процес навчання інших. Дані дослідження показали, що учні, індивідуальні особливості яких не враховуються в процесі планування і здійснення педагогічного процесу, згодом складають «групу ризику «і можуть стати небезпечними членами суспільства, схильними до правопорушень. Виявлено, що в більшості випадків в групу ризику входять кінестети з тактильним рівнем сприйняття інформації та правопівкульні візуали.

У процесі дослідно-експериментальної роботи були розроблені та апробовані засоби підвищення ефективності планування та здійснення навчального процесу на основі індивідуального стилю учнів на кожному етапі навчальної діяльності. Був розроблений самостійний аналіз використання моделі навчання, створеної в США Д.Колба і заснованої на власному досвіді учнів [3, с.28]. Дана модель складається з чотирьох фаз навчання, кожна з яких передбачає деякі якості, здібності та вміння з боку учнів:

- фаза конкретного досвіду – здатність до сприйнятливості нового досвіду;
- фаза рефлексивного спостереження – здат-

Філософія культури і освіти

ність до інтерпретації досвіду;

- фаза абстрактної концептуалізації – здатність до цілісного розуміння – схоплюванню, виробленні понять і уявлень, що вибудовують дані спостереження в послідовну, логічну теорію;

- фаза активного експериментування – здатність використовувати свої теоретичні уявлення для прийняття рішень, вирішення проблем, що, у свою чергу, веде до придбання нового досвіду.

Аналізуючи модель Д.Колба, вважаємо, що дана модель навчання є найбільш ефективною для учнів старших класів і студентів ВИШів. Будучи прихильниками розвивального навчання, ми згодні з даною точки зору, так як вона діаметрально протилежна традиційної моделі навчання, яка передбачає сприйняття матеріалу на слух. Ми розглядаємо можливість ефективного використання розробленої Д.Колба схеми циклу навчання, заснованого на безпосередньо пережитому досвіді, але при цьому ми вважаємо, що на другій фазі його моделі повинна здійснюватися диференціація учнів, відповідно їхньому індивідуальному стилю діяльності:

Наукова новизна

Критична філософія освіти (і, особливо, – такий її напрям, як *соціальна філософія освіти*) і *критична педагогіка* у цьому контексті також повинні займатися складним питанням подолання культурних відмінностей, розуміння, а також розробки більш непереконливі моделі демократії, яка буде включати і розвиток існуючих маргінальних груп та вирішення конфліктів між різними спільнотами і культурами. Важливо відзначити, що критична теорія прагне відновити олюднений зміст і сенс освіти не для впровадження цінностей індустріального капіталу та високих технологій, але, перш за все, для радикальної демократизації освіти з метою досягнення цілей прогресивних педагогів, зокрема, таких як Дьюї, Фрейде, Ілліч у вихованні, дослідження того, що сприятиме розвитку особистості, громадянства та спільноти, соціальної справедливості та зміцнення демократичної участі у всіх різновидах життя.

За останні десятиліття спостерігається стійкі спроби нав'язати неоліберальну політику

в галузі освіти, прагнення реорганізації школи згідно бізнес-моделі, впровадження жорстко стандартизованих навчальних програм, примітивізуючих методів тестування, спотворюючих зміст і цілі педагогіки. Ця *неоліберальна програма* є катастрофічною для змісту освіти та виховання і критичну теорію освіти у цьому контексті необхідно розглядати як критику неоліберальної реструктуризації освіти і у даному розумінні їй необхідно пропонувати альтернативні концепції та практики як освіти, виховання, так і суспільного розвитку [25, с.49]. Глобалізація і технологічна революція повинні бути використані для радикальної перебудови освіти та забезпечення для представників радикальної педагогіки навчальних умов, щоб вони могли запропонувати свої моделі педагогіки та реконструкції освіти для її служіння демократії та прогресивних соціальних змін. Хоча і потрібно жорстко критикувати неоліберальні моделі, також важливо водночас і пропонувати альтернативи їм. Таким чином, необхідно супроводжувати попит на нові знання і перебудову освіти з програмою її демократизації.

Яскравою особливістю сучасності є «корпоративна держава» – продукт поєднання фінансово-промислових і торгівельних корпорацій з політичною владою держави. Вона втілює у собі специфічну форму раціональності, яка є індіферентною до всіх питань про сенс і цінності людського існування. Така особливість перетворює корпоративну державу в антигуманну силу. Раціональна, однак невідконтрольна людині система державної влади експлуатує і, врешті-решт, руйнує природу і сутність людини. «Організація та бюрократія, які з'явилися тільки як додатки до сучасної психології і соціальних інститутів, невблаганно диктують нам, як ми будемо жити далі, нав'язуючи логіку організаційних структур, які руйнують усі інші цінності» [19, с.6]. Демократичні системи та індивідуальні свободи капітулюють перед гігантськими адміністративними установами і корпораціями – бюрократичне свавілля займає місце формального права. Праця втрачає будь-який творчий і життєвий сенс, окрім питання фізіологічного виживання.

Індивід не в змозі знайти творчу наснагу і у сфері культури, оскільки вона набула форми

Філософія культури і освіти

комерційного підприємства, у розумінні якого людське життя та потреби особистості мають фабрикуватися на кшталт товарів для прибуткового розпродажу [15, с.249]. Віддаючи свою енергію і більшу частину свого часу діяльності відчужених від людини установ, сучасна особистість позбувається сім'ї, з котрої вихолощується її справжнє призначення, втрачає реальність стосунків спілкування та дружби і, що є найголовнішим, – здатність до творчої уяви та діяльності, модернізуючи себе у виробничу силу масового технологічно-комерціалізованого суспільства. Основними цінностями такого типу суспільства, які водночас постають ефективними важелями соціального управління, є раціональна ієрархічна дисциплінованість та ірраціоналізоване масове споживання (як основна форма міжособистісних відносин) [19, с.98].

Людина здійснює злочин проти самої себе, якщо перетворюється на інструмент, призначений для досягнення якоїсь зовнішньої, чужої для неї мети. Цей індивід перебуває у стані самовідчуження і перетворюється у «розладнану» істоту, яка відкладає на невизначений термін реалізацію справжнього сенсу свого буття. «Необхідно жити з усією повнотою в кожному моменті, але не так, як цього вимагає необмежене «тепер» рекламного сюжету, а відповідно до понять абсолютної цілісності, яку можна виразити у заповіді: Будь вірним самому собі та чесним перед собою» [2, с.117].

«Великим питанням нашої епохи є те, яким чином існувати в технологічному суспільстві: який рух і який спосіб життя зміг би зберегти духовність людини й навіть саме її існування в умовах панування тих сил, творцем яких вона власне й була» [19, с.16].

Висновки

Критична філософська, освітньо-виховна, педагогіко-психологічна суспільноорієнтована теорія, її моделі і концепції (Д.Келлнер, Р.Ліктмен, Р.Якобі, П.Фрейре, Г.Маркузе, Ч.Рейч, І.Ілліч, К.Ліч, Р.Ліктмен, Р.Якобі, Д.Купер та ін.) прагне по-новому визначити суспільний та індивідуальний і суспільний розум. Вона вважає, що індустріальне суспільство створило умови для здійснення розуму і свободи, але цьому здійсненню перешкоджає саме

капіталізована організація. Розумна громадянська соціальна структура вимагає створення передумов звільнення людини, суспільства і людства: повного розгортання продуктивних сил, симбіотичного взаємодії з природою, створення матеріальних багатств для задоволення основних потреб усіх членів суспільства. Ці передумови є в наявності.

Крім того, критична соціально-філософська теорія освіти буде передбачати злиття на основі класів сократичного обговорення з науководослідними проектами, які будуть поєднувати усні, письмові, мультимедійні і культурні форми процесу навчання, не надаючи переважодній з них. Швидше завдання полягає у тому, щоб спиратися у якісному розвитку на усі експериментальні і додаткові нароби усіх цих аспектів освітнього процесу щодо громадянсько-суспільної реструктуризації та демократизації освіти. Отже, реконструкція освіти на підставі того, що соціально-економічні, культурні та матеріальні умови побуту і праці змінюються з суспільним розвитком є відповіддю розуму на великі перетворення нашого часу. Критична філософія освіти прагне забезпечити радикальну критику існуючої моделі освіти в так званих західних моделях демократії, створюючи прогресивні альтернативні моделі.

У цьому контексті запропонована інтегративна метатеорія, яка засновується на класичних і сучасних джерелах, концепціях, прагне до комплексного розуміння і реконструкції феномену освіти. Одне з основних завдань у сфері демократизації освіти сьогодні, таким чином, полягає у тому, щоб залучити для освіти результати перебудови і демократизації суспільства, відобразити зміни в умовах життя і мислення, досвід та трансформації суб'єктивності у контексті технологічної революції і глобалізації. Це передбачає використання технологій для демократичної реконструкції освіти і заохочення прогресивних соціальних і політичних змін без сприяння неоліберальної моделі цінностей і капіталістичного суспільного устрою.

Спираючись на ці засновки, у перспективі це дозволяє філософії освіти розвиватися для розробки більш інклюзивного філософського бачення освіти, щоб звернутися безпосередньо до проблем демократизації та зміни соціальних

Філософія культури і освіти

відносин у напрямку рівності та соціальної справедливості у сфері освіти. Оскільки соціальні умови життя постійно змінюються, критична теорія освіти повинна бути радикально зверненою до історизму, намагаючись реконструювати освіту та її інститути як соціальні умови розвитку і створювати педагогічні альтернативи з точки зору потреб, проблем і можливостей конкретних груп людей у конкретних ситуаціях. Тим не менше, з точки зору соціально-

філософського та філософсько-освітнього, педагогіко-психологічного, нормативного розуміння і соціальної критики також необхідне застосування активних зусиль з реконструкції освіти і суспільства, соціального бачення того, якими освіта і життя людини можуть бути і які їхні конкретні обмеження в існуючих суспільствах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Baron J., Brown R. V. (Eds.). Teaching decision making to adolescents. – Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991. – 150 p.
2. Cooper D. Psychiatry and Anti-Psychiatry. – Boston: Paladin, 2002. – 192 p.
3. Critical Encounters in High School English. – New York: Teachers College Press, 2009. – 256 p.
4. Critical Pedagogy: Where Are We Now? (Counterpoints: Studies in the Postmodern Theory of Education). – New York: Peter Lang, 2007. – 416 p.
5. Dewey J. Democracy and education. New York: The Free Press, Macmillan Company, 1966. – 212 p.
6. Freire P. A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education. – New York: Bergin & Garvey Paperback, 1986. – 207 p.
7. Freire P. Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage (Critical Perspectives). – New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. – 176 p.
8. Freire P. Pedagogy of the Oppressed. – New York: Continuum, 1996. – 192 p.
9. Illich I. Une société sans école: Trad. de l'angl. – Paris: Seuil, 1971. – 220 p.
10. Illich I. Geuder. – New York: Panteon books, 1982. – 192 p.
11. Jacoby R. Social Amnesia: A Critic of Conformist Psychology. – Boston: Campus Politics, 2005. – 219 p.
12. Kennedy Paul. M. Preparing For The Twenty-First Century. – New York: Random House, Vintage Books, 1994. – 448 p.
13. Kellner D. Critical Theory, Marxism, and Modernity. – Cambridge, UK and Baltimore, Md.: Polity Press and John Hopkins University Press, 1989. – 288 p.
14. Kellner D. New life conditions, subjectivities and literacies: Some comments on the Lukes reconstructive project. // Journal of Early Childhood Literacy, 2002, Vol. 2 (1): 105-112.
15. Kellner D. New Technologies/New Literacies: reconstructing education for the new millennium. // Teaching Education, 2000, Vol. 11, No. 3: 245-265.
16. Kellner D. Technological Revolution, Multiple Literacies, and the Restructuring of Education, – in Ilana Snyder, editor, Silicon Literacies. – London and New York: Routledge, 2002. – P.154-169.
17. Laing R. The Divided Self. – Harvard: Harvard Press, 2001. – 341 p.
18. Lichtman R. The Production of Desire: The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory. – New York: The Free Press, 2002. – 482 p.
19. Reich Ch. The Greening of Society. – New York: Bantam Books, 2007. – 306 p.
20. Paulo Freire: A Critical Encounter (Political Science/Sociology) by Peter Leonard and Peter McLaren. – London: Routledge, 1993. – 208 p.
21. Richard W. P. "Critical Thinking" {Foundation for Critical Thinking}. – Santa Rosa, 1993. – 371 p.
22. Richard W. P., L. Elder. Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life. – Upper Saddle River: FT Press, 2012. – 384 p.
23. Richard W. P., L. Elder. Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Learning and Your Life. – Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000. – 428 p.
24. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture (Published in association with Theory, Culture & Society). – London: Sage Publications Ltd, 1995. – 224 p.
25. Sintschenko V. V. Die ideologischen krieges der globalisierung: feindschaft ideologische front des neoliberalismus gegen gesellschaftliche alternativen. // Dny vědy. – 2013. – Díl 24. – Praha: Publishing House «Education and Science». – S.46-51.
26. Waters M. Globalization. – London/New York: Routledge, 2001. – 272 p.
27. Freire P. Pedagogy of the Heart. – New York: Continuum, 1998. – 144 p.

Філософія культури і освіти

В. В. ЗИНЧЕНКО¹

¹Институт высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины, эл. почта zinchenko-viktor-viktorovich@mail.ru, ORCID 0000-0001-9729-6861

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ СТРАТЕГИЙ ТРАНС- ФОРМАЦИЙ ОБЩЕСТВА И ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КРИ- ТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Цель. Критическая социальная философия образования стремится обеспечить радикальную критику существующей модели образования в так называемых западных моделях демократии, создавая прогрессивные альтернативные модели. В этом контексте предложена интегративная метатеория, которая основываясь на классических и современных источниках, концепциях, стремится к комплексному пониманию и реконструкции феномена образования. Одна из основных задач в сфере демократизации образования сегодня, таким образом, заключается в том, чтобы привлечь для образования результаты перестройки и демократизации общества, отразить изменения в условиях жизни и мышления, опыт и трансформации субъективности в контексте технологической революции и глобализации. **Методология.** Критическая социальная теория, разработанная в рамках современного неомарксизма, указывает на необходимость основательного анализа общества, однако в отличие от других теоретических концепций и исследовательских программ, целью анализа не является фиксация и констатация существующей социальной данности. Наоборот, критический анализ социума предполагает выявление существующих антагонистических, отчуждающих факторов, которые деформируют общественную коммуникацию. Предметом социального анализа является вся сфера человеческой и нечеловеческой природы, с которой взаимодействует человек зависит от нее, вся система взаимоотношений общества и природы, общества и человека, которая охватывается исторической сознательной практикой – «праксисом». Познающим, исследовательским субъектом не является внеобщественный представитель «чистой науки». Им является человек общественная, которая представляет собой тотальность всех социальных определений, входящих в общество и составляющих его индивидов. Для такого «тотального субъекта» познавательный объект не является чем-то внешним, не им сформированным и возложенным; напротив, последний предстает как продукт его собственной деятельности. **Научная новизна.** Рассматриваются тенденции образования и модели институтов глобализирующегося общества современности в контексте особенности взаимоотношения образования и социума, человека и государства, процессов. Осуществляется исследование и системный анализ неолиберальных реформ на уровне общества в целом и образования в частности. Исследуются содержательные, структурные и функциональные характеристики концепции «критической социальной философии образования» в контексте институциональных тенденций общественной жизни, а также формы и возможности ее методологического применения. Рассматривается модель «критической социальной философии образования», воплощенная в программы общественного развития и обучения, которые прежде всего призваны научить людей вести самостоятельное и оригинальное исследование себя, социума и системы знаний. Вместе с тем обосновывается, что эти модели и программы не должны быть оторваны ни от индивидуально-коллективной системы нравственных и социальных ценностей, теоретико-прикладного обучения, ни от дальнейшего применения приобретенных ценностей, норм и навыков в повседневной жизни, науке или на производстве, в сфере всех социальных институтов. **Выводы.** Критическая философская, образовательно-воспитательная, педагогико-психологическая общественноориентированная теория, ее модели и концепции стремятся по-новому определить общественный и индивидуальный и общественный разум. Опираясь на эти основания, в перспективе это позволяет философии образования развиваться для разработки более инклюзивного философского видения образования, чтобы обратиться непосредственно к проблемам демократизации и изменения социальных отношений в направлении равенства и социальной справедливости в сфере образования. С точки зрения социально-философского и философско-образовательного, педагогико-психологического, нормативного понимания и социальной критики также необходимо применение активных усилий по реконструкции образования и общества, социального видение

Філософія культури і освіти

того, какими образование и жизнь человека могут быть и каковы их конкретные ограничения в существующих обществах.

Ключевые слова: критическая социальная философия образования, гражданское общество, демократическое образование, педагогика, критическое сознание, глобализация.

V. V. ZINCHENKO¹

¹Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, e-mail zinchenko-viktor-viktorovich@mail.ru, ORCID 0000-0001-9729-6861

THE INSTITUTIONALIZATION OF GLOBAL STRATEGIES FOR THE TRANSFORMATION OF SOCIETY AND EDUCATION IN THE CONTEXT OF CRITICAL THEORY

The purpose. Critical social philosophy of education strives to provide a radical critique of existing models of education in the so-called Western models of democracy, creating progressive alternative models. In this context, the proposed integrative metatheory, which is based on classical and modern sources, concepts, aims for a comprehensive understanding and reconstruction of the phenomenon of education. One of the main tasks in the sphere of education's democratization today, therefore, is to bring to education the results of restructuring and democratization of the society, to reflect changes in conditions of life and thinking, experience and transformation of subjectivity in the context of the technological revolution and globalization. **Methodology.** The critical social theory, which developed in the framework of contemporary neo-Marxism, indicates the need for a thorough analysis of society, however, unlike other theoretical concepts and research programs in order to analyze not a fixation and a statement of the existing social givens. On the contrary, critical analysis of society involves the identification of existing antagonistic, alienating factors that distort public communication. The subject of social analysis is the whole sphere of human and non-human nature, which interacts a person depend on it, the whole system of relations between society and nature, society and man, which is covered by the historical practice of conscious – "praxis". The representative of "pure science" isn't the learning, research subject. He is a public a person, which is the totality of all social definitions included in society and its constituent individuals. For such a "total subject" Object of interest is not something external; on the contrary, the latter appears as a product of his own activity. **The scientific novelty** examines trends in educational institutions and models of globalizing society in the context of our particular relationship of education and society, man and the state, and processes. The research and systematic analysis of neoliberal reforms at the level of society in general and education in particular are conducted. It examines substantive, structural and functional characteristics of the concept of «critical social philosophy of education» in the context of institutional tendencies of social life, as well as forms and possibilities of its methodological application. It consider a model of «critical social philosophy of education», as embodied in the programs of social development and learning, which are primarily designed to teach people how to lead an independent and original research themselves, society and knowledge systems. However, it is proved that the models and programs should not be cut off from any individual and the collective system of moral and social values, theoretical and applied training, nor from further use of the acquired values, norms and skills in everyday life, science, or in production, sphere of all social institutions. **Conclusions.** Critical philosophical, educational, pedagogical-psychological surprisingly theory, its models and concepts seek to redefine public and private and the public mind. Based on these grounds, in the future, it allows philosophy of education to develop a more inclusive philosophical vision of education, to apply directly to the problems of democratization and changes in social relations in the direction of equality and social justice in the field of education. The point of view of socio-philosophical and philosophical-educational, pedagogical-psychological, normative understanding and social critics also requires the use of active efforts in the reconstruction of education and society, the social vision of what education and human life can be and what their specific limitations in existing societies.

Key words: critical social philosophy of education, civil society, democratic education, pedagogy, critical consciousness, globalization.

REFERENCES

Філософія культури і освіти

1. Baron J., Brown R. V. (Eds.). Teaching decision making to adolescents. – Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991. – 150 p.
2. Cooper D. Psychiatry and Anti-Psychiatry. – Boston:Paladin,2002. – 192 p.
3. Critical Encounters in High School English. – New York: Teachers College Press,2009. – 256 p
4. Critical Pedagogy: Where Are We Now? (Counterpoints: Studies in the Postmodern Theory of Education). – New York: Peter Lang,2007. – 416 p.
5. Dewey J.Democracy and education. New York: The Free Press, Macmillan Company, 1966. - 212 p.
6. Freire P. A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education. - New York: Bergin & Garvey Paperback,1986. – 207 p.
7. Freire P. Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage (Critical Perspectives). – New York: Rowman & Littlefield Publishers,2000.– 176 p.
8. Freire P. Pedagogy of the Oppressed. - New York: Continuum,1996. – 192 p.
9. Illich I. Une société sans école: Trad. de l'angl. – Paris: Seuil, 1971. – 220 p.
10. Illich I. Geuder. – New York: Panteon books, 1982. – 192 p.
11. Jacoby R. Social Amnesia: A Critic of Conformist Psychology. – Boston:Campus Politics,2005.– 219 p.
12. Kennedy Paul.M. Preparing For The Twenty-First Century. - New York: Random House, Vintage Books, 1994. – 448 p.
13. Kellner D. Critical Theory, Marxism, and Modernity. - Cambridge, UK and Baltimore, Md.: Polity Press and John Hopkins University Press, 1989.- 288 p.
14. Kellner D. New life conditions, subjectivities and literacies: Some comments on the Lukes reconstructive project, // Journal of Early Childhood Literacy, 2002, Vol. 2 (1): 105-112.
15. Kellner D. New Technologies/New Literacies: reconstructing education for the new millennium, //Teaching Education, 2000, Vol. 11, No. 3: 245-265.
16. Kellner D. Technological Revolution, Multiple Literacies, and the Restructuring of Education, - in Ilana Snyder, editor, Silicon Literacies. - London and New York: Routledge, 2002. – P.154-169.
17. Laing R.The Divided Self.– Harvard: Harvard Press, 2001. – 341 p.
18. Lichtman R. The Production of Desire:The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory.–New York: The Free Press, 2002. – 482 p.
19. Reich Ch. The Greening of Society.– New York:Bantam Books,2007.– 306 p.
20. Paulo Freire: A Critical Encounter (Political Science/Sociology) by Peter Leonard and Peter McLaren. – London: Routledge,1993. – 208 p.
21. Richard W. P. “Critical Thinking“ {Foundation for Critical Thinking}. - Santa Rosa, 1993. – 371 p.
22. Richard W. P., L.Elder.Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life. – Upper Saddle River:FT Press,2012.- 384 p.
23. Richard W.P., L. Elder.Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Learning and Your Life.- Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000.-428 p.
24. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture (Published in association with Theory, Culture & Society). – London:Sage Publications Ltd, 1995.-224 p.
25. Sintschenko V.V. Die ideologischen kriegler der globalisierung: feindschaft ideologishe front des neoliberalismus gegen gesellschaftliche alternativen//Dny vědy. – 2013. – Dil 24. – Praha: Publishing House «Education and Science». – S.46-51.
26. Waters M. Globalization. – London/New York:Routledge, 2001. – 272 p.
27. Freire P. Pedagogy of the Heart. – New York: Continuum,1998. – 144 p.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Філософія культури і освіти

УДК 130.2

С. А. ОСТРЕНКО¹

¹Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара (Днепропетровск), эл. почта ostrenko2005@ukr.net, ORCID 0000-0001-5653-0930

РИЗОМА И БАРОЧНОСТЬ КАК КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФЕНОМЕНА ИННОВАЦИИ

Цель – раскрыть ризому и барочность как культурно-онтологические основания инновационного процесса. **Методология.** Предметный анализ концептов «ризомы» и «барочность», тематизация их присутствия в пространстве инновации осуществлялись с использованием дискурсивных подходов феноменологии, компаративистики, структурализма. **Научная новизна.** Раскрыта ризома как культурно-онтологическое основание инновации в своей процессуальности, проблемности, допредикативности, совокупности, трансцендировании, а также принципах соединения, неоднородности, картографии, декалькирования и др. Показано, что наряду с ризомой барочность фундирует инновационный процесс в аспектах складки, бинарности, разгибания и текстуры. **Выводы.** Ризомность инновационной деятельности показывает ее нелинейный, статистический характер, определяющийся ее креативным потенциалом и раскрывается в двух направлениях: от инновации к ризоме и наоборот. В первом случае мы имеем дело с такими характеристиками инновации как процессуальность, проблемность, допредикативность, совокупность, трансцендирование. Во втором – принципы, согласно которым может осуществляться инновационная деятельность: а) соединения (необходимость свободы исследователя, коррелирующая с принципом эпистемологического анархизма «Anything goes»); б) неоднородности (важность множественности инновационных решений, коррелирующая с постпозитивистским принципом пролиферации); с) множественности (установка на принципиальный отказ от традиции в инновационной деятельности); d) а-означающего разрыва (нелинейный характер инновационных процессов); e) картографии (конструктивный характер инноваций с возможностью варьирования различных смыслов); f) декалькирования (критическое отношение как прошлому, так и вероятным получаемым результатам). Барочность выражает собой специфику инновационной деятельности на современном этапе и содержит следующие параметры: а) складка: инновационная деятельность в концептуальном и методологическом плане осуществляется как многообразие складок, пересечений различных смысловых полей; б) бинарная оппозиция «интерьер – экстерьер»: инновационная деятельность осуществляется как точка пересечения и разрыва спонтанных и детерминированных процессов; с) бинарная оппозиция «верх - низ»: инновационная деятельность носит нелинейный, топологический характер; d) разгибание: в инновационной деятельности приоритет принадлежит процессуальности над завершенностью; e) текстура как показатель сингулярного характера инновационного процесса; f) парадигма, что подчеркивает фундаментальный, целостный, универсальный характер инновации.

Ключевые слова: инновация, ризома, барочность, бинарность, складка, разгибание, текстура, декалькирование, неоднородность, постмодернизм, парадигма.

Актуальность

Инновация в образовании как социокультурное явление содержит множество смысловых полей: интересубъективное – новое осмысление связки «учитель-ученик» (личностно-ориентированное образование, коммуникативный подход и др.); технологическое (компьютеризация и использование мультимедийной аппаратуры на занятиях); культурообразующее (инновация как возможность перехода от традиционного общества к индустриальному, а от последнего – к информационному); социально-политическое (инновация как предмет государ-

ственной стратегии и лоббирования собственных интересов) и др. При этом, в своей сути инновация предполагает определенный выход за границы существующих установок и практик. Можно сказать, что присутствие инновации фиксирует наличие определенных нелинейных процессов как в субъективном (человек, создающий новое), так и объективном (внедрение инновации в практику) измерении. Указанная нелинейность и представляется тем, что можно обозначить как «самое само» инновации. Наличие людей, обладающих нелинейным видением мира (ученые, педагоги-новаторы), ситуаций, продуцирующих нели-

Філософія культури і освіти

нейные решения (мозговой штурм, диалог и полилог), структур, где нелинейными процессами занимаются профессионально (лаборатории, экспериментальные площадки) во многом задает интеллектуальный потенциал, жизне- и конкурентоспособность системы образования и государства. В условиях кризиса экономических, политических институтов, напряженного поиска национальной, государственной идентичности исследование механизма нелинейности представляется актуальным.

Степень научной разработанности проблемы. Феномен нелинейного мышления – неотъемлемая составляющая истории культуры. Вопрос о его генезисе сложен и противоречив, трансцендентально же можно обозначить нелинейность как то, что фундирует собой существование человека. Деятельность Сократа, Платона, Аристотеля Р. Декарта, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля и др. в философии, Софокла, Д. Алигьери, М. Сервантеса, Ф. Достоевского, В. Вульф, М. Пруста, Дж. Джойса и др. в литературе, А. Гауди, З. Хадида, Д. Либескинда и др. в архитектуре, Ф. Гойя, К. Малевича, с.Дали и др. в живописи – яркий тому пример. В то же время, сама артикуляция нелинейного мышления, критическая рефлексия над ним принадлежит современному периоду культуры в ее постнеклассической составляющей.

Осмысление нелинейного характера мышления невозможно без наработок в области синергетики, истоки которой – неравновесные процессы в естественнонаучном знании (И. Пригожин, И. Стенгерс) с последующей трансформацией в область гуманитарных наук (С.П. Курдюмов, Е.Н. Князева, С.П. Капица, Г.Г. Малинецкий и др.). В отечественной философии интересны наработки в области синергетики А.И. Уёмова, И.С. Добронравовой, А.В. Свидзинского и др. Нелинейное мышление становится предметом рассмотрения у М.К. Мамардашвили, П.П. Гайдено, Н.В. Мотрошиловой, Г.П. Щедровицкого и др.

Особое внимание нелинейному мышлению уделяется в постструктурализме и здесь важны работы Ж. Делёза, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Ю. Кристевой и др. Ж. Делёзу и Ф. Гваттари принадлежит введение в пространство философии понятий, которые смогут адекватно описывать нелинейные процессы окружающего мира.

В конце XX в. возникла инноватика (Й.А.

Шумпетер) как область знаний о сущности инновационной деятельности, в границах которой развивается инновационная педагогика А.В. Хуторского. Важность развития нелинейных процессов в сознании – одна из ключевых функций инновационного подхода в образовании. Так, среди главных критериев современного урока А.В. Хуторской выделяет: открытие нового, создание образовательной продукции, развития компетентностей и коммуникаций, метапредметность [8], каждая из которых требует к себе нелинейного подхода. Сходную позицию занимает и Король А.Д.: «Научить школьника задавать вопросы не эпизодически, а системно – вот ключ к формированию познающей, творческой личности, способной строить свой индивидуальный путь, развивать метапредметное видение мира» [4]. Западные философы М.Чен [9] и Т. Вагнер [10] в своих работах пишут о необходимости формирования образовательной нации и воспитания молодого поколения, способного изменить этот мир.

Обозначенное выше дало основания рассмотреть концепты Ж. Делёза и Ф. Гваттари «ризому» и «барочность» в качестве культурно-онтологических оснований инноваций.

Цель

Цель исследования – раскрыть ризому и барочность как культурно-онтологические основания инновационного процесса.

Изложение основного материала

Понятие ризомы Ж. Делёз и Ф. Гваттари раскрывают в работе «Капитализм и шизофрения. Тысяча плато». Введение этого понятия, с одной стороны, отражает внеструктурный, нелинейный способ организации целостности, который оставляет возможность для реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования (М. Можейко) или по сути инновации, а с другой, – в историко-философском контексте, нам видится, введение понятия ризомы соответствует духу поисков онтологических оснований науки, искусства, религии, политики, культуры в целом, что выражалось в таких понятиях как миф (Дж. Вико, Ф.В.Й. Шеллинг, Э. Кассирер, А. Лосев и др.), переживание (В. Дильтей), установка (Э. Гус-

Філософія культури і освіти

серль), забота (М. Хайдеггер), экзистенция (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр), языковая игра (Л. Витгенштейн) и др. Каким же образом понятие ризомы фундирует инновационную деятельность? Будем двигаться от инновации к ризоме, а затем от ризомы к инновации.

Первое. Инновационной деятельности присуща процессуальность. Инновация в сути своей есть становление. В свою очередь, «становление – это ризома, а не классификационное или генеалогическое древо» [1, с.393]. Тем самым, специфика инновации как становления в том, что в нем еще нет разделения на само становление и то, что становится: «становление ни имитация, ни отождествление; оно уже не регрессия – прогрессия; оно уже не производство преемственности или производство через преемственность. Становление – это глагол со всей его консистенцией; оно не сводится и не возвращает нас к «появляться», «быть», «соответствовать» или «производить» [1, с.393].

Второе. Инновация возможна только там, где артикулируется определенная проблема или вопрос. В свою очередь, Ж. Делёз и Ф. Гваттари отмечают, что в самой ризоме в качестве перманентного выступает вопрос об отношении ризомы к различным феноменам естественного (животного, растительного), искусственного (научного, литературного и др.), социального (политического) миров. Проблема в том, что это отношение отличается от древовидного, где все произрастает из единого центра (картезианский образ древа научного знания). В ризоме такой центр отсутствует. Здесь нет иерархии, Наблюдателя или Генерала, нет центрального автомата, нет установленных коммуникаций. Поэтому каждый раз отношения должны выстраиваться заново. Как только вопрошание уходит, исчезает связь с ризомой. Как только проблема в инновации преодолевается, инновация перестает быть таковой, а обретает статус «ставшего», факта, явленного.

Третье. Инновационная деятельность фундируется бинарными оппозициями. Ризома же уводит нас в глубь этой бинарности, если угодно, в добинарность. Это движение от структуры с ее целокупностью точек и позиций, много- и однозначными отношениями к линиям сегментарности, истечения, детерриторизации и пр. Это углубление в природу творческого акта, коим и является инновационная деятельность.

Четвертое. Инновация сущностно связана с определенным положением дел. Но положение дел, в свою очередь, есть некая совокупность обстоятельств, объединение, союз, альянс. Когда мы приводили пример с таким положением дел как проведение лекции, мы перечисляли некоторую совокупность существенных аспектов, для которых положение дел выступает объединяющим и генетическим началом. В этой связи, «ризомы – альянс, только альянс, соткана из конъюнкций “и...и...и...”» [1, с.44].

Пятое. Инновация связана с выходом за существующее положение дел. Без и вне такого выхода инновация невозможна. Ризома есть тоже выход за пределы, при этом она выводит нас в апофатический слой инновационной деятельности, в некую допредикативную область, где любые определения не исчерпывают ее суть: «Ризома не позволяет себя привести ни к единству, ни к множеству [единому и множеству]. Это не одно, которое становится двумя, ни даже сразу тремя, четырьмя, пятью и т.д. Это не многое, которое происходит от Единого и то, к которому прибавляется единица (n+1). Она не сложена ни из единичностей, но из измерений или, скорее, подвижных направлений. У нее нет ни начала, ни конца, но всегда есть точка, из которой она растет и переливается через край» [1, с.37]. Теперь попробуем посмотреть на инновацию исходя из установленных конститутивных принципов ризомы.

Первый принцип – принцип соединения, суть которого в том, что «любая точка ризомы может - и должна быть – присоединена к любой другой ее точке» [1, с.12]. Творчество в научной и любой другой деятельности, создание чего-то нового, внедрение этого нового должно предполагать определенную степень свободы ученого, исследователя, границы которой задают только предмет исследования. Чтобы произвести новое, надо решиться выйти за границы уже установленного и попытаться посмотреть на существующее положение дел с новой точки зрения. Принцип соединения в ризоме у Ж. Делёза и Ф. Гваттари, утверждающий, что в ризоме можно свободно соединять различные ее части, коррелирует с принципом «Anything goes» (допустимо всё) в концепции эпистемологического анархизма П. Фейерабенда: «одним из наиболее замечательных достижений недавних дискуссий в области истории и фило-

Філософія культури і освіти

софии науки является осознание того факта, что такие события и достижения, как изобретение атомизма в античности, коперниканская революция, развитие современного атомизма (кинетическая теория, теория дисперсии, стереохимия, квантовая теория), постепенное построение волновой теории света, оказались возможными лишь потому, что некоторые мыслители либо сознательно решили разорвать пути «очевидных» методологических правил, либо произвольно нарушали их» [7, с.42].

Второй принцип – принцип неоднородности: «В ризоме... каждая черта не отсылает с необходимостью к лингвистической черте: семиотические звенья любой природы соединяются здесь с крайне различными способами кодирования» [1, с.12]. Для решения инновационной задачи необходимо допускать неоднородность или различие: различие подходов, различие точек зрения, различие решений. Причем, искомое решение может возникнуть на их стыке или складке, о чем речь пойдет ниже. Принцип неоднородности в ризоме Ж. Делёза и Ф. Гваттари коррелирует с принципом пролиферации П. Фейерабенда в его концепции эпистемологического анархизма. Само слово пролиферация означает «разрастание» и взят, что примечательно, П. Фейерабендом из биологии, также как из биологии воспользовались понятием ризомы Ж. Делёз и Ф. Гваттари. Пролиферация у П. Фейерабенда есть процесс умножения, разрастания конкурирующих теорий: «Условие совместимости, согласно которому новые гипотезы логически должны быть согласованы с ранее признанными теориями, неразумно, поскольку оно сохраняет более старую, а не лучшую теорию. Гипотезы, противоречащие подтвержденным теориям, доставляют нам свидетельства, которые не могут быть получены никаким другим способом. Пролиферация теорий благотворна для науки, в то время как их единообразие ослабляет ее критическую силу. Кроме того, единообразие подвергает опасности свободное развитие индивида» [6, с.142].

Третий принцип – принцип множественности: «Множества ризоматичны, они изобличают древовидные псевдо-множества. Нет единства, которое служило бы стержнем в объекте или разделялось бы в субъекте» [1, с.14]. Принцип множественности показывает, что, во-первых, подлинная инновация возможна только

тогда, когда мы решаемся не следовать установленным правилам, а в определенном смысле отказываемся от них, когда мы не копируем чей-то опыт, а создаем свой, но этим этот принцип близок первым двум, а во-вторых, децентрированная множественность, принципиальная невозможность ухватиться за что-то готовое требует от нас тотальной погруженности в предмет, как говорил Г.В.Ф. Гегель о погружении в предмет не только до самозабвения, но и до забвения этого самозабвения, поскольку в последнем может таиться известная толика самолубования.

Четвертый принцип – принцип а-означающего разрыва: «Ризома может быть разбита, разрушена в каком-либо месте, но она возобновляется, следуя той или иной своей линии, а также следуя другим линиям» [1, с.16]. Инновация осуществляется нелинейно. Процесс возникновения и внедрения нового обладает определенной дискретностью. В процессе решения проблемы можно зайти в тупик, но спустя время вновь обретается выход. То, что казалось заблуждением, поражением, даже катастрофой внезапно оборачивалось обретением истины, победой, спасительным решением. Вот почему не только в инновационной, но любой другой деятельности не бывает мелочей.

Пятый принцип – принцип картографии: «ризомы не ответственны ни за структурную, ни за порождающую модель. Ей чужда любая идея генетической оси как глубинной структуры» [1, с.20-21]. Ризома для Ж. Делёза и Ф. Гваттари – это карта, а не калька. С помощью кальки можно только копировать, переносить уже существующее с одного на другое. Карта же позволяет творить. Ее можно создавать по-новому: раскраивать, расчерчивать, вымерять, детализировать. Важные отличительные черты карты: способность конструировать (то, чего не способна делать калька), открытость, демонтируемость, способность к модификации и др. Инновация в своей творческой реторике есть соединение различных полей, смысловых узлов, которыми для получения результата можно варьировать, демонтировать, модифицировать и т.д. Но главное, Ж. Делёз и Ф. Гваттари отмечают, что карта «может закладываться индивидом, группой или общественной формацией» [1, с.22]. Тем самым, можно говорить о субъективно-коммуникативном, интер-

Філософія культури і освіти

суб'єктивно-коммунікативном, об'єктивно коммунікативном напрямках інноваційної діяльності. В першому інноваційна діяльність обмежена масштабами одної особистості. Во другому випадку справа йде про інноваційну діяльність в колективі науковому або навчальному. В третьому – про інновації як державної політики.

Шестим принципом – принцип декалювання. С одної сторони, він як би очевидний і ясний в світлі принципу картографії, з другої, – потребує уточнення деяких деталей. Справа в тому, що карту ми можемо перевести в кальку, то є гіпостазувати певне бачення певного положення справ. Але калька на карту не перекладається: «Калька вже переклала карту в образ, вона вже трансформувала ризому в корінь і корешки. Вона організувала, стабілізувала, нейтралізувала множини, слідує своїм соборними осями означення і суб'єктивності» [1, с.23]. Ми не можемо здійснювати інноваційну діяльність, використовуючи старі методи і підходи. Для інновації потребується фундаментальний перегляд, фундаментальна ревізія або декалювання. В протилежному випадку, старі методи можуть бути регресивними по відношенню до інновації. Не помічаючи цього, ми будемо говорити про нове, щиро бажаючи його впровадження, а в результаті отримувати старі незадовільні результати. Принцип декалювання потребує від тих, хто займається інноваційною діяльністю, одночасно і певного мужества, коли висказувані погляди суперечать установкам і прийнятим нормам більшості, а також теоретичної совісті в продукуванні і введенні нових значень.

Нам залишилось розглянути ще бароковий характер інноваційної діяльності. Початково справа йшла про те, що інноваційну діяльність можна буде кваліфікувати як певне складання (фр. *Le Pli* – складка), але в процесі проработки більш точним і в тому числі виражаючим в собі вказану складку, стало слово «барочність».

На наше бачення, саме барочність з її чудовищністю, незвичністю, парадоксальністю найбільше відповідає відкриттю інноваційної діяльності в сучасному соціокультурному просторі з його мультикультурністю, мозаїчністю, функціональністю.

При цьому Ж. Делёз перекладає поняття «барокко» з естетичного, мистецтвознавчого плану в план онтологічний: барокко – бытийна характеристика. Ж. Делёз виділяє шість ключових параметрів барокко, які формують вклад цієї установки в культуру: складка, бінарність «інтер'єр – екстер'єр», бінарність «верх – низ», розбирання, текстур, парадигма. Розглянемо кожний з них окремо.

Перший – складка: «Барокко неперестанно виробляє складки... Основна риса барокко – направлена до нескінченності складка» [3, с.7]. Інноваційна діяльність, направлена на виникнення нового, складна в своїй суті. В ній відбувається взаємодія різних елементів наукового, світоглядного, релігійного, побутового і інших рядів. Це взаємодія різноманітних елементів в інноваційній діяльності найбільш точно описується поняттям складки. Навіть елементарний експеримент з листом паперу, яким зазвичай займаються в дитинстві, показує, що з нього можна шляхом складання скласти множини фігурок від кораблика до більш складних варіантів з тваринами, птахами і т.д. Сполучення різних аспектів того або іншого положення справ може дати їм різну конфігурацію, що в результаті може привести до нового бачення рішення даної або іншої проблеми. Поняття складки показує всю нескінченність інноваційної діяльності: «Складка барокко винаходить нескінченне вироблення або нескінченний процес роботи. Проблема не в тому, як завершити складку, але в тому, як її продовжити, перетнути її стелю, направити її до нескінченності» [3, с.63].

Другим параметром барокко – бінарна опозиція «інтер'єр – екстер'єр». Характеризуючи сутність монади, Ж. Делёз відзначає її темну основу або фон, з якого вона черпає свої сили. Цей прихований фон, даючий сили, одухотворяючий його закріплює за поняттям «інтер'єр». Інтер'єр – це принцип спонтанності, творчої свободи і активності. Іншими словами, неперемінне умовою інноваційної діяльності. Інтер'єру протистоїть екстер'єр як принцип детермінованості, як те, що вже кристалізовано в соціокультурній реальності. Розрив між інтер'єром

Філософія культури і освіти

ером и экстерьером носит активный характер. По мысли Ж. Делёза, «Разрыв между интерьером и экстерьером отсылает... к Складке» [3, с.63]. Тем самым, бинарная оппозиция «интерьер – экстерьер» фиксирует ситуацию, при которой возможна инновационная деятельность: существующее положение дел не такое, каким может и должно быть.

Третий параметр барокко – бинарная оппозиция «верх – низ». Если оппозиция «интерьер – экстерьер» носит, грубо говоря, горизонтальную поляризацию, то «верх – низ», конечно, вертикальную. Взаимодействие горизонтальной и вертикальной составляющих дает бесчисленное множество точек их взаимодействия. Бинарная оппозиция «верх – низ» обнаруживает топологический характер нашего мышления, наличия в нем не только континуальной, но и дискретной составляющей. Инновационный процесс носит складчатый характер: «абстрактное не означает отрицания формы: оно постулирует складчатость формы, существующей не иначе, как в виде «пейзажа интеллекта», в душе или в уме, – в вышине; оно, следовательно, обнаруживает и понимает нематериальные складки. Материя образует фон, а складчатые формы – его проявления» [3, с.64]. Сначала в мысли совершаются многочисленные наброски того, что должно быть, и посредством этих многочисленных набросков возникают новые складки смысла, в которых способны артикулироваться инновация.

Четвёртый параметр барокко – разгибание – «не противоположность складки, и не ее исчезновение, но продолжение или расширение ее действия, условие ее проявления. Как только складка перестает быть репрезентативной и становится «методом», процессом, действием, разгибание оказывается результатом действия» [3, с.65]. Разгибание подчеркивает приоритет процессуального характера инновационной деятельности. Инновация возможна как процессуальность, становление. Конец становлению – конец инновации. Разгибание позволяет по-новому произвести складывание смыслов, обнаружить новую результативность.

Пятый параметр барокко – текстура: «манера, посредством которой конкретный вид материи формирует складки, и образует его текстуру: текстура определяется не столько гетерогенностью частей, сколько манерой, посред-

вом которой эти части – благодаря особым вкладкам – становятся неотделимыми» [3, с.67]. В определенном смысле текстура – это характер инновационной деятельности. В диссертации, в третьем разделе речь пойдет об инновации в границах творчества отдельного субъекта, инновации в коллективе, а также инновации как некоей государственной стратегии. Каждая из заявленных областей инновационной деятельности обладает собственной текстурностью, точнее, текстурностями, поскольку их может быть множество и в пределах одной деятельности или даже личности. Например, те же титаны Возрождения – эпохи, подарившей Европе культуру барокко – отличались талантами в различных сферах: поэзии, философии, живописи, точных науках и др. Текстура выступает показателем сингулярного характера инновационной деятельности, поскольку отражает ее уникальность, своеобразие.

Шестой параметр барокко – парадигма. Парадигма, согласно Ж. Делёзу, суть выразительная форма. Это – формальные элементы складки, позволяющие «различать: Складки простые и сложные; Края материи (ибо узлы и швы зависят от складок); Драпировки с точками опоры. Только потом настанет очередь материальных текстур» [3, с.70]. Тем самым, парадигма, во-первых, охватывает собой весь цикл инновационного процесса – от артикуляции проблемы и зарождения идеи и до ее воплощения в социокультурную реальность, а во-вторых, показывает фундаментальный характер инновационной деятельности.

Научная новизна

Раскрыта ризома как культурно-онтологическое основание инновации в своей процессуальности, проблемности, допредикативности, совокупности, трансцендировании а также принципах соединения, неоднородности, картографии, декалькирования и др. Показано, что наряду с ризомой барочность фундирует инновационный процесс в аспектах складки, бинарности, разгибания и текстуры.

Выводы

Ризомность инновационной деятельности показывает ее нелинейный, статистический ха-

Філософія культури і освіти

ракт, определяющий ее креативным потенциалом и раскрывается в двух направлениях от инновации к ризоме и наоборот. В первом случае мы имеем дело с такими характеристиками инновации как процессуальность, проблемность, допредикативность, совокупность, трансцендирование. Во втором – принципы, согласно которым может осуществляться инновационная деятельность. Принцип соединения постулирует необходимость свободы исследователя и коррелирует с принципом эпистемологического анархизма «Anything goes» (допустимо всё). Принцип неоднородности постулирует важность множественности инновационных решений и коррелирует также с постпозитивистским принципом пролиферации. Принцип множественности постулирует установку на принципиальный отказ от традиции в инновационной деятельности. Принцип а-означающего разрыва постулирует нелинейный характер инновационных процессов. Принцип картографии постулирует конструктивный характер инноваций с возможностью варьирования различных смыслов. Принцип декалькирования постулирует критическое отношение как прошлому, так и вероятным полу-

чаемым результатам с принципиальной возможностью их ревизии.

Барочность выражает собой специфику инновационной деятельности на современном этапе и содержит следующие параметры. Первый – складка: инновационная деятельность в концептуальном и методологическом плане осуществляется как многообразие складок, пересечений различных смысловых полей. Второй – бинарная оппозиция «интерьер – экстерьер»: инновационная деятельность осуществляется как точка пересечения и разрыва спонтанных и детерминированных процессов. Третий – бинарная оппозиция «верх – низ»: инновационная деятельность носит нелинейный, топологический характер, причем эта топологичность, складчатость присуща самому нашему мышлению. Четвёртый – разгибание: в инновационной деятельности приоритет принадлежит процессуальности над завершенностью. Пятый – текстура как показатель сингулярного характера инновационного процесса. Шестой – парадигма, что подчеркивает фундаментальный, целостный, универсальный характер инновации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Делёз Ж. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато / Ж. Делёз, Ф. Гваттари, пер. с франц. Я.И. Свирского. – Екатеринбург : У-Фактория, 2010. – 895 с.
2. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М. : Раритет, 1998. – С.10–440.
3. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делёз. – М. : Логос, 1997. – 264 с.
4. Король А.Д. «Арифметика» образования: межпредметная и метапредметная функции диалога [Электронный ресурс] / А.Д. Король // Интернет-журнал «Эйдос». – 2012. – №5. – Режим доступа : <http://www.eidos.ru/journal/2012/0829-06.htm>
5. Смирнов И.П. Превращения смысла / И.П. Смирнов. – М. : Новое лит. Обозрение, 2015. – 314 с.
6. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с.
7. Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания / Ж. Делёз, пер. с фран. А. Никифорова. – М. : АСТ, 2007. – 413 с.
8. Хуторской А.В. Что такое современный урок [Электронный ресурс] / А.В. Хуторской // Интернет-журнал «Эйдос». – 2012. – №2. – Режим доступа : <http://www.eidos.ru/journal/2012/0529-10.htm>
9. Chen M. Education Nation: Six Leading Edges of Innovation in our Schools / M. Chen. – San Francisco : Jossey-Bass, 2010. – 276 p.
10. Wagner T. Creating Innovators. The Making of Young People Who Will Change the World / T. Wagner. – New York : Shribner, 2012. – 285 p.

Філософія культури і освіти

С. А. ОСТРЕНКО¹

¹Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ), ел. пошта ostrenko2005@ukr.net, ORCID 0000-0001-5653-0930

РІЗОМА І БАРОЧНІСТЬ ЯК КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ФЕНОМЕНА ІННОВАЦІЇ

Мета – розкрити ризому і барочність як культурно-онтологічні підвалини інноваційного процесу. **Методологія.** Предметний аналіз концептів «ризому», «барочність», тематизація їх присутності у просторі інновації здійснювались з використанням дискурсивних підходів феноменології, компаративістики, структуралізма. **Наукова новизна.** Розкрита ризома як культурно-онтологічне підґрунтя інновації в своїй процесуальності, проблемності, допредикативності, спільності, трансцендування, а також принципах з'єднання, неоднорідності, картографії, декалькування та ін. Показано, що поряд з ризомою барочність фундає інноваційний процес в аспектах складки, бінарності, розгинання і текстури. **Висновки.** Ризомність інноваційної діяльності показує її нелінійний, статистичний характер, який встановлюється її креативним потенціалом та розкривається у двох напрямках: від інновації до ризому, та навпаки. У першому випадку ми маємо справу з такими характеристиками інновації як процесуальність, проблемність, допредикативність, сукупність, трансцендування. У другому – принципи, згідно яким може здійснюватися інноваційна діяльність: а) з'єднання (необхідність свободи дослідника, яка корелює з принципом епістемологічного анархізму 'Anything goes'); б) неоднорідності (важливість множинності інноваційних рішень, яка корелює з постпозитивістським принципом проліферації); с) множинності (установка на принципову відмову від традиції в інноваційній діяльності); d) а-означаючого розриву (нелінійний характер інноваційних процесів); е) картографії (конструктивний характер інновацій з можливістю варіації різноманітних змістів); f) декалькування (критичне ставлення до минулого, а також до вірогідних отриманих результатів). Барочність виражає собою специфіку інноваційної діяльності на сучасному етапі і містить наступні параметри: а) складка: інноваційна діяльність в концептуальному і методологічному планах здійснюється як різноманіття складок, перетинань різних змістів; б) бінарна опозиція «інтер'єр» – «екстер'єр»: інноваційна діяльність здійснюється як точка перетину та розриву спонтанних і детермінованих процесів; с) бінарна опозиція «верх – низ»: інноваційна діяльність має нелінійний, топологічний характер; d) розгинання: в інноваційній діяльності пріоритет процесуальності над завершеністю; е) текстура як показник сингулярного характеру інноваційного процесу; f) парадигма, яка підкреслює фундаментальний, цілісний, універсальний характер інновації.

Ключові слова: інновація, ризома, барочність, бінарність, складка, розгинання, текстура, декалькування, різноманітність, постмодернізм, парадигма.

S. A. OSTRENKO¹

¹The Oles' Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipropetrovsk), e-mail ostrenko2005@ukr.net, ORCID 0000-0001-5653-0930

RIZHOME AND BAROCCO AS CULTURAL-ONTOLOGICAL FOUNDATION OF PHENOMENON OF INNOVATION

The Purpose is to recover rhizome and barocco as cultural-ontological foundations of innovative process. **Methodology** is subjective analysis of conceptions 'rhizome' and 'barocco', thematization their presence in space of innovation carry out with using discoursing approaches of phenomenology, comparative, structuralism. **Scientific Novelty.** Rhizome has been opened as cultural-ontological foundation in its processes, problems, pre-predicative functions, totality, transcendence and principles of connection, diversity, cartography, re-traicng etc. It is showed that barocco with rhizome founds innovative process in some aspects: fold, binary, extension and texture. **Conclusions.** Rhizome as one of the foundations of innovation shows its non-line, statistic character that determines its creative potential and opens in two directions: from innovation to rhizome and on the contrary. In the first case when we have a deal with innovative characteristics as process, problems, pre-predicative, totality, transcendence. In the second case we have a deal with the principles which can carry out innovative activity: a) connection (unavoidable of freedom of researcher, and it correlates with the principle of epistemological anarchism 'Anything goes'); b) inhomogeneity (maintenance of multiplicity of innovative decisions that correlates with postpositivistic

Філософія культури і освіти

principle of proliferation); c) multiplicity (attitude on principle refuse from tradition in innovative activity); d) a-signed break (non-line character of innovative processes); e) cartography (constructive character of innovations with possibility of variety of different senses); f) re-tracing (critical attitude to the past and probable results in the future). Barocco consist in specific of innovative activity on contemporary period and has some parameters: fold: innovative activity in conceptual and methodological aspects are carrying out as multiple folds, crossing of different sense fields: b) binary opposition 'interior – exterior': innovative activity is a point of crossing and break of spontaneous and determine processes; c) binary opposition 'up – down': innovative activity has non-line, topological character; d) extension: in innovative activity priority has process on ending; e) texture as sing of singular character of innovative process; f) paradigm underlines fundamental, whole, universal character of innovation.

Key words: innovation, rhizome, barocco, binary, fold, extension, texture, de-tracing, diversity, postmodernism, paradigm.

REFERENCES

1. Deleuze J. Kapitalizm i shizofrenia. Tysyacha plato [Capitalism and Schizophrenia. A Thousand Plateaus]. Ekaterinburg, U-Factoria, 2010. 895 p.
2. Deleuze J. Logika smysla [Logic of sense]. Moscow, Raritet, 1998. P.10–440.
3. Deleuze J. Skladka. Leibnitz i barokko [The Fold. Leibniz and the Baroque]. Moscow, Logos, 1997. 264 p.
4. Korol' A.D. 'Arifmetika' obrazovania: mezhpredmetnaya i metapredmetnaya funkci dialoga ['Arithmetic' of education: Intersubjective and Metasubjective Functions of Dialouge]. Internet Zhurnal 'Eidos' – Internet-Magazine Eidos, 2012, no5. Available at : <http://www.eidos.ru/journal/2012/0829-06.htm>
5. Smirnov I.P. Prevrashchenia smysla [Transforming of Sence]. Moscow, Novoe Lit. Obozrenie, 2015. – 314 p.
6. Feyerabend P. Izbrannye Trudy po metodologii nauki [Selected Works from Methodology of Science]. Moscow, Progress, 1986. – 542 p.
7. Feyerabend P. Protiv metodologicheskogo prinuzhdenia. Ocherk anarchistskoj teorii poznaniya [Anti Methodological Enforcement. Essay of Anarchic Theory of Cognition]. Moscow, ACT, 2007. – 413 c.
8. Khutorskoj A.V. Chto takoe sovremennyj urok [What is Contemporary Lesson]. Internet Zhurnal 'Eidos' – Internet-Magazine Eidos, 2012, no5. Available at : <http://www.eidos.ru/journal/2012/0529-10.htm>
9. Chen M. Education Nation: Six Leading Edges of Innovation in our Schools / M. Chen. – San Francisco : Jossey-Bass, 2010. – 276 p.
10. Wagner T. Creating Innovators. The Making of Young People Who Will Change the World / T. Wagner. – New York : Shribner, 2012. – 285 p.

Поступила в редколлегию 30.04.2015

Принята к печати 21.05.2015

Соціальна філософія і філософія історії

УДК 130.12+316.3

Ю. Ю. БРОДЕЦКАЯ¹

¹Национальная металлургическая академия Украины (г. Днепропетровск), эл. почта brodezkaja_yulij@mail.ru, ORCID 0000-0001-9186-0767

КОММУНИТАРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

Цель работы. Фокус анализа сосредоточен на изучении теоретико-методологических предпосылок исследования феномена социальной целостности. Характер социокультурных изменений современной эпохи обнаруживает кризис социальной теории, направленной на исследование социальности Модерна, условия и механизмы ее развития. На фоне классической методологии исследования проблемы – аристотелевской политической философии, трактующей социальность как аспект политического, и конструирующей методологию изучения современного общества, попытки преодолеть кризис рационального проекта реализуют себя в формировании идеологии коммунитаризма. В качестве альтернативы рационалистическому индивидуализму либеральной теории общества, последняя пытается решить вопрос социальной целостности, порядка через обнаружение потенциала общностных образований. Общности (сообщества, коммуны) выступают теми моделями социальности, потенциал которых способен преодолеть индивидуализм современного человека и общества, разрушить культ этатизма. Таким образом, в качестве **методологии** исследования проблемы социальной целостности используется коммунитарный подход, актуализирующий потенциал общностных отношений. Данный методологический шаг позволяет раскрывать социальность на качественно ином социокультурном уровне анализа, как определенную модель человеческих отношений, чьим основанием выступают не только экономико-правовые отношения (отношения, собственности, распределения труда и власти и т.п.), но прежде всего духовные (общностная культура, связи, неформальный характер регламентации отношений, семейственности и т.п.). **Выводы.** Таким образом, исследование общностного потенциала, механизмов и логики формирования и презентации феномена в современном обществе, позволяет выявить условия социальной целостности, а, следовательно, преодолеть проблему кризиса социальности о которой заявляют современные исследователи. **Научная новизна** работы заключается в попытке расширения эвристических возможностей коммунитарной теории в аспекте анализа проблемы социальной целостности с целью конструирования комплексной методологии исследования проблемы.

Ключевые слова: индивидуальная и социальная целостность, общность, социальность, коммунитарная теория, социальный порядок.

Актуальность

Противоречивые последствия эпохи Модерна, расширившие права и свободы личности, повысившие содержание и качество индивидуальной жизни, повлекли за собой вместе с тем целый ряд изменений, угрожающих целостности социального, его порядку – разрушающих коммунитарную структуру общества. В этом факте большинство представителей консервативного течения современной социальной философии видели закономерный результат влияния индивидуалистически ориентированной просвещенческой традиции, создавшей интеллектуальные предпосылки для «освобождения личности» и разрушения мира общины. Вопрос о перспективе социальности приобретает все большую актуальность. Как примирить амбивалентные тенденции современной ситуации, с

одной стороны – к разъединению (индивидуальному и социальному), а, с другой – к взаимозависимости и единству мира? Как синтезировать разрозненный мир?

Цель

Свое альтернативное индивидуализму видение ситуации предлагает коммунитарная теория. Увидеть в общине (общности, сообществе) потенциал преодоления проблемы индивидуализма, реабилитации целостности социального порядка – основные исследовательские задачи данного теоретического направления. Коммунитарная теория становится методологической базой формирования интегративной модели анализа общества, где отправной точкой исследования *становятся социокультурные аспекты его функционирования*. В этой связи, в рам-

Соціальна філософія і філософія історії

ках данной работы представляется необходимым решить следующие **задачи**:

- проанализировать исследовательский потенциал коммунитарной теории в анализе решения проблемы социальной целостности,
- выявить механизмы и практики интеграции коммунитаризма в условиях современного общества. Исходя из этого, *проблемная ситуация* работы заключается в необходимости анализа эвристического потенциала концепции коммунитаризма в контексте формирования методологии исследования проблемы социальной целостности.

Основной материал

Социально-экономические и политические наработки Модерна актуализировали вес материального аспекта в пространстве социальных отношений. Речь идет, прежде всего, об интенсивном развитии капиталистических отношений, все более актуализирующих ценности рынка и обесценивающих ценность человеческого, а также о практике тотальной репрезентации власти, конституировавшей себя в опыте тоталитарных режимов современной эпохи. Данная ситуация становится фоновой в развитии европейской социальной философии, в рамках которой вопросы о возможных основаниях социальной целостности зачастую не выходят за границы политической природы общества, его функционирования, жизни в сообществе, принципов, определяющих общество и сосуществование людей в нем [1, с.216].

Таким образом, маркерами современного философского дискурса становятся проблемы предотвращения опасности всепоглощающего обобществления, атомизации любых форм совместного бытия, потери индивидуальной свободы. Сама суть процессов, происходящих в современном обществе, – по мнению З. Бауман, это, прежде всего, «индивидуализация общества и тесно связанная с ней фрагментация социальной и политической действительности, включающая и фрагментацию социально-политического поведения каждого отдельного человека». Обратная сторона этих процессов, состоит, по мнению исследователя, в глубокой эрозии системы институтов, связанных с коллективным социальным и политическим действием, в кризисе гражданственности, в опустении агоры – места, где граждане обсуждали бы

общественные вопросы, «места встреч, споров и диалога между индивидуальным и общим, частным и общественным. Современное западное общество настолько индивидуализировано, что коллективные политические действия в нем практически невозможны» [4, с.165].

Эксплицируя данные проблемные зоны, напряжение между автономией индивидов и их взаимосвязями в мире, между отдельным человеком и сообществом, философия позднего Модерна, по сути, пытается предложить свои варианты решения сложившегося кризиса. Данные вопросы актуализируют потребность в обнаружении новой социальности, способной, не ущемляя личностной и групповой автономии, реализовать социальное благо, сохранять целостность общества. В этом контексте, попытки отделения «политического» и «социального», их верификация и установление концептуальных границ становится почвой развития и диалектики коммунитарной теории общества-общности, возникшей в конце XX века.

Главной идеей коммунитаризма становится необходимость заботы о сообществе наравне со свободой и равенством человека. Теоретической посылкой теории становится отрицание биполярной модели «индивидуализм – коллективизм». Альтернативой последней становится модель коммунитарности, снимающая антиномию коллективного и индивидуального, а, следовательно, и угрозу тоталитарности.

Коммунитарная практика социума достаточно обширна, она охватывает пространство от добровольных сообществ по интересам и религиозному признаку до естественно складывавшихся локальных сельских и городских сообществ – коммьюнити: традиционной почве местного самоуправления и основе формирования гражданского общества. Практический опыт последних столетий, формировавшийся под влиянием либеральных принципов и идеалов общества-государства, показывал, что целостность, благополучие социального целого – актуальная проблема современности. Прагматически ориентированная система государства, где в основании связности лежат личные интересы и материальные блага трансформируется в фрагментарное пространство, неориентированное на решение проблемы целостности общего. В такой ситуации теряется основное условие функционирования любой из форм соци-

Соціальна філософія і філософія історії

альности – *чувство принадлежности к сообществу*. Ведь сама природа социального требует более основательной мотивации, чем договорные, сделанные отношения, которые можно в любой момент пересмотреть. Коммунитаристы решение проблемы видят в природе человека, как активного субъекта, участвующего в формировании коммунитарных структур. *Человек есть всегда носитель определенной социальной идентичности*. Последняя и определяет меня как меня, как представителя определенной общности (семьи, дома, профессиональной группы и т. д.). Из понимания человека как члена коммуны, связанного с ней нерасторжимыми духовными узами, вытекает и ответственность по *поддержанию блага коммуны*, от которого неотделимо благо отдельного индивида.

Так, рассуждая о состоянии современного общества, американский исследователь Р.Нисбет в работе «Прогресс: история идеи» отмечает, что «оптимистический взгляд на историю, присущий прогрессистским идеям XIX века, как на эмансипацию индивида и самосовершенствование общества, утрачивает сегодня свою однозначность. Наиболее значимым следствием социальных и политических революций Модерна, фундаментальным образом отразившихся на социуме, становится разрушение традиционной этической и социальной системы. Ослабевшие в результате этого моральные нормы были не в состоянии противостоять пришествию антигуманных тоталитарных политических режимов, подавляющих личность» [7, с.58].

Интерпретируя индивидуалистический характер философии Модерна, исследователь отмечает, что признание ценности автономной индивидуальности и ее свободы, обозначение ее в качестве движущей силы социального прогресса, противоречит идеи свободы, как онтологически присущей общей воле большого коллектива. Эта диалектическая взаимосвязь индивидуализма и коллективизма, привела к элиминации сообществ, как ограничивающих достижение индивидуальной свободы, закрепощающих социальное взаимодействие. В рамках классического либерализма, оперировавшего концепцией автономного, рационального субъекта, чьи способности и желания подчиняются разуму и позволяют развивать самого

себя в направлении увеличения свободы и могущества над природой, эта гипотеза стала фоновой. По сути, она и легла в основание формирования объективистской методологии исследования общества, как рационального проекта.

Природно дополняющие друг друга индивидуальное и социальное начала в рационалистической перспективе формировали дихотомию, в которой автономная личность мыслилась как движущая сила свободы и творчества общества. Свобода в данной социальной модели представляла собой недетерминированность индивидуальной воли рамками локальных сообществ и добровольных ассоциаций. По сути, актуализация индивидуализма, влекла за собой не менее опасный для сообществ процесс политического централизма. В тандеме данные процессы разрушали коммунитарную природу социальности, растворяя ее в гомогенной индивидуализированной массе. Структурируемое в универсальное государство, массовое общество питалось индивидуальной энергией, высвободившейся после распада локальных сообществ, ассоциаций и объединений. Аморфность масс стала причиной их неспособности противостоять унифицирующим тенденциям коллективизма и стирания различий в едином политическом сообществе.

Анализируя характер современных социальных отношений, Р.Нисбет делает акцент на противопоставлении политического и социального, как власти и авторитета. Так, авторитет выступает результатом добровольного согласия – условия функционирования общества-*community*. Он не пользуется силой, но убеждением, и от этого он не менее влиятелен, чем власть. Последняя же возникает тогда, когда авторитет утрачивается. Эта механическая структура, обезличенной бюрократической власти не считается с личностным интересом, подавляя его силой и политизируя повседневную жизнь, семейные и общинные связи. Р.Нисбет подчеркивает деструктивность этатизма и порожденного им индивидуализма, обосновывая тем самым необходимость и важность гражданского общества, как связующего звена между человеком и государством.

В политизированном пространстве современного общества индивиды вступают в свободные взаимодействия, преследуя свои част-

Соціальна філософія і філософія історії

ные цели, однако эти взаимодействия не межличностны, а формальны, имперсональны. Индивид отделен от окружающего мира, противопоставлен ему, и мир принимает объективные характеристики имперсонального бытия. В таком деперсонализованном социуме, где действуют атомизированные индивиды, неизбежно возникает тенденция к централизации и унификации. В этом рационализированном пространстве политические институты поглощают традиционные институты общества-community.

Критикуя принципы либеральной демократии, в своей работе «Закат авторитета» Р.Нисбет отмечает, что мы живем в сумеречную эпоху упадка и разложения, похожую на ту, которая предшествовала падению Рима. Большинство людей живет в моральном вакууме; привычная почва уходит из-под ног; индивидуализм вырождается в эгоизм. Повсеместно происходит сдвиг от важного к ничтожному, от великого к тривиальному, от коммунального к личному, от объективного к субъективному. Все это ведет к падению нравов, обесцениванию культуры и сопровождается концентрацией и культивацией власти, которая становится все более военной или «паравоенной» по форме. Рост этой власти прямо пропорционален падению авторитета общества-community и морали. Государства становятся слишком много, оно вмешивается не только в экономическую деятельность, но и во все прочие сферы жизни, заменяя собой и политическую, и религиозную общины.

В политической централизации и деспотизме в свое время А.Токвиль видел главную причину возрастания эгоизма. «Люди в этих обществах, не связанные более друг с другом ни кастовыми, ни классовыми, ни корпоративными, ни семейными узами, слишком склонны к занятию лишь своими личными интересами, они всегда заняты лишь самими собой и замкнуты в узком индивидуализме, удушающем любую общественную добродетель» [8, с.7]. в связи с этим, Р.Нисбет находит, что токвилевская Франция XIX века была во многом схожа с современным обществом, где также разрушены традиционные социальные связи. По мере их исчезновения человек становится все свободнее от ограничений, которые они накладывали на его социальное поведение. Чем сильнее государственная власть, тем слабее социальные свя-

зи и тем более «потерянным» оказывается индивид. «В такого рода обществах, где нет ничего прочного, каждый снедаем страхом падения или жадной взлета. Поскольку деньги здесь стали мерой достоинства всех людей и одновременно обрели необычайную мобильность, беспрестанно переходя из рук в руки, изменяя условия жизни, то поднимая до общественных высот, то повергая в нищету целые семейства, постольку не существует практически ни одного человека, который не был бы принужден путем постоянных и длительных усилий добывать и сохранять деньги. Таким образом, желание обогатиться любой ценой, вкус к деловым операциям, стремление к получению барыша, беспрестанная погоня за благополучием и наслаждениями являются здесь самыми обычными страстями» [8, с.8]. Деньги, экономика, государство становятся прибежищем «потерянных». И если раньше главной опорой в стремлении «среднего класса» к успеху в хозяйственной деятельности была семья (обычный капиталист работал не для себя, а ради семьи), то теперь ситуация изменилась: традиционную мораль сменила мораль «потерянных», главная ценность которых – деньги. Все это – симптомы кризисного состояния западного общества, которые, по мнению Р.Нисбета, говорят о необходимости пересмотра его идейных оснований.

Возрастающее беспокойство и незащищенность, возникающие в результате развития данных тенденций и нарастающее стремление к обретению устойчивой идентичности приводят к:

– во-первых, росту коллективизма, ассоциирующегося с гражданским сообществом. Даже после многих десятилетий целенаправленного разрушения локальных социальных взаимосвязей, в современном обществе численность и разнообразие сообществ продолжают расти. Это связано, в том числе, и с новыми формами и технологиями коммуникации, возникшими в результате технологического развития;

– во-вторых, подобные изменения «сумеречной эпохи» вызывают трансформацию политического. Если ранее последнее ассоциировалось не только с государством, но со всем образом жизни и мышления человека, то в современном обществе ситуация изменилась, поскольку доверие и уважение сменяются противоположными чувствами.

Соціальна філософія і філософія історії

Анализируя коммунитарную структуру современного общества, Р.Нисбет приходит к выводу, что «с одной стороны, и частично, мы живем в мире, в котором лояльность к семье, церкви, профессии, местному сообществу, оказывают убеждение и руководство. С другой, мир ценностей отождествляется с абсолютизмом политического сообщества – сообщества, в котором символизм, верность, ответственность и целеустремленность стали неотличимы от централизованной политической власти» [9, с.249]. Наиболее продуктивным в связи с этим, исследователь полагает поиск причины большинства современных социальных проблем в том, что человек ищет источник идентичности и ценностей в большом аморфном политическом целом, а не в конкретной локальной социальности. Так, к примеру, упадок института семьи он связывает не с ростом морального релятивизма, а с утратой естественного авторитета и переносом основных функций семьи на иные институты, с преобладанием вертикальных интеракций над горизонтальными, в особенности – на государство. Это характеризует отличие современного общества от традиционного, в котором горизонтальные взаимодействия превалировали над вертикальными, где «локальные и персональные связи были сильны, тогда как централизованная власть была относительно слабой и неустойчивой» [9, с.103]. Это универсальное политическое общество присваивает себе социальные функции сообществ, претендуя на роль медиатора социального взаимодействия между изолированными индивидуумами, черпая собственную силу из этих отношений и одновременно контролируя индивидов. Системообразующими агрегатами такого механического конструкта являются крупномасштабные социальные организации, с разветвленной сетью обезличенных инструментальных отношений, в рамках которых современный человек вынужден отыскивать собственную идентичность. Однако они не могут эффективно заменить политическим контекстом первичные сообщества - источник идентичности и действенной морали. Социальное как таковое, по Р. Нисбету, присутствует именно там, где осуществляются личностные взаимодействия, то есть в семье, малой группе, общине или ассоциации. Диверсификация и рост разнообразия актуальных социальных форм,

сообществ и ассоциаций является залогом свободы и защищенности их членов.

Конкретизируя социальное и политическое измерение бытия, Р.Нисбет говорит о том, что политическая стабильность зависит от стабильности социальной. Подлинно демократический социум представляет собой форму совместной жизни индивидуумов, при которой свобода достигает максимума. Важнейшим условием существования демократии является высокая степень социальной вовлеченности граждан в «опосредующие структуры», то есть общности, занимающие промежуточное положение между государством и личностью. Последнее достигается при условии укоренения социальной структуры в разнообразных локальных сообществах и группах. В результате чего демократия может перестать быть формальной, а станет реальным участием каждого человека в распределении социальных благ. Как конкретная личность, непосредственно взаимодействующая с другими, индивидуум неотделим от множества локальных сообществ и свободных ассоциаций, от которых он получает свою действительную идентичность. Свобода же, состоит не в независимом от других индивидуальном выборе целей и ценностей, а подразумевает независимое их существование, связанное с сообществом: «Кто говорит о свободе, говорит о сообществе» [9, с.247].

Устойчивый баланс между социальной организацией и индивидуальной свободой представляет собой необходимое условие творческого развития общества и культуры. Увеличение разнообразия сообществ и ассоциаций, опосредующих взаимодействие индивида и социума – залог развития современного общества. Сообщество не представляет собой некоего естественного феномена, либо напротив, сверхъестественно легитимированным, но оно есть продукт деятельности людей, совместно действующих в целях решения общих проблем. Изъятие человека из сообщества не дает ему истинной свободы или автономии, но напротив, порождает одиночество и опасность подчинения его внешним деструктивным силам. В результате утраты коммунитарного измерения социального бытия возникает массовое общество, характеризующееся аморфностью, безликостью и подверженностью манипуляциям.

Р. Нисбет описывает новый социальный по-

Соціальна філософія і філософія історії

рядок, который состоит не из атомистических экономических агентов, действующих в легальной пустоте, а из сообществ, автономия и устойчивость которых основаны на авторитете и эффективности. В этом отношении, сообщество было и остается незаменимой формой социального бытия, в рамках которого индивиды формируют собственную идентичность, усваивают моральную систему и социализируются. Быть личностью, значит быть в сообществе с другими, которое никогда не является завершённым и это выступает основанием для перманентного познания человеком самого себя в сообществе [10].

Несмотря на актуальность политического фона в концептуализации феномена общества, разведение политического и социального, поиск оснований социальности – фокус анализа коммунитарных теорий. По мнению исследователя К.Штекеля, «в настоящее время особенно в Европе проблематика человека как субъекта и человеческой коллективности выступает на первый план и в философии, и в политике. В философии, поскольку преодоление тоталитаризма не привело к сценарию, предсказанному Ф. Фукуямой (мы не наблюдаем всеобщего распространения западной либеральной демократии и глобального торжества индивидуалистски-либералистской парадигмы). В политике, поскольку хантингтоновский сценарий столкновения цивилизаций вдоль границы западного и восточного христианства требует от нас критического рассмотрения сходств и различий разных подходов к проблеме человека-субъекта и жизни в сообществе, характерных для различных европейских интеллектуальных традиций» [3, с.40]. Разворачиваясь вне пределов тённисовской оппозиции, коммунитаризм не отказывается от человека-субъекта, он видит его активной частью конструктивного механизма развития сообщества - *condition humaine*.

Еще один представитель коммунитаризма Ч. Тейлор в своих «Истоках личности» утверждает что общество, построенное на одних только утилитаристских, рационалистских парадигмах функционировать не может. Поэтому нужно признать, что человеческие существа - «обремененные личности», выросшие в контексты, институты, личные истории, и что они выносят из этих контекстов моральную ориентацию и чувство общности [11, с.56]. «Абсо-

лютная автономия личности невозможна..., и невозможны также индивидуалистические формы жизни», отмечает Ч. Тэйлор. Идея общества, как ассоциации индивидов, каждый из которых имеет собственное представление о добродетельной и достойной жизни и соответствующий план жизни, не выдержала критики. Поэтому центральной идеей в работе Ч. Тэйлора становится тема утраты: либеральное общество, в силу преобладания индивидуализма и социального атомизма, утрачивает свою способность поддерживать общественные ценности среди людей, без которых немисливо существование общества. Субстанциальное укоренение жизни желательно, и возможно без того, чтобы с неизбежностью привести к уродству тоталитаризма [12, с.132].

Сообщество является ключевым понятием теоретических интенций А. Макинтайра, реконструирующего аристотелевскую модель полиса как сообщества, основанного на разделяемой всеми его участниками концепции благ и добродетелей. Непримируемый критик «проекта Просвещения» и сторонник классической этики добродетелей, в своих работах «После добродетели» и «Чья справедливость? Какая рациональность?» исследователь отмечает глубокий кризис современной морали (морали либерального общества). Причиной сложившейся ситуации является либеральный индивидуализм, разрушивший традиционные представления о благе и добродетелях. В результате жизнь современного общества предстает как бессвязный набор этических максим, заимствованных из разных традиций и исторических эпох, лишенных в итоге общего рационального основания [13]. В этих условиях единственным решением сложившегося кризиса является актуализация потенциала сообществ сосредоточенных на сохранении традиционных институтов (семьи, местной общины, школы, церкви). Поскольку только в рамках коммуны, общих для всех ее членов практик, становится возможным воспитать добродетели, сохраняющие традицию, как более эффективное средство совершенствования личности, чем участие в политической жизни, определить вклад каждого в общее благо. Последнее – цель индивидуальной и социальной жизни, способная реализоваться лишь в соответствующих условиях и посредством определенных механизмов, которыми по мнению

Соціальна філософія і філософія історії

большинства коммунитаристов, и являются коммуны и традиция, продуцирующие необходимый «набор» добродетелей человека. Именно поэтому особенное значение философ придает семье, как микромоделю коммунитарных отношений, в рамках которой собственно и культивируется традиция. Этот общественный институт способствует воспитанию добродетели, сохранению традиций, формированию представления об истинном благе и истинной добродетели. По сути, с целью реализации данной задачи и функционирует коммуна, с ее этически регламентированным образом жизни.

Для А. Макинтайра аристотелевская концепция общества-полиса – идеально-типическая модель коммуны, где общая целостность, единство формируется на основании разделяемой всеми членами коммуны *концепции благ и добродетелей*. «Участники подобного проекта должны были бы развить два совершенно различных типа оценочной практики. С другой стороны, они должны были бы оценивать те свойства ума и характера, которые должны внести вклад в реализацию их общего блага или благ. То есть они должны были бы признавать определенное множество качеств добродетелями, а другое множество дефектов – пороками. Они должны были бы также идентифицировать определенные типы действий в качестве действий, наносящих столь большой вред разрушением уз коммуны, что достижение блага становится в некотором отношении невозможным, по крайней мере, некоторое время...» [13].

В работе «Чья справедливость? Какая рациональность?» представлен подробный анализ организации коммунитарных структур, где каждый гражданин исполняет свою роль или должность внутри определенных практик (военная служба, поэзия, риторика, архитектура, скульптура, сельское хозяйство, технические искусства, политика и законодательство), что и обеспечивает единство целого. Как и для большинства сторонников ценности традиционных общин (Э. Вогелина и А. Блума) для А. Макинтайра сообщество это пространство совершенствования личности, поле созидательных практик. Поэтому практике, как структурирующему элементу организации общества, механизму упорядочивания отдельных благ внутри сообщества ради достижения *общего*, исследователь

придает важное значение. Под практикой он понимает широкий диапазон видов публичной деятельности, которые включают в себя занятия «труда» и «созидания». По-сути, речь идет о совместной деятельности, ориентированной на достижение общего блага, которая предполагает возможность бесконечного совершенствования индивидуальных способностей. Без стремления к совершенствованию этих способностей занятие практикой теряет свой смысл и ценность. Следовательно, ценность практики, то есть тот вклад, который человек вносит в общее дело реализацией собственной роли, и определяет ее значение, ее иерархическое положение. Сам А.Макинтайр предлагает считать добродетелью безупречное исполнение той роли, которую человек принял на себя, будучи вовлеченным в соответствующую практику. Организованные по своим правилам, в соответствии с внутренними стандартами совершенства, практики могут постигаться только средствами собственного самоописания.

Исследователь пытается раскрыть специфику практики через её противопоставление, с одной стороны, голым техническим навыкам, популяризированным современным обществом, с другой – институтам. По сути, практики выступают своеобразным инструментом производства общественной добродетели, поскольку для того, чтобы моральная аргументация имела силу фактических суждений, её необходимо расположить в контексте практик, поощряющих достижение определённых благ, неразрывно связанных с идеей выдающихся человеческих качеств, которые приобретаются и демонстрируются в ходе занятия этими практиками.

Как и большинство коммунитаристов, наблюдающих состояние современного общества, А. Макинтайр критично относится к состоянию его моральной культуры. Последняя буквально конвейером продуцирует индивидуальность, избегающую идентификации с какой бы то ни было социальной ролью, то есть стремящуюся не участвовать в «практике». Другими словами, она лишена твёрдых моральных убеждений, поскольку процветает в условиях господства бюрократических институтов, ориентирующих человека на приобретение внешних, материальных благ (денег, власти и статуса), а не внутренних, гарантированных реализацией практики. Внутренние блага практик и внешние

Соціальна філософія і філософія історії

блага институтов взаимосвязаны между собой. С одной стороны, они не исключают друг друга в той мере, в какой институты поддерживают существование практик, ибо «ни одна практика не может выжить в течение длительного времени, если она не поддержана институтами». С другой – практики постоянно испытывают на себе коррумпирующее давление институтов, насаждающих губительные «технические навыки» [14, с.204].

Такой диссонанс современного общества, подрывает авторитет практик, как фундаментальных условий развития человека и общества, механизма реализации общего блага. Причины данной ситуации А. Макинтайр видит в разрыве с исторической традицией, как опытом переживания человеком своей вовлечённости в жизнь сообществ, перед которыми он был ответственным, с которыми он идентифицировал себя. Речь не идет о традиции «старого порядка», наметившей свой кризис в формировании индивидуального опыта, начиная с классической античности. Уже тогда человек мог поставить под сомнение силу моральных конвенций, которые он принимал, вовлекаясь в ту или иную социальную практику. Но это не разрушало объективный моральный порядок, заданный множеством сосуществующих практик. Современный человек переживает качественно иной кризис от разногласий между внутренними благами практик и внешними благами институтов. Получив индивидуальную свободу «благодаря разрыву с традицией», он приобрел моральную пустоту, неспособность видеть цель и конструировать историю своей жизни. В этом состоит проблема либерального принципа неограниченной индивидуальной свободы, ведущей к моральной безответственности и исторической бессодержательности.

Несмотря на это, по мнению исследователя, перспективы развития современного общества возможны, если восстановить в правах классическую этику добродетелей. Опираясь на концепцию Аристотеля, А. Макинтайр вносит в нее ряд поправок. Он исходит из социальной интерпретации человеческой природы, в рамках которой цели человека обусловлены его участием в социальных практиках, а сами практики выстраиваются в некое единство благодаря единству человеческой жизни и традиций. Этот культурновоспитательный проект возмо-

жен сегодня только в локальных формах, путем приобщения человека к той или иной культурной традиции. Именно здесь раскрывается потенциал практики, направленный на формирование и развитие внутренних благ человека.

Выступая против «культуры разъединения» американский социальный философ А. Этциони акцентирует внимание на поиске условий и механизмов восстановления коммунитарной социальности. В своей коммунитарной парадигме (*communitarian paradigm*), исследователь задает координаты здорового общества, где процветают как социальные добродетели, так и права личности, коллективизм и индивидуализм. Именно гармоничное соотношение данных аспектов обеспечивает перспективы, а, следовательно, и целостность общества. «Любое общество, вне зависимости от своих ценностей, должно поддерживать определенный минимум социального порядка, иначе оно не выживет. Под таким минимумом принято понимать предотвращение внутренней вражды, начиная от единичных случаев насилия и кончая гражданской войной. Однако на практике любому обществу необходим гораздо более твердый социальный порядок, поскольку оно неминуемо преследует какие-то общие цели...». Этот коммунитаристский аргумент и открывает «путь напрямик» к общности, которая в условиях функционирования современного общества выступает наиболее благоприятной средой реализации порядка, целостности, свобод человека.

Данная логика рассуждений А. Этциони исходит из тезиса о социальной природе человека, который всегда укоренен в социальном контексте. Те, кто, по мнению исследователя, ставит на первое место личную свободу, оставляют в стороне социологическую потребность в аффективных, нерациональных связях; те же, кто на первое место ставит общность, не оставляет достаточного основания для личной свободы и прав личности. Формирование новой социальности, способной преодолеть «культурный разрыв» требует преодоления данного противоречия, в связи с чем исследователь конструирует новое видение человека-субъекта. Его концептуализация человека активного приобретает следующий вид: ««Я» представляет индивидуального члена сообщества. «Мы» обозначает общественные, культурные, политиче-

Соціальна філософія і філософія історії

ские, а, следовательно, и исторические институциональные силы, образующие коллективный фактор – сообщество» [15, с.157]. Преодолевая дихотомию «индивидуальное-коллективное», исследователь открывает в человеке необобщенную и обобщенную грани, что позволяет снять антиномии прав и свобод индивида, с одной стороны, и его социальной ответственности, с другой, совместить возросшее стремление к индивидуальной и групповой автономии с устойчивостью социума и тем самым предотвратить угрозу фрагментации современных обществ. Сбалансированное единение ценностей индивидуализма и коллективизма, по мнению большинства коммунитаристов – единственное решение проблемы индивидуальной и социальной целостности.

Научная новизна

Социально-философский анализ проблемы социальности в рамках коммунитарного подхода расширяет теоретические границы исследования проблемы, синтезируя аспекты индивидуального и социального, как грани целостного феномена. Это, в свою очередь, позволяет фор-

мировать комплексную методологическую позицию в концептуализации феномена социальной целостности.

Выводы

Таким образом, раскрывая свой потенциал через преодоление дихотомий индивидуальное – коллективное, социальное – политическое коммунитарная теория предоставляет широкое проблемное поле для выхода проблемы социальной целостности за границы политического дискурса. Индивидуалистическая ограниченность последнего, сформировавшаяся на традициях аристотелевской политической философии, в условиях развития гражданского общества современного общества требует нового видения ситуации. В этой связи, сообщество как условие и среда формирования социальной способности способно вместить в себя субъектность человека и авторитет общего целого, задавать и транслировать установку целостного развития общества – ценность общего блага.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Lefort Cl. The Permanence of the Theologico-Political? \ Democracy and political theory, Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1988, 280p.
2. Wagner P. Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory, London et al.: Sage, 2001, 156 p.
3. Штёкль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна \ Вопросы философии, 2007. - №8. - с. 34-46
4. Бауман З. Индивидуализированное общество/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. - М.: Логос, 2005. - 390 с.
5. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния: Пер. с англ. / Ф. Фукуяма. — М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. — 730с.
6. Западная общественная мысль в поиске новых парадигм [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://old.nasledie.ru/oborg/2_21/16_7/kniga1/article.php?art=3
7. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. М.: Ирисэн, 2007. - 557 с.
8. Токвиль А. Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997, 252 с.
9. Nisbet R. The quest for community/ Intercollegiate Studies Institute, 2010.- 330 p.
10. Давыдов О. Философия сообщества Р.Нисбета \ Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал), Modern Research of Social Problems, №4(36), 2014.- Режим доступа: www.sisp.nkras.ru
11. Sandel M. Liberalism and the limits of justice, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press), 1998
12. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press), 1989, 521p.
13. Канарш Г. Справедливость и идея сообщества \ Гуманитарные науки: теория и методология. 2010 — №4. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/4/Kanarsh_Idea-Community/7_2010_4.pdf
14. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ.

Соціальна філософія і філософія історії

В.В.Целищева. М.:«Академический проект»;
Екатеринбург: «Деловая книга», 2000, 412с.

15. Etzioni A. A moderate communitarian proposal,
Political Theory, 1996.- (24), no. 2.- 157p.

Ю. Ю. БРОДЕЦЬКА¹

¹Національна металургійна академія України (м. Дніпропетровськ), ел. пошта brodezkaja_yulij@mail.ru, ORCID 0000-0001-9186-0767

КОМУНІТАРНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОЇ ЦІЛІСНОСТІ

Мета роботи. Фокус аналізу зосереджений на вивченні теоретико-методологічних передумов дослідження феномену соціальної цілісності. Характер соціокультурних змін сучасної епохи виявляє кризу соціальної теорії, спрямованої на дослідження соціальності Модерну, умови і механізми її розвитку. На тлі класичної методології дослідження проблеми – аристотелівської політичної філософії, що трактує соціальність як аспект політичного, і конструює методологію вивчення сучасного суспільства, спроби подолати кризу раціонального проекту реалізують себе у формуванні ідеології комунітаризму. В якості альтернативи раціоналістичного індивідуалізму ліберальної теорії суспільства, остання намагається вирішити питання соціальної цілісності, порядку через виявлення потенціалу спільнот. Спільноти (співтовариства, комуни) виступають тими моделями соціальності, потенціал яких здатний подолати індивідуалізм сучасної людини і суспільства, зруйнувати культ етатизму. Таким чином, в якості **методології дослідження** проблеми соціальної цілісності використовується комунітарний підхід, що актуалізує потенціал спільнотних відносин. Даний методологічний крок дозволяє розкривати соціальність на якісно іншому, соціокультурному рівні аналізу, як певну модель людських відносин, чією підставою виступають не тільки економіко-правові відносини (відносини, власності, розподілу праці та влади тощо), але насамперед духовні (культура спільнот, зв'язки, неформальний характер регламентації відносин, сімейність і т.п.). **Висновки.** Таким чином, дослідження потенціалу спільнот, механізмів та логіки їх формування та презентації в сучасному суспільстві, дозволяє виявити умови соціальної цілісності, а, отже, подолати проблему кризи соціальності про яку заявляють сучасні дослідники. **Наукова новизна** роботи полягає в спробі розширення евристичних можливостей комунітарної теорії в аспекті аналізу проблеми соціальної цілісності, з метою конструювання комплексної методології дослідження проблеми.

Ключові слова: індивідуальна та соціальна цілісність, спільнота, соціальність, комунітарна теорія, соціальний порядок.

YU. YU. BRODETSKAYA¹

¹National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnipropetrovsk), e-mail brodezkaja_yulij@mail.ru, ORCID 0000-0001-9186-0767

COMMUNITARIAN DIMENSION OF SOCIAL INTEGRITY PROBLEM

The purpose. The article focuses on the study analysis of the theoretical and methodological preconditions of the social integrity phenomenon research. The nature of the modern social and cultural changes discloses a crisis of the social theory that is aimed to study the conditions and mechanisms of the social modernity development. Modern social theory appears against the background of the classical research methodology issues – Aristotle's political philosophy, which interprets sociality as a political aspect. However, modern social theory attempts to overcome the crisis of the rational project by forming a communitarians' ideology. In order to solve the problem of the social integrity and order, being an alternative to the rationalistic individualism of society liberal theory, the theory of communitarianism reveals the potential of communities. The communities are those models of social that can overcome individualism of a modern man and society, destroy the cult of statism. Thus, as a **research methodology** of the social integrity **issues** the communitarian approach is used, as it actualizes the potential of the communities. This methodological step reveals the social at a qualitatively different socio-cultural level of analysis, as a certain model of the human relations that base not only on the economic and legal relations (relations, property, division of labor and power, etc.), but also, and above all, on the spiritual ones (culture of community, communication, informal regulation of relations, etc.). **The scientific novelty** of this work is to try to expand the heuristic possibilities of the com-

Соціальна філософія і філософія історії

munitarian theory in terms of the analysis of the social integrity problems in order to create a comprehensive research methodology of the problem. **Conclusions.** Thus, the study of the community potential, its mechanisms and the logic of its generation and presentation in the modern society allows to reveal the conditions of the social integrity. Therefore, it will allow to overcome the problem of the social crisis, which is stated by the modern researchers.

Key words: individual and social integrity, community, sociality, communitarian theory, social order.

REFERENCES

1. Lefort Cl. The Permanence of the Theologico-Political? \ Democracy and political theory, Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1988, 280p.
2. Wagner P. Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory, London et al.: Sage, 2001, 156 p.
3. Shtekl K. Soobshchestvo posle subekta. Pravoslavnaya intellektualnaya traditsiya i filosofskiy diskurs politicheskogo moderna [Community after the subject. Orthodox intellectual tradition and philosophical discourse of political modernity]. - Voprosy filosofii - Problems of Philosophy, 2007.- vol.8, pp. 34-46
4. Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo [The Individualized Society] /Per. s angl. pod red. V.L. Inozemtseva. - M.: Logos, 2005. - 390 p.
5. Fukuyama F. Doverie. Sotsialnye dobrodeteli i sozidanie blagosostoyaniya [Trust. The Social Virtues and the creation of well-being]: Trans. from Eng. / F. Fukuyama. — M.: OOO «Izdatelstvo ACT»: ZAO NPP «Yermak», 2004. — 730 p.
6. Zapadnaya obshchestvennaya mysl v poiske novykh paradigm [Western social thought in the search for new paradigms]. - Available at: http://old.nasledie.ru/oborg/2_21/16_7/kniga1/article.php?art=3
7. Nisbet R. Progress: istoriya idei [Progress: The History of an Idea]. M.: Irsen, 2007, 557 p.
8. Tokvil A. Staryy poryadok i revolyutsiya [The old order and the Revolution]. M.: Moskovskiy filosofskiy fond - Moscow Philosophical Foundation, 1997., 252 p.
9. Nisbet R. The quest for community/ Intercollegiate Studies Institute 2010, 330 p.
10. Davydov O. Filosofiya soobshchestva R.Nisbeta [Philosophy Community by R.Nisbet] \ Sovremennye issledovaniya sotsialnykh problem (elektronnyy nauchnyy zhurnal) - Modern Research of Social Problems, vol.4(36), 2014.- Available at: www.sisp.nkras.ru.
11. Sandel M. Liberalism and the limits of justice, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press), 1998
12. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press), 1989, 521 p.
13. Kanarsh G. Spravedlivost i ideya soobshchestva [Justice and the idea of community] \ Gumanitarnye nauki: teoriya i metodologiya - Humanities: Theory and Methodology. 2010 — vol.4. Available at: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/4/Kanarsh_Justice-Idea-Community/7_2010_4.pdf
14. Makintayr A. Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali [After Virtue: Studies moral theory]/ Trans. from Eng. V.V.Tselishcheva. M.: «Akademicheskii proekt», 2000, 412 p.
15. Etzioni A. A moderate communitarian proposal, Political Theory, 1996 (24), vol. 2, 157 p.

Поступила в редколлегию 30.04.2015

Принята к печати 21.05.2015

Соціальна філософія і філософія історії

УДК 141.33

О. П. ВЛАСОВА¹, Н. П. КОСТЮК²

¹Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск), эл. почта olga.vlasova@rambler.ru, ORCID 0000-0003-1755-0853

²Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск), эл. почта 4800521@gmail.com.

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ И СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕ XVIII В.

Цель работы – показать, каким образом биологическая основа «природных» качеств мужчин и женщин была подвергнута сомнению в трудах писательниц – «феминисток до феминизма», несмотря на диктат специфических гендерных норм классической философии того периода, определивших идеологию, психологию и мышление относительно роли обоих полов как в публичной сфере, так и в личной жизни. Картина западноевропейского мира конца XVII – начала XVIII вв. анализируется в данной статье с помощью категорий гендера, выступающего не только и не столько в качестве социокультурной роли или признака, сколько методологии. **Научная новизна** исследования состоит в создании более полной полифонической картины социокультурной жизни западноевропейского Просвещения, в отходе от «однополой» интерпретации философии и культуры Просвещения, в доказательстве того, что уже в то время в истории, в социуме и культуре были два субъекта – представители обоих полов. Анализ оригинальных как философских, так и художественных текстов позволяет сделать **вывод** о том, что ранние феминистки были уверены: рациональные способности мужчин и женщин не отличаются, сексуальные различия иррелевантны в вопросах интеллектуального и морального образования.

Ключевые слова: просвещение, сексуальные различия, феминизм, гендер, эссенциализм, образование, рационализм, частная сфера, литература.

Актуальность

Несмотря на все различия между мыслителями, начиная с Платона и Аристотеля и заканчивая Фуко и Хабермасом, традиционные концепты западной философской мысли основываются на дихотомиях «рациональное-иррациональное», «разум-эмоции», «дух-природа», которые конструируются через исключение женщин из публичной сферы и утверждение вторичности всего того, что представляет фемининность. Однако в Новое время мысль о том, что женщины благодаря своим «природным» способностям играют особую социокультурную роль, привела к проблеме, которую не удалось разрешить до сих пор: если «человеческая природа» мужчин и женщин различна, женские и мужские качества не имеют одно и то же политическое и культурное значение, в чем же именно тогда состоит значение различий между мужчинами и женщинами. В этом случае становится особенно важным обращение к текстам мыслителей Просвещения: как классическим философским трудам, так и феминистским работам женщин-

писательниц конца XVII – начала XVIII в.в.

Не пытаюсь прокомментировать тот значительный критический материал, который был написан в последние годы о вкладе Уоллстоункрафт в теорию феминизма (Э. Шоултер, Т. Чантер, Н. Пахсарьян, Т. Власова и др.) хотелось бы отметить особый аспект её работы - исследование мужской «галантности», иллюстрирующее её непростое представление о равенстве полов (Н. Костюк, Э. Скиба, Ю. Макешина и др.). В этой связи возникает вопрос: почему «обновленная» рыцарственность приобретает такое влияние среди прогрессивно мыслящих британцев того времени? Некоторые исследователи находят ответ скорее в ослаблении, чем ужесточении гендерных отличий и, в целом, гендерного разделения в конце XVIII столетия. Феминистская социальная теория М. Уоллстоункрафт в значительной степени зависела от современной ей концепции человека и возможностей его становления. Разумное общество - это такое общество, которое учитывает характер и потребности человеческой природы и строит свою жизнь на этой основе. Безусловно, Уоллстоункрафт, обращаясь за поддержкой к

Соціальна філософія і філософія історії

мужскому разуму и оппонирова ему, строила свои умозаключения на просвещенческой концепции «Человека рационального». Данная проблематика, являясь весьма актуальной, занимает особое место в современной феминистской теории. В отечественной науке ее литературоведческие аспекты были затронуты в исследованиях Т.И. Власовой. Философская акцентуализация данной проблемы в украинской философской теории до настоящего времени не рассматривалась.

Цель исследования

Данная статья поднимает вопрос о том, насколько содержание «программного» романа Руссо «Эмиль», как и других произведений философов Просвещения, повлияло на теоретические положения «феминисток до феминизма», каким образом женщины-мыслители этого периода, работы которых до сих пор исключаются из числа канонических текстов, доказывали, что женщины способны внести уникальный вклад в историю и культуру, обладая такими же рациональными способностями, как и мужчины. Несмотря на то, что между ранними феминистками имелись существенные разногласия, они все были согласны в том, что одним из величайших зол, причиненных женщинам, было лишение их права на рациональное мышление и, следовательно, права участвовать в публичной сфере в качестве полноправных граждан государства. Задача исследования – показать, что само построение философского канона Просвещения служило инструментом для достижения и построения такого положения.

Изложение основного материала

Как известно, Просвещение определялось многими учеными, и в конце XVIII в. современники понимали: то, что итальянцы называли «Illuminismo», французы – «Lumières», а немцы – «Aufklärung», было отнюдь не одно и то же. С подобным разнообразием неудивительно, что берлинский пастор Й. Ф. Зольнер в своей статье, которая была опубликована в 1783 г. (кстати, на тему брака), писал: «Что такое Просвещение? Этот вопрос столь же важен, как и вопрос, что есть истина. На такой вопрос следует ответить прежде, чем начать просве-

щать себя. Но я никогда еще не видел никого, кто ответил бы на этот вопрос» [1, с. 1]. Но все же знаменитые слова Кондорсе (возглавившим, кстати, «партию защитников» равноправия полов во Франции): «Придет время, когда солнце будет светить только на свободных людей, у которых нет иного повелителя, кроме разума» содержат два главных, на наш взгляд концептуальных момента Просвещения – свободу и рациональность [2].

Тот же Кондорсе писал: «... есть в разуме или в сердце женщин такие качества, вследствие которых их нужно лишить естественных прав? Обратимся к фактам. Елизавета Английская, Мария-Тереза, обе российские Екатерины засвидетельствовали, что женщинам достает и душевной силы, и храброго духа» [2, с. 33]. И Прюдом, и Кондорсе, и Питамак полагали, что именно низкий уровень образования женщин является препятствием на пути социального прогресса, но, безусловно, это не означало, что общая «ситуация Просвещения» была дружелюбна по отношению к женщинам. Ж.-Ж. Руссо предположил в своей пятой книге «Эмиля» самую влиятельную социобиологическую доктрину, аргументирующую социальные различия в образовании для юношей и девушек.

Описание Софи построено таким образом, чтобы показать, какая женщина требуется Эмилю. Руссо не задается вопросом, какой мужчина нужен Софи, какое он должен получить образование и т. д. [3, с. 357]. Вместо этого характер Софи и ее образование представлены только в терминах того, что может потребоваться Эмилю от компаньонки – Софи. То есть женщина – это естественное (природное) дополнение к мужчине, потому она и должна вести себя соответственно. Женщина сотворена специально, чтобы угождать мужчине, и потому она должна быть приятной и услужливой [3, с. 358]. Женщина должна быть хозяйкой в своем доме, она должна владеть «материальными» искусствами, она должна получить у своих родителей соответствующее образование, чтобы быть неглупым партнером своему мужу, но в то же время не превосходить его по уму [3, с. 386, 409]. Ей не нужно получать религиозное образование, поскольку именно мужчина составляет женщину в этих вопросах [3, с. 377]. Она должна быть мягкой, нежной, честной,

Соціальна філософія і філософія історії

усердной, изящной, одеваться просто, вести себя скромно, всех очаровывать и восхищать. Она должна быть мудрой, добропорядочной и спокойной [3, с. 383]. Она должна культивировать приятные таланты, которые помогут привлечь её будущего мужа, чтобы способствовать счастьем его жизни [3, с. 374]. Руссо отклоняет предположение, что, рекомендуя «сексуальное различие», он рекомендует «сексуальное неравенство». Он отвергает любое предложение об утверждении превосходства мужчин. Женский пол ставится ниже только в сравнении со стандартами противоположного пола, но, поскольку пол отличается, мужчин и женщин нельзя сравнивать. Поэтому мужской и женский пол рассматриваются как равные, тем более что их нужно понимать и оценивать в их собственных терминах, а не на языке противоположного пола. Каждый пол вносит свой вклад в общее дело, но не одинаковым способом [3, с. 358]. Руссо так формулирует эту мысль: «Женщина стоит выше как женщина и ниже как мужчина. Когда она использует свои права, у неё есть преимущества. Когда она пытается узурпировать нас, она становится ниже нас» [3, с. 363-364].

Великий просветитель полагает, что один из главных естественных атрибутов женщины – это её скромность как природное ограничение ненасытной страсти мужчин, а потому Софи должна «измерять свои милости», сексуально сопротивляясь Эмилю [3, с. 477-479], что совпадает с общим анализом желания, предложенным Руссо: по сути, это в сжатой форме руссоистская «экономия желания». Последнее генерируется скрыванием, утаиванием, сопротивлением и завуалированностью. По Руссо, женщины должны намеренно вызывать и поддерживать мужское желание, провоцируя его посредством сопротивления. Возможно, это связано с тем, что, по Руссо, маскулинность очень хрупка, и чрезмерный контакт с женщинами может подвергнуть её риску – риску феминизации.

Именно в таком напряженном взаимодействии функционалистских и эссенциалистских идей фемининности создавались популярные в то время книги правил поведения для девушек высшего общества. Автор книг, предлагающий советы в таком формате, должен был лавировать между тем, что (по его представлениям)

женщина есть, и тем, что общество требует от неё. Хорошим примером последнего может послужить книга Джона Грегори «Отцовское наследие дочерям» («A Father's Legacy to his Daughters», 1774).

Дж. Грегори, известный в своё время шотландский философ-моралист, современному читателю скорее всего знаком по атакам на него Мери Уоллстоункрафт в «Защите прав женщины». Как отмечают ученые, за предписаниями Грегори отчетливо виден натуралистический нарратив прогресса человека от дикого состояния до утонченности. Для него женщины – это и воплощение природного, на фоне чего хорошо прослеживается эволюция мужчины, и хранилище цивилизации. Это то, что М. Моран называет одновременной натурализацией и историзацией женского пола [4, с. 8-29].

Хотя Грегори не защищает идею возврата к природному состоянию общества, он зачастую прибегает к «естественному» как критерию искажений и извращений цивилизации. Двойное понимание цивилизации у Грегори – это одновременно частичное искажение и положительный результат природной энергии и общительности женщин. Именно последнее обуславливает противоречивость его советов дочерям, условность его предупреждений о том, что они должны маскировать свой ум, образованность, мысли и желания из уважения к общественному мнению, уступая стереотипным гендерным представлениям, и в то же время настойчивость его советов следовать своим женским природным чувствам.

Если труд Грегори является примером парадоксов, отраженных в просветительском описании женщины как воплощения природы и хранилища цивилизации, то М. Уоллстоункрафт в своей классической работе «Защита прав женщины» (1792) стремится показать, что эти парадоксы есть результат скрытой и завуалированной атаки мужчин на даже отдаленную возможность гендерного равенства. В конце XVIII ст., как отмечают учёные, галантность представляла собой не старомодную куртуазность мужчин старшего возраста по отношению к молодым женщинам, но модернизированный набор правил для сексуального взаимодействия. Само понятие «галантность» по отношению к женщине вызывало разную реакцию в ученом мире. Шефтсбери, например, от-

Соціальна філософія і філософія історії

клонял такое отношение как «французское, фатоватое, пустое и женоподобное» [5, с. 138], а Д. Юм реабилитировал его, провозглашая его «естественность в наивысшем смысле» [6, с. 30-52].

Как утверждает Тейлор, галантность приобретает новое значение с 70-х годов XVIII в., когда это понятие начинают ассоциировать с почтительным отношением к добродетели, скромности и высокой моральной чувствительностью дам, то есть – рыцарственностью. Указанные качества приобретали нормативный аспект; социальная, семейная и религиозная «чувствительность» вызывала мужское уважение, при этом эрудиция и умение вести аргументированный спор нарушали правила рыцарственных отношений.

Б. Тейлор, например, интерпретирует «новую галантность» как завуалированный «мертвый ход», попытку разорвать традиционные различия между полами, переписывая их в выражениях более приятных и лестных для женщин. М. Уоллстоункрафт, как и некоторые другие писательницы того периода – М. Хейз, Х. М. Вильямс, видела «игры галантности» в их истинном свете. Но в то же время многие просвещенные женщины (Э. Монтагу, С. Добсон, Х. Мор) искали некие возможности и ресурсы в возрождении рыцарственности.

Возвращаясь к Уоллстоункрафт, можно отчетливо увидеть, насколько она опережала своё время, понимая, что сознательный гендерный прогресс Просвещения становится ещё более коварным в исторических костюмах. В русле основной темы данного исследования чрезвычайно важно подчеркнуть: разум и чувство – главная оппозиция в научной ткани её «Защиты» и источник главных противоречий её самой главной работы. Исследователи отмечают, что особое внимание к этой дихотомии и чрезвычайная вера в силу разума, в его способность реформировать социально-политическую жизнь позволяют уверенно говорить о Уоллстоункрафт как о представительнице эпохи Просвещения [7, с. 159].

Её убеждение в огромной роли разума во всех сферах человеческой жизни породило целый ряд противоречий и парадоксальных утверждений. Она ясно понимала, что освобождение женщин от политического гнёта – это не просто предоставление им избирательных прав,

поскольку в частной сфере они также находятся в положении зависимости. Как известно, в XVIII веке о понятии равноправия говорили только применительно к публичной сфере. В «Защите» Уоллстоункрафт убедительно доказывает, что власть и авторитет, которыми мужчины обладают в частной сфере, так же искусственны, как и авторитет королевской семьи и аристократии в сфере политики [8].

Она утверждает, что поскольку человеческая сущность мужчин и женщин основана на их Богом данной способности к разуму, то и их добродетели должны быть одинаковы. Это значит, что для Уоллстоункрафт добродетель хорошей жены и матери не могла рассматриваться как «естественная», и здесь знаменитая мыслительница вступает в разногласия с концепциями Руссо. Женщины должны получать образование и знания, чтобы иметь возможность делать разумный выбор, писала она, только в этом случае имеет смысл говорить об их ценных качествах. Она также не соглашалась с Руссо, что суетность, слабость и фривольность являются естественными атрибутами женского пола [8, с. 129]. Пытаясь доказать, что женщинам не в меньшей степени, чем мужчинам, дано право на политическое равенство, Уоллстоункрафт высказывает парадоксальные утверждения. В своей попытке распространить принципы либерального равноправия на женщин она упускает из виду то, что эти принципы были разработаны и сформулированы применительно к мужчинам. Пытаясь распространить эти принципы на женщин, она сталкивается и с концептуальными, и с практическими трудностями. Как справедливо пишет М. Гейтенс, либеральные принципы были разработаны в расчете на мужчину, который должен быть главой семьи, и бытовые потребности которого должны удовлетворяться его женой. Хотя понятие «гражданин» и не соотносится однозначно с понятием «мужчина», его основные характеристики совпадают с характеристиками отца/ мужа [7, с. 160-161]. Даже самые логичные рассуждения не могут изменить тот факт, что принадлежность к мужскому или женскому полу приводила в XVIII в. к разным социальным последствиям. Уоллстоункрафт вела не только скрытую полемику с Руссо, но и открыто высмеивала его идею о природном состоянии человека, когда он свободен от социальных огра-

Соціальна філософія і філософія історії

ничений. Она пишет, что мир требует «руки мужчины» для своего усовершенствования, но это физически невозможно, если человек будет оставаться в «золотом веке глупости» Руссо [9, с. 318]. Уоллстоункрафт постоянно писала о необходимости «улучшении» мира, о его будущем усовершенствовании, имея в виду и общественный прогресс, и семейную жизнь. В одном из «Писем» (XIX) она замечает, что дружба и семейное счастье постоянно восхваляются, но и семейной любви, и домашнего счастья очень мало в мире, очевидно, потому, что последнее требует большего развития ума для сохранения любви в наших сердцах, чем люди обычно полагают [9, с. 321-322].

Мери Хейз, подруга М. Уоллстоункрафт, во многом разделявшая её взгляды на положение женщин, в своём знаменитом «Обращении к мужчинам Великобритании от лица женщин» пишет: «Из всех систем, – если, действительно, узел противоречий и абсурдностей можно назвать системой, – которые создала человеческая природа в моменты интоксикации, совершенно абсурдной является та, которую изобрели мужчины с целью формирования умов и регулирования поведения женщин» [10, с. 325]. Хейз, верная последовательница просвещенческих идей, сразу же акцентирует проблему рациональности, восклицая: «Какой хаос! Какая смесь силы и слабости, рассудка и глупости, утонченного чувства и полной бесчувственности ... в мужском воображении, – давшем их милым сердцу красоткам имя женщины! И как это не похоже на отца богов и мужчин, веселого и галантного Юпитера, который, сделав мудрость плодом своих мозгов, представил её восхищенному миру в образе женщины» [10, с. 325].

После перечисления многочисленных примеров того, какой мужчины хотят видеть женщину, Хейз приходит к заключению, что ожидаемое от женщины поведение требует от неё зачастую твердости, которую мужчины приписывают ей для своего собственного удобства и для последующего восхищения как средства защиты. Подобные требования к женщине вступают в противоречие с природой, умом и здравым смыслом [10, с. 328].

М. Хейз как соратница М. Уоллстоункрафт поддерживает тезис последней о просвещенческом понимании природы человека, подчерки-

вая, что женщина не меньше, чем мужчина, обладает этой природой. Вслед за Уоллстоункрафт она пытается показать в ходе своего анализа, что «господствующее представление относительно характеристик пола всегда было губительно для морали». Она пытается доказать, что разум не имеет пола, что человеческое сознание лишено пола. Как и Уоллстоункрафт, она утверждает, что различие между полами состоит лишь в различии между мужским и женским телом и имеет значение только в одном отношении – воспроизводстве рода.

По Уоллстоункрафт, патриархатное правление – столь же неразумное основание общества, как и монархическое правление. Уоллстоункрафт упрекает философов Просвещения в том, что, объявляя существующую власть незаконной, они не идут дальше. Она утверждает, что «божественное право мужей» должно быть оспорено так же, как и «божественное право королей». Как пишет М. Гейтенс, доказывая своё представление о женских правах, Уоллстоункрафт часто использует прием «*reduction ad absurdum*» [7, с. 167]. Она постоянно оспаривает мнения своих оппонентов в вопросах о роли и обязанностях женщин, вскрывая непоследовательность их аргументации. Её основной прием состоит в следующем: мужчины утверждают, что права и обязанности обуславливают друг друга, отрицая при этом права женщин, однако от женщин они ожидают, что те будут чтить свои обязанности.

Уоллстоункрафт гениально заметила следующую важную мысль, играющую основополагающую роль в последующих феминистских определениях: любые женщины, женщины «всех расцветок и мастей», отторгаются мужским миром и вытесняются из мужской картины мира, то есть феминистское исследование – это исследование того, что находится за рамками некой концептуальной схемы, и потому оно изначально проблематично. Уоллстоункрафт блистательно показала, что онтологический дуализм, базирующийся на оппозиции «Я/ Другой», даёт начало двум взаимосвязанным подходам к человеку и проблемам этики: патриархатному и индивидуалистическому.

В самом конце XVII в. философ и писатель-просветитель Мери Эстелл писала, что женщина редко является субъектом истории и сама история не проявляет к женщине интереса:

Соціальна філософія і філософія історії

«Поскольку мужчины являются историками», они редко снисходят до записей великих и добрых деяний женщин, а когда они замечают их, то делают это с великомудрой оговоркой о том, что подобные женщины были в своих поступках выше своего пола [11, с. 3]. В следующие сто лет произошли радикальные изменения в мировосприятии женщин, – как внутреннем, так и внешнем; последнее было бы невозможно без писательниц-феминисток, целью которых была борьба не за политическое равноправие с мужчинами, но за равный с ними доступ к образованию и рациональным методам достижения окружающего их мира.

Научная новизна

Научная новизна статьи заключается в раскрытии сути концепта «новой», «рациональной женщины» Просвещения, непосредственно связанной с феминистской мыслью этого периода, воспринимаемой не только в качестве философской теории, но и художественных образов произведений писательниц конца XVII в. – начала XVIII в.в.

Выводы

1. Просвещенческая идея о том, что общество может развиваться не только экономически, но и в моральном отношении, образовании, культуре повлекла переоценку не только истории, но всего цивилизационного процесса. Эта переоценка привнесла идею о том, что женщины также имеют свое «место» в культуре и что они, несмотря на неизменность своих биологических и семейных ролей, так же, как и мужчины, могут меняться вместе с изменяющимся временем. Последнее выдвинуло на передний план просвещенческой «повестки дня» мысль о том, что образовательный уровень и статус женщин в обществе являются важными инструментами исторического прогресса. 2. Анализ концепций Руссо позволяет сделать вывод о том, что, затрагивая многие проблемы, представляющие интерес для «постсовременного» феминизма, Руссо чертит портрет современной ему «цивилизованной» женщины, помещая его на фоне восхваляемой им «естественной» женщины. В «Эмиле» предполагается, что активный и сильный мужчина правит пассивной и послушной женщиной, но этот нарратив дестабилизируется описанием мужчины, легко подавляемого женщиной, и описанием его силы, зависящей от интенций и желаний женщины.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Outram D. The Enlightenment. New Approaches to European History. – Columbia Univ. Press, 2013. – 184 p.
2. Кондорсе, Прюдо, Пітомар. Слова чоловіків. – Упор Е. Бадентер. – К.: Альтерпрес, 2006. – 400 с.
3. Rousseau J.-J. Emile, or On Education/ Jean-Jacques Rousseau. – Ed. Ch. Kelly. – Dartmouth, 2009. – 812 p.
4. Moran M.C. Between the Savage and the Civil/ Michael Moran// Women, Gender and Enlightenment. – Ed. B. Saylor, S. Knott. – Palgrave, 2007. – 792 p.
5. Pearsall R. The Worm in the Bud/ Ronald Pearsall. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. – 560 p.
6. Taylor B. Feminists versus Gallants: Manners and Morals in Enlightenment Britain/ Brian Taylor// Women, Gender and Enlightenment. – Ed. B. Saylor, S. Knott. – Palgrave, 2007. – 792 p.
7. Гейтенс М. «Притеснение моего пола»: Уоллстоункрафт о разуме, чувстве и равенстве/ Мойра Гейтенс// Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 159-181.
8. Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman/ Mary Wollstonecraft. – London: Penguin, 1975. – 340 p.
9. Wollstonecraft M. Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark/ Mary Wollstonecraft// Anthology of British Women Writers. Ed. D. Spender, J. Todd. – London: Pandora, 1989. – P. 311-324.
10. Hays M. Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women/ Mary Hays// Anthology of British Women Writers – Eds. D. Spender, J. Todd – London: Pandora, 1989. – 925 p.
11. O'Brien K. Women and Enlightenment in Eighteenth Century Britain. Cambridge Univ. Press, 2009. – 792 p.

Соціальна філософія і філософія історії

О. П. ВЛАСОВА¹, Н. П. КОСТЮК²

¹Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ), ел. пошта olga.vlasova@rambler.ru, ORCID 0000-0003-1755-0853

²Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ), ел. пошта 4800521@gmail.com.

ФІЛОСОФІЯ ПРОСВІТНИЦТВА І СТАТУС ЖІНКИ У СУСПІЛЬСТВІ XVIII СТ.

Мета роботи – показати, яким чином біологічна основа «природних» якостей чоловіків та жінок була піддана сумнівам у працях письменниць - «феміністок до фемінізму», які визначили ідеологію, психологію та мислення відносно ролі обох статей як в публічній сфері, так і в особистому житті, не дивлячись на диктат специфічних гендерних норм класичної філософії того періоду. **Наукова новизна** дослідження полягає в тому, що картина західноєвропейського світу кінця XVII – початку XVIII ст. аналізується в даній статті за допомогою категорій гендера, який виступає не тільки і не стільки в якості соціокультурної ролі чи ознаки, скільки методології. Останнє дозволяє створити більш повну поліфонічну картину соціокультурного життя західноєвропейського Просвітництва. Наукова новизна дослідження складається також у відході від «одностатевої» інтерпретації філософії та культури Просвітництва, в доказі того, що вже в цей час в історії, в соціумі та культурі були два суб'єкти – представники обох статей. Аналіз оригінальних як філософських, так і художніх текстів дозволяє зробити **висновок** про те, що, ранні феміністки були впевнені: раціональні здатності чоловіків та жінок не відрізняються, сексуальні відмінності іррелевантні у питаннях інтелектуальної та моральної освіти.

Ключові слова: Просвіта, сексуальні відмінності, фемінізм, гендер, есенціалізм, освіта, раціоналізм, приватна сфера, література..

О. Р. VLASOVA¹, N. P. KOSTYUK²

¹Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk), e-mail olga.vlasova@rambler.ru, ORCID 0000-0003-1755-0853

²Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk), e-mail 4800521@gmail.com.

PHILOSOPHY OF EDUCATION AND THE STATUS OF THE WOMAN IN SOCIETY OF THE XVIII CENTURY

The purpose. The objective of this paper is to illustrate how the biological basis of the “natural” male and female characteristics is subjected to doubt in the books of the women-writers - “feminists before feminism” despite the dictatorship of the specific gender norms of the philosophical concepts of that period. These very concepts of the classical philosophy determined ideology, psychology and reasoning of both sexes in the Enlightenment including both public and private spheres. The “picture” of the sociocultural realia of that period is analyzed with the help of the gender which is used here not only as a role or feature but as **methodology**. The scientific novelty lies in constructing a more complete polyphonical picture of the sociocultural life in the epoch of the Enlightenment in rejecting the “one-sex” interpretation of the philosophy and culture of that period in assuring that there were two subjects in the Enlightenment history and culture-representatives of both sexes. The analysis of philosophical texts and fiction allows to make a **conclusion**: early feminists were sure that the rational capabilities of men and women do not differ the sexual differences are irrelevant in the problems of intellectual and moral education.

Key words: Enlightenment, sexual differences, feminism, gender, essentialism, education, rationalism, private sphere, literature.

Соціальна філософія і філософія історії

REFERENCES

1. Outram D. The Enlightenment. New Approaches to European History. – Columbia Univ. Press, 2013. – 184 p.
2. Condorcet, Prudhomme, Guyomar. Paroles d'hommes (1790-1793). Paris, Pol., 1989. 192 p.
3. Rousseau J.-J. Emile, or On Education/ Jean-Jacques Rousseau. – Ed. Ch. Kelly. – Dartmouth, 2009. – 812 p.
4. Moran M.C. Between the Savage and the Civil/ Michael Moran// Women, Gender and Enlightenment. – Ed. B. Saylor, S. Knott. – Palgrave, 2007. – 792 p.
5. Pearsall R. The Worm in the Bud/ Ronald Pearsall. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. – 560 p.
6. Taylor B. Feminists versus Gallants: Manners and Morals in Enlightenment Britain/ Brian Taylor// Women, Gender and Enlightenment. – Ed. B. Saylor, S. Knott. – Palgrave, 2007. – 792 p.
7. Gatens M. "The Oppressed State of My Sex": Wollstonecraft on Reason, Feeling and Equality// Feminist Interpretations and Political Theory. Pennsylvania State University: Polity Press, 1991 288 p.
8. Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Woman/ Mary Wollstonecraft. – London: Penguin, 1975. – 340 p.
9. Wollstonecraft M. Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark/ Mary Wollstonecraft// Anthology of British Women Writers. Ed. D. Spender, J. Todd. – London: Pandora, 1989. – P. 311-324.
10. Hays M. Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women/ Mary Hays// Anthology of British Women Writers – Eds. D. Spender, J. Todd – London: Pandora, 1989. – 925 p.
11. O'Brien K. Women and Enlightenment in Eighteenth Century Britain. Cambridge Univ. Press, 2009. – 792 p.

Поступила в редколлегию 30.04.2015

Принята к печати 21.05.2015

Соціальна філософія і філософія історії

UDC 141.78

I. A. KOLIEVA¹

¹Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk), e-mail irina_kolieva@mail.ru, ORCID 0000-0002-4232-2994

SEXUAL REPRESENTATION IN THE POSTMODERN PHILOSOPHICAL DISCOURSE

The purpose of the article is to discover the peculiarities of the interpretation of sexual representation in the postmodern philosophical discourse; to analyze the way of becoming the category of sexuality an integral part of feminine subjectivity; to compare the ways of interpretation of the category of sexuality in the works of the Western and Ukrainian researchers. **Methods and approaches.** To investigate the theoretical framework in the postmodern philosophy the cross-disciplinary approach is used. The comparative approach is methodologically important to clarify the problems concerning feminine subjectivity. The very approach provides the researcher with the opportunity to review the cultural peculiarities of the given historical period. **Scientific novelty.** Following the peculiarities of the gender approach it was discovered that the modern interpretation of the category of feminine subjectivity includes not only racial, class and ethnical differences, but the peculiarities of a sexual character. Unfortunately, the category of sexuality is still the way of women's oppression. Nevertheless, this category is now an important tool when representing the versatile nature of feminine subjectivity. The problems of sexual marginality are considered to be the way of destroying gender stereotypes. **Conclusion.** It is proved that the postmodern philosophical discourse has contributed serious transformations when interpreting the feminine nature and changed the attitude to the very category of sexuality. The interpretation of the category of sexuality is a certain touchstone clarifying the attitude towards a human being in general and towards a woman in particular. It is determined that nowadays the problems of sexuality raise some concerns and anxiety posing more questions than giving the answers. One point is absolutely clear: it is impossible to investigate the nature of a modern human being out of the postmodern philosophical discourse. What is more, it is impossible to investigate the postmodern philosophical discourse out of the categories of human sexual representation.

Key words: postmodernism, sexuality, feminine subjectivity, gender, human being, marginality.

Actuality of the research

At the end of the XXth century there was a new paradigm of the social development based on the priority of the value of the human life. The representatives in various fields of the humanitarian knowledge take part in the researches of this approach to the human being, human existence and human activity.

Postmodernism as a complex philosophical movement of the present time concerns the "problem of the human being" at the time of the drastic changes, transforms directly the common paradigms of theoretical thinking. This process of changes transformation also deals with the problems of the construction of gender subjectivity and gender relations.

The achievements of the Ukrainian society on the way to the gender reconstruction showed all the complexity and ambiguity of this process having proved an absolute necessity to develop a new system of notions aimed to the elimination of the

gender inequalities.

It should be noted that the very problems of the development of the feminine subjectivity, being closely connected to the philosophical postmodern achievements, reflect the common postmodern attitude in which the normalization of changes is one of the key aspects.

The works of such feminist philosophers and gender researchers as J. Butler, J. Kristeva, H. Cixous, L. Irigaray, T. Moi, I. Zheriobkina, O. Kis, T. Vlasova and others concerning the disputes of feminine subjectivity made an outstanding contribution to the development and interpretation of the versatility of the given themes.

Methodology

There is no doubt that in general gender studies are of inter-disciplinary character, that is why it is reasonable to use the inter-disciplinary approach when presenting the material. The comparative method plays an important role when interpreting

Соціальна філософія і філософія історії

feminine subjectivity. The fact is that when discussing the problems of the feminine and the masculine it is impossible to avoid the analysis of the cultural continuum of the given historical epoch in which such problems are solved.

Material

Postmodernism as a unique cultural situation appeared in the second part of the XXth century and put in the forefront various problems connected with the determination of the subjectivity, identity problems, the problems of sexual representation and many others. All these problems are still drawing close attention of the foreign and Ukrainian researchers. Considering postmodernism as a special modern type of thinking, scientists say about a great versatility of the artistic forms and styles, about the possibilities of their plural interpretation and about the alteration of the conventional cultural and spiritual values.

Saying about the postmodern surveys, the researchers point out the fact that the given theories are based either on modern simplified concepts or on the retrospective models which have no credibility. At the same time it should be noted that the very concept of postmodernism involves a risk of overestimated modernity, its exaggerated significance of the present. Actually its "dramatic" breakthrough appears to be more or less natural, at least a predictable consequence of what had happened earlier. Some philosophers think of postmodernism as of an intellectual fashion that is capable only to reflect an academic variant of the consumer ethics [4]. Thus it is the philosophers' opinion that the categories of modernism and postmodernism are of temporary aspect showing invariably significant measurements of the interaction between them [1]. In their works the researchers say about the personal experience of an individual as about the most closed circle at the same time underlining the necessity of knowing the others to know something about themselves.

Nowadays sexuality is central to understanding a great deal about humanity and society. Studying sexuality involves understanding all its intersections and connections with a lot of issues such as poverty and racism. Therefore, sex research furthers the understanding of power, marginalization, and other social issues. That is why it should be stressed that sexuality is not just about identity and

behaviours, it is a tool to understand society and issues of power.

As it is known in the idealistic culture the experience of the integral subjectivity is inseparable from the cognition of nonhistorical constant such as the human nature. Here we can cite the words of Oscar Wilde who as far back as in the XIXth century said that the only thing we knew about the human nature was that it was changeable. In his opinion, a change is the only human peculiarity which is possible to predict and only our difference one from another is of the true value. The famous writer rejects the notion of the essence of the human nature as a constant stating that only when throwing the conditions and rules of life we can change the very human nature [13].

Postmodernism destroying and/or rethinking the accepted philosophical categories gives some new possibilities to discuss the new categories which were not paid an appropriate attention due to the closure or even prohibition to discuss these categories. These "prohibited" and "uncomfortable to discuss" phenomena include the rethinking of the role of the category of sexuality when developing the human identity and the issues of sexual marginality. Recently these issues and the questions connected with them are the main themes in the works of the contemporary philosophers. It should be noted that the discourse of sexuality in the modern world in general and in modern Ukraine in particular is still producing an ambiguous, often extremely negative reaction even among the most educated people. The researchers pay attention that our country especially nowadays strives to live "normal", as "all civilized countries" trying to apply this principle to the sphere of sexuality. Paradoxically the tries to admit the serious changes in the sphere of sexuality and gender equality are transforming into the propaganda of returning to the traditional family values and into the lack of tolerance to the "difference" of the others.

As the Ukrainian gender researcher T. Vlasova stresses that "... sexuality is "never just sex": all discourses about sexuality are the internally connected discourses about something else; sexuality is not just a constant thread that unites the total character of the human experience, it is "the final dependent variable that needs more explanations than it can produce" [1, p.22-23]. The researchers insist that all changes in modern cultural situation

Соціальна філософія і філософія історії

always produce changes in sexuality itself. What is interesting is that some philosophers refuse to consider the category of sexuality only through the prism of the private life and social reproduction of the family. They say that in this case the sphere of private is “conceptualized as more natural, nonhistorical and apolitical sphere” [3, p.58-61]. It should be noted that among the leading philosophers, psychologists and other specialists dealt with the problems of the representation of sexuality there is no single approach to its definition. So, the famous American sexologist A. Kinsey considers sexuality as “a rational economy to produce the orgasm”, besides he does not connect sexuality with the intercourse, pregnancy and child delivery [8, p.372]. The other researchers consider sexuality only in connection with love and pleasure in a heterosexual pair [9]. The important fact is that some western sexologists and feminists have refused to discuss the connection of the maternal love and sexuality [6]. Nevertheless, taking into account all the approaches to the study of this question we can assume some false perception of sexuality as the separate sphere not connected with the other fields of the social life.

There is no doubt that the perception of sexuality in our country differs markedly from the common western views on this question. In the Ukrainian and Russian discourses the researchers see “a certain fear” that is not the fear of sex as a practice but a fear of sexuality as an autonomous sphere independent of social, religious or metaphysical fields of activity and thus connected with the West [2]. At present sexuality is considered to be one of a great number of gender practices, often as something opposite to everyday life. Sexuality can be defined as “the sphere where the forces of laws and identities governing the everyday life can be stopped and when developing the personality the sides and properties which are usually in exile start to play an important role” [11, p.213-227]. Certainly, from the researchers’ point of view, in this case the social and economic conditions are of great importance creating or destroying certain patterns of life system and family arrangement.

Nevertheless at present the other point of view prevails. According to it sexuality is not special, different social practice but it is “one of the various threads in everyday life” [3, p.61]. According to the phenomenological approach to the body, sexuality is a constantly present aspect of an individu-

al or a family being, the movement in space or speaking. Sexuality is “neither a separate sphere of life nor a separate order of meanings; it is integrated into the behavior in general” [3, p.61]. We can agree with E. Kosofsky Sedgwick who claims that sexuality is “a large number of actions, expectations, descriptions, pleasure, identity formations and knowledge in men and women and which [sexuality] gravitates towards a denser concentration around certain genital feelings but which is not defined by them to the full extent” [11].

It should be noted that the perception of culture is often realized through the attempts to comprehend the historical process in the context of a social process and as carefully and thoughtfully as possible conceive the complexity of both phenomena and the respective demonstrations of the discrimination. The life and freedom of people are dependent on such comprehension especially when speaking about the cultural discrimination i.e. both cruel repressions because of racial and/or sex discriminations and the attitude towards people called the cultural differentiation. Therefore, a lot of philosophers put forward an assumption that the discrimination is the essence of culture [1, p.46]. The philosophers point out the fact that various researches devoted to the complex relationships between the center and the periphery, dominant and subordinated cultures, conformism and anomalies had existed earlier and lasted longer than the fashion to postmodernism exists. Thanks to these works we can realize that the dominant culture can not only provide the explanation of marginality in general and sexual marginality in particular but it can produce it. In its turn the sexual marginality appears to be able to consolidate the powers that can be relatively challenged later.

Speaking about the cultural marginality of the subcultures, it is claimed that it directly depends on the cultural significance which these subcultures occupy in society. Furthermore, the paradox is that various subcultures are included in the heterosexual cultures which widely criticize them. The researchers emphasize the fact that the whole spectrum of the significant points for a discussion in the field of the Western culture from the very beginning of the XXth century appears to be “... inefaceably connected to the historical concrete character of such notions as homosocial/homosexual concerning not only men [4, p.43-44]. It should be noted that at the same time there

Соціальна філософія і філософія історії

is an epistemological revaluation of these categories and such specific crisis of the notions is irreversibly reflected on other oppositions made the basis of the modern organization of culture (masculine\female, majority\minority, natural\artificial and others) [4, p.43-44]. The fact that such crisis becomes apparent particularly in many other aspects proves the more saturation of the modern culture with the ideas and images connected to the homosexuality. The homosexuality is taken as something exaggerated and excessive, as something present somewhere “there” but as something that cannot be finally defined. The approach to the marginality expresses the various mix of prejudice, blatant discrimination, hysteria, paranoia, fear, hate, rancor, indifference, tolerance, moral permissiveness etc. It also should be noted that in our country till recently male homosexuality is regarded as an asocial behavior and female homosexuality is considered to be a disease. The female marginals are thought to be clinically ill and they can be sent to the obligatory psychiatric treatment.

In the context of the western postmodern culture the definition of the identity concepts always played one of the leading places in the cultural paradigm. M. Berman wrote that “our society is filled with people who are ardently yearning and consciously striving for authenticity; countless anonymous men and women all over who are fighting, desperately and against all odds, simply to preserve, to feel, to be themselves” [4, p.325]. Transgression gives a new feeling of self-consciousness to a person. The opposition of the authentic essence of a person that is deep inside to the secondary essence generated by culture and having the external evidences due to the upbringing is one of the most important and ambiguous issues nowadays; because the real value of life is in the individual singularity. That part of us which differs us one from another is an exclusive component and it is the component that produces our unique value. The need to release an internal wish, as some modern researchers think, threatens to loosen the sex differences. Therefore, we can see an increasing concern of the society produced by the possibility of blurring of the sex differences. The transgressive desire of the individual often makes take their opposite both as a destroying reaction to the categories which characterize the depth of individuality and as the substitution of categories on which the

dominant structure based on and which prohibit these desires. Nowadays the attempts to attach a great importance to the homosexuality coexist with a long tendency of ignoring this problem. The philosophers note that with the demonstration of homosexuality as a crucial factor in culture, the modern society cannot understand what homosexuality really is – a strong susceptibility of the individuals which are halfway to the sexes, deviations, a secret subculture, an internal or external enemy. The modern gender critic Judith Butler in her book “The Gender Trouble” reflects the problems of homosexuality to unmask the gender theory, refute its defining terms appeared as the fashion on homosexuality. Butler polemically claims that from the point of view of a marginal it seems that heterosexuality recommends “the normative sexual role which is impossible to achieve in principle whereas as the constant inability to identify oneself clearly and consequently in this role reveals that heterosexuality not only can be the law obligatory for everybody but it is rather an annoying comedy” [5, p.122]. The modern researchers consider the problem of marginality from the different points of view. So, G. Steiner defines homosexuality in the course of postmodernity [12]. The French researcher L. Irigaray raises an assumption that the fundamental structure of the patriarchy is per se homosexual paying the crucial role to homosexuality and claiming that any sexual competition is “homosexual in the structural way” [7]. R. Scruton does not consider homosexuality as an accidental perversion but gives the primary meaning to it, calling it “the key issue of modernity” which on conditions of “the appropriate research” will give us “the profound vision of morality” [10, p.263].

Another important issue of nowadays is the presentation of the feminine sexual discourse. The philosophers often note the absence of such discourse in the modern culture highlighting the discourse which expresses the male vision of the issue, for example pornographic, literary or medical. It is stressed that to say openly about her sexuality “a new woman” should enter into the men’s world on the basis of either heterosexual personality as men imagine, or as a lesbian in the costume of male transvestite [1].

Scientific novelty

Соціальна філософія і філософія історії

From the point of view of a gender approach to all attempts to rethink feminine subjectivity we cannot but say that the interpretation of the category of “woman” has begun to include the differences of racial, class, ethnical and sexual character. That is why in the modern philosophical discourse the notion of “feminine subjectivity” is not only as the social and political category, as the symbol of the suppression of women, but also as an integral part of the very category of feminine subjectivity. We think that the issues of sexual dissidence should be considered as the way of rethinking of common human values and various stereotypes on the way to eliminate the numerous omissions in the modern postmodern discourse.

Conclusion

The category of sexual representation as one of the main symbols of postmodernism has always given and still gives some “social and psychological concern” and raises increasingly more controversial problems. Postmodernism without any doubts has brought some modern transformations to providing new sexual meanings and interpretations. It is impossible to research the nature of a human “self” and their identity beyond the theoretical field of postmodernism. It is also impossible to research the theoretical field of postmodernism beyond the discussion of the problems concerning sexuality as an integral part of feminine subjectivity in particular.

LIST OF REFERENCE LINKS

1. Власова Т. И., Скиба Э. К. Гендер и феминистская теория в философии постмодерна. / Т. И. Власова, Э. К. Скиба. – Д.: Изд-во Маковецкий, 2011. – 124 с.
2. Здравомыслова Е., Темкина А. В поисках сексуальности. Сборник статей. / Е. Здравомыслова, А. Темкина. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2002 – 304 с.
3. Роткирх А. Мужской вопрос: любовь и секс трех поколений в автобиографиях петербуржцев. / А. Роткирх. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. – 390 с.
4. Berman M. The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society. / M. Berman. – Verso, 2009. – 325 p.
5. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. / J. Butler. – London: Routledge and Kegan Paul, 2006. – 272 p.
6. Hays S. The Cultural Contradictions of Motherhood. / S. Hays. – New Haven; London: Yale University Press, 1996. – 288 p.
7. Irigaray L. This Sex Which is Not One. / L. Irigaray. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1985. – 222 p.
8. Kinsey A. Sexual Behaviour in the Human Female. Volume 1. / A. Kinsey. – Ishi Press, 2010. – 526 p.
9. Masters W., Johnson V. Human Sexual Response. / W. Masters, V. Johnson. – Ishi Press, 2010. – 384 p.
10. Scruton R. The Philosopher on Dover Beach: Essays. / R. Scruton. – Manchester: Carcanet, 1990. – 350 p.
11. Sedgwick Kosofsky E. Epistemology of the Closet. / E. Kosofsky Sedgwick. – University of California Press, 2008. – 280 p.
12. Steiner G. On Difficulty and Other Essays. / G. Steiner. – Oxford University Press, 1978. – 224 p.
13. The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde, ed. R. Ellmann. University of Chicago Press, 1982. – 474 p.

I. A. КОЛІЄВА¹

¹Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ), ел. пошта irina_kolieva@mail.ru, ORCID 0000-0002-4232-2994

СЕСУАЛЬНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Ціль роботи. Виявити особливості трактувань питань сексуальної репрезентації у філософському дискурсі постмодернізму; проаналізувати, яким чином категорія сексуальності стає невід’ємною частиною жіночої суб’єктивності; порівняти інтерпретацію категорії сексуальності у роботах західних та вітчизняних дослідників. **Методологія.** Для здійснення теоретичних розвідок доцільним є використання междисциплінарно-

Соціальна філософія і філософія історії

го підходу, а також важливим для аналізу жіночої суб'єктивності, виступає компаративний метод, який дає досліднику можливість по-новому подивитися на культурно-історичний фон епохи. **Наукова новизна.** В результаті аналізу були виявлені різні інтерпретації поняття жіночої суб'єктивності, що включають в себе відмінності як расового, класового та етнічного характеру, так і містять сексуальні особливості. З'ясовано, що категорія сексуальності ще й досі виступає засобом пригнічення жінки та одночасно є важливим інструментом репрезентації багатогранності феномену жіночої суб'єктивності. Проблеми сексуальної маргіналізації інтерпретуються як засіб подолання гендерних стереотипів. **Висновки.** Доведено, що філософський дискурс постмодернізму сприяє трансформаціям у розумінні жіночої природи та змінює саме ставлення до категорії сексуальності. Інтерпретація категорії сексуальності є своєрідним лакмусовим папірцем, що висвітлює ставлення до людини в цілому, і до жінки зокрема. Встановлено, що питання сексуальності репрезентації викликають певне занепокоєння і тривогу, ставлячи більше питань, ніж надаючи відповідей. Доведено, що природу сучасної людини неможливо висвітлити поза теоретичним дискурсом постмодернізму, який, в свою чергу, неможливо висвітлювати поза поняттям сексуальної репрезентації людини.

Ключові слова: постмодернізм, сексуальність, жіноча суб'єктивність, гендер, людина, маргінальність.

И. А. КОЛИЕВА¹

¹Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск), эл. почта irina_kolieva@mail.ru, ORCID 0000-0002-4232-2994

СЕКСУАЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Цель работы. Выявить особенности трактования вопросов сексуальной репрезентации в философском дискурсе постмодернизма; проанализировать, каким образом категория сексуальности становится неотъемлемой частью женской субъективности; сравнить интерпретацию категории сексуальности в работах западных и отечественных исследователей. **Методология.** Для осуществления теоретических исследований целесообразным является использование междисциплинарного подхода, а также важным для анализа женской субъективности выступает компаративный метод, который дает исследователю возможность по-новому взглянуть на культурно-исторический фон эпохи. **Научная новизна.** В результате анализа были выявлены различные интерпретации понятия женской субъективности, которые включают в себя отличия как расового, классового и этнического характера, так и содержат в себе сексуальные особенности. Выявлено, что категория сексуальности еще до сих пор выступает как способ угнетения женщины, одновременно являясь важным инструментом в репрезентации многогранности феномена женской субъективности. Проблемы сексуальной маргинализации интерпретируются как способ преодоления гендерных стереотипов. **Выводы.** Доказано, что философский дискурс постмодернизма способствует трансформациям в понимании женской природы и изменяет само отношение к категории сексуальности. Интерпретация категории сексуальности является своеобразной лакмусовой бумажкой, которая освещает отношение к человеку в целом, и к женщине в частности. Установлено, что вопросы сексуальной репрезентации вызывают определенную обеспокоенность и тревогу, ставя больше вопросов, чем предоставляя ответов. Доказано, что природу современного человека невозможно исследовать вне теоретического дискурса постмодернизма, который, в свою очередь, невозможно исследовать вне категорий сексуальной репрезентации человека.

Ключевые слова: постмодернизм, сексуальность, женская субъективность, гендер, человек, маргинальность.

REFERENCES

1. Vlasova T. I. Skiba E. K. Gender i feministikaia teoria v filosofii postmoderna. / T. I. Vlasova, E. K. Skiba. – D.: Izd-vo Makovetski, 2011. – 124 p.
2. Zdravomyslova E. Tiomkina A. V poiskah seksualnosti. Sbornik statei. / E. Zdravomyslova, A. Tiomkina. – SPb: Dmitrii Bulanin, 2002. – 304 p.
3. Rotkirh A. Muzskoi vopros: ljubov i seks trioh pokolenii v avtobiografiyah peterburzhtsev. / A. Rotkirh. - SPb: Izd-vo Evropeiskogo un-ta v sankt-Peterburge, 2011. – 390 p.
4. Berman M. The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society. / M. Berman. – Verso, 2009. – 325 p.

Соціальна філософія і філософія історії

5. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. / J. Butler. – London: Routledge and Kegan Paul, 2006. – 272 p.
6. Hays S. The Cultural Contradictions of Motherhood. / S. Hays. – New Haven; London: Yale University Press, 1996. – 288 p.
7. Irigaray L. This Sex Which is Not One. / L. Irigaray. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1985. – 222 p.
8. Kinsey A. Sexual Behaviour in the Human Female. Volume 1. / A. Kinsey. – Ishi Press, 2010. – 526 p.
9. Masters W., Johnson V. Human Sexual Response. / W. Masters, V. Johnson. – Ishi Press, 2010. – 384 p.
10. Scruton R. The Philosopher on Dover Beach: Essays. / R. Scruton. – Manchester: Carcanet, 1990. – 350 p.
11. Sedgwick Kosofsky E. Epistemology of the Closet. / E. Kosofsky Sedgwick. – University of California Press, 2008. – 280 p.
12. Steiner G. On Difficulty and Other Essays. / G. Steiner. – Oxford University Press, 1978. – 224 p.
13. The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde, ed. R.Ellmann. University of Chicago Press, 1982. – 474 p.

Received: 30.04.2015

Accepted: 21.05.2015

Соціальна філософія і філософія історії

УДК [130.2:316.472.3]:305

Э. К. СКИБА¹

¹Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепропетровск), эл. почта eleonora.skiba@mail.ru, ORCID 0000-0002-6364-5207

ГЕДЕРНЫЕ РЕЖИМЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Цель. Осуществить анализ взаимосвязи и взаимодействия гендерной идентичности и властных отношений в обществе. Изучить особенности репрезентации гендерной идентичности в современном социо – культурном дискурсе. Исследовать роль гендерных режимов в процессе воспроизводства гендерного неравенства. **Методология.** Для анализа механизма воспроизводства гендерного неравенства методологически является важным использование компаративистского и конкретно – исторического методов. Отмечается, что содержание составляющих гендерной идентичности в разных исторических и культурных контекстах изменялось, поэтому обоснованным является изучение проблемы с диалектических позиций, что позволяет увидеть, что в основе функционирования социальных институтов лежит проблема различия, как проблема доминирования. Исходя из специфики рассматриваемого процесса, крайне важным является принцип методологического плюрализма. Изменчивость содержания элементов идентичности, так и их дефиниций служит основанием использования сравнительно–исторического метода, что позволяет осуществить анализ реальных социально– культурных изменений. **Научная новизна.** Определено, что социальные институты оказывают воздействие на формирование гендерной идентичности через гендерные режимы. Трансформация гендерного неравенства не является неизбежным результатом биологического различия гендерных идентичностей, обосновано, что биологическое различие используется властными структурами для легитимации гендерного неравенства. Биологическое различие используется для обоснования социального и политического неравенства гендерных идентичностей. Выявлен механизм постоянного воспроизводства гендерного неравенства через работу гендерных режимов, легитимирующих иерархию гендерных идентичностей. **Выводы.** Понимание механизма гендерного неравенства может служить отправной точкой для осмысления причин всякого рода социального неравенства. Такие институты как рынок труда, образование, семья являются, по сути своей, не нейтральными, а гендеризованными и служат воспроизводству такого гендерного порядка, который определен социально – культурным контекстом времени в качестве нормативного.

Ключевые слова: гендерное неравенство, гендерные режимы, гендерная идентичность, гендерное равенство, маскулинность, фемининность, гендерное разделение труда.

Актуальность

Идентичность в постмодернизме не является «твердым веществом», она флюидна, «Я» (self) – это мозаика различных контекстов, ролей и опытов, с которыми индивид сталкивается. В исследовательской литературе утверждается: старые формы идентичности, которые стабилизировали социум, уходят со «сцены», уступая место новым фрагментированным идентичностям, что подрывает понятие целостности субъекта. Стремительные социальные изменения конца XX – начала XXI в.в. радикально изменили природу социальных отношений людей, влияя на личную сферу нашего опыта. Одна из главных особенностей этого времени – это возрастающая взаимосвязь между двумя «экстремальными точками» – экстенциальностью и интенциональностью: культур-

ным и экономическим эффектом глобализации, с одной стороны, и индивидуальностью личных склонностей, – с другой. В связи с таким тенденциями самоидентификация в жизни современного человека становится особенно проблематичной в последнее десятилетие. Фундаментальной чертой общества постмодернизма как общества с высокой степенью рефлексивности является «открытый» характер самоидентичности. Сегодня «самость» (selfhood) понимается как это рефлексивный проект индивидуума, осмысленное изучение прошлого, настоящего и будущего личности. В то же время философы отмечают, что в процессе всех «тектонических сдвигов» самая фундаментальная парадигма человеческой природы, определяется как парадигма индивидуализма, и именно она остается удивительно стабильной. Сегодня,

Соціальна філософія і філософія історії

на пороге перехода в мир кибертехнологий и виртуальной реальности, многие понятия этой парадигмы подвергаются критическому пересмотру. Как отмечалось, этот пересмотр осуществляется без ясного осознания того, каким образом эти понятия влияют друг на друга или же взаимодействуют в качестве единого целого или каким образом целое сопротивляется и вводит ограничения на трансформацию. Изучение социальной системы – это выяснение того, каким образом социальные структуры ограничивают человеческое поведение. Социальные кризисы определяют личностные кризисы: и их возникновение, и их характер. В связи с этим особую актуальность приобретают вопросы властных отношений и их роли в организации социальной жизни. Проблема предотвращения воспроизводства гендерного неравенства предполагает рассмотрение таких вопросов, как: в какой степени гендерное неравенство воспроизводится через легитимационные структуры политической власти?; какие существуют механизмы нейтрализации властных структур необходимых для формирования гендерной идентичности?

Изложение основного материала

Гендер раскрывает отношения не только различия маскулинности и фемининности, но и неравенства, власти. На уровне гендерных отношений гендер является категорией анализа власти мужчин как группы над женщинами как группы, а также и властных отношений в пределах указанных групп. Без понимания власти как источника гендерных различий невозможно полностью понять и проанализировать процесс становления гендерной идентичности. Именно власть производит гендерные различия. Ученые, придерживающиеся социально – конструкционистского подхода до сих пор не пришли к однозначному ответу на вопрос является ли власть следствием гендерных различий или именно власть производит эти различия. Вопрос власти, будучи одним из центральных, в политической философии является далеко неоднозначным. Социальный конструкционизм, в отличие от других подходов, объясняет все проблемы гендера как результат доминирования маскулинности, а социальные различия понимает как результат этого доминирования. Но

проблема заключается в том, что, анализируя доминирование мужчин, можно ошибочно подменять индивидуальный опыт, как мужчин, так и женщин с асимметрией гендерных отношений в социуме. Рассматривая проблему достижения гендерной гармонии, необходимо отметить, что женщины как группа не являются структурной единицей власти, как и отдельные женщины не связывают себя с властью. Женщины как группа бессознательно попадают в целом под воздействие стереотипов гендерного неравенства, навязываемого им обществом. Но подобная же асимметрия гендерных отношений действует среди мужчин. Власть в социуме принадлежит тем, кто обладает экономической властью, кто занят в самом востребованном и высокооплачиваемом, высокодоходном секторе промышленного производства. Американский психолог У. Фаррелл заявляет, что мужская власть – миф. Ученый утверждает, что и мужчины, и женщины имеют взаимодополняющие роли и одинаково дискредитирующие стереотипы «сексуального объекта» и «успешного объекта». Психолог использует аналогию с шофером. Шофер занимает на место водителя. Он знает, куда едет. Можно подумать, что власть находится у него в руках. Но с его точки зрения, не он обладает властью выбирать направление, кто-то другой отдает распоряжения, а у шофера власти нет вообще, он исполнитель. Эта аналогия имеет ограниченное значение: отдельный мужчина властью не обладает, в отличие от даже маленькой горстки мужчин. Если спросит шофера о гендере отдающего распоряжения, то мы увидим, что в большинстве случаев – это белый мужчина высшего сословия. Если мы сдвинем внимание с индивидуального опыта на коллективный, то мы увидим, что отношения между мужчинами также раскрываются как властные. Власть будет базироваться на классовых, этнических, интеллектуальных, иерархически – бюрократических сексуальных, возрастных различиях [6, с.135]. Как подчеркивают исследователи Карриган, Коннелл и Лии в их работе «К новой социологии маскулинности» в рамках патриархатных половых отношений угнетенной оказывается определенная группа мужчин, а не все мужчины в целом. И эта ситуация сложным образом соотносится с общей логикой подчинения женщин мужчинам [5]. Между гендерным поведением и

Соціальна філософія і філософія історії

проявлением властных отношений наблюдается взаимосвязь. Женская сексуальность, с точки зрения стереотипа, должна отвечать на желания других, а не активно желать и искать ответ на свои желания. Социальное одобрение полигамии мужчин, в отличие от одобряемой и поощряемой моногамии женщин, является признаком мужской власти, прерогативой лица наделенного властными полномочиями и закрепляется в социуме как реальное проявление наличия власти. Именно поэтому наличие ума, силы, компетенции у женщины может восприниматься некоторыми мужчинами как болезненное унижение. Если женщина обладает цепким, аналитическим умом о ней говорят, что у нее «мужской склад ума», в этом случае ей прощительно ее социальное положение как лица, обладающего властными полномочиями. Гендерное равенство, как и власть не принадлежат непосредственно индивидам. Власть является принадлежностью жизни группы, власть существует как таковая. В связи с этим Анна Арендт говорит, что власть способствует человеческой способности действовать сообща. Власть, отмечает она, принадлежит группе и существует, пока группа держится вместе. Индивид, по ее мнению, до тех пор обладает властью, пока группа, делегирующая ему эту власть, сама обладает этой властью. С исчезновением этой группы или перемещением акцентов власти происходят изменения властных структур. Власть, как таковая не исчезает, она трансформируется в другие формы, пронизывая все институты отношений и пребывая в социуме вечно. Власть создает, но она же и уничтожает, тем самым воздействуя на взаимоотношения и структурируя все социальные отношения до такой степени, что становится их основой [4, с.211].

Одним из ответов, на вопрос каким образом осуществляется это полное проникновение в микро и макро структуры социальных институтов служит теория успешного социального взаимодействия. Понимание того, что один человек влияет на другого и сам в свою очередь испытывает воздействие партнера по общению помогает понять механизм формирования и проникновения властных отношений как таковых, в социальных организациях. Можно согласиться с некоторыми идеями Джоан Акер о четырех гендеризованных процессах взаимосвя-

зисимости. Первый тип включает процедуру, создающую иерархию на основе гендера и расы. Второй тип оправдывает различными способами социальные образы и идеи гендеризованных институтов. Третий - представляет процесс взаимодействия между индивидами и группами, создающими гендерные образы через коммуникацию. Четвертым типом является процесс внутренней маркировки себя и других относительно существующих гендерных идентичностей [2, с. 567]. Гендерные различия артикулированы властью для легитимации неравенства, в том числе и гендерного. Не различия порождают гендерное неравенство, а различия используются для оправдания доминирования одной группы над другой.

В своем исследовании «Мужчины и женщины в корпорации» Розабет Кантер очень верно отметила, что различия в поведении во время выполнения работы в большей мере обусловлены структурой организации труда, и в меньшей – индивидуальными характеристиками мужчин и женщин. Она справедливо указывает, что определенные должностные места подразумевают характерные образы людей, которые могут их занять. Будь то мужчина или женщина, те, кто занимает определенные позиции, демонстрируют поведение, требуемое для данного рабочего места. Хотя критерии для оценки работы, продвижения по службе кажутся гендерно нейтральными, они, на самом деле, ярко выражено гендеризованы, поскольку требуют определенного набора маскулинных или фемининных черт. Мы понимаем, что организация технологического и трудового процессов представляет собой способ постоянного воспроизводства гендерного неравенства. Выполнение определенных трудовых обязанностей уже заранее предполагает набор маскулинных или фемининных качеств, что и обеспечивает определенный гендерный порядок, опосредованно закрепляя гендерное неравенство. В подкрепление этой идеи можно привести высказывание Р. Кантер. Исследовав положение мужчин и женщин в больших корпорациях, она отмечает, что «в то время как организация рассматривается как механизм, гендерно нейтральный мужские принципы доминируют в структурировании власти и полномочий [7. с. 125].

Именно наш опыт поведения на рабочем

Соціальна філософія і філософія історії

месте поддерживает и воспроизводит различия между мужчинами и женщинами с позиций доминирования и легитимирует гендерное неравенство. Социальные институты постоянно и непрерывно воспроизводят гендерное различие, дабы оправдать гендерное неравенство. Мы считаем, что гендерное различие используется институтом власти как оправдание и легитимация гендерного неравенства. Различие не может служить оправданием неравенства. Но различием искусно манипулируют, чтобы закрепить и легитимировать неравенство как естественный результат различий. Общий результат этого процесса состоит в воспроизводстве всего гендерного режима. Социальные институты вовлечены и формулирование гендерного различия, и конституирование гендерного неравенства. Можно согласиться с Дж. Акер, которая указывает, что «гендер – не дополнение к продолжающимся процессам, задуманным как гендерно нейтральные. Скорее – это неотъемлемая составная часть производственных и управленческих процессов» [3. с. 146]. Если Кантер выявила роль организации и труда в воспроизводстве гендерного неравенства, то Акер уточнила характер взаимодействия структуры и гендера. Она акцентирует внимание на том, что институты завершают создание гендерных различий и воспроизводят гендерный порядок с помощью гендеризованных процессов. Эти процессы означают, что преимущества, доминирование, эксплуатация, эмоции, гендерная идентичность моделируются посредством и в терминах различия маскулинности и фемининности. Исследуя механизм воспроизводства неравенства Дж. Акер приходит к выводу, что гендеризованные процессы, принижающие все структуры социальных институтов и легитимирующие неравенство различных гендерных идентичностей, имеют следующие разновидности:

1. В самой организации работы гендерные разделения производятся и укрепляются с четко прослеживаемой иерархией. Производство гендерного разделения происходит исподволь, даже порой незаметно для самих участников этого процесса. Рабочее место продуцирует гендерные паттерны работы, заработной платы, распределения властных полномочий в причинно – следственной зависимости, оформляющей это неравенство как логично установленное и обусловленное.

2. Гендерно обусловленные рекламные образы часто формируют представление об успешном индивиде в образе мужчины. Нужно отметить, что образы в современном мире уже начинают меняться и образ богатого, успешного, здорового индивида начинает связываться с женщиной и мужчины начинают использоваться не только, когда они представляют образец абсолютной маскулинности. Но властность всегда в рекламных образах прерогатива только мужчин, женщина может демонстрировать только твердость для достижения результатов в домашних делах. Средства массовой информации и другие опосредованные способы воздействия навязывают мужчинам модель супер маскулинности путем отказа от эмоциональности, отзывчивости, через поощрение насилия, физической силы.

3. Весь набор коммуникативных средств, предполагающих наличие властных полномочий, предполагает властность тона, навязывание поведенческой модели действий, нетерпеливое перебивание являются традиционно воспитываемыми чертами для мужчин, но не для женщин. Сегодняшний лидер просто обязан пользоваться этим набором, чтобы его гендерная идентичность была признана как идентичность лидера. В диалогах между мужчинами и женщинами, или внутри названных групп лидирует тот, кто владеет традиционным набором маскулинных черт. Все общество воспитано в подчинении именно этому стилю управления. Противоположный стиль лидерства сейчас только формируется и сколь длительным и успешным будет этот процесс невозможно предугадать. Учитывая гендерное разделение позиций в рамках трудовой организации можно увидеть визуальное проявление этих различий в гендеризовано маркированных диалогах. Мужчины, как правило, стремятся контролировать разговор, определяя выбор темы, а женщины более заняты налаживанием взаимодействия, задавая вопросы и вербально выражая согласие.

4. Следующим гендеризованным процессом моделирующим власть в терминах различия маскулинности и фемининности являются процессы репрезентации индивида точки зрения гендерной идентичности. Попадая на рабочее место, личность сознательно трансформирует себя под гендерно обозначенные процессы и

Соціальна філософія і філософія історії

требования рабочего места. Индивид добровольно или по принуждению, но всегда осознанно вписывает себя в гендерную структуру труда, характерной для данной организации и для данного общественного порядка. Его осознание проявляется через репрезентацию своей гендерной идентичности в рамках требования к гендерно маркированному соответствию поведения и установкам. Этот стиль отношения к окружающим может проявляться через тембр и тон речи, командный голос, приверженность к определенному стилю и цветовой гамме одежды, набору лингвистических приемов, походке, выбранной манере общения и другие способы саморепрезентации отношений [3, с.149].

Необходимо подчеркнуть важность и справедливость проведенной классификации, поскольку она, по нашему мнению, доказывает, что организационный процесс, разделение труда, критерии оценки работы и т.п. – все, что представляет административный менеджмент – демонстрирует гендеризированность социальных отношений.

В противовес анализу гендерных режимов полоролевая теория считает, что гендеризованные индивиды занимают собой гендерно нейтральные социальные институты. На этой же позиции стоит организационная теория, считая, что человек занимает на рабочем месте гендерно нейтральную позицию. Но, как нам представляется с этим нельзя согласиться, поскольку нанимая на работу индивида от него, во-первых, ждут выполнения определенных функций, осуществление которых требует определенного набора фемининных или маскулинных черт. А во – вторых, сам тип организации трудового процесса предполагает, что человек полностью посвятит себя работе, откажется от посторонних привязанностей и, тем самым, на самом деле, будет вести себя маскулинно сформированным индивидом. По нашему мнению, идея гендерно нейтрального индивида поддерживает невидимость гендерной иерархии и особенно маскулинной организационной логики, тем самым, подчеркивая различия между маскулинностью и фемининностью. Неподчинение такому режиму превращает как женщину, так и мужчину в бесперспективного исполнителя без карьерного роста. Гендеризированность труда как социального института видна четко и недвусмысленно. Общество закре-

пило возможность достижения власти во всех ее проявлениях именно для индивида с четко выраженной маскулинностью. Гендеризованный институт труда предоставляет наибольшую перспективу индивиду, чья гендерная идентичность максимально приближена к критериям маскулинности, заданным данной культурой. Приобретение профессиональных навыков требует долгих лет ученичества, освоения специальности. Очень многие сферы профессиональной деятельности для достижения положительных результатов требуют многолетнего полного погружения в сферу деятельности, таким образом, режим карьеры синхронизован с мужским ритмом жизни. Не исключено, что кто-то из членов его семьи полностью берет на себя заботу о семье. Период карьерного роста совпадает с репродуктивный период жизни человека. Но достижения в публичной сфере требуют достаточной свободы от домашней, частной сферы, а значит, достижение постоянной прочной позиции на рабочем месте, продвижение по служебной лестнице одного достигается лишь в случае если, кто-то другой берет на себя домашние обязанности. В противовес сфере производственной, создающий практически сиюминутно получаемый доход, сфера человеческого воспроизводства не пользуется таким почетом и вниманием. Такое гендерное неравенство не объясняется причинами социального, ни биологического порядка. С точки зрения значимости сферы репродукции для общества неравенство сфер публичной и частной предстает перед нами в полной нелогичности. Следует учесть еще такой фактор как «способность защитить себя от несправедливости». Если женщина в состоянии защитить себя о ней говорят, что она проявляет «мужской характер, если мужчина не достаточно тверд, о нем говорят «баба». Разнообразие множества понятий мужественности и женственности, существующее в разных культурах, классах, этносах, расах подрывают идею о том, что наблюдаемые нами гендерные различия возникают, когда люди разного пола занимают сами по себе гендерно нейтральные позиции. Сам факт, что все эти гендерные идентичности выстраиваются в определенной иерархии по отношению друг к другу и измеряются друг относительно друга, лишь подтверждают, что властные структуры создают и укрепляют идею гендерного разли-

Соціальна філософія і філософія історії

чия, дабы оправдать доминирование как естественный результат этого различия. Этой же идеи придерживается исследователь истории маскулинности М. Киммел, указывая, что гендерное неравенство не проистекает из гендерного различия, а, скорее, гендерное различие используются для обоснования и легитимации гендерного неравенства[1, с.15].

Все институты экономической власти и контроля над экономикой, в том числе институты разделения труда отражают и продуцируют гендерные различия. Все социальные институты воспроизводят гендерный порядок, в котором мужчины являются привилегированными по отношению к женщинам.

Научная новизна

Было выявлено, что изучение процесса формирования гендерной идентичности является важнейшим инструментом объяснения гендерного неравенства на основе гендерного различия. Социальное конструирование гендерных отношений прослеживается через взаимовлияние гендерной идентичности и общественных институтов. Изучение взаимодействия между ними помогло проанализировать властные отношения и отметить, что гендерные различия используются, дабы легитимировать гендерное неравенство и обосновать феномен социальной дихотомии и доминирования. Используя метод социального конструктивизма осмыслено, что гендерная идентичность представляет собой набор определенных действий, которые индивиды обязаны выполнять в процессе репрезентации своей гендерной идентичности. В процессе перформанса нашего гендера перед другими происходит утверждение и легитимация его в оценках других. Таким образом, гендерная идентичность является больше продуктом коммуникаций через взаимодействия с другими, чем врожденным свойством индивида. Гендер можно назвать проявляемым свойством индивида, которое помогает обществу судить о нем и реагировать на него определенным образом. Различные гендерные идентичности мужчин и женщин представляют различные группы, сформированные в конкретных исторических условиях могут предстать в различных неравных отношениях. Индивиды постоянно определяют свою самость и в поведенческих

моделях, тем самым, разнообразят палитру социальных отношений.

Выводы

Вся система социальных взаимоотношений выстроена на иерархии: гендерная идентичность с крайне выраженной «гегемонной» маскулинностью занимает крайний полюс. Гендерная идентичность по мере уменьшения у нее маскулинных качеств перемещается на противоположный полюс властных отношений в сторону фемининности. Такие же иерархические отношения имеют место в группах мужчин, и в группах женщин. Нами отмечено, что различия между мужчинами и женщинами, растворенные в гендеризованных организационных структурах, подвергаясь воздействию гендеризованных организационных процессов и оцениваясь по гендеризованным критериям, оказываются, в итоге, в большей мере различиями исключительно между гендерно сформированными индивидами. По нашему мнению, в случае когда гендерные границы окажутся проницаемыми и прозрачными, можно проследить динамику и механизмы процесса воспроизводства гендерного порядка. Если индивидуум с точки зрения репрезентированной гендерной идентичности не соответствует заявленным данным социумом критериям фемининности или маскулинности происходит сегрегация рабочей силы. В сфере властных отношений это объясняется как естественное и логичное проявление различий между женщинами и мужчинами уже существующих в обществе. Гендерная идентичность с максимально выраженной маскулинностью находится на противоположном конце дихотомичной перспективы по отношению к гендерной идентичности с максимально выраженной фемининностью не столько по причине биологических фундаментальных различий, а сколько из – за постоянного воспроизводства в социуме гендерных режимов, легитимирующих иерархию гендерных идентичностей. Исследование доказывает, что гендерное неравенство не есть неизбежный социальный и политический результат гендерных различий. Это обеспечивает нам понимание, что гендерное различие – утверждение двух качественно различных сущностей – является результатом гендерного неравенства, а не его

Соціальна філософія і філософія історії

причиною. Понимание самого механизма гендерного неравенства может служить отправной точкой для понимания причин всякого рода неравенств: классового, этнического, расового и т.п. Идея легитимации гендерного неравенства манипулирует гендерным различием, чтобы оправдать и обосновать, посредством воспроизведенных различий, свое существование, т.е. опираясь на различия легитимировать идею

неизбежности и неотвратимости неравенства. Можно прийти к выводу, что с помощью аналогичных процессов воспроизводятся и легитимируются «различия» между квалифицированным и неквалифицированным трудом, между белыми и цветными, между всякими группами, где необходимо определить и устранить дихотомию и доминирование.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Киммел М. Гендерное общество / Майкл Киммел – М.: РОССПЭН, 2006. – 459 с.
2. Acker J. From Sex Roles to Gendered Institutions / Joan Acker // *Contemporary Sociology: A Journal of Society*, Vol. 21 (5), 1992. – P.565 – 569.
3. Acker J. Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations / Joan Acker // *Gender and Society*, Vol. 4, № 2, 1990. – P. 146 – 156.
4. Arent H. On Revolution /Hanna Arent. – NewYork: Penguin Classics, 2006. – 368 p.
5. Carrigan T., Connell R., Lee J. Toward a New Sociology of Masculinity / Tim Carrigan, Raewyn Connell, John Lee // *Theory and Society*, V. 14 (5), 1985. – P. 551–604.
6. Farrell W. The Myth of Masculinity / Warren Farrell – Cambridge: MIT Press, 1981. – 240 p.
7. Kanter R. Men and women in corporation /Rosabeth Kanter. – New York :Basic book, 1993. – 416 p.

Е. К. СКИБА¹

¹Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ), ел. пошта eleonora.skiba@mail.ru, ORCID 0000-0002-6364-5207

ГЕНДЕРНІ РЕЖИМИ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ВЛАДНИХ ВІДНОСИН

Мета. Проаналізувати взаємозв'язок і взаємодію гендерної ідентичності та владних відносин у суспільстві. Вивчити гендерні особливості репрезентації гендерної ідентичності в сучасному соціо – культурному дискурсі. Дослідити роль гендерних режимів в процесі відтворення гендерної нерівності. **Методологія.** Для аналізування взаємозв'язку і взаємодії гендерної ідентичності та владних відносин у суспільстві, вивчення механізму відтворення гендерної нерівності методологічно важливим є використання компаративістського і конкретно – історичного методів. Оскільки багатьма дослідниками зазначалося, що зміст цих складових гендерної ідентичності в різних історичних і культурних контекстах змінюється методологічно обґрунтованим є вивчення цієї проблеми з діалектичних позицій, що дозволило побачити, що в основі всіх соціальних інститутів лежить «проблема відмінності», що обґрунтовує «проблему домінування». Виходячи зі специфіки розглянутого процесу, вкрай важливим є принцип методологічного плюралізму. Мінливість як змістовності основних елементів ідентичності, так і їх дефініцій служить підставою використання порівняльно історичного методу, що дозволяє проаналізувати реальні соціально-культурні зміни. **Наукова новизна.** Визначено, що соціальні інститути впливають на формування гендерної ідентичності через гендерні режими. Виявлено, трансформація гендерної нерівності не є результат біологічної відмінності гендерних ідентичностей. Доведено, що біологічні відмінності використовуються владними структурами для виправдання і легітимації гендерної нерівності. Встановлено, біологічні відмінності використовуються для обґрунтування соціального і політичного нерівності гендерних ідентичностей. Виявлено механізм постійного відтворення гендерної нерівності через роботу гендерних режимів, що легітимують ієрархію гендерних ідентичностей. **Висновки.** Розуміння механізму гендерної нерівності може служити відправною точкою для розуміння причин всякого роду нерівності. Такі інститути як ринок праці, освіта, сім'я є, по суті своїй, не нейтральними, а гендерізованими і служать відтворенню гендерного порядку, визначеного соціально-культурним контекстом як нормативного.

Ключові слова: гендерна нерівність, гендерні режими, гендерна ідентичність, гендерна рівність, маскуліність, фемініність, гендерний розподіл праці.

Соціальна філософія і філософія історії

E. K. SKYBA¹

¹Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk), e-mail eleonora.skiba@mail.ru, ORCID 0000-0002-6364-5207

THE GENDER REGIMES AS REFLECTION OF POWER RELATIONS

The purpose of the article is to analyze the relationship and interaction between gender identity and power relations in society; to study specific features of gender identity's representation in the contemporary socio – cultural discourse; to examine the role of gender regimes in the process of reproduction of gender inequality. **Methodology.** For analysing the relationship and mutual influence of gender identity and power relations in society, and studying the mechanism of reproduction of gender inequality is methodologically important to use comparative and concrete – historical methods. Since many researchers noted that the content of gender identity in different historical and cultural contexts is changed, it sounds methodologically reasonable to study this problem on the dialectical position that allowed us to see that the basis of all social institutions is the «problem of difference» justifying «the problem of domination». Paying attention with the nature of the process, it is extremely important to provide the principle of methodological pluralism. Variability both the substantial contest of elements of identity and their definitions warrants the use of comparative historical method that allows us to analyze the real social and cultural changes. **Scientific novelty.** The analysis given in the article demonstrates that social institutions have an impact on the formation of gender identity through gender regimes. It is revealed that the transformation of gender inequality is not an inevitable result of biological differences in gender identities. It is proved that biological difference is used to justify the authorities and legitimate the gender inequality. It is established that the biological difference is used to justify social and political inequality of gender identities. The mechanism of continuous reproduction of gender inequality through the work of gender regimes which legitimate the hierarchy of gender identities is described. **Conclusions.** Understanding how gender inequalities can serve as a starting point for understanding the causes of all kinds of inequalities. Social institutions such as work, education, family, are, in essence, is not neutral, but genderized and serve the reproduction of gender order a certain socio-cultural context as a standard.

Key words: gender inequality, gender regimes, gender identity, gender equality, masculinity, femininity, gender division of labour.

REFERENCES

1. Kimmel M. Gender society / Michael Kimmel - M.: ROSSPEN, 2006. – 459 c.
2. Acker J. From Sex Roles to Gendered Institutions /Joan Acker // Contemporary Sociology: A Journal of Society, Vol. 21 (5), 1992. – P.565 –569.
3. Acker J. Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations / Joan Acker // Gender and Society, Vol. 4, № 2, 1990. – P. 146 – 156.
4. Arent H. On Revolution /Hanna Arent. – NewYork: Penguin Classics, 2006. – 368 p.
5. Carrigan T., Connell R., Lee J. Toward a New Sociology of Masculinity / Tim Carrigan, Raewyn Connell, John Lee // Theory and Society, V. 14 (5), 1985. – P. 551–604.
6. Farrell W. The Myth of Masculinity / Warren Farrell – Cambridge: MIT Press, 1981. – 240 p.
7. Kanter R. Men and women in corporation /Rosabeth Kanter. – New York :Basic book, 1993. – 416 p.

Поступила в редколлегию 30.04.2015

Принята к печати 21.05.2015

Філософія науки і техніки

УДК 167/168.141.32

О. Ф. ТЕРЕШКУН¹

¹Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича (Чернівці), ел. пошта eforat@bk.ru, ORCID 0000-0001-7448-8756

ФІЛОСОФІЯ ТЕХНІКИ ХОСЕ ОРТЕГИ-І-ГАССЕТА

Мета дослідження: виокремити та осмислити філософію техніки Х. Ортеги. **Завдання:** розглянути в працях Х. Ортеги, по-перше, генезу та основні етапи розвитку техніки; по-друге, зв'язок природних обставин, людини і техніки; по-третє, зв'язок внутрішнього світу людини і техніки; по-четверте, зв'язок світу культури та його життєвих проєктів з технікою; по-п'яте, взаємовплив сучасної техніки і «людини маси». **Методологія дослідження.** Для виконання поставлених завдань застосовано компаративний підхід для порівняльного аналізу історичних етапів розвитку техніки, поведінки людини і тварини щодо природних обставин, життєвих проєктів бодісатви, ідальго та джентльмена з продукування техніки. Використання функціонального підходу дозволило розкрити тісний, нерозривний зв'язок між появою та функціонуванням техніки і внутрішнім світом людини, культурою, життєвою програмою, яку вона реалізує. **Елементами наукової новизни** нашої розвідки є виокремлення, структурування, аналіз, узагальнення та систематизація основних ідей філософії техніки Х. Ортеги. **Висновок.** Підсумовуючи, слід відзначити, що Х. Ортега створює свою філософську концепцію техніки на основі певного синтезу екзистенціалізму, філософії життя та марксизму. Його раціоніталізм і є інтеграцією різних філософських течій кінця XIX – першої половини XX ст. Проблематика його філософії техніки надзвичайно широка. Філософ не обмежується аналізом техніки. Він ґрунтовно досліджує питання техніки у зв'язку з буттям людини, її внутрішнім світом та життєвою програмою, критикує ідею прогресу і технічного детермінізму. До кола його дослідження входять такі проблеми як зв'язок техніки і культури, спрямованість технічного розвитку і його залежність від типу культури та науки.

Ключові слова: генеза техніки, духовний світ людини, екзистенція, людина, «людина маси», Х. Ортега, техніка, техноеволюція, техносфера, філософія техніки, бодісатва, ідальго, джентльмен.

Актуальність

Бурхливий розвиток науки і техніки сприяв філософським дослідженням феномену не тільки науки, а й техніки. У працях видатних філософів XX ст. М. Бердяєва, Т. Веблена, Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, Ф. Дессауера, Ж. Еллюля, П. Енгельмейєра, Л. Мамфорда, Г. Маркузе, Е. Фромма, Ф. Юнгера, К. Ясперса та ін. мислителів було поставлено цілу низку питань щодо онтологічного статусу техніки, її сутності, закономірностей, тенденцій та перспектив розвитку, впливу на природу, людину, суспільство, культуру, історію, мислення та багатьох інших, детермінованих розвитком техніки. Не залишився осторонь рефлексії феномену техніки і видатний іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет. Він був одним із перших фахових філософів, котрі звернулися до дослідження проблематики філософії техніки в контексті філософської антропології, філософії історії, культури, соціології, онтології та феноменології.

Майбутнє людства активізується в якості

сьогодення, яке пропонує нові формати буття у всіх сферах життєдіяльності. У зв'язку з цим визначальною проблемою сучасних досліджень стає техніка як потужний формотворчий феномен різноманітних форм буття, в тому числі людського.

Неабияка зацікавленість творчістю Х. Ортеги обумовлена актуальністю його ідей, положень та його творів загалом для сьогодення. Глибинний рівень філософського аналізу низки гострих проблем, що виникли в результаті техногенного розвитку людства, та гуманістичні засади його творчості дозволили Х. Ортезі створити свою достойну філософську, так звану Мадридську, школу (Х. Л. Арангурен, Ф. Вела, Х. Гаос, П. Гарагорі, П. Л. Ентральго, Х. Маріас, М. Гарсія Моренте, М. Самбрано, Х. Субірі та ін.) і зайняти гідне місце у світовій когорті видатних філософів XX ст.

Огляд літератури

Вказуючи на різноплановість, глибину та актуальність ідей Х. Ортеги, сучасні

Філософія науки і техніки

дослідники намагаються відрефлексувати різноманітні аспекти його філософії. Антропологічний аспект творчості іспанського філософа розглянуто у працях П. Гуревича «Проблема людини в західній філософії» та А. Зикової «Вчення про людину у філософії Х. Ортеги-і-Гассета». Проблеми соціальної філософії порушено у монографії О. Руткевича «Соціальна філософія Мадридської школи». Концепцію масової культури та формування етико-естетичного підходу до трактування масових явищ у працях Х. Ортеги досліджує Г. Костіна [4].

Серед українських дослідників творчості Х. Ортеги слід назвати В. Боборикіна [2], У. Винник, В. Табачковського, О. Ткаченко та ін.

Деякі аспекти філософської рефлексії техніки Х. Ортеги аналізуються у дослідженнях К. Мітчема [5], Н. Аль-Ані [1], Н. Попкової [10] та ін.

Проте цілісного, системного дослідження творчості видатного іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета в Україні немає. Відсутній і глибокий сутнісний аналіз його *філософії техніки*.

Мета

Мета дослідження: виокремити та осмислити філософію техніки Х. Ортеги. **Завдання:** розглянути в працях Х. Ортеги, по-перше, генезу та основні етапи розвитку техніки; по-друге, зв'язок природних обставин, людини і техніки; по-третє, зв'язок внутрішнього світу людини і техніки; по-четверте, зв'язок світу культури та його життєвих проектів з технікою; по-п'яте, взаємовплив сучасної техніки і «людини маси».

Методологія

Для виконання поставлених завдань застосовано компаративний підхід для порівняльного аналізу історичних етапів розвитку техніки, поведінки людини і тварини щодо природних обставин, життєвих проектів бодісатви, ідальго та джентльмена з продукування техніки. Використання функціонального підходу дозволило розкрити тісний, нерозривний зв'язок між появою та функціонуванням техніки і внутрішнім світом людини, культурою, життєвою програмою, яку вона реалізує.

Виклад основного матеріалу

Видатний іспанський філософ ХХ ст. Хосе Ортега-і-Гассет відомий широкому загалу своїми працями культурно-мистецького спрямування «Дегуманізація мистецтва» (1925 р.) і «Повстання мас» (1929 р.). Проте у творчому доробку мислителя, який складається із дванадцяти томів, є немало праць з філософії техніки: «Роздуми про Дон Кіхота» (1914 р.), «Тема нашого часу» (1923 р.), «Роздуми про техніку» (1933 р.), «Навколо Галілея» (1935 р.), «Людина і люди» (1939–1956 р.), «Міф про людину без техніки» (1951 р.) та ін. У працях Х. Ортеги значне місце відведено метафізичному аналізу взаємозв'язку Природа – Техніка – Людина.

На технократичному підйомі кінця ХІХ – початку ХХ ст. техніку здебільшого розглядали як однозначно позитивний та безневинний витвір, інструмент, знаряддя праці, засіб виробництва, підвладний людині. Цю поширену точку зору стосовно феномену техніки і намагалися спростувати філософи техніки, зокрема Х. Ортега.

Генеза та основні етапи розвитку техніки. Проблема генези техніки розглядається Х. Ортегою крізь призму духовного світу людини, її екзистенції, оточуючого середовища і обставин, які створюють природа і культура. Філософ вказує на функціональний зв'язок між напрямком розвитку техніки і тим способом буття людини, який вона обирає. Історію техніки не можна подавати як «технічну еволюцію, взявши за основу той чи інший винахід, яким би важливим і характерним він не видавався» [8, с.212]. Найбільшою помилкою у концептуалізації генези техніки є зведення її історії до хронології різних технічних винаходів [див. 11].

Вихідний принцип, який лежить в основі концептуалізації розвитку техніки, на думку Х. Ортеги, – це відносини між людиною і технікою. Ставлення людини не до того чи іншого окремого технічного винаходу, а до самої технічної функції загалом, до всієї сукупності техніки, до технічної формації. Філософ зазначає, що «одного винаходу, який мав місце десь і колись, зовсім недостатньо, щоб він отримав своє справжнє технічне зна-

Філософія науки і техніки

чення» [8, с.212]. Яскравим прикладом служить винайдення у Китаї пороху і друку (XI ст.), яке впродовж декількох століть не знаходило практичного застосування. І тільки в епоху Відродження (XV ст.) ці технічні винаходи, злившись із «загальною будовою техніки кінця Середньовіччя та зазнавши впливу конкретної життєвої програми тієї епохи», ввійшли в історичну дійсність, набувши технічної сили застосування, а відповідно і великого історичного значення [8, с.213]. Друкарський верстат, порох, бусоль та компас відображають життєву програму Ренесансу та втілюють прагнення людини тієї доби подолати перш за все простір: «гармата приводить у миттєве зіткнення супротивників, котрі стоять далеко один від одного; компас і бусоль єднують людину з зіркою і чотирма сторонами світу; друкарський верстат поєднує самотнього, зануреного в себе індивіда з безкінечною (безмежною в часі і просторі) периферією, яку становить уся сукупність потенційних читачів» [8, с.213].

Х. Ортега виокремлює три основні етапи у розвитку техніки, поділяючи технічну еволюцію на етап випадкової техніки, тобто «техніки випадку», ремісницьку техніку і «техніку людини-техніка», або інженерну техніку. До «техніки випадку» належить первісна техніка, в якій усі технічні винаходи були випадковими. Характеризується вона обмеженим набором технічних дій, які не виокремлюються в особливе утворення, відмінне від сукупності природних актів. Такі технічні дії не усвідомлюються, вони мають невизначений характер і, «входячи до складу природних актів, є у сприйнятті первісної людини частиною нетехнічного життя» [8, с.214]. Технічні дії цієї стадії розвитку техніки настільки прості, що доступні усім членам общини, їм не потрібний розподіл праці. *Неусвідомленими* залишаються не тільки *технічні дії*, а й *технічні відкриття*. Вони – не результат цілеспрямованого пошуку, а випадковість, яка закріплюється звичкою, традицією, частіше ритуалом: «усі види первісної техніки з самого початку оточені чудесним ореолом і є в очах дикуна рівно тією мірою технікою, якою остання наділена чарівними атрибутами» [8, с.215]. Технічні відкриття для первісної людини постають у вигляді ще одного виміру природи, у вигляді деякої сили, яку природа «повідомляє»

людині. Відповідно первісна людина не вважає себе творцем винаходів, оскільки, на її думку, могутні технічні властивості постають з природи та спрямовані до людини, а не навпаки.

Отже, «техніка випадку» постає частиною могутнього природного космосу, вона сама «відшукує» первісну людину. Тому темп технічного розвитку незначний і малопомітний.

Ремісницька техніка – це техніка Стародавнього світу і Середньовіччя аж до зародження промислової революції. Характерною особливістю ремісницької техніки є стрімке розширення набору технічних актів, їх спеціалізація та складність. Засвоєння ремесла потребує спеціальної підготовки, виучки, професійного вміння, мистецтва, тому технічні дії цього періоду не є загальними і природними для всіх людей. Здібність до ремесла трактується як вроджений талант та спеціальна професійна підготовка. Вона виключає феномен технічного відкриття. «Техніка ремесла» – це епоха майстрів та їхніх учнів – підмайстрів, над якими панує норма, що в основному продовжує традицію. Ремесло всецільно звернене в минуле, закрите для новизни. Звичайно, деякі новації як незначні варіації в рамках старого стилю проникають. Технічний розвиток ремісницької техніки здійснюється повільними темпами. Відношення між технічним і нетехнічним, природним не дозволяє вважати саме техніку основною умовою підтримання індивідуального і суспільного життя. А технічні кризи люди не розуміють і відповідно не реагують на них своєчасно. Ремісницька техніка – це насамперед техніка знарядь, а не машин. Сам ремісник залишається головною дійовою особою, а інструмент є додатком до нього. Будь-яка техніка містить два моменти: створення проекту технічної діяльності і його реалізацію. В особі ремісника ці два аспекти технічної діяльності об'єднані. Їх розпад на дві складові є свідченням становлення третьої стадії технічної еволюції – «техніки людини-техніка», або інженерної техніки.

Отже, характерними рисами ремісницької стадії розвитку техніки є наявність складних спеціалізованих знарядь, інструментів та відповідних їм технічних актів, усвідомлення техніки як природного дару і розвиток його через фахову підготовку. Відсутнє розуміння техніки як самостійної сили, вона залежна від

Філософія науки і техніки

людини, є її додатком. Ремісницький метод засвоєння технічних актів не сприяє розумінню техніки як загальної та не обмеженої у своєму зростанні технічної функції.

Завдяки промисловій революції у XIX ст. виникає машинна техніка, яка докорінно змінює відносини між людиною і знаряддями праці. Техніка перестає бути професійним оперуванням спеціалізованими знаряддями праці. Якщо в період ремісницької техніки знаряддя праці служило і підпорядковувалося людині, було її доповненням, то з появою машинної техніки людина обслуговує машину і стає її додатком. Усвідомлення цього зв'язку сприяє розумінню того, що «техніка – це відокремлена від природної людини функція, яка від неї самої не залежить» [8, с.219]. У людському розумінні з'являється сприйняття технічної здатності як абсолютно відмінної від жорстких і незмінних природних задатків, зокрема біологічних у тварин, які становлять їх зоологічну сутність. Х. Ортега визначає техніку як «невичерпне джерело людської діяльності, яка в принципі не знає меж» [8, с.220]. Потужний розвиток науки сприяв динамічному зростанню технічних досягнень, які суттєво покращили життя людей [див. 6, с.53, 65–70]. Створені за допомогою техніки «життєві технічні передумови багаторазово перевищують природні, і в результаті люди вже не можуть існувати матеріально без досягнутого технічного рівня» [8, с.222]. Ця обставина перетворює техніку на основну умову людського існування. Х. Ортега зазначає, що «якби техніка раптово занепадала, сотні мільйонів людей припинили б існування» [8, с.223]. Філософ робить висновок, що саме безмежні можливості «техніки людини-техніка» стали джерелом бездуховності сучасної епохи, породили «людину маси», призвели до фактичного духовного спустошення та зубожіння.

Отже, згідно з філософією техніки Х. Ортеги, техноеволюція – це еволюція відносин між людиною і технікою.

Зв'язок буття людини і техніки. У працях Х. Ортеги питання техніки тісно пов'язане з буттям людини, її перебуванням у світі. В силу того, що людське існування повністю не збігається з природним, на думку філософа, людина змушена бути *активною*, на відміну від пасивної присутності у природі тварин. Люди-

на – трансцендентна, вона виходить за межі природи, нагадуючи «онтологічного кентавра», в якого одна половина «вросла у природу, а друга – виходить за її межі, тобто їй трансцендентна» [8, с.186]. Людина як біологічна істота прагне звести своє природне життя до мінімуму для того, щоб «у тій порожнечі, яка залишається після подолання людиною тваринного життя», створити вже інші, небіологічні потреби та умови, які не нав'язані їй природою, а винайдені нею [8, с.183]. Саме таке життя вважається людським, воно виходить за межі природи і не є наперед заданим людині, а винайденим, вигаданим нею самою. Щомиті людина вимушена створювати саму себе. При цьому природне, біологічне в людині виявляється самотійно. Надприродне ж існування в якості людського «дане людині як абстрактна *можливість*» [8, с.186]. Реалізація можливостей залежить від самої людини, від тих зусиль, які їй доводиться докладати «кожної життєвої миті не тільки економічно, а й метафізично» для свого людського, надприродного існування [8, с.186].

На думку Х. Ортеги, жити означає мати справу зі світом, діяти і турбуватися про нього. А життя людини – це активна творчість, діяльне виробництво, немислиме без технічних винаходів і створення технічних засобів, інструментів, машин тощо. У техніці та завдяки техніці здійснюється збереження людиною своїх зусиль, без яких неможлива реалізація буття людини у світі.

Спираючись на тезу, що техніка внутрішньо притаманна будь-якому людському началу, Х. Ортега вважає, що людське життя не є пасивною формою взаємодії з оточуючим світом, природними умовами, а активним реагентом на умови навколишнього світу. Перманентна потреба всіх живих істот полягає у житті. Жага до життя у людини надзвичайно велика і сильна, і якщо людина «не може задовольнити своїх потреб, необхідних для підтримання життя (оскільки оточуюча природа не дає їй необхідних засобів)», то вона не кориться, смиренно не здається під натиском природних умов чи обставин, а переходить у наступ, до дій, тобто створює техніку [8, с.167].

Володіючи технічним даром, людина створює собі сприятливі умови, пристосовує природу до власних потреб, створює надприро-

Філософія науки і техніки

ду. Інакше кажучи, людина створює техніку, що «протилежна пристосуванню суб'єкта до середовища». Техніка – це «пристосування середовища до суб'єкта» [8, с.172]. У той час як усі живі істоти «збігаються зі своїми об'єктивними умовами – природою чи обставинами», людина з обставинами ніколи не збігається, а навпаки, вона відмінна від них [8, с.169–170]. Будучи змушеною приймати нав'язані їй природні умови, людина сприймає їх «як щось вороже, вимушене, мученицьке» [8, с.170].

Х. Ортега звертає увагу на те, що у природі виділилися дві системи активності: у тварин – «активність», пов'язана з інстинктивною діяльністю, а в людини – з технічною. Технічна діяльність людини змінює, перетворює природу. Внаслідок технічної діяльності виникає те, чого в природі не існувало. Природа створює людині умови та вимоги, на які вона вимушена відповідати, змінюючи навколишнє середовище з метою задоволення своїх потреб. Проте не всі природні умови приводять до виникнення техніки. Для того, щоб людина стала техніком, природні умови і обставини мають відповідати одній з трьох умов. Філософ виокремлює три форми існування природних умов, або три можливості перебування людини у світі. Перша форма існування природи постає як комфортна, сприятлива, яка створює для людини переважно різноманітні вигоди і зручності в чистому вигляді, сприяючи безтурботному біологічному існуванню. Людське буття повністю збігається з буттям природним, воно не сприймається як відмінне від природного, світ не чинить людині спротиву, людина і є сама природа. Зрозуміло, що за таких обставин людина не буде винаходити техніку, не буде прагнути кращого буття, її все влаштовує. Таке існування нічим не відрізняється від тваринного.

Протилежною формою існування природи для людини постає друга – несприятлива форма, коли природа створює людині самі лише труднощі. Таке буття людини і буття природи перебуває в абсолютному протистоянні та протиборстві. Природа не дає людині жодних шансів залишитись у світі, формувати своє людське життя, свій надприродний світ. За таких умов виникнення техніки так само неможливе. І тільки третя форма існування природи дає людині можливість реалізуватись як

людині, а відповідно з'являється можливість виникнення техніки. Третя форма – це своєрідний синтез перших двох: сприятливої та несприятливої. Сприятливі моменти дають можливість людині самозануритися, відволіктися від нагальних проблем, сформувавши духовний світ, а несприятливі націлюють саме на їх подолання для подальшого виживання. Боротьба людини з труднощами, які породжує природа, за виживання – це боротьба саме за людське існування. У боротьбі, в активності людина може створювати саму себе. Х. Ортега визначає техніку як «реакцію людини на природу чи обставини, в результаті якої між природою... з одного боку, і людиною – з іншого, виникає певний посередник – надприрода, або нова природа, надбудована над первинною» [8, с.170–171].

Техніка – це не просто будь-які дії, котрі людина виконує, щоб задовольнити потреби природні чи біологічні. Об'єктивні біологічні потреби самі собою не можуть вважатися людськими. Для людини первинна, вихідна потреба – жити. Всі інші потреби є наслідком цієї фундаментальної потреби, формами її вияву. Зведення техніки до певних дій для задоволення біологічних потреб призведе до логічного висновку, що технікою володіють і тварини. Такий погляд уже був репрезентований німецьким філософом О. Шпенглером у праці «Людина і техніка», де техніка вважалася біологічною властивістю, атрибутом усіх живих істот і визначалась як «тактика життя».

Х. Ортега заперечує трактування техніки як біотехніки. Техніка – це перетворення природи, яка робить нас нужденними та знедоленими. Мета технічних дій полягає у перетворенні природи чи обставин для задоволення своїх потреб, а для цього людина вимушена докласти чималих зусиль. Техніка – це бунт людини проти свого природного оточення, це незадоволеність світом, у якому людина існує. Філософ доходить висновку, що людина без техніки не людина.

На відміну від людини тварина «постійно прикута до зовнішнього, до обставин», природи, тобто тварина повною мірою підпорядкована зовнішнім чинникам, вона принципово не здатна до самозаглиблення [9, с.486]. Саме тому тварина, яка позбавлена можливості задовольнити свої природні

Філософія науки і техніки

життєві потреби, «ніколи нічого не робить і тихо чекає своєї смерті» [8, с.167–168]. В силу того, що тварина – істота нетехнічна, вона мириться з обставинами, в які вона потрапила або які їй наперед задані. І якщо зовнішні умови несприятливі, то тварина помирає. Жодній живій істоті, крім людини, не під силу «виключити себе з природного світу», вийти поза сферу «обмеженого набору природних актів» [8, с.169–170]. Відтак усі живі істоти, за винятком людини, належать до природи, точніше, і є природою.

Дві системи активності в природі, які представлені буттям людини і тварини, пов'язані з різними цілями. У тварин ми спостерігаємо існування суто органічного, природного життя, суть якого – у пристосуванні до навколишнього середовища. Людське існування спрямоване на хороше життя, благополуччя. Воно передбачає, навпаки, підпорядкування навколишнього середовища волі суб'єкта.

Питання, яке хвилює Х. Ортегу: чому людина не може обійтися без техніки, на відміну від тварин, які, задовольняючи свої потреби, підтримують своє органічне, природне буття без будь-якої техніки? Відповідь очевидна: головна потреба людини – не просто вижити, перебувати у світі, не просто бути, а перебувати у благополуччі, мати зручне, комфортне життя. Всі людські потреби виникають як потреби лиш остільки, оскільки дають можливість благополуччя. Звідси і визначення філософом людини як такої «тварини, якій потрібне лише надмірне» [8, с.175]. А саме існування людини завжди й обов'язково пов'язане з благополуччям. У цьому зв'язку іспанський філософ визначає техніку як виробництво надлишкового, «техніка і благополуччя – синоніми» [8, с.176].

Отже, досліджуючи людське буття, Х. Ортега доходить висновку, що воно – не пасивна присутність людини у світі. Навпаки, філософ стверджує активну і перманентну боротьбу людини за виживання, перебування її у світі не лише як природної, а й надприродної істоти. Боротьба й активність спонукають людину створювати саму себе саме як суб'єкта. При цьому не заперечується природне біологічне начало. Проте зрозуміло, що цим статусом людина не обмежується. За допомо-

гою техніки людство навчилося впливати на природу, речі, процеси, явища, перетворювати світ у цілому, вибудовуючи довкола себе зону надійності та комфорту.

Техніка і людська екзистенція. Людина навчилася змінювати природу, навколишнє середовище для себе завдяки тому, що «використовувала кожний перепочинок, котрий давав їй світ, щоб самозаглиблюватись», занурюватись у себе для вибудовування свого внутрішнього світу, де вона могла скласти «план атаки на свої обставини» [9, с.487]. Будучи невдоволеною природними умовами, вона «миттєво пускає у хід дію іншого типу – виробництво, виготовлення того, чого немає у природи» [8, с.168].

Здатність людини до самозаглиблення, проникнення у свій внутрішній світ сприяє продукуванню ідей про обставини з метою панування над ними. Повертаючись із внутрішнього у зовнішній світ, до зовнішніх обставин, людина здатна перейти до дій відповідно до створеного нею плану. Вміння людини на певний час звільнитися від нагальних життєвих проблем, вимог, відволікатися від них створило можливість для занять різноманітними видами діяльності, які самі по собі не є задоволенням біологічних потреб. У трансцендентальних переходах у надприродний чи позаприродний світ, в моменти самозаглиблення та повернення з нього відбувається конструювання техніки, створення різноманітних предметів та пристроїв, в яких людина відчуває потребу. За допомогою техніки людина «з власної волі і користю для себе отримує те, чого немає у природі і чого... вона потребує» [8, с.170].

Х. Ортега визначає людину як *Homo faber*, не зводячи при цьому її тільки до фабрикації, виробництва матеріальних речей, а включає до цього визначення і духовне виробництво, творчість. Людина, крім того, що вона є частиною природи, ще й володіє певними ідеями, здатністю інтерпретації світу. Внутрішній світ, духовна творчість створюють базу для зовнішнього винаходу у вигляді техніки. Тому Х. Ортега розглядає техніку як особливий вид людського проектування і передусім проектування у вигляді життєвої програми. Людина сама винаходить своє життя, подібно до того як вона створює роман, драму, фільм чи театральне дійство.

Філософія науки і техніки

Культурна матриця, життєвий проект людини і техніка. Х. Ортега вважає, що буття людини завжди обумовлене певним життєвим проектом. Філософ визначає особистісне «Я» як деяку «програму»: як те, чого ще немає, але активно прагне бути. Детермінованість існування людини рамками певного життєвого проекту перетворює її в унікальну істоту, буття якої полягає в прагненні реалізувати себе, бути різноплановою особистістю. Все те, що має своє буття відразу готовим та звершеним виявляється річчю, але людина – не річ. Вона завжди прагне більшого, аніж просто існувати як природна істота. Вона докладає неймовірних зусиль, щоб бути вище біологічного існування. Природне буття людини не відповідає сутності справжнього людського буття, тому що воно реалізується само по собі. Буття людини, на відміну від всіх інших природних істот, не є раз і назавжди даністю. Унікальність людського буття визначається тим, що йому, як буттю як сущому ще належить стати, воно існує у *можливості*. Відповідно необхідно постійно докладати значних зусиль, щоб можливість реалізувалася. Надприродне людське начало не може вважатися чимось вже зреалізованим, здійсненим. Людина перебуває у постійному прагненні існувати, перебувати у перманентному життєвому проекті, в реалізації певної програми існування. Саме це і становить її справжнє буття.

Для Х. Ортеги жити означає виробляти, творити, віднаходити засоби для реалізації себе як певної життєвої програми. Зовнішній світ, природу й ті обставини, що виникають дано людині як сировину і механізм, а «людина-технік намагається виявити у світі прихований пристрій, потрібний для її цілей» [8, с.191]. Історія людської думки, мислення постає низкою спостережень, досліджень для розкриття механізму, що прихований у матерії, світі. Ця точка зору споріднена з позицією німецького філософа ХХ ст. Е. Блоха, який вважає, що виток техніки, технічних винаходів містяться у матерії, а світ розглядається як потужний механізм, як машина машин.

Жити означає віднаходити засоби для реалізації себе як програми, як «сукупності цінностей, світоглядних принципів, інтересів, що спонукають до пошуку надійної, задовольняючої ніші у соціумі» [2, с.210]. І хо-

ча саме з розвитком техніки починається історія людства, техніка не є чимось першопочатковим, первинним стосовно людини. Техніка лише сприяє здійсненню людської програми, але вона не створює програму життя. Життєва програма має нетехнічний характер. Її походження дотехнічне і залежить від оригінального людського бажання, «вона – творчість людини, результат духовного, часто драматичного вибору» [2, с.210]. Це бажання є не що інше, як ідеал людини, те, якою б вона хотіла стати і бути. Х. Ортега зазначає, що хоча роль техніки надзвичайна, чудова і гідна глибокої поваги, все ж вона другорядна. Філософ заперечує технічний детермінізм у розвитку людства. Людина починається з розвитку техніки, а її технічне завдання полягає у самостворенні. Доля людини розкривається у виконанні «інженерного завдання»: вбудувати своє надприродне буття у природний світ. Місія техніки – звільнити людину від природної залежності, дати їй можливість бути людиною, вивільнити сили і час для реалізації життєвої програми. Х. Ортега розглядає техніку як функцію «перемінної людської програми» [8, с.197]. Це означає, що існує певний функціональний зв'язок між способом буття людини і тим напрямком розвитку техніки, який вона обирає.

Інтенція до реалізації саме людського у кожному історичну епоху у кожного народу, етносу, нації та конкретного індивіда формується і реалізується по-різному. А це означає, що людське життя – це те, «що ми самі повинні для себе створити» [8, с.190]. Х. Ортега вважає, що кожній людській програмі, кожному людському проекту відповідає своя техніка. З історичної множини різноманітних програм філософ обирає як об'єкт аналізу три різні типи життєвих проектів: «індійського бодісатви», «іспанського ідальго ХVІ ст.» і «англійського джентльмена». Буття бодісатви не сприяє створенню матеріальної техніки. Його програма ґрунтується на переконанні, що «існувати у світі чистих позірностей – все одно що взагалі не існувати. Бо справжнє існування бодісатви – це не окреме буття як деякої частинки Всесвіту, а абсолютне злиття з Цілим, розчинення в ньому» [8, с.197]. Насправді бодісатва прагне не жити, або, точніше, бажає жити найменшою мірою, зводячи їжу, рух, загалом будь-яку

Філософія науки і техніки

матеріальну і фізичну активність до мінімуму. Вірогідність того, що таке буття сприятиме технічному винаходу, наприклад засобу пересування (автомобіля, літака та ін. видів транспорту), дуже низька. Проте воно дасть іншу техніку, не характерну для європейців: техніку медитації, тобто винайде різноманітні технічні способи, які сприятимуть змінам не у матеріальній, а в тілесній, психічній, душевній природі. Наприклад, техніку, яка викликає стан каталепсії, нечуттєвості, зосередження тощо.

Іншим значним історичним типом для Х. Ортеги виступає буття вбогого, проте благородного та з високим почуттям гідності іспанського ідальго. Спільним з бодісатвою в ідальго є те, що він зводить свої матеріальні потреби до мінімуму, він не працює, живе здебільшого за рахунок природи. В результаті такого буття ідальго теж не створить сучасних видів техніки.

Яскравою історичною ілюстрацією виступає буття англійського джентльмена. На відміну від попередніх життєвих проектів – індійського бодісатви та іспанського ідальго, джентльмен «прагне жити в справжньому світі максимально насиченим життям» [8, с.204]. Цьому життєвому типу притаманні такі важливі характеристики: почуття справедливості, чесність, самовладання, чітке розуміння своїх прав і обов'язків, добросовісне ставлення до всього, що він робить і чим займається. Джентльмен шукає у своєму житті зовнішньої пристойності у всьому. Х. Ортега робить висновок, що «народу, який складається із джентльменів, не потрібна конституція; Англія прекрасно обійшлась без неї», а продукція англійських промисловців характеризується як добротна, надійна, солідна [8, с.204].

Масове впровадження машинної техніки, створення потужної промисловості сприяли формуванню і поширенню типу особистості «джентльмена». І хоча життєвий проект «джентльмена» розпочинається в середовищі англійської аристократії XVI ст., яка брала активну участь в економічній боротьбі у сфері торгівлі, промисловості та вільних професій, подальше його утвердження фіксується як «деякий прототип існування» в XIX ст. для досить широкого загалу англійців [8, с.200]. Приналежність до «джентльменства» відбувається не на соціальному, а на

психологічному рівні як утвердження певної «життєвої програми». Джентльмен – не аристократ у розумінні спадкоємця, людини, яка володіє величезними засобами для життя і яка не доклала жодних зусиль для їх створення. Для джентльмена важливо бути індивідуальністю, зосередитися на собі та підтримувати власні сили за допомогою повної незалежності. Його існування повинно бути найвищою насолодою від гри, незважаючи на суворі земні умови, різноманітні труднощі життя. Успішний джентльмен може собі дозволити грати, тому що його дух насолоджується достатком життєвих засобів, які він створює. Він спокійний та вільний від «тривог та марної суєти», які напругу пов'язані з убогим життям [8, с.203]. Гра як розкіш життя передбачає достаток, упевненість у своїх силах, владу над нижчими рівнями існування, а, отже, відсутність злиднів. Стверджуючи, що ігрове зусилля цілком ґрунтується на самому собі й не пов'язане з турботою виживання, Х. Ортега звертає особливу увагу на те, що будь-який тип життєвої програми людини надприродний: «ігри і ті правила поведінки, котрим вони підпорядковуються, є чистим винаходом на протигагу типу життя, котрий представляє природа сама по собі» [8, с.202].

Атмосфера життя джентльмена пронизана загостреним почуттям життєвої свободи. Вона ґрунтується на владі над обставинами, і таку владу людині дає техніка. Філософ зазначає, що пристрасть бути особистістю, яка притаманна джентльмену, «надати земній долі чарівності гри сформувала у джентльмена потребу навіть фізично відокремитися від інших... змусила його присвятити себе культу власного тіла, який припускає водночас облагородження навіть нищих функцій» [8, с.204]. Джентльмен орієнтований на здоров'я тіла і духу. Він беззастережно дотримується чистоти, гігієни. Людина, яка нехтує гігієною, ніколи не винайде «*water-closet*».

Життєвий проект джентльмена породив машинну техніку, дозволив створити потужну економіку, а на її основі багатство країни. В середині XIX ст. англійці стали власниками величезного багатства, а «англійський робітник може дозволити собі стати джентльменом..., оскільки заробляє більше за середнього буржуа в інших країнах» [8, с.205].

Філософія науки і техніки

Отже, відповідь на запитання, чому саме в Англії зародилась машинна техніка, яка здійснила промислову революцію, змінила соціальну структуру суспільства, для Х. Ортеги очевидна: цьому сприяв той тип життєвої програми, проект, який втілювався у взірцевому типі життя «джентльмена».

«Людина маси» і техніка. Зниження рівня «особливої, притаманної британцям техніки» і небувале зменшення аристократичних статків на початку XX ст. Х. Ортега пов'язує із занепадом саме джентльменства як життєвого проекту, як типової програми надприродного життя. На зміну їй приходить новий життєвий проект – «людини маси». Її психологічний портрет визначається «вродженим відчуттям легкості та розкоші життя, яка позбавлена тяжких обмежень», почуттям безмежності, всесильності та досконалості [7, с.98]. Х. Ортега стверджує, що у XIX ст. відбулося повстання мас «проти інтелектуальних і моральних засад суспільства» [6, с.94]. «Людина маси» почувається морально та інтелектуально досконалою, тому вже нічого їй прагнути не треба. Будучи інтелектуальною посередністю, сірістю, «людина маси» вважає «свій розумовий і моральний рівень більш ніж достатнім» [7, с.98]. Вона керується ненаситними потребами та вже існуючими потужними для їх задоволення матеріальними, медичними, правовими і технічними засобами.

Х. Ортега приходить до висновку, що «людина маси» виникла як соціокультурний феномен в результаті науково-технічного розвитку та утвердження ліберальних цінностей. Історично це відбулося у XIX ст. внаслідок динамічного індустріального розвитку і технічного прогресу, що викликали до життя потужні маси і започаткували техногенну цивілізацію. Саме вона дозволила «людині маси» утвердитися у світі «казкових машин, чудодійних ліків, послужливих урядів, вигідних громадянських прав», отримати доступ до всіх життєвих благ [7, с.101]. «Людина маси» пливе за течією, вона не будує планів на майбутнє. Більше того, оскільки «людина маси» «затопила всю поверхню історії», тобто заповонила всі соціальні інститути, то і «всі інститути суспільної влади живуть сьогоднішнім днем, у них немає ясної програми на майбутнє» [6, с.76].

Значні досягнення науки і техніки сприяють безумовній вірі людства в прогрес, у те, що «в майбутньому людство буде механічно йти тільки вперед» [8, с.180]. Максимальний, неухильний прогрес сприймається як мета життя, як соціальна догма, що отримала назву «прогрес». Така сліпа віра в прогрес наражає європейську цивілізацію на небезпечні ризики і загрозу регресу. Варварство та здичавілість можуть знову повернутися у життєвий світ сучасної цивілізації. Проте така загроза йде не від техніки, а від «людини маси». Особливо Х. Ортега звертає увагу на ту обставину, що саме наука і техніка в результаті впровадження уніфікації, стереотипізації та усередненості життя не тільки породжують людину маси, пануючи посередності, але й сама наука стає масовою справою середньостатистичної людини зі стандартним набором здібностей і потреб. На зміну талановитим, геніальним, освіченим особистостям з великим творчим потенціалом приходить посередня, сіра, нікчемна «людина маси». Вона уособлює не торжество нової цивілізації, а «лише голе заперечення старої» цивілізації, це «новоявлений варвар з хамськими звичками», який живе для того, щоб робити все що заманеться [7, с.100, 163].

Світоглядна обмеженість, фахова вузькість, повна нездатність до творчості, креативності, а також зберігати, підтримувати і примножувати той цивілізаційний рівень, той спосіб життя, який вивів «людину маси» на історичну арену, є причиною кризи бажань. Цю проблему Х. Ортега порушив у 1922 р. у передмові до своєї праці «Безхребетна Іспанія» та у «Роздумах про техніку», стверджуючи, що Європа страждає виснаженням здатності бажати, насамперед бажати творити, постулювати неіснуюче, передбачати можливе, іще нереальне в силу «зростання соціального переважання масовизованого типу особистості» з його інтенцією на розширене паразитарне, вульгарне споживання [4, с.144]. Головна проблема нашого часу – наявність псевдобажань, які є «блідими відголосками якихось намірів, позбавленими сили й істинності» [8, с.194].

Бажання завжди співвідносяться з життєвим проектом, з тією програмою, яку людина прагне реалізувати. В сучасних умовах «людина не знає, ким бути; їй уже не вистачає уяви придумати сюжет свого життя», за неї це роблять

Філософія науки і техніки

реклама, мода, різноманітні тренди, іміджмейкери, тобто своє право бажати «люди-на маси» віддає іншим [8, с. 194]. Заклик І. Канта «*Sapere aude!* – май мужність користуватися *власним* розумом!» без керівництва збоку залишається, на думку Х. Ортеги, актуальним [3, с.959]. Якщо ідея, якою людина керується, не продукується нею самостійно, а механічно, сліпо і машинально повторюється за іншою, то вона перетворюється на щось відчужене, загальне, в даному випадку загальне бажання легкого, безтурботного існування та надмірного споживання. Вона стає свого роду фікцією, симулякром, притаманним більшості. Продукуванню власних ідей не надають належного значення, а покладаються на вже готові «ідеї-товари», які поширюються через засоби масової інформації. Це у свою чергу дозволяє маніпулювати масами, нав'язуючи споживачький спосіб життя. Ослаблення та виснаження життєвої програми, бажань обов'язково приведе до технічного застою, тому що сама техніка не знатиме, кому чи чому її служити.

Х. Ортега відображає діалектику техніки і життєвого проекту. Якщо сучасну техніку породив соціокультурний проект «джентльмена» через реалізацію особливої життєвої програми, то зворотній вплив сучасної техніки на життєву програму вивів на історичну арену «людину маси». Техніка, будучи, з одного боку, в принципі безмежною творчістю, потужною трансформаційною силою, приводить, з другого боку, до нечуваного спустошення людського існування. Вона спонукає кожного жити виключно вірою в техніку. Техніка є чистою і водночас порожньою формою, яка не здатна визначити життєвий зміст людини. А життя людини – це «каталог наших можливостей», які нам належить реалізувати і тим самим зробити своє життя цікавим та різноманітним [6, с.74]. Саме людині належить надати техніці змісту. Незважаючи на те, що сучасна цивілізація є комфортною, а її багатство, тобто той потужний набір засобів для життя, який є у розпорядженні сучасної людини, набагато перевищує минулий, вона все ж виявилась на диво марною та беззмістовною. Причиною цього філософ вважає більш примітивну душевну організацію. У техногенній цивілізації основу становить опанування технікою сучасного існування, а не виховання душі. Забуваючи про

виховання духу, дітей навчають, як найбільш ефективно та інтенсивно прожити життя, але не виховують «готовність до здійснення великих історичних завдань», насильно нав'язуючи гордість за досягнення цивілізації та навички управління сучасною технікою [6, с.78]. Саме тому «людину маси» і не цікавлять духовні цінності.

Х. Ортега стурбований тим, що сучасна людина втратила реальні уявлення про техніку, духовні умови, в яких вона виникає. В сучасній цивілізації з'явилася величезна «диспропорція між благами, які наука надає середній людині, і тією вдячністю, точніше, невдячністю, з якою вона до неї ставиться» [6, с.113]. Сьогодні людство не може уявити собі життя без техніки і тієї сфери надприродного, якою постає техносфера. Воно включене в неї, як первісна людина в природне середовище. Сучасна людина нагадує первісного дикуна, бо вважає всі досягнуті цивілізаційні блага одвічно існуючими, вбачаючи в них «дари природи», які не потребують ніяких зусиль для свого існування. Вона не замислюється про неприродність, штучність середовища, в якому існує, а її захоплення технікою «не поширюється на ті основи, котрим вона зобов'язана цією технікою» [7, с.88]. Мається на увазі ставлення до науки, яке існує у суспільстві. Воно виражається (проявляється) у невідповідності «тих благ, які пересічна людина отримує від науки, її ставленню до неї, тобто нечуттєвості» до її потреб, фінансування тощо. [7, с.91–92]. Філософ стверджує, що «душа техніки – чиста наука» [7, с.89]. Проте маси не виявляють великого бажання жертвувати кошти на матеріальну і моральну підтримку науки. Їх захоплення поширюється тільки на технічні артефакти, різноманітні гаджети і не поширюється на принципи, які уможливили їх існування. Відповідно наука втрачає свою привабливість і престижність, а, отже, своїх послідовників. Занепад науки зумовить занепад техніки. Тому майбутнє технічного прогресу виглядає драматично. Розбещені маси звикли вважати природною всю матеріальну і соціальну злагожденість навколо них, вони не бачать, що всі ці «легко досяжні блага тримаються на певних і нелегко досяжних людських якостях, найменший недобір яких негайно

Філософія науки і техніки

розвіє на порох розкішну споруду» нашої цивілізації [7, с.73].

Отже, згідно з Х. Ортегою, визначальним чинником деградації особистості, її нівелювання та торжества «людини маси» виступають наука і техніка. Вони не тільки створюють світ благополуччя, комфорту, який маси успішно освоюють і підпорядковують собі, а й зводять вченого, фахівця до простої посередності. Сьогодні в науці працюють не обдаровані, геніальні, енциклопедично обізнані науковці, а надійні та точні наукові методи дослідження, за допомогою яких для отримання результатів не потрібно навіть ясно розуміти їх суть і зміст. І якщо майбутні цивілізації занепадали від недосконалості своїх основ, засад та браку засобів, і перш за все від наукової і технічної слабкості, то «сьогодні зазнає краху сама людина, вже не здатна встигати за своєю цивілізацією» [7, с.94]. Звичайно, це стосується більшою мірою «людини маси».

Наукова новизна

Елементами наукової новизни нашої розвідки є виокремлення, структурування,

аналіз, узагальнення та систематизація основних ідей філософії техніки Х. Ортеги.

Висновок

Підсумовуючи вказане, слід відзначити, що Х. Ортега створює свою філософську концепцію техніки на основі певного синтезу екзистенціалізму, філософії життя та марксизму. Його раціонізм і є інтеграцією різних філософських течій кінця XIX – першої половини XX ст. Проблематика його філософії техніки надзвичайно широка. Філософ не обмежується аналізом техніки. Він ґрунтовно досліджує питання техніки у зв'язку з людським існуванням, внутрішнім світом людини та її життєвою програмою, критикує ідею прогресу і технічного детермінізму. До кола його дослідження входять такі проблеми як зв'язок техніки і культури, спрямованість технічного розвитку і його залежність від типу культури та науки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аль-Ани Н.М. Философия техники: очерки истории и теории: учебное пособие / Н.М. Аль-Ани. – СПб., 2004. – 184 с.
2. Боборикін В.Ю. Онтологічні підстави «філософії життя» у творчості Ортега-і-Гассета / В.Ю. Боборикін // Гілея. Науковий вісник: збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: ПП «Видавництво "Гілея"», 2013. – Вип. 78 (11). С. 208–211.
3. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / И. Кант // Метафизические начала естествознания. – М.: Мысль, 1999. – С. 957–967.
4. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А.В. Костина. – Изд. 3-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.
5. Митчем К. Что такое философия техники? / К. Митчем / Пер. с англ.; под ред. В.Г. Горохова. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 149 с.

6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: сборник пер. с исп. – М.: Радуга, 1991. – С. 40–228.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 43–163.
8. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 164–232.
9. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 480–698.
10. Попкова Н.В. Антропология техники: Становление / Н.В. Попкова. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 376 с.
11. Черняк В.З. История и философия техники: пособие для аспирантов / В.З. Черняк. – М.: КНОРУС, 2006. – 576 с.

О. Ф. ТЕРЕШКУН¹

¹Черновицкий национальный университет имени Юрия Федьковича (Черновцы), эл. почта eforat@bk.ru, ORCID 0000-0001-7448-8756

Філософія науки і техніки

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

Цель исследования: вычленив и осмыслить философию техники Х. Ортеги. Задачи: рассмотреть в трудах Х. Ортеги, во-первых, генезис и основные этапы развития техники; во-вторых, связь природных обстоятельств, человека и техники; в-третьих, связь внутреннего мира человека и техники; в-четвертых, связь мира культуры и его жизненных проектов с техникой; в-пятых, взаимовлияние современной техники и «человека массы». **Методология исследования.** Для выполнения поставленных задач применены компаративный подход для сравнительного анализа исторических этапов развития техники, поведения человека и животного по отношению к природным обстоятельствам, жизненных проектов бодисатвы, идадьго и джентльмена по продуцированию техники. Использование функционального подхода позволило раскрыть тесную, неразрывную связь между появлением и функционированием техники и внутренним миром человека, культурой, жизненной программой, которую он реализует. Элементами **научной новизны** нашей разведки являются выделение, структурирование, анализ, обобщение и систематизация основных идей философии техники Х. Ортеги. **Вывод.** Подытоживая, можно отметить, что Х. Ортега создает свою философскую концепцию техники на основе определенного синтеза экзистенциализма, философии жизни и марксизма. Его рационализм и является интеграцией различных философских течений конца XIX – первой половины XX в. Проблематика его философии техники чрезвычайно обширна. Философ не ограничивается анализом техники. Он основательно исследует вопросы техники в связи с бытием человека, его внутренним миром и жизненной программой, критикует идею прогресса и технического детерминизма. В круг своего исследования включает такие проблемы как связь техники и культуры, направленность технического развития и его зависимость от типа культуры и науки.

Ключевые слова: генезис техники, духовный мир человека, экзистенция, человек, «человек массы», Х. Ортега, техника, техноэволюция, техносфера, философия техники, бодисатва, идадьго, джентльмен.

O. F. TERESHKUN¹

¹Yuri Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi) , e-mail eforat@bk.ru, ORCID 0000-0001-7448-8756

PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY OF JOSÉ ORTEGA Y GASSET

The purpose of the article is to understand the philosophy of technology of José Ortega y Gasset. The task is to examine the works of José Ortega y Gasset, first, the origin and the main stages of technological development; secondly, the relationship of natural circumstances, humans and technology; third, the relationship of the inner world of man and technology; fourth, the relationship of the world of culture and their life projects with technology; fifthly, the interplay of modern technology and "human mass". **Methodology.** For performance of the tasks are applied comparative approach for analysis of historical stages of technological development, human behaviour and the animals on natural circumstances of life projects of bodhisattva, hidalgo and gentleman of the production technology. Using the functional approach has revealed the close, the inextricable link between the appearance and operation of equipment and the inner world of man, culture and lifestyle program that it implements. **The elements of scientific novelty** of our research is the isolation, structuring, analysis, synthesis and systematization of the main ideas of the philosophy of technology of José Ortega y Gasset. **Conclusion.** Summarizing the aforesaid, it should be noted that José Ortega y Gasset creates its philosophy of technology through specific synthesis of existentialism, marxism and the philosophy of life. His rational vitalism is the integration of various philosophical currents of the late XIX – early XX century. The issue of his philosophy of technology is extremely broad. The philosopher is not limited to the analysis technique. It thoroughly examines the issues of technology due to the existence of man, his inner world and life program, criticizes the idea of progress and technological determinism. As part of his research include issues such as communication technology and culture, orientation of technological development and its dependence on the type of culture and science.

Key words: genesis technology, spiritual world of human existence, man, "a man of the masses", José Ortega y Gasset, appliances, tehnoevolution, technosphere, philosophy of technology, bodhisattva, hidalgo, gentleman.

REFERENCES

1. Al'-Any N.M. Fylosofiyya tekhniky: ocherky ystoryy y teoryy: uchebnoe posobyе / N.M. Al'-Any. – SPb., 2004. – 184 pp.

Філософія науки і техніки

2. Boborykin V.YU. Ontologichni pidstavy «filosofiyi zhyttya» u tvorchosti Orteha-i-Hasseta / V.YU. Boborykin // Hileya. Naukovyy visnyk: zbirnyk naukovykh prats' / hol. red. V.M. Vashkevych. – K.: PP «Vydavnytstvo “Hileya”», 2013. – Vyp. 78 (11). 208–211 pp.
3. Kant Y. Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenye? / Y. Kant // Metafizycheskiye nachala estestvoznannya. – M.: Mysl', 1999. – 957–967 pp.
4. Kostyna A.V. Massovaya kul'tura kak fenomen postyndustrial'noho obshchestva / A.V. Kostyna. – Yzd. 3-e, stereotypnoe. – M.: KomKnyha, 2006. – 352 pp.
5. Mytchem K. Chto takoe fylosofyya tekhniky? / K. Mytchem / Per. s anhl. pod red. V.H. Horokhova. – M.: Aspekt Press, 1995. – 149 pp.
6. Orteha-Y-Hasset KH. Vosstanye mass / KH. Orteha-y-Hasset // «Dehumanyzatsyya yskusstva» y druhye raboty. Ésse o lyterature y yskusstve. Sbornyk per. s ysp. – M.: Raduha, 1991. – 40–228 pp.
7. Orteha-y-Hasset KH. Vosstanye mass / KH. Orteha-y-Hasset // Yzbrannye trudy per. s ysp.; sost., predysl. y obshch. red. A.M. Rutkevycha. – M.: Ves' Myr, 1997. – 43–163 pp.
8. Orteha-y-Hasset X. Razmyshlenyya o tekhnike / KH. Orteha-y-Hasset // Yzbrannye trudy per. s ysp.; sost., predysl. y obshch. red. A.M. Rutkevycha. – M.: Ves' Myr, 1997. – 164–232 pp.
9. Orteha-y-Hasset KH. Chelovek y lyudy / KH. Orteha-y-Hasset // Yzbrannye trudy per. s ysp.; sost., predysl. y obshch. red. A.M. Rutkevycha. – M.: Ves' Myr, 1997. – 480–698 pp.
10. Popkova N.V. Antropolohyya tekhniky: Stanovlenye / N.V. Popkova. – M.: Knyzhnyy dom «LYBROKOM», 2009. – 376 pp.
11. Chernyak V.Z. Ystoryya y fylosofyya tekhniky: posobyе dlya aspyrantov / V.Z. Chernyak. – M.: KNORUS, 2006. – 576 pp.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Філософія науки і техніки**UDC 1 (091)****E. V. KORABLEVA¹**¹Moscow Technical University of Communications and Informatics (Moscow), e-mail e_korableva@mail.ru, ORCID 0000-0001-5424-1190**FREEDOM OF THE INFORMATION SPACE. IS IT A REALITY OR ILLUSION?**

The purpose: to define and analyze the limits of freedom and personal fulfillment in the information space in accordance with the change of the vector information and technical characteristics of social development. **Methodology** of scientific cognitive activity allows you to explore new educational requirements, acquisition of new skills, knowledge and new ways of thinking that can provide adequate person entering into a different social environment to change the parameter; identify behavioral change person's standards and values. **Scientific novelty** reflected in the correlation of real human freedom posed by the technological capabilities of the time, and the imaginary freedom that can undermine the stability of the information society on a number of basic directions of its development. **Conclusions:** 1) socialization in the new socio-cultural information space involves the formation of a complex system of person's intellectual and emotional development. It demands ability to interact with a lot of information, ability to define a kind of needed information and self-analysis of information and communication space and behavior. 2) There is a lot of freedom in media space nowadays. People faced with the problem of increasing the amount of information. To fit into information flow human should change the way he thinks: develop skills in algorithmic approach to information processing, structured analytical thinking. It requires a structured analytical thinking. 3) The open architecture of the Internet space allows creating new areas and communities. It expands the boundaries of existing online communities. The new communicative surroundings are radically transforming traditional communication between people. It is destroying channel information, experience and spiritual values created by men. Absolute informational availability creates an illusion of complete human's independence from social relations and personal communication, isolates people from each other, deprives of a sense of belonging and creates the position of bystander. 4) So called freedom has created new life strategies and undermines the stability of the information society.

Key words: Real freedom, imaginary freedom, meaning, information, life strategies.

Actuality of the research

The transformation of the system of economic management and social life embodied in a fundamentally new stage of socio-economic progress is called global information society. It is an age of electronic economics, online communities and organizations with no borders. It has changed economics, social dimensions of people's life. Now we can see new ways of communication between technologies, information and men. The new level of interaction between technology, information and men, a huge flow of information that is easy to access has changed the boundaries of people's freedom, expanded opportunities for self-realization options in a new socio-cultural dynamics in the 21st century. In accordance with the vector of information and specifications of the society, the man's place in the information space changes too.

Purpose

Purpose: to define and analyze the limits of freedom and personal fulfillment in the information space in accordance with the change of the vector information and technical characteristics of social development.

Basic material

Society traditionally implements three types of interconnected social interactions. It's people's integration into social groups that combine into an integrated system. It's the society's differentiation, which means specification of its groups, communities, social organizations and institutions. It is different groups and communities' separation according to their interests. The main feature of the modern society is to find meanings in a big amount of information.

Філософія науки і техніки

Niklas Luhmann made an analysis of the modern society. He defined it like communication system. The society uses new ways to communicate turning into a general network of virtual reality. At the same time, we can see how virtual reality turns into true reality (1)

Scientists who explore priorities of modern social dynamics (J. Niklas, Manuel Castells, Niklas Luhmann) believe that media space expands unpredictably. The evolution of the social use of information technology increases the level of users' freedom and meets their interests.

"The possibilities of operating information in such a system are virtually unlimited, except opportunities disposal own freedom of the users. The same series includes such features as new conditions of accumulation and evaluation of information; the possibility to separate the processes of the message and perception; erasing almost all spatial, status and property within the limits of communication, etc." [2]

People's freedom involves their activities and attitude to the World. It's actually determined by human's actions and their self-consciousness. Freedom is an opportunity of making a choice. Freedom means an action defined by well-needed demand in condition of a choice from different opportunities. For the implementation of a free choice, there should be no external compulsion and prohibition. Consciousness and reflection give us ability to see options and help us to choose priorities. Because the choice we have is free. Your choice can be free only when you have your own values, goals and ideals. People should understand why they need freedom and how they could use it for their own or other people's sake. Freedom is an opportunity to act according to your own guidelines, dreams, goals. The peculiarity of media space is that it creates some problems. We have an information overdose. That's why we cannot manage information flows, make right choices and figure out what we actually need at this time to solve a particular problem. You need to change the way you think to handle the influence of information flow. You should evolve skills in algorithmic approach to information processing, and structured analytical thinking.

It is important to know that socialization in the new information space presupposes forming of intellectual and emotional development of human which is based on abilities for imaginative think-

ing, conversation and creativity, ability to interact with a large volume of information flows and formulate information needs. It is important to purposefully use the information and analyze your communication space and behavior. It is always a process of mutual adaptation between the individual and the social world. It means socialization. It's an objective and subjective occurrence in specific social relations. As for the society, it means the institutionalization of relationships. Creating a system of rules, regulations and principles with which the individual will coordinate their individual behavior.

"Human submerged into cultural space of symbolic and historical processes. Socialization is the process of self-identification in the symbolic reality. This process means entry into the field of human culture including mastering, revealing its meanings and transformation into characteristic of his personality". (3)

Growth of information technologies requires new approach to education such as gaining new skills, knowledge and new ways of thinking. It provides appropriate entrance into the new social environment where parameters of human's existence changed.

New telecommunication technologies are totally changing the way people interact with each other. The open architecture of the Internet space allows creating new areas and communities. Laptops, smartphones, new medical technologies provide exceptional flexibility and freedom. They promote occurrence of dynamic models of joint activity that has a positive impact on the entire system of economic management. Mobile technologies' development and the emergence of wireless technology lines connected to the Internet have opened up new opportunities for access to business information, Internet services and communication with partners. It helps to make key decisions, regardless of users' location. The combination of advanced wireless technologies has changed the potential of social networks. Video and instant messaging via the Internet expands the boundaries of existing online communities making them more dynamic, interactive, popular and reputable. Increasing the number of interactions leads to their intensification and expansion of social areas involved in online stream contacts. For example, on Runet almost 150 thousand new names appeared during the previous 6 months. Runet has existed

Філософія науки і техніки

for almost 20 years. It has united about 5 million users during this period. The person who is not an Internet user is less competitive.

At the same time, new technologies increase the number of online communities that exist on the Web as real social and cultural context has a powerful influence on the shaping of its participants. Currently there is real social and cultural context, which has powerful leverage to its participants. New features of online communities allow its members to establish new rules of social and economic behavior and governing their institutional arrangements. The new communicative surroundings are radically transforming traditional communication between people. It is destroying channel information, experience and spiritual values created by men. Virtual reality is changing consciousness, psychology of perception of the world, is actively displacing traditional culture, the culture of reading books, classical art, and traditional forms of communication, and radically distorting the internal world of personality.

The information and communication space is changing behavioral standards and value orientations. Free autonomy, which people have nowadays, allows them to change their corporate communications, immersed in the social community, to learn and to follow different cultural traditions. Absolute informational availability creates an illusion of complete human's independence from social relations and personal communication, isolates people from each other, deprives of a sense of belonging and creates the position of bystander. Semblance of freedom distorts the integrity of the individual being.

So-called freedom has created new life strategies the impact of the perceived human need to belong to a certain social community, the state, etc., replacing it with intention to escape from the harsh social relations that determine their behavior. Socially significant forms of self-realization ceased to be an internal need and a person's reference point is in his activities, in his living space. He tries to get rid of the obvious belonging to a social group that sets global standards of economic, cultural and emotional behavior. A person thinks that its freedom becomes restricted. Personality totally loses its identity and does not notice how it loses its personal relevance. André Santini made an analysis of the modern "digital person". He insists that collaboration with the government rather than

opposition guarantees individual freedom, pluralism of opinions and different ways of life in the digital surroundings [4].

The imaginary freedom undermines the stability of the information society in several areas:

- unmanaged and poorly controlled amount of information gives a lot of ways of manipulating inhabitant's consciousness and people's opinion;
- a small marginal group begins to provide leverage on people who contact with them;
- so-called free active communication detrimental effect on the social connexion. Loneliness, depression, disturbance of the adequacy of perception of the society, bad communicative skills, and the need for emotional direct contact with another person are the side effects of this.
- undertaken by control by the public services is perceived as incompatible with personal freedom and generates ambiguous interpretation by the various members of society;
- inner people's freedom deforms, the rejection of the traditional system of moral principles leads to imaginary freedom of choice without any guidelines on human values, there is moral degradation. This is a serious threat to the society.

These negative trends have emerged because of an economically viable, but at the same time, unstoppable development of information technologies without saving the moral, ethical, universal norms and principles of communication, developed over thousands of years of human history for self-reproduction and further development of the productive society. Dynamics of technological breakthrough in the social development of the XXI century, based on information technologies, provides a tremendous opportunity for individual self-realization in a free information and communication space. However, this has led to a paradoxical effect, which is to try to implement not the best abilities but basic human needs.

The development of the modern society exposes exclusion and destruction of the main determinants of the development of a person that is embedded in the activities of the nature of personality's aspiration for self-determination. Therefore, since the man is standing in front of the acute problem of preserving his integrity, awareness of the uniqueness and diversity of every personality. The solution to this problem lies in the formation of friendly technological advances of the social surroundings, in search of new productive approaches

Філософія науки і техніки

to the understanding of contemporary personality, to identify the social significance of transforming orientation and new aesthetic creativity, is the basis of self-determination of the person in any era.

Scientific novelty

Scientific novelty reflected in the correlation of real human freedom posed by the technological capabilities of the time, and the imaginary freedom that can undermine the stability of the information society on a number of basic directions of its development.

Conclusions

1) socialization in the new socio-cultural information space involves the formation of a complex system of person's intellectual and emotional development, which combines such aspects as:

- universal potential for imaginative thinking;
- communication and creativity;
- ability to interact with a lot of information;
- ability to define a kind of needed information;
- use the information purposefully;
- self-analysis of information and communication space and behavior.

2) freedom defined by human activity and his personality. Essence of freedom is an opportunity to make a choice. People faced with the problem of

increasing the amount of information. It becomes difficult to navigate in the content and manage it. In addition, it is difficult to protect itself from its superabundance and be able to choose exactly what we need to solve the problem in this moment. To fit into information flow human should change the way he thinks: develop skills in algorithmic approach to information processing, structured analytical thinking.

3) The open architecture of the Internet space allows creating new areas and communities. It expands the boundaries of existing online communities. New features of online communities allow its members to establish new rules of social and economic behavior and governing their institutional arrangements. The new communicative surroundings are radically transforming traditional communication between people. It is destroying channel information, experience and spiritual values created by men. Absolute informational availability creates an illusion of complete human's independence from social relations and personal communication, isolates people from each other, deprives of a sense of belonging and creates the position of bystander.

4) So called freedom has created new life strategies and undermines the stability of the information society.

LIST OF REFERENCE LINKS

1. Niklas Luhmann. Einführung in die Systemtheorie. (Hrsg. Dirk Baecker)/ Carl-Auer-Systeme Verlag. Heidelberg 2002
2. E.A. Lavrenchuk. Autopoyezis. Vox an electronic journal of philosophy. <http://vox-journal.org>

3. Elena Korableva. Paradigm for contemporary symbolic reality / Anthropological Measurements of Philosophical Research. No 4 (2013) P. 91-99
4. E. Gorny. Digital human and his rights. URL: http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/texts/chart_hd.html.

О. В. КОРАБЛЮВА¹

¹Московский Технический университет Связи та Информатики (Москва), ел. пошта e_korableva@mail.ru, ORCID 0000-0001-5424-1190

СВОБОДА ІНФОРМАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ: РЕАЛЬНІСТЬ ЧИ ІЛЮЗІЯ?

Мета роботи: визначити та проаналізувати межі можливостей і свободи самореалізації людини в інформаційному просторі відповідно до зміни вектора інформаційно-технічних характеристик соціального розвитку. **Філософська методологія** науково-пізнавальної діяльності дозволяє досліджувати нові вимоги до освіти, придбання нових навичок, знань і нового мислення, які здатні забезпечити людині адекватне входження в інше соціальне середовище зі зміненими параметрами буття; позначити зміну поведінкових стандартів і ціннісних орієнтацій особистості. **Наукова новизна** відображена у співвіднесенні реальної свободи людини,

Філософія науки і техніки

яка породжується технологічними можливостями часу, і уявною свободою, яка здатна розхитати стійкість інформаційного суспільства по ряду базових напрямків його розвитку. **Висновки:** 1) соціалізація в інфокомунікаційному просторі формує складну систему інтелектуального та емоційного розвитку особистості, вимагає активних навичок взаємодії із збільшеними інформаційними потоками, розуміння своїх інформаційних потреб та інформаційно-комунікативної поведінки; 2) свобода медіапростору, в умовах збільшення обсягу інформації, вимагає структурованого аналітичного мислення, розвитку навичок алгоритмічного підходу до обробки інформації; 3) відкрита архітектура інтернет-простору створює нові соціальні середовища, розширює межі існуючих онлайн-спільнот, кардинально перетворює традиційні види міжособистісного спілкування, руйнуючи канал передачі «з рук у руки» накопиченого досвіду і духовних цінностей, змінює поведінкові стандарти і ціннісні орієнтації особистості, породжує ілюзію повної незалежності людини від соціальних зв'язків і міжособистісного спілкування, веде до ізолюваності людей один від одного, до втрати відчуття причетності часу; 4) уявна свобода породила нові життєві стратегії, розхитуючи стійкість інформаційного суспільства.

Ключові слова: свобода реальна, свобода уявна, сенс, інформація, життєві стратегії.

Е. В. КОРАБЛЕВА¹

¹Московский Технический Университет Связи и Информатики (Москва), эл. почта e_korableva@mail.ru, ORCID 0000-0001-5424-1190

СВОБОДА ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА: РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ ИЛЛЮЗИЯ?

Цель работы: определить и проанализировать границы возможностей и свободы самореализации человека в информационном пространстве в соответствии с изменением вектора информационно-технических характеристик социального развития. **Философская методология** научно-познавательной деятельности позволяет исследовать новые требования к образованию, приобретению новых навыков, знаний и нового мышления, которые способны обеспечить человеку адекватное вхождение в иную социальную среду с изменившимися параметрами бытия; обозначить изменение поведенческих стандартов и ценностных ориентаций личности. **Научная новизна** отражена в соотнесении реальной свободы человека, порождаемой технологическими возможностями времени, и мнимой свободы, способной расшатать устойчивость информационного общества по ряду базовых направлений его развития. **Выводы:** 1) социализация в инфокоммуникационном пространстве формирует сложную систему интеллектуального и эмоционального развития личности, требует активных навыков взаимодействия с возросшими информационными потоками, понимания своих информационных потребностей и информационно-коммуникативного поведения; 2) свобода медиaprостранства, в условиях нарастания объема информации, требует структурированного аналитического мышления, развития навыков алгоритмического подхода к обработке информации; 3) открытая архитектура интернет-пространства создает новые социальные среды, расширяет границы существующих онлайн-сообществ, кардинально преобразует традиционные виды межличностного общения, разрушая канал передачи «из рук в руки» накопленного опыта и духовных ценностей, меняет поведенческие стандарты и ценностные ориентации личности, порождает иллюзию полной независимости человека от социальных связей и межличностного общения, ведет к изолированности людей друг от друга, к потере ощущения причастности времени; 4) мнимая свобода породила новые жизненные стратегии, расшатывая устойчивость информационного общества.

Ключевые слова: свобода реальная, свобода мнимая, смысл, информация, жизненные стратегии.

Філософія науки і техніки

REFERENCES

1. Niklas Luhmann. Einführung in die Systemtheorie. (Hrsg. Dirk Baecker)/ Carl-Auer-Systeme Verlag. Heidelberg 2002
2. E.A. Lavrenchuk. Autopoyezis. Vox an electronic journal of philosophy. <http://vox-journal.org>
3. Elena Korableva. Paradigm for contemporary symbolic reality / Anthropological Measurements of Philosophical Research. No 4 (2013) P. 91-99
4. E. Gorny. Digital human and his rights. URL: http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/texts/chart_hd.html.

Received: 30.04.2015

Accepted: 21.05.2015

Історія філософії

УДК 141.319.8:130.3

А. М. МАЛІВСЬКИЙ¹

¹Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ), ел. пошта telepat-57@mail.ru, ORCID 0000-0002-6923-5145

МЕТАФІЗИЧНА РЕВОЛЮЦІЯ ДЕКАРТА ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПРОЕКТУ В ТЕКСТІ «МЕТАФІЗИЧНИХ МЕДИТАЦІЙ»

Мета – на базі досліджень сучасних декартознавців, тобто визнання фундаментальної ролі метафізики, виокремити та осмислити форми впливу метафізичної революції на спосіб тлумачення Декартом антропологічного проекту в тексті «Метафізичних медитацій». **Методологія.** В якості методологічної бази використовуються сучасні дослідження декартознавців, котрі акцентують фундаментальну роль метафізики та доцільність неупередженого осмислення спадщини великого мислителя. **Новизна** – окреслюється трансформація антропологічного проекту Декарта як проява метафізичної революції. Мова йде про вихід за межі наївної антропології (як втілення редукціоністської настанови), тобто тлумачення природи людини як її тілесності та перехід до метафізичної антропології, котра полягає в обстоюванні безумовної пріоритетності людського мислення як сполученого з Богом. Результатом переходу є зосередження уваги на напруженні в природі людини, тобто на напрузі між чуттєвістю та інтелектом, прагненням істини та схильністю до заблуди, між Буттям і Ніщо тощо. **Висновки** – звертання до незавершеної спадщини Декарта на базі новаторських досліджень дозволяє обґрунтувати тезу про вплив метафізичної революції на спосіб тлумачення антропологічного проекту. Окреслюються основні форми орієнтованої на ідеали науки наївної антропології (довіра до чуттєвих свідчень, атеїзм, тлумачення науки як основної форми прояви раціональності природи людини), котрі Декарт прагне конструктивно подолати в ході розбудови метафізичної антропології. Предметом уваги мислителя стають напруга між чуттєвістю та інтелектом, потребою людини в істині та її схильність до заблуди, онтологічна напруга між Буттям і Ніщо тощо.

Ключові слова: метафізична революція, антропологічний проект, редукціонізм, наївна антропологія, метафізична антропологія, мислення, тілесність.

Актуальність

Принципова незавершеність спадщини мислителя, зумовлена трагічно обірваним життям та неповною реалізацією задуму, актуалізує та драматизує проблему вихідного та кінцевого пункту філософування Декарта. Нині найбільш привабливим та перспективним напрямком дослідження спадщини мислителя є зосередження на його антропологічному проекті та етичній теорії як його резюме.

В ході сучасного звертання до філософії Декарта неможливо ігнорувати здобутки світового декартознавства (і особливо ті, котрі й досі залишаються поза увагою української спільноти). Перш за все означена теза справедлива відносно «Метафізичних медитацій» як одного з найдосконаліших творів філософської думки Нового часу.

Сучасні дослідники значну увагу приділяють метафізиці Декарта. До числа найважливіших надбань справедливо

відноситься обґрунтування тези про його метафізичну революцію, котре належить Ж.Л. Марйону. Без звертання до його творів, котрі небезпідставно вважають найавторитетнішим у світі, неможливо осмислити про рівень сучасної рецепції вчення Декарта. Донедавна тексти ґрунтовних досліджень Марйона були незнайомі вітчизняним дослідникам. Ситуація дещо змінилася після публікації Хомото О. збірки ключових текстів сучасних французьких істориків філософії в 2014 році. Зазначене видання, по-перше, містить переклад чотирьох текстів відомих сучасних декартознавців, що мають істотно розширити уявлення сучасного вітчизняного читача про результати сучасних історико-філософських досліджень картезіанської філософії (Жан-Марі Бейсад «Аналіз грудки воску» (сс. 7-22), Жан-Люк Марйон «Про метафізичну призму Декарта» № 7-10 (сс. 23-66) Жан-Люк Марйон «Яку метафізику містить метод?» (сс. 67-92),), Кім Сан Он-Ван-Кун «Чи ототожнював Декарт

Історія філософії

суб'єкт і субстанцію в ego?*)» (сс. 93-113). [1, с.7-113].

Сьогодні не викликає сумнівів та заперечень теза про Картезіанську метафізику як справжній початок філософування Нового часу, котре є концентрованою формою фіксації комплексу вихідних принципів та екзистенціальних суперечностей означеного періоду [1, с.333-360].

Змістовною передумовою осмислення власної позиції Декарта є увага до основних тенденцій її бачення в сучасній літературі. Істотною виглядає ідея доцільності принципово іншого бачення геніального вчення [16], тлумачення філософії Нового часу як форму змістовної відповіді на запит про розбудову антропології [17]. Не залишилася поза увагою дослідників етична переорієнтація філософування Нового часу, здійснена Декартом [20] та ґрунтовне вивчення його етичних поглядів в тексті «Медитацій» [23].

Власне «Метафізичні медитації» як головна праця мислителя все частіше стає предметом окремої уваги Декартознавців. Істотну роль в широкій панорамі видань належать як посібникам, покликаним полегшити доступ до глибинних смислів тексту [21], так і тематичним збірникам та монографічним дослідженням, присвячені безпосередньо осмисленню «Метафізичних медитацій» [11; 13].

До числа істотних зрушень в тлумаченні вчення Декарта належать обстоювання тези про діалоговий характеру його філософування (котрі належать перу Жан-Люк Марйона [19, р.30-41] та Алекса Гілеспі [14]).

Особливо значимість в контексті даного дослідження мають ті тексти Ж.-Л. Марйона, що містять виклад його відомої концепції подвійної онто-тео-логії Декарта [12]. Книга Жан-Люка Марйона «Про метафізичну призму Декарта» займає особливе місце в його творчості, а тому важко не погодитися з дослідниками текстів Марйона, котрі пропонують вважати її основною та найважливішою [15, с.75-76].

В контексті даного дослідження на окрему увагу заслуговує теза Марйона, котрий справедливо вбачає непересічну заслугу Декарта в здійсненні коперніканської революції в тлумаченні метафізики, тобто в розробці радикально нової концепції метафізики. Новаторсь-

кий підхід Марйона до тлумачення текстів Декарта дозволяє окреслити специфіки картезіанського бачення метафізики як такої, котра істотно відрізняється від її редукції до раціональної теології або до онтології. Своєрідність метафізичної позиції Декарта як принципово відмінної від середньовічних мислителів вбачається в тому, що функції перших принципів покладаються не на Бога, а на конечний людський ум в фігурі ego cogito. Повертаючись до означеної проблеми, Марйон наголошує на оригінальності позиції Декарта в радикальному відмежуванні від Аристотеля в тлумаченні метафізики, тобто в наголошенні на субстанційному характері людського мислення, проявом якої є визначення cogitatio як субстанції [18, р.3-69].

Звертання до текстів мислителя засвідчує належність феномену людини до числа найважливіших об'єктів філософування. Свідченням надзвичайної важливості концепції людини як найважливішого предмету філософії є та обставина, що Декарт звертається до неї при розгляді питання про основні цілі власного філософського вчення: «...щоб дати людському роду завершену будівлю філософії», тобто «щоб довести цю справу до кінця, я мав би ... окремо пояснити природу кожного з окремих тіл... а саме – мінералів, рослин, тварин та особливо людини...» [10, АТ, т. IX, р. 17: 1-6]

Визнання істотності антропологічного проекту для задуманої Декартом філософської системи уможливорює критичну оцінку дослідницької літератури. Схематично підходить авторів, які включають антропологію до числа компонентів вчення Декарта, можуть бути зведені до двох основних. В першому випадку мова йде про епізодичний та фрагментарний характер вчення про людину, котре має редукціоністський характер та орієнтоване на природознавство. Представники означеного підходу опираються в основному на текст праці Декарта про людину в однойменному творі [3] та на «Дискурсію про метод». Зокрема мова йде про статтю, присвячену осмисленню проблем «нової антропології» та фізіології у спадщині Декарта, позицію якого дослідниця схильна однозначно пов'язувати їх з проектом масштабної перебудови існуючої на той час системи наук на базі медицини [9, р.368-371].

Означений підхід базується на ілюзіях сто-

Історія філософії

совно ключової ролі редукціоністської настанови в тексті «Дискурсії», котра увиразнюється як визнання примату тілесності в природі людини. До числа їх проявів в тексті праці належить теза про медицину як єдину форму турботи про тілесне та моральне начала природи людини. Остання корисна, – пише він: «...головне, для збереження здоров'я, яке, безперечно, є найпершим благом та підґрунтям решти благ цього життя. Оскільки навіть дух настільки сильно залежить від темпераменту та від розташування органів тіла, що якщо можна знайти будь-який засіб, який зробив би людей мудрішими та здібнішими, ніж вони були досі, то його, я переконаний, слід шукати в медицині» [2, с.80].

Некоректність поверхової кваліфікації спадщини Декарта як прояви притаманного епосі Нового часу редукціонізму справедливо наголошується Стефеном Гаукрогером. Він кваліфікує означений підхід як «більш ранню медичинську модель моральності», котра має перехідний характер та пізніше була відкинута [12, р.308]. Віддаючи належне значимості означеної трансформації для інтелектуальної біографії мислителя, дослідник акцентує її епізодичність – мова йде не стільки про приклад «грубого редукціонізму», як це здається на перший погляд, скільки про «елемент редукціонізму» [12, р.394].

Коли ж автори досліджень визнають істотний та ключовий характер антропологічного інтересу для Декарта, мова йде скоріше про спроби осмислити його значимість в загальній формі, ніж про її розробку в окремих творах. (Про визнання ключового значення антропологічної інтенції для його спадщини [5; 22]). Попри відсутність у спадщині Декарта окремого твору, на сторінках якого викладалась би цілісна метафізична концепція природи людини, неможливо погодитися з тлумаченням означеного аспекту дослідниками, котрі акцентують еклектичний спосіб поєднання окремих компонентів антропології. Оскільки основні компоненти його антропології (механістична фізіологія, бачення розуму як автономної влади судження, та теорії пасій як думок, що залежать від тіла) окреслювалися та розроблялись в різних контекстах, то вони так і не були ніколи синтезовані в рамках єдиного цілісного бачення природи лю-

дини [8, р.166].

Також важливо уникнути спокуси сприймати «Дискурсію про метод» як самодостатню, а викладену в ній позицію філософа стосовно антропології – як безвідносну стосовно інших, більш пізніх текстів. Автор даної статті віддав данину згаданий ілюзії [4], оскільки обійшов увагою тезу про перехідний характер тексту «Дискурсії про метод» [1, с.87-93]. Приймаючи ж до уваги як приватне листування, пов'язане з публікацією тексту «Дискурсії про метод», так і ретроспективне тлумачення його значимості в тексті «Метафізичних медитацій», доцільно в ході більш глибокого розуміння позиції Декарта по проблемі людини вийти за межі ілюзії про самодостатність «Дискурсії про метод» та зосередити основну увагу на «Метафізичних медитаціях» як ключовому тексті Декарта.

Мета

Мета – на базі досліджень сучасних декартознавців, тобто визнання фундаментальної ролі метафізики, виокремити та осмислити форми впливу метафізичної революції на спосіб тлумачення Декартом антропологічного проекту в тексті «Метафізичних медитацій».

Виклад основного матеріалу

В ході звертання до тексту «Дискурсії про метод» з метою досягнення своєрідності тлумачення антропологічного проекту важливо пам'ятати про детермінуючу роль редукціоністської настанови. Мова йде про істотний вплив методології природознавства (і перш за все математики) на процес досягнення істини. При поверховому прочитанні тексту важливо уникнути ілюзії щодо повного нехтування Декартом значимості іншої, а саме – метафізичної настанови, котра акцентується ним в процесі ретроспективної рецепції означеного твору. Останні моменти стають більш очевидними в ході звертання до приватного листування та безпосередньо тексту «Метафізичних медитацій», де оприявнюється полемічний характер твору та наголошується першочергова значимість метафізики в структурі «Дискурсії».

А тому можливість окреслення своєрідності антропологічного проекту в тексті «Медитацій» передбачає увагу до факту поглиблення та пе-

Історія філософії

реосмислення основних положень «Дискурсії». Істотна зміна акцентів в тлумаченні природи людини проявляється в ході тлумачення проблеми способу поєднання в природі людини тілесного та інтелектуального начал. Як самокритично наголошує сам Декарт в приватних листах, в означеному ракурсі текст «Дискурсії» виглядає досить невиразно та неоднозначно. Одна з ключових тез проголошена ним в листі до Мерсена (лютий-березень 1637 року), де акцентується увага на недостатньо докладному викладі ідеї душі як відмінної від тіла субстанції. Наведена теза доповнюється та посилюється наголошенням на хибності або непевності всіх тих суджень, котрі залежні від чуттів та виображення. Недостатня виразність означених тез має зумисний характер, оскільки Декарт мав побоювання щодо слабких умів, які можуть бути легко заведені на хибний шлях [1, прим. с.346]. Повертаючись через кілька місяців до істотних вад тексту «Дискурсії» в листі до невідомого адресата, він знову самокритично вказує на недостатню спрощеність як недоліки, оскільки так і не наважився призвичаїти читача відволікати думку від почуттєвих речей, перш за все маючи на увазі перешкоди в вигляді побоювання стосовно реакції найслабкіших розумів, котрі можуть хибно витлумачити їх як опінію скептиків, тобто таку, що має руйнівний потенціал [1, прим. с.347].

Передумовою змістовного осмислення позиції Декарта по проблемі природи людини на сторінках «Медитацій» є увага до її змістовної відмінності від викладеної в тексті «Дискурсії». В останньому випадку домінуючу роль філософ відводить позитивним аспектам реальності, оминаючи увагою природи нашої омани, онтологічним статусом сумніву, «Бога-ошуканця» та злого генія [6, с.70-71], то на сторінках свого метафізичного шедеву Декарт істотно змінює пріоритети.

При переході безпосередньо до аналізу тексту «Метафізичних медитацій» з метою прояснення особливостей тлумачення Декартом антропологічного проекту важливо пам'ятати про метафізичну революцію, тобто про безумовний пріоритет метафізичної настанови на сторінках означеного твору.

Аргументуючи наявність та істотність інтересу до феномену людини в означеному тексті мислителя, доцільно привернути увагу

до «Присвяти», в якій автор вказує на непересічну значимість для нього проблеми дослідження природи людини. Можливість однозначно говорити про його присутність надає недавно здійснений ґрунтовний переклад тексту «Медитацій» на українську мову, здійснений Олегом Хомою. В перекладі з латини Декарт недвозначно наголошує: «бо я пам'ятаю не тільки про свою людську природу...» [1, с.124].

Правомірні сумніви стосовно відсутності безпосереднього дослідження природи людини на сторінках «Медитацій» швидко розсіюються в ході звертання до тексту. Сам Декарт в якості аргументу на користь тези про істотність для нього інтересу до антропологічного проекту та відсутність його безпосередньої розробки посилюється на відсутність часу: «в мене не доста дозвілля» [1, с.158].

Аналізуючи інші чинники відсутності проблеми природи людини серед числа ключових, доречно також привернути увагу на зауваження філософа відносно певного впливу контексту осмислення ключових проблем. Він наголошує – теза про відсутність інтересу до проблеми людської природи справедлива лише стосовно першочергових проблем дослідження. В «Передмові до читача» торкаючись питання про людський ум як річ, що мислить, Картезій зауважує – «звідси ще не випливає, ніби його природа або сутність полягає лише в тому, що-би бути річчю, яка мислить, бо це слово «лише виключає все інше... в цьому творі я виключаю все інше не стосовно порядку істини самої речі, а лише стосовно порядку мого сприйняття» [1, с.129].

Якщо в період роботи над «Дискурсією» базовою настановою для Декарта була редукаціоністська, то в ході здійснення метафізичної революції в тексті «Медитацій» він дистанціюється від визнання детермінуючої ролі тілесності та чуттєвості. Роль ключової форми прояви природи людини віднині однозначно пов'язується з мисленням. І хоча, здавалось би, вона присутня вже в тексті «Дискурсії» («я – субстанція, вся сутність, або природа, якої полягає в мисленні і яка для свого буття не потребує жодного місця і не залежить ні від якої матеріальної речі» [2, с.50]), але мислитель не вважав її достатньо проясненою, а тому знову повертається до неї на сторінках

Історія філософії

«Медитацій».

Метафізична революція в тлумаченні природи людини полягає в акцентуванні домінантності мислення як ключової константи, що передбачає розрив з усталеною традицією визнання базової ролі тілесності. А тому, наголошує філософ, синонімічний ряд поняття «мислення» передається за допомогою тих добре відомих слів, котрі набувають невідомих раніше смислів – «значення яких було мені раніше невідомо». Мова йде про те, що «я є річ, що мислить, тобто ум, або найвищий рівень душі, або інтелект, або рація» [1, с.162].

Наголошення на тезі про те, що мислення і лише мислення складає природу людини, в тексті «Метафізичних медитацій» Декарта має далекосяжні наслідки як для його власного вчення, так і для європейського філософування взагалі. Одним з результатів є акцентування парадоксального характеру поєднання в природі людини мислення та тіла. Попри наявність у людини виразної ідеї тіла, мислення як ключовий компонент природи людини є настільки відмінним від тіла, що може існувати й без нього [1, с.264].

Послідовне проведення ідеї щодо детермінуючої ролі мислення в природі людини у Декарта є формою реалізації коперниківської революції в метафізиці (Марйон) та можливе за умови виокремлення та спростування основних форм прояви редукціоністської настанови в тлумаченні людської природи. До числа останніх належать довіра до чуттєвих свідчень, атеїзм як форма завищеної оцінки людських можливостей, та проблематизація усталених в європейській традиції філософування стереотипів. Зупинимося на кожному з них більш детально.

Декарт в тексті «Метафізичних медитацій» послідовно відстоює тезу про недовіру до чуттєвості та почуттєвих вражень як джерела істинних знань, оскільки саме з ними безпосередньо пов'язана природа людини як істоти, схильної до помилок [1, с.248]. А тому наївна довіра до природи як джерела істини є неприпустимою, оскільки «решту всього, про що я судив стосовно об'єктів чуттів, я засвоїв від природи» [25, с.260].

Визнання детермінуючої ролі мислення як метафізичного начала природи людини, котре

базується на усвідомленні сполученості природи людини з Богом та укоріненості в ньому, є для Декарта несумісним з позицією атеїстів як проявою самовпевненості. Автор демонструє іронічне ставлення до них, тобто як таких людей, котрі неправомірно претендують на звання розумних та вчених [1, с.126], оскільки вони мають власним підґрунтям як хибні та недостовірні уявлення стосовно Бога та стосовно самої людини. Мова йде, – пише він, – про той спосіб бачення, в основі якого лежить «позначене або додаванням Богові людських афектів, або присвоюванням нашим умам таких (необмежених – М.А.) сили та мудрості...» [1, с.130].

Послідовне проведення Декартом тези про ключову роль мислення як метафізичного начала природи людини спричиняє проблематизацію усталених в європейській традиції філософування стереотипів. Зокрема звичне аристотелівське уявлення про людину як розумну істоту перестає виглядати очевидним та достовірним, оскільки ми замість одного незрозумілого слова з невідомим значенням отримуємо два слова з невідомим значеннями. Явно недостатньо вважати, – пише філософ, що «це жива істота, обдарована рацією. Ні, бо після цього я від одного запитання зіслизну до багатьох, ще складніших...» [1, с.158].

Змістовно окреслюючи форми прояви метафізичної революції в тлумаченні природи людини, Декарт демонструє істотні відмінності в підході до проблем гносеології в тексті «Медитацій». Якщо в тексті «Дискурсії» основну увагу мислитель зосереджує на осмисленні умов можливості абсолютної істини, що базується на визнанні метафізичного статусу «Я» як субстанції [6, с.84], то в другому – на здатності людини уникати заблуд, попри природну схильність до заблуди. Для нас важливо простежити радикальні зміни в баченні природи людини, котрі приховуються за означеними зрушеннями в тлумаченні проблем гносеології.

Категоричність позиції Декарта в тексті «Дискурсії» значною мірою пов'язана зі способом бачення головної задачі свого життя як подальшого поглиблення та примноження істинних знань, котрі є ключовою передумовою людської поведінки. А тому найважливішим компонентом реалізації означеної вимоги є по-

Історія філософії

силення здатності до диференціації істини та хиби: «Я завжди мав найбільше бажання навчитися розрізняти істинне від хибного, щоб краще розбиратись у своїх діях і впевнено рухатись у цьому житті. [2, с.25].

Він керується універсальним принципом, сформульованим дещо пізніше (на сторінках «Медитацій»), пропонуючи вбачати ідеал людського пізнання в здатності уникати помилок. Мова йде про кінцеву задачу людини, котра вбачається в тому, щоб «набути звичку не помилятися. Й позаяк саме в цьому полягає найбільша та найголовніша досконалість людини...» [1, с.233].

Радикальне відмежування Декарта від редукціоністської настанови в тлумаченні природи людини та акцентування ним ключової ролі мислення має своїм наслідком створення напруги між двома початками людської природи як найбільш істотної риси метафізичної антропології. До числа проявів напруженості природи людини у вченні Декарта належать відносини між чуттєвістю та інтелектом, потреба людини в істині та її схильність до заблуди. онтологічна напруга між Буттям і Ніщо.

До числа найбільш глибоких сторінок тексту «Медитацій» належать ті, де він акцентує парадоксальність природи людини як істоти, котра має глибинну потребу в істині та водночас нездоланну схильність людської природи до заблуди. Я як найдосконаліше Боже творіння, – пише філософ, – «підвладний незліченим заблудам» [1, с.216], констатує мислитель, акцентуючи нездоланну напругу природи людини. Він неодноразово повертається до означеного моменту, акцентуючи його антиномічність: «Немає сумніву, що Бог міг би створити мене таким, щоб я не помилявся ніколи; немає сумніву також і в тому, що Він завжди воліє найліпшого: то неже мені ліпше помилятися, ніж не помилятися?» [1, с.216].

Відмовляючись від довіри до природи як безпосереднього джерела істинних знань, він акцентує протилежну спрямованість чуттєвості та рації: «оскільки природа, здається, веде мене до багатьох [речей], від рація відвертає, то, вважаю, я не повинен надто довіряти тому, чого природа навчає» [1, с.262].

Опонуючи наївно-редукціоністським підходам, Декарт радикалізує питання про

належність тіла до природи людини та спроможність людини керувати ним. Аналізуючи проблему співвідношення ума та тіла, Декарт однозначно пов'язує з тілом дії могутнього та злостивого ошуканця («Тож тепер, коли я припускаю, що якийсь вельми могутній і, коли буде дозволено так сказати, злостивий ошуканець, скільки може докласти зусиль, щоб ошукати мене? Чи можу я стверджувати, що володію хоча би дешицею всього приналежного, як щойно було мною сказано, до природи тіла?» [1, с.160]) та пропонує вважати значимість тіла настільки неістотною, що вона наближається до нуля: «я не є тим поєднанням членів, що називається людським тілом... я ж бо припустив, що це – ніщо» [1, с.162].

Передумовою змістовного осмислення онтологічного статусу людини, її можливостей та перспектив філософ правомірно вважає увагу до онтологічної напруги між двома полюсами реальності – буття та ніщо: «... я таким чином ніби вміщений як щось серединне між Богом і ніщо, або між найвищим сущим і не-сущим...» [1, с.216].

Більш ґрунтовне осмислення означеної проблеми унеможливорює обмежений обсяг статті. Спосіб її конструктивного розв'язання запропонований мислителем на сторінках останньої прижиттєво опублікованої праці – «Пасії душі».

Висновки

Звертання на базі новаторських досліджень до спадщини Декарта засвідчує правомірність тези про вплив метафізичної революції на спосіб тлумачення ним антропологічного проекту. Обґрунтовується істотність антропологічного проекту в структурі «Медитацій», змістовне розгортання якого передбачає виокремлення та спростування основних форм наївної антропології. До їх числа належать довіра до чуттєвих свідчень, атеїзм як форму завищеної оцінки людських можливостей, проблематизація усталена традиція тлумачення науки як основної форми прояви раціональності природи людини. До числа ж проявів метафізичної антропології у вченні Декарта належать напруга між чуттєвістю та інтелектом, між потребою людини в істині та її схильність до заблуди, онтологічна напруга між Буттям і Ніщо тощо. Оскільки окреслення

Історія філософії

напруженності людської природи належить до числа найбільш глибоких сторінок «Метафізичних медитацій», надалі саме з нею пропонується пов'язувати загадку життєдайності тексту.

Наукова новизна

На базі визнання фундаментальної ролі метафізики виокремлено та осмислено форми впливу метафізичної революції на спосіб тлумачення антропологічного проекту Декартом в тексті «Метафізичних медитацій». В ході звертання до тексту обґрунтовано наявність та істотність сталого інтересу до феномену людини. Продemonстровано характер впливу метафізичної революції на спосіб тлумачення антропологічного проекту, а саме – як радикальну трансформацію базової настанови в тлумаченні людської природи, тобто вихід

за межі редукціоністської (котра була пріоритетною для Декарта в період роботи над «Дискурсією») та започаткування метафізичної. До числа основних форм прояви редукціоністської належать довіра до чуттєвих свідчень, атеїзм як форма завищеної оцінки людських можливостей та бачення науки як основної форми прояви раціональності природи людини. Аргументовано, що наслідком акцентування метафізичності людської природи як ключової ролі мислення є створення напруги між двома її початками як найбільш істотної риси метафізичної антропології. До числа проявів напруженної природи людини у вченні Декарта належать відносини між чуттєвістю та інтелектом, потреба людини в істині та її схильність до заблуди. онтологічна напруга між Буттям і Ніщо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Пер. з фр. і лат. – К.: Дух і Літера, 2014. – 368с., с.115-292.
2. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукувати істину в науках К.: Тандем 2001, 104 с.
3. Декарт Р. Человек. / пер. с франц. Б.М. Скуратов, сост., ред., посл. и прим. Т.А. Дмитриев. – М.: Практика, 2012. – 128 с.
4. Малівський А. Декартівське осмислення природи людини в «Міркуваннях про метод» // Антропологічні виміри філософських досліджень. № 6, с.13-144.
5. Маливский А.Н. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae*/ XXVIII. 1 2013. с.51-63.
6. Марйон Жан-Люк «Яку метафізику містить метод?» // Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Пер. з фр. і лат. – К.: Дух і Літера, 2014. – с. 67-92.
7. Хома О. Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій» // Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації //
8. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Пер. з фр. і лат. – К.: Дух і Літера, 2014. – 368с., 333-360.
9. Alanen Lilli. Descartes's concept of mind. Harvard. 2003. 370p.
10. Bitbol-Hesperies A. Cartesian physiology// *Descartes' Natural Philosophy*/ ed. by Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton. – London: Routledge, 2000. – P. 349–382.
11. Descartes R. Œuvres complètes in 11 vol. – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
12. Detlefsen Karen (ed.) *Descartes Meditation: A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2013, 264pp.
13. Gaukroger Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. 1995. 520p.
14. Gaukroger Stephen (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes Meditations*, Blackwell Publishing, 2006, 288p.
15. Gillespie Alex. *Descartes' demon: a dialogical analysis of meditations on first philosophy*. Theory & psychology, 16 (6). pp. 761-781. 2006.
16. Horner Robyn. Jean-Luc Marion. *A Theological Introduction*. 2005. Ashgate website: <http://www.ashgate.com>
17. Kyoo Lee, *Reading Descartes Otherwise: Blind, Mad, Dreamy, and Bad*, Fordham University Press, 2013, 219pp.
18. Latour Bruno, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Catherine Porter (tr.), Harvard University Press, 2013, 486pp.

Історія філософії

18. Marion Jean-Luc. On Descartes Methaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesin Thought. Translated by Jeffrey L. Kosky. University of Chicago Press (1999) 388 p.
19. Marion Jean-Luc. On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions. New- York. 2007. 277p.
20. Naaman an-Zauderer Noam, Descartes Deontological Turn: Reason, Will, and Virtue in the Later Writing, Cambridge University Press, 2010, 224pp.
21. Southwell Gareth. A Beginner's Guide to Descartes's Meditations. Blackwell Publishing. 2008.
22. Simmons Alison. (2013) «Re-Humanizing Descartes». Philosophical Exchange. Vol. 41. Iss.I, Article 2. p. 53-71. available at: http://digitalcommons.brockport.edu/phil_exc/vol41/iss1/2
23. Wilson Catherine WHAT IS THE IMPORTANCE OF DESCARTES'S MEDITATION SIX? // Philosophica 76 2005 pp. 67-90.

А. М. МАЛИВСКИЙ¹

¹Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск), эл. почта telepat-57@mail.ru, ORCID 0000-0002-6923-5145

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ ДЕКАРТА И ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА

Цель – на базе исследований современных декартоведов, то есть признания фундаментальной роли метафизики, выявить и осмыслить формы влияния метафизической революции на способ истолкования Декартом антропологического проекта. **Методология.** В качестве методологической базы используются современные исследования декартоведов, акцентирующих фундаментальную роль метафизики и целесообразность непредубежденного осмысления наследия великого мыслителя. **Новизна** – очерчивается трансформация антропологического проекта как проявление метафизической революции. Речь идет о выходе за пределы наивной антропологии (как воплощение редукционистской установки), то есть истолкования природы человека как его телесности и переходе к метафизической антропологии, которая состоит в отстаивании безусловной приоритетности человеческого мышления как сопряженного с Богом. Результатом перехода выступает сосредоточенность внимания на напряженностной природе человека, то есть на напряжении между чувственностью и интеллектом, стремлением к истине и склонностью к заблуждению, между Бытием и Ничто и т.п.. **Выводы** – обращение к незавершенному антропологическому проекту Декарта на базе новаторских исследований позволяет обосновать тезис о влиянии метафизической революции на способ его истолкования. Выделяются основные формы ориентированной на идеалы науки наивной антропологии (доверие к свидетельствам чувств, атеизм, истолкование науки как основной формы обнаружения рациональности человеческой природы), которую Декарт стремится конструктивно преодолеть в тексте «Медитаций». В ходе созидания метафизической антропологии внимание мыслителя привлекает факт невозможности постижения природы человека с помощью естественнонаучной рациональности и целесообразность обращения к метафизике. Предметом внимания мыслителя является напряжение между чувственностью и интеллектом, потребностью в истине и склонностью к заблуждению, онтологическое напряжение между Бытием и Ничто и т.п..

Ключевые слова: метафизическая революция, антропологический проект, наивная антропология, метафизическая антропология, мышление, телесность, редукционизм..

A. M. MALIVSKIY¹

¹Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk), e-mail telepat-57@mail.ru, ORCID 0000-0002-6923-5145

METAPHYSICAL REVOLUTION OF DESCARTES AND TRANSFORMATION OF THE ANTHROPOLOGICAL PROJECT

Історія філософії

The purpose is to reveal and comprehend forms of influence metaphysical' revolution for a way of interpretation of the anthropological project by Descartes on the basis of investigations of modern dekartes's researchers, that is the recognition of a fundamental role of metaphysics. **Methodology.** As methodological base modern investigations of dekartes's researchers accenting a fundamental role of metaphysics and expediency of unbiased judgment of heritage of the great thinker are used. **The scientific novelty.** The transformation of the anthropological project is outlined as manifestation of metaphysical revolution. It is about a transcendence of naive anthropology (as an embodiment of reductive mindset), that is interpretations of human nature as its corporality and transition to metaphysical anthropology which consists in upholding of unconditional priority of human thinking as associated with God. As result of transition concentration of attention on intense human nature, that is at tension between sensuality and intelligence, aspiration to truth and tendency to delusion, between Life and Nothing, etc. **Conclusions.** The appeal to the incomplete anthropological project of Descartes on the basis of innovative researches allows proving the thesis about influence of metaphysical revolution on a way of its interpretation. The main forms of oriented to science ideals of naive anthropology, trust in evidence of the senses, atheism, interpretation of science as the main form of detection rationality of human nature, which Descartes tends constructively to overcome in the text of "meditation", are highlighted. During creation of metaphysical anthropology the attention of the thinker is drawn by the fact of impossibility of comprehension of human nature by means of natural-science rationality and expediency of the appeal to metaphysics. The subject of attention of the thinker is the tension between sensuality and intelligence, need for truth and tendency to delusion, ontologic tension between Life and Nothing etc.

Key words: metaphysical revolution, anthropological project, naive anthropology, metaphysical anthropology, thinking, corporality, reductionism.

REFERENCES

1. Dekart R. Medytatsiyi pro pershu filosofiyyu / Metafizychni medytatsiyi // «Medytatsiyi» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen': Zhan-Mari Beysad, Zhan-Lyuk Maryon, Kim San On-Van-Kun. Per. z fr. i lat. – K.: Dukh i Litera, 2014. – 368pp., 115-292pp.
2. Dekart R. Mirkuvannya pro metod, shchob pravyl'no spryamuvaty sviy rozum i vidshukovuvaty istynu v naukakh K.: Tandem 2001, 104 pp.
3. Dekart R. Chelovek. / per. s frants. B.M. Skuratov, sost., red., posl. y prym. T.A. Dmytryev. – M.: Praksys, 2012.-128pp.
4. Malivs'kyy A. Dekartivs'ke osmyslennya pryrody lyudyny v «Mirkuvannyakh pro metod» // Antropolohichni vymiry filosofsk'kykh doslidzhen'. # 6, s. 13-144pp.
5. Malyvskyy A.N. Antropolohyzatsyya bazovoho proekta Dekarta v sovremennoy ystoryko-filosofskoy lyterature // Sententiae/ XXVIII. 1 2013.51-63pp.
6. Maryon Zhan-Lyuk «Yaku metafizyky mistyt' metod?» // Dekart R. Medytatsiyi pro pershu filosofiyyu / Metafizychni medytatsiyi // «Medytatsiyi» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen': Zhan-Mari Beysad, Zhan-Lyuk Maryon, Kim San On-Van-Kun. Per. z fr. i lat. – K.: Dukh i Litera, 2014. – 67-92pp.
7. Khoma O. Istoryko-filosofs'ki stereotypy ta suchasne prochyttannya Dekartovykh «Medytatsiy» // Dekart R. Medytatsiyi pro pershu filosofiyyu / Metafizychni medytatsiyi // «Medytatsiyi» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen': Zhan-Mari Beysad, Zhan-Lyuk Maryon, Kim San On-Van-Kun. Per. z fr. i lat. – K.: Dukh i Litera, 2014. – 368pp, 333-360pp.
8. Alanen Lilli. Descartes's concept of mind. Harvard. 2003. 370p.
9. Bitbol-Hesperies A. Cartesian physiology// Descartes' Natural Philosophy/ ed. by Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton. – London: Routledge, 2000. –349–382pp.
10. Descartes R. Œuvres complètes in 11 vol. – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
11. Detlefsen Karen (ed.) Descartes Meditation: A Critical Guide. Cambridge University Press, 2013, 264pp.
12. Gaukroger Stephen. Descartes: An Intellectual Biography. 1995. 520p.
13. Gaukroger Stephen (ed.), The Blackwell Guide to Descartes Meditations, Blackwell Publishing, 2006, 288p.
14. Gillespie Alex. Descartes' demon: a dialogical analysis of meditations on first philosophy. Theory & psychology, 16 (6). 2006, 761-781 pp.
15. Horner Robyn. Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction. 2005. Ashgate website: <http://www.ashgate.com>
16. Kyoo Lee, Reading Descartes Otherwise: Blind, Mad, Dreamy, and Bad, Fordham University Press, 2013, 219pp.
17. Latour Bruno, An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns, Catherine Porter (tr.), Harvard University Press, 2013, 486pp.

Історія філософії

18. Marion Jean-Luc. On Descartes Methaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesin Thought. Translated by Jeffrey L. Kosky. University of Chicago Press (1999) 388 p.
19. Marion Jean-Luc. On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions. New- York. 2007. 277p.
20. Naaman an-Zauderer Noam, Descartes Deontological Turn: Reason, Will, and Virtue in the Later Writing, Cambridge University Press, 2010, 224p.
21. Southwell Gareth. A Beginner's Guide to Descartes's Meditations. Blackwell Publishing. 2008.
22. Simmons Alison. (2013) «Re-Humanizing Descartes». Philosophical Exchange. Vol. 41. Iss.I, Article 2. p. 53-71. avaiaable at: http://digitalcommons.brockport.edu/phil_exc/vol41/iss1/2
23. Wilson Catherine WHAT IS THE IMPORTANCE OF DESCARTES'S MEDITATION SIX? // Philosophica 76 2005, 67-90pp.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Історія філософії

УДК 172.4

Д. В. УСОВ¹

¹Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля Національного університету цивільного захисту України (Черкаси), ел. пошта dimausov@i.ua, ORCID 0000-0002-8898-9743

ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ К.-О. АПЕЛЯ В ЛАНДШАФТАХ КОНТРАКТУАЛІЗМУ

Мета. Всебічно проаналізувати творчість видатного німецького філософа К.-О. Апеля крізь призму нагальної необхідності всебічного дослідження сучасного контрактуалізму та розбудови новітніх варіантів філософської антропології. В означеному контексті розкрити тезу Апеля про те, що головною передумовою можливості порозуміння між людьми є ідеальна комунікативна спільнота, а також його спроби надати етиці дискурсу нового, практичного змісту. **Методологія.** З метою послідовного аналізу основних складових та принципів етики відповідальності К.-О. Апеля в ландшафтах контрактуалізму автор застосовує генеалогічний, герменевтичний та компаративістський методи, які дозволили реконструювати апелівську філософію як етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії за умов глобальної екологічної, соціальної кризи та життєво-нагальної необхідності поєднання ідей суспільної угоди, справедливості та відповідальності. **Наукова новизна.** Чітко окреслена мета статті та плідні методологічні принципи дали можливість автору послідовно з'ясувати, що Апель вважає витоків суспільної угоди раціональне прагнення кожного її учасника добровільно підпорядковуватися відповідним нормам і процедурам. А справжня свобода та відповідальність ґрунтуються на взаємозв'язку прав та обов'язків, повазі до них, що є істотнішим за конвенційне чи примусове їх визнання. Досліджено також спробу К.-О. Апеля уможливити таку угоду та порозуміння між людьми, яке б враховувало наступні важливі людські чесноти та прагнення: повагу, справедливість та солідарність. І насамперед – в якості важливих, соціальних та екзистенційних засад нового філософсько-антропологічного дискурсу. Послідовно доведено, що саме в цьому річці ґрунтовної зацікавленості алгоритмами обґрунтування універсальних цінностей вкорінена новітня філософська антропологія, осердям якої й стане апелівська людина відповідальна. Без врахування етичної складової тієї чи іншої угоди, сутність демократичного поведіння редукується до раціонально зваженої поведінки її учасників, а нормативний чинності домовленостей стає притаманна лише ефективність в досягненні основних інтересів їх учасників. Реконструйовано роздуми К.-О. Апеля та Ю. Габермаса про необхідність та методологічну значущість відмови від теоретико-пізнавального (або ж методологічного) соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди», «спілкування», в межах яких навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. **Висновки.** Важливою особливістю новітніх філософських теорій, до яких належить і комунікативна філософія К.-О. Апеля, є їх органічна приналежність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови та цінності мусять полишити і, зрештою, полишають сферу приватного життя, що свідчить про реальні спроби подолання розпорошення відповідальності та фрагментації особистості. Саме К.-О. Апель наголошує на тому, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю.

Ключові слова: суспільна угода, комунікація, комунікативна спільнота, відповідальність.

Актуальність

В контексті дослідження сучасного контрактуалізму важливо звернутися до творчості видатного німецького філософа К.-О. Апеля. Адже вже в класичній на сьогодні своїй праці «Трансформація філософії» Апель наголошує на тому, що головною передумовою можливості порозуміння між людьми є ідеальна комунікативна спільнота. Прагнучи вийти за межі монологічного категоричного

імперативу етики І. Канта, Апель ставить на місце кантівського принципу поняття ідеальної комунікативної спільноти. То ж які складові та характерні риси, заснованої на тезі про ідеальну комунікативну спільноту, апелівської етики відповідальності в контексті новітніх дискурсів суспільної угоди? Відповідь на це актуальне й сьогодні запитання і є предметом нашої статті. До того ж варто зауважити, що Апель, слідом за його учнем та послідовником Ю. Габермасом, також виходить з того, що суспільна угода

Історія філософії

«виникає з ідеї про те, що кожен претендент на вступ до неї мусить мати раціональний мотив, аби добровільно стати його членом і підпорядковуватися відповідним нормам і процедурам. Когнітивний зміст, завдяки якому порядок стає моральним чи справедливим, спирається отже на спільну згоду всіх окремих його членів; з більшою точністю його можна пояснити раціональністю зважування благ, яке кожен із них здійснює з огляду на власні інтереси» [3, с.26]. Отже, подальшого дослідження та всебічної реконструкції потребує (лише започаткована такими вітчизняними дослідниками творчості К.-О. Апеля як А. Єрмоленко, Л. Ситніченко, М. Тур) ґрунтовна спроба філософа уможливити таку угоду та порозуміння між людьми, яке б враховувало й такі важливі людські чесноти та прагнення як повага, справедливість, солідарність та відповідальність, які можуть стати важливими засадами нового філософсько-антропологічного дискурсу, соціально-екзистенційними алгоритмами подолання глибокої соціальної та екологічної кризи. На необхідність конструктивного, яке й розпочинає у вітчизняному філософському просторі наша стаття, та методологічно-плідного поєднання «теоретико-емпіричних» та «морально-практичних дискурсів» вказує й учень Апеля Д. Бюлер. Йдеться передусім про розвиток висновку Апеля про дворівневність етики: «На першому ідеальному рівні «А» треба обґрунтувати (на основі ідеальних відносин симетрії та визнання чистого діалогу партнерів аргументації) те, що є власне легітимним, або морально правильним і тому безумовно вартим прагнення. Тим часом як на рівні «В», пов'язаному з реальністю, треба перевірити, які контрстратегії щодо егоїзму, спричиненого життєсвітом і природою, щодо сильних групових, зокрема національних інтересів, щодо партикулярних налаштувань інституцій, щодо механізмів впровадження суспільних (суб-) систем можуть бути ефективними і морально відповідальними» [2, с.34-35]. Подібної думки в осмисленні творчості К.-О. Апеля дотримується і нинішній очільник Франкфуртської школи А. Гонет, звертаючись до його праць в контексті розгляду рефлексивної свободи та концепції справедливості [12, с.69]. В цьому актуальному

річизі осмислення етики Апеля знаходиться й теза вітчизняних дослідників В. Хміль та О. Корха про те, що обстоювані Апелем трансцендентні смисли «з'єднують воєдино суб'єктивний та онтологічний світ людини з елементами екзистенційності» [5, с.71]. Разом з тим, викликає певні роздуми та застереження тлумачення поглядів німецького філософа як критики позиції Ю. Габермаса «стосовно гетерономного походження моралі, тобто з емпіричної інтерсуб'єктивності, як загрози існуванню духовної автономності та самоцінності людини» [5, с.71].

Методологія

З метою послідовного конструктивного аналізу основних складових та принципів вимірів етики відповідальності К.-О. Апеля в ландшафтах контрактualізму нами застосовано генеалогічний, герменевтичний та компаративістський методи, які дозволили висвітлити апелівську філософію як етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії за умов глобальної екологічної та соціальної кризи та життєво-нагальної необхідності поєднання ідеї суспільної угоди, справедливості та відповідальності. Основні ж методологічні принципи та поняття комунікативної версії суспільної угоди Ю. Габермаса, які доповнюють роздуми та висновки К.-О. Апеля за сучасних умов, були раніше проаналізовані нами в журналі «Практична філософія» [8].

Виклад основного матеріалу

Репрезентуючи філософію К.-О. Апеля в якості одного із провідних новітніх способів комунікативної трансформації філософії, його послідовники та учні (Д. Бюлер, Ю. Габермас, А. Єрмоленко, В. Кульман) справедливо наголошують на наступних принципово важливих для нас речах, які потребують осмислення та подальшого розвитку. По-перше, саме твори К.-О. Апеля є найповнішим свідченням повороту, «трансформації» сучасної передусім практичної філософії [7]. Йдеться, насамперед, про окреслення тих універсальних умов та принципів, на які спирається будь-яке людське спілкування. Та про наповнення новим змістом

Історія філософії

трансцендентальної аргументації класичної філософії. Іншими словами, варто говорити про відмову К.-О. Апеля від теоретико-пізнавального (або ж методологічного) соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди», «спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апріорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. В роботі «Трансформації філософії» Апель на засадах комунікативного підходу чітко зазначає, що «розробка ціннісних нормативів має здійснюватися не на основі наслідування традицій, до чого закликають Г.-Г. Гадамер та неоконсерватори, та не на основі монологічного розуму, до якого звертається західноєвропейський раціоналізм, а на основі комунікації, яка уявляється останньою авторитетною інстанцією. Відповідно до цього підходу, раціонально-комунікативне обґрунтування цінностей може бути здійснено лише тоді, коли не існуватиме жодних авторитетів, здатних санкціонувати результати діяльності. Тільки комунікативна спільнота має бути зобов'язуючою інстанцією для всіх її членів. Інакше кажучи, лише «на основі порозуміння у мовленево-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути витворені морально-практичні нормативи» [4, с.30]. До того ж в інших своїх працях («Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу», «Дискурсивна етика перед проблематикою права та політики») Апель прагне уникнути звинувачень в абстрактності комунікативної теорії. Одним із способів подолання таких закидів стало осмислення ним проблеми легітимації, витлумаченої у вигляді певної угоди державних інституцій та особистості на право перших бути визнаними, виправданими в якості інструменту примусу та насильства. Адже, як наголосив свого часу Дж. Ролз в «Теорії справедливості», держава, як і інші суспільні інституції, є нелегітимною тоді, коли її вважають справедливою. Якщо в теорії суспільної угоди можна виокремити гобсівську та кантівську її версії, то Апель, дотримуючись останньої, перетворює кантівську спробу розбудови універсальної справедливості на тезу про те, що легітимними можуть бути лише ті норми та цінності, які укладені вільними та

рівними людьми. Проте однієї згоди, як свідчить праця Апеля «Дискурс та відповідальність», тут недостатньо, ми мусимо вийти за межі емпіричного консенсусу до відкритого універсального громадського дискурсу. За словами самого Апеля, йдеться про легітимацію моральних та правових норм через згоду всіх учасників вільного, не примусового дискурсу.

Зауважимо, що саме А. Єрмоленко та Л. Ситніченко, витлумачуючи легітимувальну силу кращого аргументу в якості «мета інституції всіх інституцій», одними із перших в новітній вітчизняній філософії окреслили сутність та межі апелівського способу філософування. Сучасні дослідники творчості К.-О. Апеля віддають належне його спробам виступити посередником у синтезі континентального та англо-американського способів філософування, сприяючи діалогу таких різних філософських позицій, як американський прагматизм, аналітична філософія та герменевтика, з трансцендентальною філософією у сфері мовлення, комунікативної спільноти. Апель назвав свою етику «трансцендентальною комунікативною етикою», котра спирається, як ми вже зазначали, на поняття необмеженої комунікативної спільноти. «Завдяки тому, що комунікація, порозуміння (як поставові поняття комунікативної філософії) передбачають суб'єкт-суб'єктний зв'язок та визнання в людині суверенної особистості, комунікативна філософія сутнісно збігається у засадничих питаннях з етикою як цариною між особистих людських взаємин» [6, с.18].

Вже в «Трансформації філософії» (особливо в розділі «Апріорі комунікативної спільноти та головні положення етики») Апель розбудовує теорію остаточного обґрунтування та аргументації в межах комунікативної спільноти. На шляху осмислення найсприятливіших умов для людської аргументації, Апель і запроваджує поняття «трансцендентальної», «ідеальної комунікації», що є синонімом необмеженої комунікативної спільноти. У такий спосіб витлумачена комунікація виступає засадою будь-якої угоди, надає можливість досягнення справжнього порозуміння в складних життєвих ситуаціях. Тобто «мета правила всіх конвенційно встановлених правил», вкорінені не в кон-

Історія філософії

кретних мовних та соціальних контекстах, а в «трансцендентальній мовній грі або необмеженій комунікативній спільноті» [11, с.248]. Істотна роль в запропонованому Апелем підході до усвідомлення значення порозуміння та обмеження конвенційного, власне контрактуалістського тлумачення можливостей угод та порозуміння належить з'ясуванню обмеженості реальної комунікації, яка і є власне процесом обговорення та досягнення згоди між її учасниками. Важливою перепорою для завершення осмислення місця реальної комунікації в досягненні на її засадах всезагальної та об'єктивної згоди є не лише її конкретна просторова та часова обмеженість. Проблематичним залишається питання про критерії емпіричної аргументації, яке для свого вирішення потребує, на думку Апеля, встановлення необхідних умов для аргументації, що є важливою умовою для досягнення згоди. Запропонована Апелем ідеальна (трансцендентальна) комунікація, як синонім необмеженої комунікативної спільноти стає засадою, про що ми вже зазначали вище, не лише згоди, але й комунікації, спілкування загалом. Можливість для важливого в розмаїтих життєвих ситуаціях людського буття взаєморозуміння спирається, на думку Апеля, на певні правила, про які, люди не домовляються, саме останні стають засадою людського спілкування. То ж в його етиці дискурсу, на відміну від етики Канта, йдеться про метанорму аргументативного досягнення консенсусу, яка спирається на тезу про те, що аргументативний дискурс усіх можливих учасників спілкування стає ідеальною інстанцією обґрунтування та легітимації передусім проблематичних норм та цінностей. Важливою особливістю необмеженої комунікативної спільноти є її контрафактичність та, через це, апіорна заданість виступати в якості трансцендентальної передумови комунікації.

На засадах істотно трансформованої «рефлексивної трансцендентальної філософії» Апель говорить про принципову можливість обґрунтування етики. Її «строого рефлексивне обґрунтування» будується на розрізненні пропозиціональних та перформативних аспектів мовлення та на теорії аргументу. «Саме з визнанням раціональної аргументації пов'язане визнання «спільноти аргументую-

чих», що є втіленням застосування трансцендентально-прагматичних положень остаточного обґрунтування до проблем практичної філософії. Сама процедура такого обґрунтування виходить не лише із безсумнівності для нас ситуації аргументації, а й з того, що сама осмислена аргументація можлива лише в площині необмеженої комунікативної спільноти» [1, 185]. В межах свого варіанту трансформації трансцендентальної парадигми філософського мислення К.-О. Апель знову і знову постулює, а потім розгортає тезу про те, що необмежена комунікативна спільнота – це та «передумова трансцендентально-прагматичного саморозуміння філософії, яка згодом перетворилася на категоричний імператив комунікативної етики – діяти так, ніби ти є членом ідеальної комунікативної спільноти» [Там само]. При цьому він вирізняє два пласти інтерсуб'єктивної спільноти: пласт емпірично, історично утвореної злагоди та взаємодії (фактичного апіорі належності до реальної комунікативної спільноти), з одного боку, та нормативно-ідеальний пласт (регулятивне апіорі ідеальної комунікативної спільноти), з іншого, як єдино можливий «регулятивний принцип» справжнього вільного порозуміння. Ця нова форма несвободи є не менш болісною та важкою, ніж інші її форми. Тому цілком природно, що в сучасній філософії виникає проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень та тиску) певного класу чи групи над іншими людьми. Йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати та не залежати від занадто конкретних спільнот, які нав'язують стереотипи, не засновані на правах і свободах.

Таким чином, на думку Апеля, аби не наразитися на несправедливість чи маніпуляцію, кожен учасник реальної взаємодії має бути спроможним наперед мати на увазі ідеальну комунікативну спільноту (або ж спільноту аргументуючу): тобто кожна «здатна до мови» людина, яка в процесі соціалізації та оволодіння мовою водночас набула й «комунікативної компетенції», перебуваючи в істині, мусить зберігати такий стан речей шляхом «трансцендентальної рефлексії». К.-О. Апель також стверджує, що через визнання та повагу до головної норми аргументативного

Історія філософії

дискурсу: рівноправність та спільну відповідальність усіх його учасників, можливо обґрунтувати доповнювальність двох головних ідеально-типових позицій сучасної практичної філософії: універсалістської етики справедливості та прагматично-аристотелівської етики доброго життя. Адже ця доповнювальність притаманна самій сутності концепції «трансцендентального комунітаризму» дискурсивної етики, котра виходить, на думку Апеля, з регулятивного апріорі ідеальної комунікативної спільноти, з одного боку, та фактичного апріорі реальної спільноти, з іншого. Саме завдяки ідеальній комунікативній спільноті ми дійсно можемо вийти за межі «фактичного апріорі традиційної спільноти». Послідовно розкриваючи зміст своєї етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на тому, що його ідеальна комунікативна спільнота – це необхідна передумова серйозної аргументації та регулятивна ідея. Незважаючи на те, що правдива аргументація мусить бути вільною від примусу (але не від примусу кращого аргументу), ми ставимо за мету, разом з К.-О. Апелем, йти далі і вже в межах етики відповідальності розглянути її філософсько-антропологічні виміри. Адже буде поверхнево вважати, що публічно визнані норми вкорінені у приватній сфері, а згодом компроміс аж ніяк не змінює часто глибоко приховану їх егоїстичну сутність. Апель, звертаючись до проблеми етичної раціональності, знову і знову наголошує на відмінності між стратегічно-економічною та стратегічно-політичною раціональністю, а також на тому, що «систематичне обґрунтування типології можливих форм раціональності людських дій шляхом трансцендентально-прагматичної рефлексії є принципово досяжним» [1, 60]. Він також пропонує свій абрис розмаїтих типів раціональності, враховуючи той факт, що «поняття раціональності найчастіше розуміють як ціннісно-нейтральний логічний висновок чи математичний апарат певного інструментального застосування – ще з часів Томаса Гоббса йдеться про «раціональність» як засаду теоретичного і практичного розуму» [1, с.61].

Апель говорить про необхідність подальшого осмислення окресленої М. Вебером ідеї дуалізму ціннісно-нейтральної раціональності

та ірраціонального вибору остаточних, останніх норм і цінностей, тобто ідею комплементарного дуалізму публічної (врегульованої ціннісно-нейтральною раціональністю науки і техніки) та приватної сфер життя. Зауважимо також, що К.-О. Апель цілеспрямовано прагне віднайти раціональний взаємозв'язок між індивідуальною та колективною, соціальною мораллю. Цьому має слугувати все те ж, означене вище, усвідомлення відмінності консенсуально-комунікативної та стратегічної раціональності: «Обидві форми раціональності є формами взаємодії та – якщо хто хотів би так вживати це слово – комунікації між людьми як суб'єктами дій та вчинків. Але лише консенсуально-комунікативній раціональності передують правила чи норми, що мають апріорний характер на відміну від інтересів окремої людини; стратегічна ж раціональність ґрунтується виключно на застосуванні інструментально-технічної раціональності у взаєминах між людьми. І тому вона не може бути достатнім підґрунтям для етики» [1, с.65].

В контексті запропонованого Апелем визначення раціональності актуалізується також і проблема суспільної угоди, на чому Апель наголошує у такий спосіб: якби засадою етичних норм та цінностей була вільна угода, то не виникало б питання про необхідність правових чи навіть кримінальних застережень для переважно більшості угод. «Показово, – зазначає Апель, – що вже Гоббс свого часу визнавав, що суспільна угода, на якій ґрунтується правова держава, тримається на інтересах кожного. Але в їхньому прорахованому інтересі міститься також – за умови дотримання договору всіма іншими – можливість принагідно відмовитися від нього, щоб насолоджуватися отриманими внаслідок цього паразитичними додатковими перевагами» [1, с.51-52]. До того ж варто погодитися з розвинутою учнем та колегою Апеля В. Кульманом тезою про значущість та сутність запропонованого в дискурсивній етиці відповідальності переходу від методологічного соліпсизму до обґрунтування етичних норм та цінностей через таку регулятивну ідею як апріорі ідеальної комунікативної ситуації. Якщо скористатися часто цитованим ґрунтовним викладом В. Кульмана апелівського регулятивного принципу для етики відповідальності, то

Історія філософії

він виглядатиме наступним чином: аргументуй раціонально та прагни розумного консенсусу. Проте головним, важливим для нашого розгляду осердям комунікативної етики Апеля є формулювання принципу розв'язання конфліктних ситуацій. З цією метою, наголошує В. Кульман, ми повинні прагнути такого рішення, з яким міг би погодитися кожен член необмеженої комунікативної спільноти.

В цьому контексті стає зрозумілим, що К.-О. Апель намагається віднайти умови можливості витлумачення суспільних явищ з моральної точки зору. Зазначимо, що такою умовою можливості для Дж. Ролза виступає поняття первинної позиції, яка забезпечує справедливість досягнутих в ній угод через рівноправність усіх її учасників. Габермас говорить про «практичний дискурс», який на засадах всезагальних передумов комунікації має гарантувати правильність (чи справедливість) будь-якого порозуміння. Послідовно реконструюючи сенс трансцендентально-прагматичного аргументу Апеля, Ю. Габермас передусім в роботі «Моральна свідомість і комунікативна дія» говорить про можливість його застосування до обґрунтування моральних принципів. Адже, на його думку, «аргументи можна назвати трансцендентальними лише тоді, коли вони звернені до дискурсів чи відповідних компетенцій, які настільки загальні, що не можуть бути замінені функціональними еквівалентами» [9, с.131]. До того ж Ю. Габермас зазначає, що в трансцендентальній прагматиці Апеля йдеться про «умови можливості аргументуючої мови загалом», коли філософ «хоче показати, що будь-який здатний говорити та діяти суб'єкт, як тільки він долучається до якоїсь дискусії, щоб критично перевірити гіпотетичну претензію на значущість, повинен зв'язати себе нормативно-змістовними передумовами» [1, с.134], які й можна вивести в трансцендентально-прагматичний спосіб. Саме К.-О. Апель, наголошує Габермас, «обмежує аналіз передумов не моральною аргументацією, а умовами можливості аргументуючої мови взагалі» [1, с.134]. Іншими словами, будь-який дієздатний суб'єкт вже вступаючи в дискусію зв'язує себе нормативно-змістовними передумовами. Саме ця теза мусить нейтралізувати скептичне (в тому числі й комунітаристське та

постмодерністське) тлумачення трансцендентального аргументу: участь в процесі аргументації та визнання його певних передумов лише поглиблює ту перформативну суперечність, в яку потрапляє скептик.

Якщо сумніви стають складнішими та глибшими, що може на них відповісти Апель? Спрямованість цих сумнівів цілком зрозуміла та виправдана, бо стосується відмінності правил всередині дискурсу та поза ним. Цю відмінність чітко формулює Габермас: «Навіть якщо учасники дискусії були б змушені приймати нормативно-змістовні передумови (наприклад, поважати одне одного в якості підсудних суб'єктів, поводитися один з одним як з рівноправними партнерами, сподіватися на взаємну щирість та співробітничати між собою) вони все ж могли б позбавитися цього трансцендентального примусу, як тільки полишили б царину цієї дискусії. Такий примус не переносить безпосередньо з дискурсу на дію» [9, с.135-136]. В цьому ж контексті Габермас зазначає, що (на відміну від свого ж бачення проблеми співвідношення дискурсу та дії, викладеного у його спільній з Н. Луманом роботі), що здатність прагматичного аргументу регулювати ті чи інші дії потребує додаткових обґрунтувань.

Розкриваючи зміст етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на тому, що його ідеальна комунікативна спільнота – це необхідна передумова серйозної аргументації. Вже цитована вище робота Апеля «Дискурс та відповідальність» насичена тезами, які не лише не застаріли, але й набули нового, для нас навіть трагічного звучання в сучасному філософсько-антропологічному вимірі. Зокрема в розділі першому «Конфлікти нашого часу і вимога ґрунтовної етико-політичної орієнтації» Апель зазначає: «Та обставина, що конфлікт між бідністю та багатством у контексті північно-південного конфлікту багато в чому збігається з міжнаціональним конфліктом – як зовнішньополітичною боротьбою за владу та престиж, – допомагає зрозуміти, що цей аспект міжлюдських конфліктів навряд чи пом'якшиться перед загрозою екологічної кризи, проте, що дуже ймовірно, може навіть загостритися» [1, с.21].

Актуальним виступає визначення Апелем потреби в етиці відповідальності: «До останнь-

Історія філософії

ого часу етика була справою особистого наміру, який, за Кантом, орієнтувався виключно на добру волю (як «максиму наміру»), а не на успішність наших дій у світі (наприклад, у світі політики). Проте саме за успішність наших дій – або, інакше кажучи, за ризик планетарного масштабу від прямих та непрямих наслідків нашої технічно-індустріальної активності – ми й повинні були б сьогодні нести відповідальність. Отже, існує потреба – кажучи словами М. Вебера – не в «етиці добромисності», а в «етиці відповідальності» [1, с.22].

Вартою уваги та підтримки, на нашу думку, потребує теза Апеля про те, що на сьогодні за умов глобальної екологічної та соціальної кризи недостатньо етики екзистенціальної граничної ситуації. Йдеться про етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії інтересів та обговорення кризових ситуацій. Слід наголосити на тому, що нагально відповідає сучасним вимогам визначена Апелем «віднесена до ситуації етика відповідальності за окреме політичне рішення – яку мав на увазі М. Вебер, коли говорив про «ситуаційну етику», що її пізніше було розроблено в екзистенціалізмі, наприклад, у Сартра, як етику екзистенціальної граничної ситуації» [1, с.22]. І мова йде не лише про те, що граничні ситуації завжди існують, де кожен обираючи себе обирає й інших. А нагальна на сьогодні етика спільної, солідарної відповідальності вкорінена в персональній відповідальності кожного, особливо тієї людини, яка може впливати, грати долями, навіть життями інших людей. Адже саме людина влади, як міркували філософи вже з кантівських часів, мусить бути насамперед чесною та справедливою. З огляду на це, Апель також вважає, що запропоновані аналітичною філософією три аксіоматичні передумови раціонального обґрунтування етичних норм виглядають щонайменше схематичними і потребують доповнення, опертя на етичні висновки екзистенціалізму. Адже, констатує Апель, екзистенціалізм та аналітична філософія не є несумісними протилежностями, а скоріше перебувають в суперечливих взаєминах взаємодоповнення, як і ті сфери людського буття на які вони орієнтуються. Йдеться про як про достеменну царину ціннісно-нейтральної

наукової раціональності, так і про царину особистих замірів людського сумління. Ця теза стала не лише теоретично плідною, але й практично значущою. В її межах необхідно спробувати, що й пропонує Апель, обґрунтувати таке поняття, як етичний обов'язок. Проблема полягає саме в переході від морального чуття до цілераціонального обґрунтування обов'язків. І тут доречно пригадати працю Ю. Габермаса «Залучення іншого», де він наголошує: «Наскільки важким є прямий шлях від моральних почуттів симпатії та неприязні до цілераціонального обґрунтування обов'язків, настільки ж нелегкий і зворотний – від контрактуалістського обґрунтування нормативного порядку до почуттів інтерналізованого несхвалення» [3, с.27]. Без врахування етичної складової тієї чи іншої угоди, не лише сутність демократичного поводження редукується до раціонально зваженої поведінки її учасників, а нормативній чинності домовленостей стає притаманна, насамперед, її ефективність в досягненні сутнісних інтересів. Адже людина живе разом з іншими людьми, проте існує автономно. І в цьому контексті важливими стають не лише раціональні, але й екзистенційні регулятиви наших дій та вчинків.

Висновки

Незважаючи на те, що вказана праця Апеля «Дискурс та відповідальність» є засадничою для осмислення його творчості, принципове значення мають і його праці спрямовані на критику, допрацьовану тезами про доповнювальність універсалізму та партикуляризму, сучасного комунітаризму та на розбудову своєї власної версії політичної антропології, на чому він наголошував, відповідаючи на переконливі аргументи своїх колег та учнів в одній із останніх фундаментальних робіт, присвячених його етиці відповідальності [13].

Важлива ж для розуміння як класичного так і сучасного контрактуалізму сутність політичної антропології викладена насамперед в роботах О. Гьофе. Зокрема в його «Політичній справедливості» та в статті «Політична антропологія в особливому полі уваги права». Якщо безпосередньо звернутися до першої з означених праць, то викладу основних понять та принципів політичної

Історія філософії

антропології у Гьофе передують роздуми про те, що адекватне осягнення сучасного суспільства вкорінене в нашому соціальному досвіді. Йдеться про досвід соціальної кризи, а також про досвід пригнічення та експлуатації, а для нас – ще й трагічний досвід втрати частини нашої території та повної непевності на майбутнє. Наше суспільство, як мало хто в сучасній Європі може зрозуміти слова Гьофе про те, що «найсильніші потрясіння в державі – політико-релігійні війни, тобто як раз ті умови, за яких виникла теорія суспільної угоди Гоббса і які, (і тут ми вже, на жаль, не можемо погодитися з професором Гьофе - Д.У.) в пом'якшеній формі, продовжують існувати і в сучасних плюралістичних демократіях, втілюючись в боротьбі інтересів розмаїтих груп та союзів» [10, с.10]. То ж і Апел мусить погодитися з Гьофе про необхідність цілісного осмислення системного взаємозв'язку права, держави та справедливості: «якщо соціальне буття людей хоче бути легітимним, то воно, по-перше, мусить бути правовим, по-друге, право мусить бути справедливим і, по-третє, справедливе право мусить бути захищеним громадським правопорядком, тобто справедливою державою» [10, с.11-12]. А саме цієї, необхідної та плідної для осмислення трагічних подій нашого

сьогоднішнього буття, цілісності й бракує роздумам К.-О. Апеля.

Важливою особливістю новітніх філософських дискурсів є їхня органічна приналежність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови та цінності мусять полишити і, зрештою, полишають сферу приватного життя, що свідчить про реальні спроби подолання розпорошення відповідальності та фрагментації особистості. Саме К.-О. Апел наголошує на тому, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю. Таким чином, у цьому річищі ґрунтовної зацікавленості алгоритмами обґрунтування універсальних цінностей вкорінена новітня філософська антропологія, осердям якої й стане апелівська людина відповідальна. То ж побажаємо Апелю вийти за поріг свого охайного європейського будиночку й подивитися на несподівано суперечливий світ нашого століття крізь призму не лише своєї так доладно вибудованої дискурсивної етики, але й поглядом живого, соціокультурно вкоріненого буття Іншого. Адже «криза розуму», яку він так прагнув подолати, постає перед нами знову і знову, набуваючи нових жажливих вимірів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апел К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної етики. – К.: Дух і Літера, 2009. – 430 с.
2. Бюлер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. – К.: Стилос, 2014, – 157 с.
3. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
4. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
5. Корх О.М., Хміль В.В. Трансцендентні світи гендеру // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2014.– Вип. 5. – С.69-76.
6. Ситніченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
7. Ситніченко Л.А. Сучасна німецька практична філософія: трансформація трансцендентальної парадигми // Практична філософія – К., 2011. – №3. – С.183-192.
8. Усов Д.В. Комунікативна версія теорії суспільної угоди: Ю. Габермас // Практична філософія. – К., 2011. – №3 (41). – С.193-197.
9. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. – 379 с.
10. Хеффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М.: Гнозис, 1994. – 328 с.
11. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. – Fr./am Main: Suhrkamp, Bd.2, 1973. – 378 S.
12. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. – Fr./am Main: Suhrkamp, 2013. – 628 S.
13. . Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel. – Fr./am Main: Suhrkamp, 2003. – 436 S.

Д. В. УСОВ ¹

¹Черкасский институт пожарной безопасности имени Героев Чернобыля Национального университета гражданской за-

Історія філософії

читы Украины (Черкасы), эл. почта dimausov@i.ua, ORCID 0000-0002-8898-9743

ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ К.-О. АПЕЛЯ В ЛАНДШАФТАХ КОНТРАКТУАЛИЗМА

Цель. Всесторонне проанализировать творчество выдающегося немецкого философа К.-О. Апеля сквозь призму острой необходимости всестороннего исследования современного контрактualизма и развития новейших вариантов философской антропологии. В рассматриваемом контексте раскрыт тезис Апеля о том, что главной предпосылкой возможности взаимопонимания между людьми есть идеальное коммуникативное сообщество, а также его попытки придать этике дискурса нового, практического смысла. **Методология.** Для последовательного анализа основных составляющих и принципов этики ответственности К.-О. Апеля в ландшафтах контрактualизма автор применяет генеалогический, герменевтический и компаративистский методы, которые позволили реконструировать апелевскую философию как этику солидарной глобальной ответственности и коммуникативного взаимодействия в условиях глобального экологического, социального кризиса и жизненно острой необходимости сочетания идеи общественного договора, справедливости и ответственности. **Научная новизна.** Четко обозначенная цель статьи и плодотворные методологические принципы позволили автору последовательно выяснить, что Апель считает истоком общественного договора рациональное стремление каждого ее участника добровольно подчиняться соответствующим нормам и процедурам. А настоящая свобода и ответственность основываются на взаимосвязи прав и обязанностей, уважении к ним, что является более значимым, чем конвенциональное или принудительное их признание. Исследована также попытка К.-О. Апеля воплотить такое соглашение и понимание между людьми, которое бы учитывало следующие важные человеческие достоинства и стремления: уважение, справедливость и солидарность. И прежде всего – в качестве важных, социальных и экзистенциальных основ нового философско-антропологического дискурса. Последовательно доказано, что именно в этом русле основательной заинтересованности алгоритмами обоснования универсальных ценностей базируется новейшая философская антропология, сердцевиной которой и станет апелевский человек ответственный. Без учета этической составляющей того или иного договора, сущность демократического поведения редуцируется к рационально взвешенному поведению его участников, а нормативной действенности договоренностей становится присуща только эффективность в достижении основных интересов его участников. Реконструированы размышления К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса о необходимости и методологической значимости отказа от теоретико-познавательного (или методологического) солипсизма философии модерна и замены его понятиями «понимания», «согласия», «договора», «общения», в пределах которых даже одинокий человек может познать и понять мир. **Выводы.** Важной особенностью новейших философских теорий, к которым относится и коммуникативная философия К.-А. Апеля, является их органическая принадлежность к области дискуссий о поисках нравственных основ современного общества, когда основные этические установки и ценности должны оставить и, наконец, оставляют сферу частной жизни, что свидетельствует о реальных попытках преодоления распыления ответственности и фрагментации личности. Именно К.-А. Апель отмечает, что коллективную безответственность необходимо заменить коллективной ответственностью.

Ключевые слова: общественный договор, коммуникация, коммуникативное сообщество, ответственность

D. V. USOV¹

¹Cherkassy institute of fire safety (Cherkassy), e-mail dimausov@i.ua, ORCID 0000-0002-8898-9743

ETHICS OF LIABILITY K.-O.APELY IN THE LANDSCAPES OF CONTRACTUALISM

The purpose is to analyse comprehensively the work of the famous German philosopher K.-O. Apel through the light of the urgent needs for a comprehensive study of modern contractualism and the development of new variants of philosophical anthropology. In this context to reveal April's thesis that the main background for the possibility of understanding between people is the ideal communicative community and its attempts to discourse ethics, new, practical content. **Methodology.** In order to make a sequential analysis of the basic components and principles of ethical responsibility in K.-O. Apel's view of counteractualism the author uses genealogical, hermeneutic and

Історія філософії

comparative methods that allow to reconstruct Apel's philosophy as the ethics of global responsibility and solidarity of communicative interaction under the conditions of global environmental and social crisis and the urgent need of vital combination of social contract idea, fairness and responsibility. **Scientific novelty.** The purpose of the article is clearly defined and productive methodological principles consistently enabled the author to find out that Apel perceives the source of social agreement in rational desire of each participant to obey voluntarily the relevant rules and procedures. And a true freedom and responsibility are based on the correlation of the rights and duties; respect them, which is more significant for the enforcement of their conventional or forced recognition. It is also investigated the attempt of K.-O. Apel to enable such an agreement and understanding between people, which would take into account the following important human virtues and aspirations, respect, justice and solidarity. And above all they are important as being the social and existential foundations for a new philosophical and anthropological discourse. It is consistently proved that in the context of substantial interest of justification was established the algorithms of universal values of modern philosophical anthropology, which will become the core of Apel's responsible person. Excluding the ethical component of this or that agreement, the essence of democratic behaviour changes to rational behaviour of the participants and to the law validity of agreements belongs only the effectiveness in achieving the best interests of their members. It was reconstructed the memories of K.-O. Apel and Y. Habermas about the need and methodological importance of significance of epistemological (or methodological) solipsism of modern philosophy and its replacement by the concepts of "understanding", "agreement", "communication" within which even a single person can know and understand the world. **Conclusions.** An important feature of the latest philosophical theories, which include communication philosophy of K.-O. Apel is their organic belonging to the realm of discussion about the search of moral foundations of modern society where basic ethical guidelines and values must leave and eventually leave the sphere of private life, indicating that real attempts to overcome the fragmentation and dispersion of responsibility of the individual. It was exactly K.-O. Apel who stresses that collective irresponsibility should be replaced by collective responsibility.

Key words: social contract, communication, communicative society, responsibility.

REFERENCES

1. Apel K.-O. Diskurs i vidpovidalnist': problema perehoda do postkonventsionalnoyi etiki [Discourse and responsibility: the problem of transition to the post-ethics]. Kyiv Publ., Duh i Litera. 2009. 430p.
2. Byoler D. Vidpovidalnist' za maybutnye z globalnoyi perspektivi [Responsibility for the future with a global perspective]. Kyiv Publ., Stilos. 2014. 157p.
3. Habermas Y. Zaluchennya inshogo. Studii z politichnoyi teorii [Attracting more. Studies in Political Theory]. Lviv Publ., Astrolabiya. 2006. 416p.
4. Yermolenko A. Komunikativna praktichna filisofiya [Communicative practical philosophy]. Kyiv Publ., Libra. 1999. 488p.
5. Korkh O., Khmel V. Transtsendentni sviti genderu [Transcendental aspects of gender]. Antropolohichni vymiry filosofskikh doslidzhen – Anthropological measurements of philosophical research. 2014, issue 5, pp. 69-76.
6. Sytnichenko L. Pershodzherela komunikativnoyi filosofiyi [Primary Korkh O., Khmel V. Transtsendentni sviti genderu [Transcendental aspects of gender]. Antropolohichni vymiry filosofskikh doslidzhen – Anthropological measurements of philosophical research. 2014, issue 5, pp. 69-76. Sources of communicative philosophy]. Kyiv Publ., Libid'. 1996. 176p.
7. Sytnichenko L. Suchasna nimetska praktichna filosofiya: transformatsiya transtsendentalnoyi paradigmi [Modern German practical philosophy: transcendental transformation of paradigm]. Praktichna filosofiya. 2011. issue 3, pp. 183-192.
8. Usov D. Komunikativna versiya teorii suspilnoyi ugodi: Y. Habermas [Communicative version of the social contract theory: Y. Habermas]. Praktichna filosofiya. 2011. issue 3, pp. 193-197.
9. Habermas Y. Morальноye soznaniye i kommunikativnoye deystviye [Moral consciousness and communicative action]. SPb, Nauka, 2001. 379p.
10. Hoffe O. Politika. Pravo. Spravedlivost. Osnovopolozheniya kriticheskoy filosofiyi prava i gosudarstva [Policy. Right. Justice. Fundamental principle of the critical philosophy of law and state]. Moscow, Gnozis, 1994. 328p.
11. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. – Fr./am Main: Suhrkamp, Bd.2, 1973. – 378 S.
12. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. – Fr./am Main: Suhrkamp, 2013. – 628 S.
13. Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel. – Fr./am Main: Suhrkamp, 2003. – 436 S.

Історія філософії

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

Історія філософії

УДК 2-184.2+2-283

Н. О. СТРАТОНОВА ¹

¹Національний університет водного господарства та природокористування (Рівне), ел. пошта stratonova.nataliya@gmail.com, ORCID 0000-0002-3106-6921

РЕФЛЕКСІЯ ТРАНСФОРМАЦІЇ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ В ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТКАХ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Мета. Метою даної статті є розглянути літературу Київської Русі крізь призму взаємодії та взаємовпливів християнського та дохристиянського світоглядів, розкрити і показати характер співвідношення дохристиянської та християнської релігій; виявити окремі аспекти взаємовідношення вищезгаданих феноменів в літературі Київської Русі XI-XIII ст. **Методологія.** З-поміж загальних наукових підходів, при розв'язанні поставлених завдань, використано, передусім, релігієзнавчо-філософський. Цей підхід дозволив вивчити та більш об'єктивно проаналізувати тенденцію до рефлексії дохристиянських вірувань в літературі Київської Русі. Зі спеціально-наукових методів використовувався історіософський (філософське осмислення історичних подій і процесів), проблемно-тематичний (виокремлення та аналіз основних концептуальних напрямків трансформацій), хронологічний (зв'язок історіографічної традиції з конкретно історичною дійсністю) та філософсько-герменевтичний (релігієзнавчо-філософська інтерпретація пам'яток). **Наукова новизна.** Робота є релігієзнавчо-філософським аналізом рефлексії дохристиянських уявлень в літературних пам'ятках Київської Русі XI-XIII ст., в якому вперше враховано специфіку середньовічної уяви та поетики, досліджено релігійну значущість текстів, виявлено відображення в них дохристиянських вірувань та вказано на роль останніх у формуванні світогляду києворуських книжників, проаналізовано специфіку взаємодії християнських та язичницьких уявлень. **Висновки.** В процесі роботи автор приходить до висновків, що, заперечуючи власне язичництво, відокремлюючи себе разом з іншими православними народами від «латинян» та «єретиків», Русь утверджувала свою самобутність через прийняття християнства. Саме цей процес мав свій вплив і на внутрішній розвиток міфологічної свідомості народу, що пришвидшило появу епосу в його героїчному та київському циклах, куди легко, проте дозовано та своєрідно прививались християнські обрядові принципи та цінності. Книжність візантійсько-болгарського кола передавала Русі готові та ясні істини, і першими їх засвоїли руські книжники як зразок для власного життя. Саме практична, святоподвижницька ідея стала основою руської книжності. Видима легкість засвоєння народом зовнішньої сторони православ'я разом із епічними структурами не поставила перед культурою в цілому проблеми свідомого, довгого та організованого протистояння нової віри старій народній язичницькій мудрості, представниками якої залишилась «збірна дрібнота народної свідомості», бо сама народна мудрість у своєму епічному оформленні прийняла обрядові принципи православ'я.

Ключові слова: дохристиянський світогляд, християнство, літописання, апокрифи, життя святих, книжник.

Актуальність

Питання вивчення релігійного феномену завжди відігравало суттєву роль в культурі українського народу протягом всієї історії його існування. Нова парадигма вивчення релігійності давніх слов'ян зумовлює розглядати літературу Київської Русі не лише через призму християнства, а й звертатись до витоків дохристиянської релігійності. Відтак, дана тема залишається актуальною і потребує свого подальшого вивчення. За останній період в **науковій літературі** можна зустріти лише поодинокі праці вітчизняних релігієзнавців, істориків та філософів, присвячені вивченню

питань взаємозв'язку дохристиянських та християнських елементів у віруваннях наших пращурів. Щоправда, дана тематика висвітлена в контексті наукових зацікавлень вчених, і києворуській літературі присвячено лише поодинокі праці. Теоретико-методологічні засади дослідження проблем взаємовідношення дохристиянських та християнських вірувань українського народу у їх переплетенні із православним культом розроблено в працях сучасних науковців: А.Голуба, Т.Горбаченко, Л.Конотоп, Г.Кулагіної, О.Сагана, О.Шуби, П.Яроцького. Ґрунтовними дослідженнями духовної спадщини України-Русі, її філософської думки стали роботи А.Бичко, В.Горського,

Історія філософії

Ю.Федіва. Слід належним чином відмітити й праці українських релігієзнавців та філософів – В.Бондаренка, М.Заковича, Я.Любимого, І.Мозгового, П.Кралюка, О.Крижанівського, В.Пашенка, П.Сауха, А.Чернія. В їх науковому доробку знайшли узагальнення методологічні та релігійно-філософські засади релігії в Україні, а також досліджуються окремі питання впливу релігії на духовну культуру українського етносу, що має важливе значення для розуміння особливостей українського національного менталітету.

Серед останніх зарубіжних публікацій, присвячених вивченню літератури окресленого періоду, слід відмітити працю Вольтера К.Ханака, присвячену природі та особливостям князівської влади в Київській Русі – «The nature and the image of princely power in Kievan Rus', 980-1054: a study of sources» (2014). В даній праці автор пропонує критичний аналіз літописних та літературних текстів християнізованої держави та їх впливу на впровадження князівської влади. Дослідник аналізує візантійський та скандинавський вплив на становлення влади князя. Щоправда, автор лише побіжно аналізує дохристиянські мотиви в літературі Київської Русі, зазначаючи, що мрія деяких київських князів заснувати нову поганську імперію, зазнавала нищівної критики Візантії [7, с.10]

Не менш цікавою є стаття Чарлза Халперіна, присвячена аналізу національної ідентичності України – National Identity in Premodern Rus (2010). Так, зокрема, проводячи аналогії між візантійськими хроніками та літературою Київської Русі XI-XII ст., автор зазначає, що, в одному випадку, згідно візантійських хронік, автор початкового зводу називає Русь безбожною, проте, в цілому, він явно пишається перемогами язичницьких князів Олега та Святослава [8, с.276]. Проте, не зважаючи на сталу зацікавленість зарубіжними та вітчизняними авторами літературою Київської Русі, комплексного аналізу дохристиянських світоглядних уявлень здійснено не було.

Мета

Метою даної статті є проаналізувати взаємозв'язок дохристиянського та християнського світоглядів в літературі Київської Русі

XI-XIII ст.. Для досягнення поставленої мети нами були поставлені наступні **завдання**: розкрити і показати характер співвідношення дохристиянської та християнської релігій; виявити окремі аспекти взаємовідношення вищезгаданих феноменів в літературі Київської Русі XI-XIII ст.

Виклад основного матеріалу

Духовність українців формувалась стихійно на основі поєднання язичницьких і християнських вірувань, язичницького побуту і християнського офіціозу. Без сумнівів, уважне вивчення даного релігійного аспекту є необхідною умовою реконструкції дохристиянського світогляду як книжника XI-XIII ст., так і давнього населення України загалом.

Християнізація Русі, будучи «доступною» нам у писемних пам'ятках та археологічних джерелах, постає як багатогранний феномен, очевидний в основних його проявах та доволі складний для розуміння, якщо розглядати в ньому всю глибину та відвертість особистого досвіду наших предків. Природньо, що утвердження нової віри не могло об'єктивним чином створити «рівномірний» та однаковий для всіх суспільних прошарків християнський світогляд. Кожен народ по-своєму переживав християнство, відповідно і кожна верства суспільства мала свій ключ до нього, або, принаймні, свої відтінки.

В будь-якому суспільстві культура будучи «відповіддю» на потреби особистості, групи або суспільства в цілому, виконує ряд життєво важливих функцій. В переламні епохи суспільство перебудовується, модифікуючи притаманні йому культурні інститути. Проте воно не може «примусити» себе повністю відмовитись від них. Поза культурою суспільство деградує як соціальний організм. Древня Русь, прийнявши християнство як нову культурну традицію, не могла ним заповнити весь простір колишньої хронологічно дохристиянської культури. Відповідно ті соціальні інститути, завданням яких було задоволення найважливіших соціальних потреб, могли набути християнських рис лише поступово.

Русь доволі швидко стала християнською державою. Проте в просторі культури

Історія філософії

відбувався поступовий розподіл між «галузями», зайнятими новою релігією Христа, та старою язичницькою вірою. Нішею, яку заповнили обидві «галузі», було літописання, причому дохристиянські вірування часто мали неусвідомлений характер. Тим не менш, можна стверджувати, що у жанрі історичної прози Київської Русі простежується пріоритет літературності. Найбільш вагомий матеріал для реконструкції релігійно-історичних уявлень древньоруських літописців становлять релігійні міркування та ремарки, внесені в літописне оповідання, ліричні відступи та описи дохристиянської релігії, запропоновані як свідомо критика язичництва, або як такі, в яких характер відображення дохристиянських поглядів древньоруського книжника є неусвідомленим. Вважаємо, що подібні міркування слід вважати свого роду великими семантичними одиницями, які використовували літописці.

На основі літописних пам'яток Київської Русі постає можливим здійснити цілісну філософсько-релігієзнавчу картину світу книжників. До найбільш стійних вірувань можна віднести уявлення про пантеон богів, духів, елементи демонології, вірування в потойбічне життя, роль відправників культу в житті тогочасної Русі та їх вагомий вплив на деякі прошарки суспільства тощо. Це свідчить про те, що не лише археологічні дані можуть дати нам відомості про дохристиянські вірування давнього населення України. Літописні джерела пропонують нам більш повну картину поглядів книжників на світ, його аналіз та переосмислення певних цінностей. Всі дохристиянські уявлення, що існували в світогляді давньоруських літописців, впливали на сприйняття та відтворення ними фактів реального життя.

Руський книжник був відкритий світові, він жив його турботами та тривогами. Він безсумнівно прийняв істини християнської православної віри, і не влаштовував богословських суперечок та не писав філософських трактатів. Спільна справа книжників – заклик до праведного, православного життя. І не лише агіографічний жанр, а й літописи, і повчання, і подорожі до святих місць, а також «історичні» сказання візантійського походження – все насичене енергією проповідництва; інших

смыслів книжність не шукала. Саме тому зв'язок книжності та святості на Русі є доволі міцним: Слово, сказане та записане, супроводжує жертвний подвиг, або життя – святе, монашеське, засноване на добровільному терпінні, віддаленні від сімейного життя, богомолінні, злиденності тілесній, але багатстві духовному.

ґрунт, на який падали зерна православної книжної мудрості, боги, герої, друзі, вороги суттєво відрізнялись від тих, які склались як в древньоримській культурі часів виникнення християнства, так і с поміж варварських племен Західної Європи періоду християнізації. Даний процес у X-XIII ст. складався без особливого впливу християнства, він мав у підґрунті розроблену міфологію, багату на різноманітні характери богів та героїв (Одін, Локі, Хельгі, Сігурд, Атлі, Гудрун, Сванхільд). Довгий шлях культури від міфу до епосу з діючими культури героями та різноманітним богів є безумовно культурною та соціальною формою впорядкування епосу. Він свідчить про доволі високий рівень його само ідентифікації: осмислення себе через діяння своїх культурних героїв, що борються із силами зла та перемагають їх на честь своїх богів.

У вітчизняній міфології на про пантеон богів, ні про культурних героїв та міфологічну історію практично немає ніяких свідчень. Панування віл, дивів, русалок в народному епосі може означати не те, щоб у віруваннях народу ще не встигли скластись більш вагомі герої, а те – що ці герої не отримали більш чітких форм в поезії епічній і тому з часом забулись, залишивши після себе супутників, так би мовити, збірну дрібноту народної міфології. Імена слов'янських богів нам відомі з «Повісті минулих літ», проте це лише імена богів. Автор «Повісті» – книжник-християнин, а його позиція – антиязичницька, така, яка засуджує язичницькі нововведення Володимира. Щоправда, сліди слов'янського міфу все-таки знаходяться і в повчаннях проти ворожої релігії, і в життєписах, і в історичних переказах. Східнослов'янські писемні джерела, у яких згадуються язичницькі міфологічні постаті, різно розподіляються на два кола – літописи та церковні повчання. Протиставлення це базується не лише на генетичних витоках текстів (певною мірою світська домінанта

Історія філософії

літописів та абсолютна церковна домінанта повчань), але й, по-перше, на оцінному ставленні авторів до описуваних ними фактів та, по-друге, у суттєвій розбіжності щодо самого кола фактів. Так, літописи подають свої свідчення певною мірою «відсторонено», у вигляді констатацій (пор.: кляшася Перуном богом своїм, и Волосом скотьим богом [1, с.32]), тоді як церковні повчання сповнені оцінних характеристик: «но и ныне по украинах молятся проклятому богу их Перуну, сего не могут ся лишити проклятого ставленья вторыя трапезы, менимая роду и рожаницы»[4, с.94] тощо).

Шлях західноєвропейської культури, що розгорнула цілу систему критики язичництва та масову пропаганду християнства, в лоні якої складалась християнська схоластика та розвивалось богослов'я, а разом з тим розширювався та раціоналізувався книжний світ західного середньовіччя, залишився байдужим та непотрібним для руської культури, що отримала новий архетип – монаха-книжника. Останній, перебуваючи на межі двовір'я та християнської книжності, намагався, слідуючи книжним зразкам, осмислити своє життя похристиянські, сприяючи тим самим розповсюдженню християнства. При цьому не було жодних перепон чи моральних установ всередині єдиного цілого руської культури. Зовнішні причини, як от, необхідність протистояти чужому язичництву (монголо-татарам), втрата Візантією свого впливу та «зрада» греків (Унія), падіння Константинополя – запобігли заглибленню руських книжників у власні протиріччя. Історичні особливості формування християнської культури не могли вести Київську Русь шляхом напруженого протистояння народного язичництва та християнської книжності. Вона знайшла своєрідність у створенні власної книжної культури. І «Слово о полку Ігоревім», і перші літописні зводи, і життєписи святих – самобутні творіння руського духу – об'єднали в собі рівною мірою як епічні, так і християнські основи. Культурно-історичний синтез язичництва та християнства успішно відбувся на Русі, і став для неї настільки природнім зразком та настільки міцним щитом від західноєвропейської раціоналізації, що до другої половини XVII ст. включно, змінити його нікому не вдавалось.

Проблема взаємовідносин літератури та дохристиянських вірувань в Київській Русі - це проблема співвіднесення двох світоглядів та двох художніх методів, що, часом, повністю співпадали, або розходились за своєю принциповою непримиримістю. Досліджуючи відображення дохристиянського світогляду в літературі Київської Русі, слід, перш за все, звернути увагу на відношення автора до історичної дійсності, на те, як він оцінював події та особистості. Морально-філософська теорія християнства, що підтримувала ідеологію правлячої ланки суспільства, потребувала інших життєвих ідеалів, іншого відношення до життя, інших якостей людини, ніж ті, які пропонувала дохристиянська релігія. Замість активних якостей героїв, релігійна теорія потребувала пасивних «добродійностей» – смирення, покірності «божій волі» та владі; щастя вчила шукати не на землі, а в майбутньому вічному житті. Показати боротьбу в літературі Київської Русі двох ворожих один одному світоглядів – означає наблизитись до визначення сутності проблеми взаємовідносин дохристиянського на християнського начал в творчості авторів.

Прагнучи до реалізму, книжники зображали події у повній дійсності до їх перебігу («Повість минулих літ», «Галицько-Волинський літопис», повчання проти язичництва), проте, коли перевага надавалась ідеалістичній філософії історії, запропонованій релігією, або емоційних частин тексту (знищення ідолів, «повстання волхвів» в «Повісті минулих літ», загибель Бориса та Гліба, агіографія тощо), автор звертався до народної мови та дохристиянського світогляду. Взаємозв'язок дохристиянського та християнського світоглядів в творчості книжників спостерігається в гострі моменти життя держави, коли загальна небезпека загрожує її свободі та незалежності, або під час перебігу суспільно-політичних подій, в яких були зацікавлені широкі верстви населення. Так, народність «Слова о полку Ігоревім» та його глибоке внутрішнє споріднення з фольклором полягає не в тому, що книжник запозичив окремі художні прийоми усної поезії, а в тому, що його протест проти князівських міжусобиць, скорбота за Руською землею, на яку «поганини с всех стран прихощаду с победами» [5, с.375],

Історія філософії

відображали перш за все інтереси тих «ратаєв», які від «княжих крамол» «ретко кикахуть». Встановлення внутрішньої спорідненості давньоруської літератури з дохристиянським світоглядом викриває характер її народності.

Як бачимо, вже перші пам'ятки руської писемності показують, що дописемна мова мала виключно багату лексику, органічно притаманну їй виразність, стійку військову, юридичну та дипломатичну фразеологію. Елементи сіх цих різновидів живої руської мови, що формувались поза книжністю, можна спостерігати у древніх документах, пам'ятках законодавства, літописах, а також, у власне художній літературі Київської Русі XI-XIII ст.. Вивчаючи книжну мову Русі в пам'ятках літератури, ми відмічаємо в ній не лише точність та ясність, а й особливу виразність та образність. Загальна причина злиття дохристиянського та християнського світоглядів в літературі Київської Русі полягає в тому, що остання за допомогою язичництва відображала загальнонародні інтереси. Дане явище повинне було включати в себе вміння книжника вловити те нове в історичній дійсності, що відповідало б інтересам народу, а також відобразити це нове в художній формі.

В християнізованому літературному епосі руського середньовіччя (в житіях, легендах) місце «чарівних» сил займають християнське «божество» та «святі», з однієї сторони, та «диявол», «чорт» – з іншої. Проте заслужити допомогу перших та перемогти других людина може вже не через активні якості, а через пасивні «добродетелі», обов'язкові для християнського кодексу суспільної та індивідуальної моралі; серед них на першому місці – смирення, терпіння, всепрощення, відмова від мирських радощів. Так, образ героя в літературному епосі, якщо він послідовно дотримується цієї ідеології, знижується: герой стає не реально діючою силою, а покірною божествам істотою, яка зносить всі страждання для того, щоб заслужити вічне життя після смерті. Зближення дохристиянського та християнського світоглядів в літературі не було випадковістю. В міру того, як висувались нові завдання історичних оповідань, змінювалось і ставлення до язичництва, як джерела свідчень, оцінок та художніх засобів. Це безпосередньо відображалось і в літературі. Літописання XI-XII ст., об'єднане в «Повісті минулих літ» за

своєю ідеологічною цілеспрямованістю було своєрідним ґрунтом для встановлення тісних зв'язків із простим народом, особливо з його історичним епосом. Історія створення літописного зводу, «Повісті минулих літ», підтверджує, що на різних етапах свого складання цей звід звертався до язичництва як до джерела свідчень, з однієї сторони, та як до ідейної опори – з другої.

Проте не можна не враховувати того факту, що світогляд літописців з часом все тісніше зв'язаний з філософією християнства. На новому рівні історичної свідомості літописці глибше оцінюють державну діяльність князів; приділяють увагу їх міжнародній політиці тощо. Разом з тим, норми християнської філософії вводять в оповідання літописця вводять в оповідання втора чуже для дохристиянських норм ідеалістичне витлумачення подій, де сили потойбічного світу втручаються в долі народів та окремих людей. Щоправда, чим віддаленіша від літописця епоха, яку він розглядає, тим частіше звертається він до народних вірувань. Саме тому дохристиянський період руської історії містить найбільше матеріалів усного походження. До XIII ст. включно літописці звертались у своїх творах до віри в чаклунство, якою була пронизана дохристиянська релігія. І як би часто не нагадував літопис читачам про те, що «біси» та їх представники на землі – чудесники, волхви – всі вона спадкоємці диявола, і що справжній бог – «єсть на небеси, седяй на престоле», – все ж «бесовское наущение» [3, с.61] для книжника реально існувало. Саме тому літопис зберіг поряд із описами реальних подій, сліди релігійних забобон, в яких людина залишається безпомічною перед силами природи. І боги волхвів, і бог літописця однаково втручаються в долю людини; і та обставина, що літописець називає «бісами» богів «поганой», дохристиянської Русі, а істинним богом – лише християнського, ще не свідчить про принципову різницю між його світоглядом та твердженнями волхвів, які він спростовує. Відповідно, міф про створення людини (під 1071 р.), і розповідь про «навях» – є свідками існування залишків того світогляду, що вселяв в людину думку про покірність долі та необхідність звертатись за допомогою до волхвів-чудесників, які знали волю богів та вміли їх втихомирювати.

Історія філософії

Ідеалістичні основи дохристиянської міфології не протирічили християнській філософії літописців, навпаки, обидва явища виводили людину за межі дійсності. Метод книжника залишався однаковим, не зважаючи на те, чи змальовував він появу «навій», чи «небесних воїнів» серед справжніх людей. Характерним є те, що в жодній літописній пам'ятці XI-XIII ст. немає слідів цієї віри в «богів» або «бога», який втручається в перебіг історичних подій. Любов до Батьківщини та військова честь, мужність, винахідливість, військова хитрість – ось все те, що виручає в боротьбі з ворогами дружину і князів, «поганих» та тих, хто прийняв християнство. Єдиним виключенням є розповідь про смерть Олега, передбачену волхвом.

Висновки

Таким чином, заперечуючи власне язичництво, відокремлюючи себе разом з іншими православними народами від «латинян» та «еретиків», Русь утверджувала свою самобутність через прийняття християнства. Саме цей процес мав свій вплив і на внутрішній розвиток міфологічної свідомості народу, що пришвидшило появу епосу в його героїчному

та київському циклах, куди легко, проте дозволено та своєрідно прививались християнські обрядові принципи та цінності.

Книжність візантійсько-болгарського кола передавала Русі готові та ясні істини, і першими їх засвоїли руські книжники як зразок для власного життя. Саме практична, святоподвижницька ідея стала основою руської книжності. Видима легкість засвоєння народом зовнішньої сторони православ'я разом із епічними структурами не поставила перед культурою в цілому проблеми свідомого, довгого та організованого протистояння нової віри старій народній язичницькій мудрості, представниками якої залишилась «збірна дрібнота народної свідомості», бо сама народна мудрість у своєму епічному оформленні прийняла обрядові принципи православ'я. Дана особливість поєднання одночасно народної епічної творчості із засвоєнням принципів християнської віри, перш за все пояснює феномен двовір'я не як накладання однієї, християнської культури на іншу, язичницьку, з наступним процесом її витіснення та виживання двовір'я за типом західноєвропейських культур, а формує одразу «двовірну культуру», залишаючи обидва цих потоки відкритими один одному.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей [предисл. Б. М. Клосса]. – М. : Языки русской культуры. – Т. 2 : Ипатьевская летопись [Репринт. изд.]. – 1998. – 648 с.
2. Вітюк, І. К. Дохристиянський зміст християнських заповідей: перша скрижаль Декалогу / І. К. Вітюк // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Т. 67. – ст. 3-7
3. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Летописи русской литературы и древности [изд. Н. Тихоновым]. – М. : Типография В. Грачева и комп., 1862. – (Т. IV). – С. 83 – 112.
4. Слово св. отца нашего И. Златоуста о том, како первое погани веровали в идолы, и требы им клали. Имена им нарекали / Н. Гальковский // Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : (Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народн). – М., 1913. – Т. II. – С. 55-63.
5. Слово о полку Игореве // Памятники литературы Древней Руси: XII век. / [вступит. статья Д. С. Лихачева ; оформ. худож. В. Вагина]. – М. : Худож. лит., 1980. – 704 с. – С. 373-389.
6. Charles J. Halperin . National Identity in Premodern Rus. – Leiden [etc.] : Brill, 2010 // Russian history, vol. 37. – 275 – 294 pp.
7. Walter K Hanak. The nature and the image of princely power in Kievan Rus', 980-1054 : a study of sources. – Leiden [etc.] : Brill, 2014 // East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450, vol. 25./ – 10 p.

Історія філософії

Н. О. СТРАТОНОВА¹

¹Национальный университет водного хозяйства и природопользования (Ровно), эл. почта stratonova.nataliya@gmail.com, ORCID 0000-0002-3106-6921

РЕФЛЕКСИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ ДОХРИСТИАНСКИХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ КИЕВСКОЙ РУСИ

Цель. Целью данной статьи является рассмотрение литературы Киевской Руси через призму взаимодействия и взаимовлияния христианского и дохристианского мировоззрений, раскрыть и показать характер соотношения дохристианской и христианской религий; выявить отдельные аспекты взаимоотношения вышеупомянутых феноменов в литературе Киевской Руси XI-XIII вв. **Методология.** Среди общих научных подходов, при решении поставленных задач, использован, прежде всего, религиоведческо-философский. Этот подход позволил изучить и более объективно проанализировать тенденцию к рефлексии дохристианских верований в литературе Киевской Руси. Среди специально-научных методов использовался историософский (философское осмысление исторических событий и процессов), проблемно-тематический (выделение и анализ основных концептуальных направлений трансформаций), хронологический (связь историографической традиции с конкретной исторической действительностью) и философско-герменевтический (религиоведческой-философская интерпретация памятников). **Научная новизна.** Работа является религиоведческо-философским анализом рефлексии дохристианских представлений в литературных памятниках Киевской Руси XI-XIII вв., в котором впервые учтена специфика средневековой воображения и поэтики, исследованы религиозную значимость текстов, обнаружено отражения в них дохристианских верований и указано на роль последних в формировании мировоззрения киеворусских книжников, проанализирована специфика взаимодействия христианских и языческих представлений. **Выводы.** В процессе работы автор приходит к выводу, что, отрицая собственно язычество, отделяя себя вместе с другими православными народами от «латинян» и «еретиков», Русь утверждала свою самобытность через принятие христианства. Именно этот процесс имел свое влияние и на внутреннее развитие мифологического сознания народа, ускорило появление эпоса в его героическом и киевском циклах, куда легко, однако дозированно и своеобразно прививались христианские обрядовые принципы и ценности. Книжность византийско-болгарского круга передавала Руси готовые и ясные истины, и первыми их усвоили русские книжники, как образец для своей жизни. Именно практическая, святоподвижничья идея стала основой русской книжности. Видимая легкость усвоения народом внешней стороны православия вместе с эпическими структурами не поставила перед культурой в целом проблемы сознательного, долгого и организованного противостояния новой веры и старой народной языческой мудрости, представителями которой осталась «сборная мелочь народного сознания», потому что сама народная мудрость в своем эпическом оформлении приняла обрядовые принципы православия.

Ключевые слова: дохристианское мировоззрение, христианство, летописание, апокрифы, жития святых, книжник.

N. O. STRATONOVA¹

¹National University of Water Management and Nature Resources Use (Rivne), e-mail stratonova.nataliya@gmail.com, ORCID 0000-0002-3106-6921

TRANSFORMATION REFLEXES OF PRE-CHRISTIAN WORLDVIEW IN KIEVAN RUS LITERATURE

The purpose of this article is to review the literature of Kievan Rus' in the light of interaction and mutual influence of Christian and pre-Christian worldviews; to open and show the character of the relations of pre-Christian and Christian religions; to reveal some aspects of these relationships in the literature of Kievan Rus in XI-XIII

Історія філософії

centuries. **Methodology.** Among the general scientific approaches in solving the problems that have been used was primarily theological and philosophical. This approach allowed us to explore and objectively analyze the tendency to reflect pre-Christian beliefs in the literature of Kievan Rus. As specially-scientific methods there were used historiosophical (philosophical understanding of historical events and processes), topical (selection and analysis of the basic conceptual directions of transformations), chronological (link historiographical tradition with a concrete historical reality) and the philosophical and hermeneutical (theological-philosophical interpretation of monuments). **Scientific novelty.** The work is theological and philosophical reflection analysis of pre-Christian ideas in literary monuments of Kievan Rus. For the first time takes into account the specifics of medieval imagination and poetry, studied the religious significance of the texts found their reflection in the pre-Christian beliefs and stated on their role in shaping the world Kievan Rus' scribes, analyzed the specificity of interaction between Christian and pagan notions. **Conclusions.** In the process, the author comes to the conclusion that by denying the fact of paganism, separating itself along with other Orthodox nations from the "Latins" and "heretics", Rus claimed its identity through the adoption of Christianity. This process has had its impact on the internal development of the mythological consciousness of the people, has accelerated the emergence of the epic in his heroic cycles and Kiev, where it was easy, but dosed and originally instilled Christian ritual principles and values. Byzantine and Bulgarian literature's circle passed to Rus ready and clear truth, and Rus scribes were the first who learned it as a model for their life. It is practical, saint idea became the basis of Rus literacy. The apparent ease of assimilation of people outside of the Orthodox Church with the epic structure is not set to culture in general, the problem of conscious, long and organized opposition to the new faith and the old folk pagan wisdom, representatives of which remained "team change people's consciousness," because she folk wisdom in his epic the design principles adopted ritual orthodoxy.

Key words: pre-Christian worldview, Christianity, chronicles, apocrypha, hagiography, the scribe.

REFERENCES

1. Ipatevskaya letopis // Polnoe sobranie russkikh letopisey [predisl. B. M. Klossa]. – M. : Yazyki russkoy kul'tury. – T. 2 : Ipatevskaya letopis [Reprint. izd.]. – 1998. – 648 pp.
2. Vityuk, I. K. Dokhristiyskiy zmist khristiyskikh zapovidey: persha skrizhal Dekalogu / I. K. Vityuk // Visnik Zhitomirskogo derzhavnogo universitetu imeni Ivana Franka . – T. 67. – 3-7 pp.
3. Slova i poucheniya, napravlennye protiv yazycheskikh verovaniy i obryadov // Letopisi russkoy literatury i drevnosti [izd. N. Tikhonravovym]. – M. : Tipografiya V. Gracheva i komp., 1862. – (T. IV). – 83 – 112 pp.
4. Slovo sv. ottsa nashego I. Zlatousto o tom, kako pervoe pogani verovali v idoly, i treby im klali. Imena im narekali / N. Galkovskiy // Borba khristianstva s ostatkami yazychestva v drevney Rusi : (Drevne-russkiya slova i poucheniya, napravlennyya protiv ostatkov yazychestva v narodh). – M., 1913. – T. II. –55-63 pp.
5. Slovo o polku Igoreve // Pamyatniki literatury Drevney Rusi: KhII vek. / [vstupit. statya D. S. Likhacheva ; oform. khudozh. V. Vagina]. – M. : Khudozh. lit., 1980. – 704 p. – 373-389 pp.
6. Charles J. Halperin . National Identity in Premodern Rus. – Leiden [etc.] : Brill, 2010 // Russian history, vol. 37. – 275 – 294 pp.
7. Walter K Hanak. The nature and the image of princely power in Kievan Rus', 980-1054 : a study of sources. – Leiden [etc.] : Brill, 2014 // East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450, vol. 25. –10 p.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015

ЗМІСТ

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

ХМІЛЬ В.В., ХМІЛЬ Т.В.

АНТРОПОЛОГІЧНА КОМПОНЕНТА ПРИРОДИ ДЕРЖАВИ

7-16

МАТЮХ Т.М.

ЕМПАТІЯ ЯК УМОВА ЛЮДСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ

17-27

ДАНИЛОВА Т.В.

ШЛЯХ ДО САМОСТІ: РОМАН «СТЕПОВИЙ ВОВК» В КОНТЕКСТІ ЮНГІАНСЬКОГО ПРОЦЕСУ ІНДИВІДУАЦІЇ

28-35

СЕМЧУК Ю.Й.

АНТРОПОЦЕНТРИЧНІ ІНТЕНЦІЇ ІСИХАСТСЬКИХ І СУФІСТСЬКИХ ПРАКТИК ОСОБИСТІСНОГО РОЗВОЮ СВОБОДИ

36-49

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

ЗІНЧЕНКО В.В.

ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ГЛОБАЛЬНИХ СТРАТЕГІЙ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУСПІЛЬСТВА ТА ОСВІТИ У КОНТЕКСТІ КРИТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

50-67

ОСТРЕНКО С.А.

РІЗОМА І БАРОЧНІСТЬ ЯК КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ФЕНОМЕНА ІННОВАЦІЇ

68-76

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

БРОДЕЦЬКА Ю.Ю.

КОМУНІТАРНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОЇ ЦІЛІСНОСТІ

77-87

ВЛАСОВА О.П., КОСТЮК Н.П.

ФІЛОСОФІЯ ПРОСВІТНИЦТВА І СТАТУС ЖІНКИ У СУСПІЛЬСТВІ ХVІІІ СТ.

88-95

КОЛІСВА І.А.

СЕКСУАЛЬНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

96-102

СКИБА Е.К.

ГЕНДЕРНІ РЕЖИМИ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ВЛАДНИХ ВІДНОСИН

103-110

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

ТЕРЕШКУН О.Ф.

ФІЛОСОФІЯ ТЕХНІКИ ХОСЕ ОРТЕГІ-І-ГАССЕТА

111-123

КОРАБЛЕВА Е.

СВОБОДА ІНФОРМАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ: РЕАЛЬНІСТЬ АБО ІЛЮЗІЯ?

124-129

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

МАЛІВСЬКИЙ А.М.

МЕТАФІЗИЧНА РЕВОЛЮЦІЯ ДЕКАРТА ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПРОЕКТУ В ТЕКСТІ «МЕТАФІЗИЧНИХ МЕДИТАЦІЙ»

130-139

УСОВ Д.В.

ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ К.-О. АПЕЛЯ В ЛАНДШАФТАХ КОНТРАКТУАЛІЗМУ

140-149

СТРАТОНОВА Н.О.

РЕФЛЕКСІЯ ТРАНСФОРМАЦІЇ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ В ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТКАХ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

150-157

СОДЕРЖАНИЕ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

ХМЕЛЬ В.В., ХМЕЛЬ Т.В.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА ПРИРОДЫ ГОСУДАРСТВА 7-16

МАТЮХ Т.М.

ЭМПАТИЯ КАК УСЛОВИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ТВОРЧЕСТВА 17-27

ДАНИЛОВА Т.В.

ПУТЬ К САМОСТИ: РОМАН «СТЕПНОЙ ВОЛК» В КОНТЕКСТЕ ЮНГИАНСКОГО ПРОЦЕССА ИНДИВИДУАЦИИ 28-35

СЕМЧУК Ю.Й.

АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ ИСИХАСТСКИХ И СУФИСТСКИХ ПРАКТИК ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ СВОБОДЫ 36-49

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ

ЗИНЧЕНКО В.В.

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ СТРАТЕГИЙ ТРАНСФОРМАЦИЙ ОБЩЕСТВА И ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ 50-67

ОСТРЕНКО С.А.

РИЗОМА И БАРОЧНОСТЬ КАК КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФЕНОМЕНА ИННОВАЦИИ 68-76

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

БРОДЕЦКАЯ Ю.Ю.

КОММУНИТАРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ 77-87

ВЛАСОВА О.П., КОСТЮК Н.П.

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ И СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕ XVIII В. 88-95

КОЛИЕВА И. А.

СЕКСУАЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА 96-102

СКИБА Э.К.

ГЕДЕРНЫЕ РЕЖИМЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ 103-110

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

ТЕРЕШКУН О.Ф.

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА 111-123

КОРАБЛЕВА Е.

СВОБОДА ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА: РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ ИЛЛЮЗИЯ? 124-129

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

МАЛИВСКИЙ А.М.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ ДЕКАРТА И ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА 130-139

УСОВ Д.В.

ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ К.-О. АПЕЛЯ В ЛАНДШАФТАХ КОНТРАКТУАЛИЗМА 140-149

СТРАТОНОВА Н.О.

РЕФЛЕКСИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ ДОХРИСТИАНСКИХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ КИЕВСКОЙ РУСИ 150-157

CONTENTS

ANTHROPOLOGICAL SEARCHING

KHMIL' V.V., KHMIL' T.V.

ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THE NATURE OF THE STATE

7-16

MATYUKH T.N.

EMPATHY AS CONDITIONS OF HUMAN CREATIVITY

17-27

DANYLOVA T.V.

THE WAY TO THE SELF: THE NOVEL «STEPPEWOLF» THROUGH THE LENS OF JUNGIAN PROCESS OF INDIVIDUATION

28-35

SEMCHUK Y.Y.

ANTHROPOCENTRIC INTENTION OF HESYCHAST AND SUFISTIC PRACTICES OF FREEDOM PERSONAL DEVELOPMENT

36-49

PHILOSOPHY OF CULTURE AND EDUCATION

ZINCHENKO V.V.

THE INSTITUTIONALIZATION OF GLOBAL STRATEGIES FOR THE TRANSFORMATION OF SOCIETY AND EDUCATION IN THE CONTEXT OF CRITICAL THEORY

50-67

OSTRENKO S.A.

RIZHOME AND BAROCCO AS CULTURAL-ONTOLOGICAL FOUNDATION OF PHENOMENON OF INNOVATION

68-76

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

BRODETSKAYA I. I.

COMMUNITARIAN DIMENSION OF SOCIAL INTEGRITY PROBLEM

77-87

VLASOVA O.P., KOSTYUK N.P.

PHILOSOPHY OF EDUCATION AND THE STATUS OF THE WOMAN IN SOCIETY OF THE XVIII CENTURY

88-95

KOLIEVA I. A.

SEXUAL REPRESENTATION IN THE POSTMODERN PHILOSOPHICAL DISCOURSE

96-102

SKYBA E.K.

THE GENDER REGIMES AS REFLECTION OF POWER RELATIONS

103-110

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

TERESHKUN O.

PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY OF JOSÉ ORTEGA Y GASSET

111-123

KORABLEVA E.

FREEDOM OF THE INFORMATION SPACE. IS IT A REALITY OR ILLUSION?

124-129

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

MALIVSKYI A.M.

METAPHYSICAL REVOLUTION OF DESCARTES AND TRANSFORMATION OF THE ANTHROPOLOGICAL PROJECT

130-139

USOV D.V.

ETHICS OF LIABILITY K.-O.APELY IN THE LANDSCAPES OF CONTRACTUALISM

140-149

STRATONOVA N.

TRANSFORMATION REFLEXES OF PRE-CHRISTIAN WORLDVIEW IN KIEVAN RUS LITERATURE

150-157

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

До публікації в журналі приймаються статті українською, російською або англійською мовами проблемного, узагальнюючого, методичного характеру, оригінальні наукові, практичні дослідження, які раніше ніде не видавалися.

Матеріали необхідно надавати в друкованому та в електронному виглядах у програмі Microsoft Word 2003 або більш ранній – файли *.doc (файли *.docx, *.docm – не приймаються).

Наукова стаття повинна відповідати вимогам п. 3 Постанови ВАК України № 7-05/1 від 15.01.2003 року.

Матеріали рецензуються членами редакційної колегії збірника та сторонніми незалежними експертами, виходячи з принципу об'єктивності та з позицій вищих міжнародних академічних стандартів якості, та редагуються. Редакція залишає за собою право на стилістичну правку рукопису.

Вимоги щодо об'єму наукових статей, повідомлень, відгуків та рецензій:

- оглядові та проблемні статті – до 45 000 знаків з пробілами (7–10 стор.);
- загальні статті за рубриками видання – до 30 000 знаків з пробілами (5–7 стор.);
- наукове повідомлення – до 8 000 знаків з пробілами (до 2,5 стор.);
- відгук або рецензія – до 6 000 знаків з пробілами (до 2 стор.).

Матеріал надається у форматі A4, враховуючи таблиці, ілюстрації, список використаних джерел. Статті, більші за обсягом, можуть бути прийняті до розгляду на підставі рішення редколегії.

Увага! Журнал готується до експертизи в наукометричній базі даних SciVerse Scopus. Із цим фактом пов'язаний ряд необхідних вимог, а саме: наявність авторських розширених і структурованих резюме (рефератів – abstracts), у т.ч. – англійською мовою, рецензій, пристатейних списків літератури в романському алфавіті тощо.

Рекомендуємо скористатися правилами до оформлення статей журналу:

http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/1_uk.pdf

Для прийняття статті до друку автору/авторам необхідно:

1. Для електронної інформації сформувати всі матеріали в п'яти файлах:

- **Перший** – із текстом статті та анотацій з ключовими словами. Назва файлу – прізвище та ініціали автора (першого співавтора) латинськими літерами, наприклад, Ivanov_II_stattia.doc.
- **Другий** – з розширеними відомостями про автора/авторів (прізвище, ім'я, по батькові; посада; вчений ступінь; учене звання; місце роботи або навчання; адреса електронної пошти; номери контактних телефонів). Назва файлу – Ivanov_II_vidomosti.doc.
- **Третій** - рецензія (відсканований). Назва файлу - Ivanov_II_recenziia.jpg.
- **Четвертий** – Експертний висновок (відсканований). Назва файлу – Ivanov_II_vysnovok.jpg. (складається в вільній формі)
- **П'ятий** – Ліцензійний договір (відсканований). Назва файлу – Ivanov_II_dogovir.jpg. Текст договору: <http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/licenseAVFD.pdf>

2. Для друкованої інформації. Матеріали до редакції надаються особисто або надсилаються поштою. До них відносяться: 1) Два друкованих примірники рукопису з підписами всіх співавторів на останньому аркуші роботи; 2) Оригінал Ліцензійного договору з підписами всіх співавторів; 3) Оригінал експертного висновку; 4) (для співробітників ДНУЗТ) Рекомендація до друку за підписом відповідального редактора розділу.

Відповідальність за зміст статті, правильність, точність і коректність цитування, посилань та перекладу покладається на авторів.

Остаточне рішення щодо публікації ухвалює редакційна колегія журналу.

Статті, відхилені редакційною колегією, повертаються авторам для доопрацювання.

Шановні автори, запрошуємо до співробітництва!

З питань опублікування, будь ласка, звертайтеся до редакції журналу за адресою:

Кафедра філософії (ауд. 468),
Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,
вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпропетровськ,
Україна,
49010
e-mail: e-library@b.diit.edu.ua
Адреса сайту журналу: <http://ampr.diit.edu.ua/>



Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна веде підготовку докторантів та аспірантів за рахунок коштів Державного бюджету України – за державним замовленням – за наступними спеціальностями:

І. ДОКТОРАНТУРА

№	Спеціальність	Шифр
1	Теоретичні основи інформатики та кібернетики	01.05.01
2	Управління проектами і програмами	05.13.22
3	Залізнична колія	05.22.06
4	Рухомий склад залізниць і тяга поїздів	05.22.07
5	Електротранспорт	05.22.09
6	Експлуатація та ремонт засобів транспорту	05.22.20
7	Будівельні конструкції, будівлі та споруди	05.23.01
8	Будівельні матеріали та вироби	05.23.05

На підставі угод, що укладаються з докторантом і керівником вищого навчального закладу до докторантури приймаються громадяни України, кандидати наук, що мають наукові досягнення в обраній галузі.

Строк навчання 3 роки.

Вступники до докторантури, подають:

- заяву на ім'я ректора,
- копію першої сторінки паспорту,
- особистий листок з обліку кадрів з фотокарткою, який засвідчено відділом кадрів за місцем основної роботи,
- витяг з трудової книжки,
- довідку з бухгалтерії про заробітну платню,
- засвідчену копію диплому про закінчення вищого навчального закладу із зазначенням одержаної кваліфікації спеціаліста,
- копію диплома кандидата наук,
- копію атестату доцента, с.н.с. за їх наявності,
- розгорнутий план докторської дисертації,
- список опублікованих наукових праць та винаходів,
- медичну довідку про стан здоров'я за формою № 286-у,
- ідентифікаційний код,
- одну фотокартку розміром 3x4.

ІІ. АСПІРАНТУРА

№	Спеціальність	Шифр
1	Фізика твердого тіла	01.04.07
2	Теоретичні основи інформатики та кібернетики	01.05.01
3	Математичне моделювання та обчислювальні методи	01.05.02
4	Неорганічна хімія	02.00.01
5	Управління проектами і програмами	05.13.22
6	Технічна теплофізика та промислова теплоенергетика	05.14.06
7	Залізнична колія	05.22.06
8	Рухомий склад залізниць і тяга поїздів	05.22.07
9	Електротранспорт	05.22.09
10	Експлуатація та ремонт засобів транспорту	05.22.20
11	Основи і фундаменти	05.23.02
12	Будівельні конструкції, будівлі та споруди	05.23.01
13	Будівельні матеріали та вироби	05.23.05
14	Технологія та організація промислового та цивільного будівництва	05.23.08
15	Економіка та управління підприємствами (за видами економічної діяльності)	08.00.04
16	Історія філософії	09.00.05
17	Екологічна безпека	21.06.01

На підставі угод, що укладаються з аспірантом і керівником вищого навчального закладу, до аспірантури приймаються громадяни України, які мають вищу освіту і кваліфікацію спеціаліста.

Строк навчання в аспірантурі з відривом від виробництва – 3 роки, без відриву від виробництва – 4 роки.

Особи, допущені до вступних іспитів в аспірантуру, складають три іспити за програмою вищого навчального закладу:

- спеціальну дисципліну,
- філософію,
- іноземну мову

За консультаціями звертатися на відповідні кафедри університету.

Особи, що поступають до аспірантури, подають:

- заяву на ім'я ректора,
- письмовий висновок передбачуваного наукового керівника про можливість навчання в аспірантурі,
- рекомендацію вченої ради вищого навчального закладу до вступу в аспірантуру (для випускників поточного року),
- копію першої сторінки паспорту.
- особистий листок з обліку кадрів з фотокарткою, який засвідчено відділом кадрів за місцем основної роботи,
- витяг з трудової книжки,
- довідку про заробітну платню,
- засвідчену копію диплома про закінчення вищого навчального закладу,
- посвідчення про складання кандидатських іспитів (за їх наявності),
- список опублікованих наукових праць та винаходів або реферат з обраної наукової спеціальності з рецензією передбачуваного наукового керівника,
- медичну довідку про стан здоров'я за формою № 286-у,
- ідентифікаційний код,
- одну фотокартку розміром 3×4.

Прийом документів до докторантури та аспірантури з 01.09 по 30.09 щорічно.

Вступні іспити до аспірантури з 10.10 по 30.10 щорічно.

Початок занять з 01.12 щорічно.

За інформацією звертатися:

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,
вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпропетровськ,
Україна,
49010.

Тел. : (056) 373-15-44 – ректор, проф. Пшінько Олександр Миколайович, приймальня;

(056) 373-15-29 – проректор з наукової роботи, проф. Мямлін Сергій Віталійович.

(056) 373-15-63 – завідувача аспірантурою та докторантурою Лахнова Ірина Анатоліївна, кімн. 320).

Інформація про спеціалізовані вчені ради університету.

В університеті працює 3 спеціалізовані вчені ради з захисту докторських та кандидатських дисертацій за спеціальностями :

- Д 08.820.01 – залізнична колія (05.22.06) та електротранспорт (05.22.09);, 05.22.12 – промисловий транспорт.

- Д08.820.02 – рухомий склад залізниць та тяга поїздів (05.22.07) і експлуатація та ремонт засобів транспорту (05.22.20); транспортні системи (05.22.01);

- К08.820.03 – економіка та управління підприємствами (за видами економічної діяльності).

Збірник наукових праць

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

№7 2015

(українською, російською та англійською мовами)

Відповідальний за випуск — В. В. Хміль

Комп'ютерне верстання — В. М. Волкова

Літературна обробка — О. П. Варшавський

Формат 60 × 84¹/₈. Ум. друк. арк. 14,42. Тираж 100 пр. Зам. №_____.

**Видавництво Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна**

Адреса редакції, видавця:

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпропетровськ, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Адреса дільниці оперативної поліграфії:

вул. Лазаряна, 2, кім. 1201, м. Дніпропетровськ, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 47-19-66, факс: +38 (056) 47-19-83



Сборник научных трудов

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

№7 2015

(на украинском, русском и английском языках)

Ответственный за выпуск — В. В. Хмель

Компьютерная верстка — В. Н. Волкова

Литературная обработка — А. П. Варшавский

Формат 60 × 84¹/₈. Усл. печ. лист. 14,42. Тираж 100 пр. Зам. №_____.

**Издательство Днепропетровского национального университета железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна**

Адрес редакции, издателя:

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, г. Днепропетровск, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Адрес участка оперативной полиграфии:

ул. Лазаряна, 2, ком. 1201, г. Днепропетровск, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 47-19-66, факс: +38 (056) 47-19-83



Proceedings Scientific Publication

ANTROPOLOGIČNÌ VIMÌRI FÌLOSOFS'KIH DOSLÌDŽEN'

(ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH)

No.7 2015

(in Ukrainian, Russian and English languages)

Responsible for issue — V. V. Khmel

Computer makeup — V. M. Volkova

Redaction — O. P. Varshavskiy

Format 60 × 84¹/₈. Conventional printed sheet 14,42. Circulation 100. Order no. _____.

Publication of Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan

Address of editor and editorial office

Lazaryan St., 2, r. 468, Dnipropetrovs'k, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Address of small offset printing office

Lazaryan St., 2, r. 1201, Dnipropetrovs'k, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 47-19-66, Fax: +38 (056) 47-19-83

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2015

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2015