

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 11

До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів і студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією і політологією.

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| <b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>  | А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України  |
| <b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>       | С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (заст. відп. ред.); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т. Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; А. М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В. І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф. |
| <b>Адреса редколегії</b>        | 01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60<br>філософський факультет<br>☎ 239 32 81  |
| <b>Затверджено</b>              | Постановою Президії ВАК України № 1–05/6<br>від 16.12.09   |
| <b>Рекомендовано</b>            | Вченою радою<br>філософського факультету<br>від 28.03.11 (протокол № 9)  |
| <b>Відповідальний за випуск</b> | С. В. Руденко, канд. філос. наук   |

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та носії не повертаються.

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

*І. З. Майданюк, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка*

## **СВІТОГЛЯДНІ ОРІЄНТИРИ МИКОЛИ ГОГОЛЯ: ОБҐРУНТУВАННЯ ПОСТУПУ В МАЙБУТНЄ ЧЕРЕЗ ПОГЛЯД В МИНУЛЕ**

*Стаття подає характеристику поглядів представника українського романтизму Миколи Гоголя на значення переосмислення надбань попередніх поколінь для національного та духовного відродження держави і аналізує співзвучність цих поглядів з ідеями і цінностями природного права.*

**Ключові слова:** поступ, свобода, нація, народ, право.

*Статья подаёт характеристику взглядов представителя украинского романтизма Николая Гоголя на значение переосмысления приобретённых предыдущих поколений для национального и духовного возрождения государства и анализирует созвучность этих взглядов с идеями и ценностями естественного права.*

**Ключевые слова:** продвижение, свобода, нация, народ, право.

*The article gives description of looks of representative of Ukrainian romanticism Nick Gogolya on the value of pereosmysleniya of acquisitions of previous generations for the national and spiritual revival of the state and analyses consonantness of these looks with ideas and values of absolute law.*

**Keywords:** advancement, freedom, nation, people, right

Майбутнє суспільства завжди залежало від його ставлення до свого минулого у всьому розмаїтті його конкретних проявів, від того, в який спосіб відбувається переосмислення духовних надбань попередніх поколінь. Саме тому в умовах духовного та національного відродження держав особливої актуальності набуває відтворення цілісного історико-філософського процесу як складової інтелектуального життя народу. Таке завдання стоїть сьогодні і перед історією української філософії, котрій необхідно зробити перегляд усталених концепцій і оцінок, визначити справжню роль та місце вітчизняних мислителів в історії української культури, що неможливо без переосмислення вихідних теоретико-методологічних та світоглядних засад історико-філософського дослідження духовної спадщини українського народу.

Серед теорій і концепцій, котрі потребують особливої уваги, – теорії природного права, котрі тісно пов'язані з осмисленням та становленням української державності, зі звільненням від ідеологічного пилу, з правотворенням, яке регулює життя суспільства, враховуючи такі цінності, як рівність, справедливність, свобода, права людини. Ідея природного права виникла з самих початків людських роздумів про право, до неї зверталися філософи давнього Китаю, стародавньої Індії, античної Греції. Серед мислителів, які представляють природноправову традицію, варто назвати Піфагора, Геракліта, Демокріта, Аристотеля, Платона, Сократа, Епікура, А. Аврелія, Ф. Аквінського, Г. Гроція, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, Д. Юма, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дідро, І. Канта, Г. Гегеля, Ж. Ма-

рітена, М. Мюллера, Б. Кроче, Ф. Джентіле, Р. Штамплера, Г. Радбруха, П. Рікера та ін. Серед сучасних концепцій природного права заслуговують на увагу теорії справедливості Д. Роулза, Ю. Хабермаса, О. Хьоффе. Цікавість до цінностей природного права проявляли українські мислителі Іларіон, Лука Жидята, Володимир Мономах, Юрій Дрогобич, Павло Русин, Станіслав Оріховський, Іван Вишенський, Мелетій Смотрицький, Петро Могила, Іоанікій Галятовський, Григорій Сковорода, Памфіл Юркевич, Петро Ліницький, Богдан Кістяківський. В сучасній філософії та правознавстві важливість природного права доводять О. Бандура, М. Братасюк, М. Гуренко, М. Ібрагімов, А. Козловський, М. Козюбра, М. Костицький, С. Максимов, Л. Петрова, С. Сливка.

Для розбудови України як соціальної правової держави цікавим буде відтворення ідей та цінностей природного права в епоху романтизму, адже це період, котрий прагне гармонії та стабільності у суспільстві, проявляє увагу до національних питань, звертається до досвіду минулих поколінь, уславлює видатних героїв, які є представниками нації і висловлюють її найзаповітніші прагнення, а основним полем дослідження для істориків-романтиків стає національна історія. Романтична концепція держави не дозволяє втручатися в життя "диких" народів і "цивілізувати їх" під одну гребінку. Усі народи, вважають романтики – гілки від єдиного дерева людства, у кожного з них – своя роль у світовій історії, частина божественної ідеї людства, представленого в безлічі національних форм [1].

Все ж романтикам ближче були культурні, а не політичні ідеї, тому національну спільність вони бачили розпливчато, обмежуючись швидше благими деклараціями, ніж дослідженнями. Так, Леопольд фон Ранке пропонував не "вивішувати прапор уявної німецькості. Це викличе лише інший фантом, що спокушає нас іншими помилковими шляхами". Ранке вважав, що національний геній (суть нації) діє швидше неусвідомлено і говорити про нього безглуздо, а практичне завдання полягає в тому, щоб "діяти у згоді з нашою Вітчизною і нашими предками", звертаючись до науки "з усіма нашими здібностями і з усім нашим знанням". Головною для романтиків була держава, достоїнства якої не ставилися під сумнів, а нація сприймалася швидше через фольклор і епізоди історії (міф минулої величі), що ідеалізувалися [2].

Фіхте писав, що вільний і вірить у свою і чужу свободу лише той, чие життя "своїм безпосереднім становленням зобов'язане Богу". Свобода, що зрозуміла як занурення у власну чуттєвість, насправді не звільняє від зовнішньої детермінації. Це свобода видимості. А справжнім явище свободи можливе лише там, де божественне осягнулося у рамках мови, що об'єднує чуттєве і надчуттєве – тобто, у рамках нації [3].

Таким чином, у філософії романтизму знайшли своє відображення ідеї природного права. Виступивши з обґрунтуванням права народів на вільний самобутній розвиток своїх природних форм життя та культурних національних традицій, романтизм як соціально-філософська і культурно-історична система ідей став однією з найважливіших чинників інтелектуальної історії Європи.

На противагу раціоналістському принципові абсолютистської монархії як породженню нівелюючого розуму, що придушує природне право народів на розвиток свого "духу", в українській філософській думці до ідеалу підносяться "вольності козацького народу" як втілення свободи й демократичних форм національного життя. В боротьбі пригнобленої національності за право національного розвитку, проти денационалізаторських тенденцій панівної нації ідеалізація старовини, національна романтика є тим історичним аргументом, що має довести право цієї нації на самостійне існування в нових історичних обставинах. Саме за цих умов романтичний тип художньої творчості дістає сприятливі можливості для свого розвитку та відіграє велику роль у формуванні національної свідомості.

Одним із українських романтиків, духовна спадщина якого потребує глибокого осмислення, є Микола Васильович Гоголь, адже у його творчому доробку заслуговує на увагу не лише майстерне володіння словом, а й потужний потенціал основних філософсько-світоглядних ідей, на фундаменті яких побудована оригінальна антропологічна концепція, яку можна вважати соціокультурною репрезентацією української ментальності.

М. Гоголь не написав жодної "філософської" праці, але разом з тим, життя його просякнуте глибокою філософською ідеєю. М. Гоголь був добре обізнаний з сучасними йому вітчизняними, західноєвропейськими та російськими філософсько-антропологічними вченнями, а романтичні ідеї справили досить помітний вплив на його світогляд. Вивчення народної творчості, звичаїв та обрядів сприяло утвердженню у світогляді мислителя рис, якими відзначається спосіб світосприйняття українця, що поєднує його з специфічною українською традицією "філософією серця".

Зрештою, зазначимо, що обидві традиції постають єдиним процесом, що істотно впливав на формування його світогляду мислителя, і вибір орієнтації його філософського вчення – проблема єднання людини, світу й бога, що дискутувалася в українській філософії XVII – початку XVIII століть та німецькому романтизмі початку XIX століття, не просто традиційно успадковується М. Гоголем, а набуває неповторної специфіки. Завдяки романтизму в філософській антропології М. Гоголя відкриваються нові можливості кордоцентричної орієнтації: українська нація і ідея; амбівалентність української людини/душі; концепт індивідуальності українця як осереддя нації, народу, суспільства; ідея гармонії людини і природи як основа гармонії самого індивіда українця; ідея первня кордоцентризму у співвідношенні раціонального та ірраціонального; концепти "мертва душа" – "жива душа".

Таким чином, аналіз літературно-філософської спадщини М. Гоголя в контексті історичної доби, до якої він належав, переконливо доводить належність мислителя як до традиції європейського романтизму, так і до специфічності виявлення її в національній традиції "філософії серця".

З концепцією природного стану М. Гоголь вперше познайомився під час навчання у Ніжинській гімназії (1821–1827). Курс природного права

читав професор М. Г. Білоусов, який у своїх лекціях розвивав прогресивні для того часу ідеї. Білоусов розповідав гімназістам про право на свободу, рівність та незалежність людської особистості, заперечував самовладдя в державному управлінні, захищав користь народної освіти у духовному розвитку народу, в його лекціях гостро звучали антифеодальні мотиви [4].

Певний час Гоголь під впливом Білоусова навіть плекав мрію про кар'єру державного чиновника. Ось що він пише в листі до свого дядька П. П. Косяровського: "Тривожні думки, що я не зможу, що мені перегорять дорогу, що не дадуть можливості принести їй [державі] щонайменшу користь, кидали мене в глибокий смуток. Холодний піт проскакував на обличчі моєму при думці, що, можливо, мені доведеться загинути в пилюці, не означивши свого імені жодною прекрасною справою – бути у світі і не означити свого існування – це було для мене жахливо. Я перебирав в думці усі стани, усі посади в державі і зупинився на одному. На юстиції. Я бачив, що тут роботи буде понад усе, що тут тільки буду істинно корисний для людства. Неправосуддя, найбільше у світлі нещастя, понад усе розривало моє серце. Я присягнувся жодної хвилини короткого життя свого не загубити, не зробивши блага. Два роки займався постійно вивченням прав інших народів і природних, як основних для усіх, законів, тепер займаюся вітчизняними" [5].

Як відомо, Гоголь не став чиновником, але заняття природним правом не проминули для нього даремно. На підставі аналізу творів Гоголя можна дійти висновку, що такі ідеї природного права, як справедливість, право особистості на вільний духовний розвиток, право на життя відповідно до свого ества, право народу на самостійне існування проступають у багатьох творах мислителя.

Ймовірно, в квітні-травні 1829 року Гоголь почав писати "Вечори на хуторі біля Диканьки". Тематика "Вечорів" – характери, духовні властивості, моральні правила, устої, звичаї, побут, повір'я українського селянства ("Сорочинський ярмарок", "Вечір напередодні Івана Купала", "Травнева ніч"), козацтва ("Страшна помста") і дрібного маєтного дворянства ("Іван Федорович Шпонька і його тіточка").

Відбиваючи народні уявлення і власні мрії про справедливі, розумні соціальні стосунки, про ідеальну людину, прекрасну фізично і морально, Гоголь в "Вечорах" прославляє добро над злом, великодушність над користолобством, гуманізм над егоїзмом, відвагу над боязкістю, енергію над лінню і неробством, благородство над низовиною і підлістю, натхненну любов над грубою чуттєвістю. Письменник переконує своїх читачів, що влада грошей згубна, щастя досягається не злочинном, а добром, людські, земні сили перемагають диявольські, порушення природних, народно-моральних законів, зрада батьківщини заслуговує на найтяжчу кару [6].

Головна мета Гоголя – утілити красу духовної суті народу, його мрії про вільне і щасливе життя. Наслідуючи романтичний принцип, письменник зображає побут українського селянства і козацтва переважно не в його повсякденності, буденності, різносторонності, а головним чином в

його святковості, незвичності, винятковості. Ярмарок ("Сорочинський ярмарок"), Іванів вечір ("Вечір напередодні Івана Купала"), гуляння парубків і дівчат в травневу ніч ("Травнева ніч, або Утоплениця"), колядки ("Ніч перед Різдом") – ось що привертає увагу письменника [7].

"Вечори на хуторі біля Диканьки" населені масою персонажів – злих і добрих, звичайних і непересічних, вульгарних і поетичних. Перед нами проходить галерея осіб, що явно порушують народно-моральні закони, духовно обмежених, користолюбних, егоїстичних: попович ("Сорочинський ярмарок"), куркуль Корж ("Вечір напередодні Івана Купала"), голова Макогоненко ("Травнева ніч, або Утоплениця"), багатій Чуприна, дяк ("Ніч перед Різдом").

Але, відтворюючи строкатий натовп характерів, Гоголь центром "Вечорів" робить не цих "существователей", що загрузли в користолюбстві, а трудовий народ. Провідними героями "Вечорів" є характери природні – могутні духом, широкі за своєю натурою, вольові, цілісні, морально тверді, на зразок коваля Вакули ("Ніч перед Різдом"), діда ("Пропала грамота"), Данила Бурульбаша ("Страшна помста"), розумні, сміливі, спритні, як Грицько Голопупенко ("Сорочинський ярмарок"), поетичні, як Лєво і Ганна ("Травнева ніч, або Утоплениця") [8].

Не знаходячи в дійсності того, що здатне стати повчальним зразком, Гоголь звернувся до минулого, до XVI–XVII століть. У 1833–1834 роках він пише історичну повість "Тарас Бульба". Вона увійшла до складу "Миргорода", проте багато в чому не задовольнила письменника, і він продовжував працювати над нею до середини 1842 року.

Цей монументальний твір відбив епоху героїчної боротьби українського народу за своє національне звільнення. Центром визвольного руху стала Запорізька Січ, організація волелюбного українського козацтва, що склалася в середині XVI століття в пониззях Дніпра. У розвитку Запорізької Січі мали місце і соціальне розшарування і влада старшини, що спиралася переважно на заможне козацтво. Упускаючи це, Гоголь зосередив увагу на важливішому для нього: провідний пафос твору не в зображенні соціального середовища, її протиріч, а в затвердженні демократичних основ Запорізької Січі, в прославленні її духу товариства і колективізму, в осліпванні прагнень запорожців до волі і свободи, їх відданості вітчизні. Наслідуючи історичну правду, письменник зображував Січ своєрідним розсадником національного і соціального вільнолюбства, розплідником військової відваги і завзятості, звідки виходили мужні сміливці, "горді і міцні, як леви" [9].

Гоголь в повісті "Тарас Бульба" показав велику патріотичну силу народу, уперше у світовій літературі зробив народ основним героєм художнього твору.

Повість "Тарас Бульба" притягає правдою великої історичної події, істиною цілісних характерів, вірністю їх великих пристрастей. Її автор правильно бачить причини утілюваних ним характерів в конкретно-історичних умовах, в тому; що "їх вибило з народних грудей кресало бід". Проте провідний пафос повісті – романтичний.

"Тарас Бульба" – глибоко трагічний твір – тут гинуть усі основні персонафіковані герої. Але при цьому епопея не трагічна, а оптимістична своїм прагненням до волі, якнайглибшою вірою загиблих героїв в правоту і святість своєї справи, в торжество ними улюбленої батьківщини, в безсмертя народу. Автор стверджує, що потужність народу, що виростив таких багатирів, як Тарас Бульба і Остап, невичерпна і непереможна.

У повісті "Шинель" М. Гоголь з іншого боку інтерпретує концепцію природних прав – головним героєм виступає вже не народ, що домагається своїх прав, а звичайна, нічим не примітна людина [10].

Повість "Шинель", почата в 1839 році і закінчена навесні 1841 року, уперше з'явилася в 1842 році. Її тема – становище "маленької" людини, а ідея – духовне пригнічення, здрібніння, знеособлення, пограбування людської особистості в умовах антагоністичного суспільства. Повість "Шинель" продовжує тему "маленької" людини, намічену в "Мідному вершнику" і "Станційному доглядачі" Пушкіним. Але порівняно з Пушкіним Гоголь посилює і розширює соціальне звучання цієї теми. Башмачкін, герой повісті, переписувач, ревний трудівник, що умів бути задоволеним своєю жалюгідною долею, терпить образи і приниження від холодно-деспотичних "значних осіб", що втілюють бюрократичну державність, від молодих чиновників, що глумляться над ним, від вуличних грабіжників, що зняли з нього нову шинель. І Гоголь сміливо кинувся в захист його спалюваних прав, ображеної людської гідності. Відтворюючи трагедію "маленької" людини, письменник збуджує почуття жалості і співчуття до нього, закликає до соціального гуманізму, до людяності, нагадує товаришам по службі Башмачкіна, що він їх брат. Але сказаним не обмежується ідейний сенс повісті. У ній автор переконує, що дика несправедливість, що царює в житті, здатна викликати невдоволення, протест навіть найтихішого, сумирного бідолахи.

Залюканий, забитий, Башмачкін тільки і міг виявити своє невдоволення "значними особами", що грубо його принижували і ображали, лише в стані безпам'ятності, в маренні. Але Гоголь, ставши на бік Башмачкіна, захищаючи його право на справедливе, людяне ставлення, здійснює цей протест у фантастичному продовженні повісті. Справедливість, розтоптана насправді, торжествує в мрії письменника.

У навколишній реальності, у суспільстві Гоголь розгледів ознаки безумства, безладдя, тління в людському світі, збуреному захланністю, невіглаством, ненавистю, і з невимовної внутрішньої потреби прилучення людей до всеїдиної любові він намагався відкрити їм істину й дати надійну моральну опору. Геній мало знаходив розуміння серед сучасників, і його глибинні осягнення залишаються для більшості недосяжними й нині. "...Усе, не виключаючи навіть державних людей, перебуває поки що на поверхні зовнішніх відомостей, тобто перебуває в тому завороженому колі пізнань, яке навіяли журнали скороспілими висновками, необачними свідченнями, поданими крізь облудні призми всяких партій, зовсім не в тому світлі, в якому вони є", – писав М. Гоголь 1846 року. В цю ж пору, застерігаючи слов'янський світ від "пролетаріатства", яке



почало ширитися по Європі, Гоголь вірить у ще нереалізовані природні сили свого народу: "Ми ще розплавлений метал, який не відлився у свою національну форму; ще нам є змога викинути, відштовхнути від себе негідне нас і впровадити в себе все, що вже неможливо іншим народам, які набули форми й загартувалися в ній. Ще є багато в нашій корінній природі, нами забутих... – доказ цього вже те, що... побратимство людей було в нас рідніше за дім і кровне братство, що ще немає в нас непримиренної зненависті верстви проти верстви і немає в нас ще тих озлілих партій, які водяться у Європі й які зводять нездоланну перешкоду до єднання людей та братерської любові між ними..." [11].

Водночас із натхненною працею над "Тарасом Бульбою", де воскресено дух козацької волі, української державницької традиції, Микола Гоголь інтенсивно трудиться над тисячолітньою історією України ("Заради всього нашого, заради нашої України, заради батьківських могил") і створює низку фундаментальних праць з української історіософії та історіографії, зокрема – надзвичайно важливу статтю "Роздуми Мазепи", в якій чітко висловлює позицію українського патріота-державника, який готовий накласти життям заради прав свого народу. В цей же період М. Гоголь пише з Петербурга до Москви М. Максимовичу: "Киньте справді Кацапію, та їдьте в Гетьманщину. Я сам думаю те саме зробити й наступного року гайнути звідси. Дурні ми, далєбі, як подумати гарненько! Навіщо й кому ми жертвуємо всім? Їдьмо в Київ!" [12]. Про свою заповітну мрію покинути імперську столицю й повернутися до Києва пише він і О. Пушкіну: "Я захоплююсь наперед, коли уявлю, як закипить праця моя в Києві. Там я вивантажу з-під спуду багато речей, із яких я не все ще читав Вам. Там закінчу я історію України й Півдня Росії..." [13].

З українською духовною традицією, зокрема, з обґрунтованою в філософії Г. Сковороди ідеєю про "сродну працю", ріднить Гоголя ідея, яку він обстоює у "Вибраних місцях з листування" й у "Авторській сповіді" про те, що "треба, щоб кожна одиниця виконувала посаду свою". Будь-яке відхилення від своєї на чужу справу, справу, яку ти не здатний і не бажаєш робити, а виконуєш лише з необхідності, неприродне згубне як для особистого, так і державного життя. Для нього неприйнятні ті "секретарі-посередники", які, не знаючі справи, навчають інших, як робити її. "Лише сам майстер може вчити своїй науці, чуючи цілком її потреби, і ніхто інший" [14].

Не сприймаючи навколишню дійсність, що не дає змоги жити людині по-людськи, прагнучи змінити її, М. В. Гоголь гостро відчуває перехідний стан, який переживало людство, його рідний народ. "Усі, – писав він у "Авторській сповіді", – більш ніж коли-небудь раніше, нині відчувають, що світ в дорозі, а не біля причалу, навіть і не на ночівлі, не на тимчасовій станції чи на відпочинку" [15]. Але де шукати шлях до поступу наперед? Можливо, у запереченні теперішнього, знищенні його в ім'я перемоги "світлого майбутнього?" Для Гоголя такий шлях – неприйнятний. Продовжуючи щойно цитовану думку, він підкреслював: "...Все чогось

шукає, шукає вже не зовні, а всередині себе. Питання моральні взяли перевагу і над політичними, і над науковими і над усякими іншими питаннями, і меч, і грім гармат не в силах займати світ" [16]. Так писав М. В. Гоголь у відповідь на гнівний виступ проти нього Белінського і в цій суперечці виразно виявилось протистояння двох спрямувань, що простежуються у нашій історії впродовж усього наступного часу. На одному боці позиція прихильників зміни підвалин суспільства силою, готових на вітвар "світлого майбутнього" принести в жертву день сьогоднішній і тих, хто живе нині. На другому – позиція, яку обстоював М. В. Гоголь, позиція, що знайшла своє втілення у філософії самовдосконалення, позиція ворогів крові й насильства. З цього погляду в ім'я майбутнього треба не відвертатись від теперішнього, а працювати у ньому. "Через те й біда наша, – писав М. В. Гоголь у "Вибраних місцях з листування", – що ми не дивимося у теперішнє, а дивимося в майбутнє. Через те і біда вся, що як тільки, вдивившись в теперішнє, помітимо ми, що одне в ньому гірке і сумне, інше просто бридке або ж робиться не так, хоч би як нам хотілося, ми махнемо на все рукою і давай витріщати очі в майбутнє. Дрібницю забули! Позабували всі, що шляхи й дороги до цього світлого майбутнього приховані саме в цьому темному і заплутаному теперішньому, якого ніхто не хоче впізнавати" [17].

Ці слова відгукуються луною впродовж усього драматичного шляху, який судилося пройти Україні відтоді й аж дотепер. І через це мав рацію М. Драгоманов, коли зазначав: "Гоголь – може, незалежно від своїх замірів та бажань, несвідомо для себе самого – став одним із перших моторів нашого національного руху, щоб скласти перед ним велику пошану від вдячних нащадків" [18].

Ідейно-світоглядні, соціальні орієнтири М. Гоголя закорінені в духовно-правовій традиції українського народу, який із покоління в покоління зятято виборював не життєві гаразди, а саме право жити духовним прагненням власної душі. Рідний народ для Гоголя – носій справжньої життєвої сили. Тільки йому ще належить усвідомити свій шлях у падіннях і злетах, свої силу й волю, свою неповторну культурну місію в історії людства. І народ осягає смисл свого життя через духовних подвижників. Саме звідси, з багатовікової боротьби рідного народу за гідне життя і з подвижницької долі його духовних обранців, зародилася впевненість Миколи Гоголя у своєму високому покликанні провіщати людям істину та обстоювати їхнє природне право, що він і справджував цілим своїм життям.

1. *Слюсарчук Р. О.* Погляди П. Ліницького на суспільство і державу та їх розвиток. – К.: Знання, 1999. – 36 с.; 2. *Супрун А. Г.* Романтизм у системі філософських поглядів М. В. Гоголя // Вісник Київського національного університету. Серія: Філософія. Політологія. – Вип. 39. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2002. – С. 124–127; 3. *Охрімович Ю.* Розвиток української національно-політичної думки. – Нью-Йорк, 1965. – 120 с. – С. 90; 4. *Супрун А. Г.* Романтизм у системі філософських поглядів М. В. Гоголя // Зазнач. твір; 5. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений: В 4-х т. – М.: Высшая школа, 1962. – Т.1. – С. 99; 6. *Попович М. М.* В. Гоголь. – К.: Молодь, 1996. – 208 с. – С. 117; 7. *Грабович Г.* Гоголь і міф України // Сучасність. – 1994. – № 9. – С. 117–132. – С. 119; 8. *Зінковський В.* Гоголь в його релігійних шуканнях

// Хроніка-2000. – К., 2000. – № 37–38. – С. 28–41. – С. 31; 9. Там само. – С. 33; 10. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Смолоскип, 2005. – 402 с. – С. 99; 11. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений: В 4-х т. – М.: Высшая школа, 1962. – Т. 1. – С. 137; 12. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений: В 4-х т. – М.: Высшая школа, 1962. – Т. 2. – С. 16; 13. Там само. – С. 24; 14. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений: В 4-х т. – М.: Высшая школа, 1962. – Т. 1. – С. 312; 15. Там само. – С. 114; 16. Там само. – С. 228; 17. Там само. – С. 231; 18. *Драгоманов М. П.* Вибране. – К.: Знання, 1991. – 372 с. – С. 162.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**О. О. Смольницька, асп., КНУ ім. Т. Шевченка**

## **ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЕПІЧНОГО ОБРАЗУ В ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.**

*Стаття є спробою дослідити епічний образ із філософської точки зору на матеріалі літературознавчих праць учених Київського університету. Виокремлено твердження про образ в апокрифах, тибетських джерелах, праці Іоанна Дамаскіна "Три слова..." тощо. Гіпотези А. Лободи та ін. зіставлені з працями О. Веселовського, Б. Торпа, Дж. Кемпбела, Дж. Толкіна та ін. Наголошено на емпіричному виокремленні колективного несвідомого у працях П. Житецького.*

**Ключові слова:** епічний образ, проблема форми і змісту, уява, міф, філософія, апокриф, Павло Житецький, Микола Зеров, Андрій Лобода, Дмитро Чижевський.

*Статья является попыткой исследовать эпический образ с философской точки зрения на материале литературоведческих трудов ученых Киевского университета. Выделены положения про образ в апокрифах, тибетских источниках, работе Иоанна Дамаскина "Три слова..." и т. д. Гипотезы А. Лободы и др. сопоставлены с работами А. Веселовского, Б. Торпа, Дж. Кэмпбелла, Дж. Толкина и др. Заострено внимание на эмпирическом выделении коллективного бессознательного в трудах П. Житецкого.*

**Ключевые слова:** эпический образ, философия, апокриф, Павел Житецкий, Николай Зеров, Андрей Лобода, Дмитрий Чижевский.

*The article is the experiment of epic image analysis in philosophical aspect. The materials are literary works scientists of the University of Kyiv. The hypothesis about image in apocrypha, Tibetan works, book "Apologia Against Those Who Decry Holy Images" of John of Damascus etc. are given. The hypothesis of A. Loboda and others are compared to works A. Veselovsky, B. Thorpe, J. Campbell, J. Tolkien etc. The empiric theory of collective unconsciousness in P. Zhytetsky works is emphasized.*

**Keywords:** epic image, philosophy, apocrypha, Pavlo Zhytetsky, Mykola Zerov, Andriy Loboda, Dmytro Tschizewskij.

Проблема епічного образу як літературознавчої та філософської категорії цікавила багатьох учених Київського університету кінця ХІХ – початку ХХ ст. Найпершими серед них треба назвати А. Лободу та В. Перетца. Праці Д. Чижевського, зокрема, "Історія української літератури" та "Порівняльна історія слов'янських літератур", скорше доповнюють ці дослідження вичерпним контекстом, ілюструючи прикладами з маловідомих фольклорних творів і апокрифів. Таким чином, можна казати про взаємодоповнення літературознавців різних поколінь.

Проте проблема епічного образу ще не була виокремлена з точки зору філософського дослідження, тому ця стаття є спробою накреслити основні положення та труднощі названої категорії з метою її подальшого розвитку.

Мета полягає у з'ясуванні філософських рис епічного образу. Передбачаються такі завдання:

- пояснити, чому саме філософія має розглядати образ у нових аспектах;
- накреслити історично-літературний контекст висвітлення образу як такого, звернувшись до апокрифічних, богословських та ін. джерел;
- подати твердження А. Лободи, М. Зерова та ін. про образ порівняно з поглядами зарубіжних дослідників: Б. Торпа, Дж. Кембела та ін.
- розглянути роль фантазії в образотворенні;
- пояснити принципи неокласичної платформи стосовно форми та змісту, розглянувши перекладацьку діяльність М. Зерова.

Філософська функція розгляду будь-якої проблеми має на меті "уміння бачити речі такими, якими нам належить (чи належало в давнину) їх побачити" [1]. Отже, аналіз історичних, міфічних, літературних та ін. образів передбачає реконструкцію. Цю тезу буде розвинуто нижче. Слід перш за все сказати, що література як особливий і навіть у дечому унікальний вид мистецтва найповніше розкриває образ, тому що пропонує реципієнту безліч форм, які близькі йому та можуть змінюватися. Натомість образотворче мистецтво, кінематографія тощо "нав'язують одну-єдину зриму форму" [2], тоді як література передає образи прямо "від свідомості до свідомості... Вона більш універсальна – і тому більш відчутно конкретна" [3].

Оскільки досліджувані названими вченими проблеми були щільно пов'язані з Біблією та її неканонічними текстами, а також релігійними трактатами Отців Церкви, то слід звернутися до інтерпретацій цими джерелами понять образу, функцій мистецтва, естетичного сприйняття з філософської точки зору. Адже саме перелічені джерела стали однією з основ давньоукраїнської літератури.

Так, слово "образ" виступає одним із ключових у Біблії та відречених джерелах, як-от в Євангелії від Пилипа, вірш 66: "Істина не прийшла в світ оголеною, але вона прийшла в символах і образах. Він не отримає її по-іншому" [4]. І далі автор апокрифа розрізняє відродження та образ відродження, які слід відродити через образ [5].

Те ж саме – про символічні відповідності та важливу роль образотворчого сприйняття – казав у VIII ст. Йоанн Дамаскін у трактаті "Три захисних слова проти тих, хто заперечує святі ікони, або зображення" (більш відомому під скороченою назвою "Три слова на захист іконовшанування"). Зокрема, автор використовує синекдоху "багрянця тіла" ("Разом із Царем і Богом поклоняюся і *багрянці* [курсив авт. – О. С.] тіла..." [6]) на позначення образу: багрянця стає на місце Христової плоті, і цим прийомом – уже не філологічним, а філософським – Йоанн Дамаскін підкреслює, що слово, набуваючи плоті, не стає меншовартим, натомість "тому, як багряна накидка на царських плечах стає символом могутності царської, так і плоть, одягаючи Слово, стає причетною до божественної могутності" [7]. Автор пояснює це так: "Бо не природа плоті зробилася Божеством, але як Слово, залишившись тим, чим Воно

було, не зазнавши зміни, зробилося плоттю, так і плоть зробилася Словом, не втративши того, що вона є, краще ж сказати: будучи єдиною зі Словом за іпостассю" [8]. Тобто Йоанн Дамаскін каже про *уречевлення* як одну з функцій образу. Таким чином, ікона (яка дослівно з грецької перекладається як "образ") зображає не невидиме Божество, але "засобом образу... плоть Божу, яка була видима" [9].

У зв'язку з цим можна згадати точну характеристику світоглядної функції – у тибетському джерелі "Праджняпараміта сутра": "Форма є порожнеча, порожнеча є форма: порожнеча не відмінна від форми, форма не відмінна від порожнечі. Те, що є формою, є порожнечею; що є порожнечею, є формою. Те ж саме стосується сприйняття, думок, почуттів і розуміння" [10]. Перекладач цієї праці на англійську мову, відомий дослідник міфології та послідовник К.-Г. Юнга Джозеф Кембелл стверджує: "Коли закуті категорії цієї сфери життя-сновидіння залишаються подоланими, коли припиняється все суще та всі суперечки, не залишається жодної підстави для диспутів чи для гамлетівського питання: "Бути чи не бути?"" [11].

Якщо розвинути цю тезу, то вийде, що сновидіння в даному контексті радше виконує пізнавальну функцію. Ключем у пізнанні виступає образ як філософська категорія; урешті-решт, давно відоме твердження, зафіксоване ще в індійських текстах, Томи Аквінського та ін., що на світ слід дивитись як на сукупність образів; Дж. Р. Толкін підсумував це твердженням: "...куди простіше розплутати одну-єдину *нитку* [тут і далі курс. авт. – О. С.] – епізод, ім'я, мотив, – ніж простежити історію цілої *картини*, яка визначається безліччю ниток... картина – це щось більше, ніж сума ниток, що складають її, і через них не пояснюється" [12].

Таким чином, і в наведеному тибетському трактаті, і в багатьох пунктах праць літературознавців Київського університету наявна схожа структура: думка – образ. Звичайно, виникає проблема духовної інфляції, замикання на одному питанні, а відтак відсутність прогресу. Утім, у працях А. Лободи, В. Перетца та ін. цього немає, оскільки підґрунтям для виокремлення образу (у тому числі міфологічного) виступив історично-культурний контекст. Учені мали справу з реконструкцією образу та звільненням структури від пізніших нашарувань. Цей метод пізніше став здобутком Г. Грабовича. О. Забужко та інших сучасних дослідників.

Розглянемо ще не досліджувані аспекти образу в працях названих учених Київського університету. Для цього потрібно з'ясувати роль естетичного сприйняття та фантазії (уяви). Зокрема, Павло Гнатович Житецький (1837–1911), який навчався на історико-філологічному факультеті Київського університету в 1860–1864 рр., у своїй "Теорії поезії" (1898) наголошував на естетичному сприйнятті мистецтва, зокрема, пояснюючи, що слово "естетичний" означає "той, що відчуває, сприймає, стосується до сприйняття, зокрема, до сприйняття прекрасного" [тут і далі перекл. з рос. наш. – О. С.] [13]. Про відчуття як передумову сприйняття образу казав згаданий Йоанн Дамаскін, який пояснив, що чуття посту-

пають у "передню площину мозку", де формується образ [14], тобто певною мірою передбачив засади естетики та психології.

Емпірично П. Житецький передбачив теорію архетипів, кажучи про первісні витoki поезії: "Старовинні міфічні образи втрачали час від часу свої яскраві барви або ж зовсім покривалися наносними шарами чужої культури. Ця остання обставина, на думку деяких учених, була причиною вражаючої подібності казкових мотивів у всіх індоєвропейських народів" [15], чим і пояснюється знеособлювання казкових героїв, тобто це "якісь маски з нерухомим виразом, побляклі образи давно втрачених релігійних вірувань" [16] – те, що можна назвати архетипами; до того ж, в юнгіанській теорії є й поняття Маски. Отже, П. Житецький розглядав образи як "відгомін індоєвропейських вірувань і понять, не чужих і народам не індоєвропейським унаслідок спільності психічних процесів, що виникають під впливом одних і тих самих умов життя" [17], тобто мова знову йдеться про колективне несвідоме. Слід зазначити, що інший вчений Київського університету, Д. Чижевський, теж казав про "індоєвропейські рештки" українського фольклору, проте ставився до цього менш оптимістично, вважаючи, що сучасна наука неспроможна точно з'ясувати, які саме мотиви належали конкретному племені в арійську добу [18]. Це показує накреслення дискусії між ученими Київського університету, а точніше, інший розгляд проблеми, започаткованої дослідниками XIX ст. і розвинутої вченими вже XX ст.

Після цього стислого екскурсу до індоєвропейської спадщини творчості слід зауважити кілька слів про естетичні чинники образу. Звертаючись до естетики в народних побутових піснях, П. Житецький наголошує на збудження, або *естетичних емоцій* (тут і далі курсив авторський) які надає поетична творчість [19]. Отже, у ліричних творах емоції виражаються більш безпосередньо. Автор здійснює класифікацію емоцій: емоцію *піднесеного*, яка виникає тоді, "коли могутність і сила враження переважає міру сприйняття" [20]; як приклад П. Житецький наводить ідею світобудови, відображену в язичницьких гімнах. Тут ми знову бачимо не стільки формотворче сприйняття, скільки філософську спробу вченого пояснити принципи первісного світогляду, що вбачав у природі надзвичайну силу, концепт творіння.

Емоція *зворушливого*, на думку автора, тісно поєднана з попередньою, тому що будь-яка моральна сила, "яка перемагає грубе насильство, зворушує наше серце" [21]. Ця емоція містить багато різних чуттів, від симпатії до любові.

Нарешті, протилежна емоція – *смішного* – у народних піснях стосується ненормального предмету, невідповідного життєвим умовам [22].

Звичайно, естетика пов'язана з уявою, сутність якої – це "здатність створення образів мислення" [23]. Продукт уяви – мистецтво – виступає в ролі своєрідної ланки між "Уявою та кінцевим результатом, Вторинним Творінням" [24]. Можна розглянути функцію снів у творенні міфу та образу, але в даному разі це не стосується теми та переважної більшості праць дослідників Київського університету (за винятком В. Петрова та

Д. Чижевського), просто зазначимо, що фантазія – це "діяльність раціональна, а не ірраціональна" [25], і її роль у сновидіннях може сприяти мистецтву, але тільки після пробудження, коли реципієнт здатний проаналізувати та зафіксувати побачене – атавістичну рештку міфу. Як саме пов'язана фантазія з розумом? З праць перелічених українських літературознавців випливає, що розвинутість розуму прямо пропорційна розвинутості фантазії. Таким чином, фантазія пов'язана з логікою (хоча, звичайно, уява може бути й болісною, але така тенденція свідчить про розкладення уяви та "Болісну Манію" [26]), а відтак, із душевним і психічним здоров'ям, як і взагалі творчість. Як пояснював Дж. Толкін: "Якби люди й справді не бачили різниці між жабою та людиною, чарівні казки про королів-жабок ніколи не виникали б" [27].

З точки зору цікавий образ фантастичного рятівника, а саме змієборця, досліджуваний А. Лободою. Філософське значення згаданого образу, переплетене з міфологічно-релігійним змістом, розглядав також О. Веселовський, який, зокрема, подавав широкий контекст еволюції проблеми – так само, як А. Лобода. Так, О. Веселовський пояснює, наприклад, що Георгій-змієборець ні в якому разі не є універсальним образом, тому що цей герой неодмінно викличе "питання про інших осіб, яких місцевий переказ виводить у той самій ролі" [28]. Якщо в трактуванні А. Лободи переможений змії – це алегорія язичництва (недарма образ воїна – Георгія, Добрині тощо – найчастіше християнський), то в схожому творі приблизно того ж періоду – англосаксонській християнізованій поемі "Беовульф" – істоти не алегоричні: "Дракон випускає цілком матеріальний вогонь і прагне золота, а не душ" [29]. У цьому його відмінність від змія житійної та билинної літератури, яка все ж таки має основою міф, як і "Беовульф". Англійський дослідник цієї поеми Р. В. Чемберс (кінець ХІХ – початок ХХ ст.) у зв'язку з вищесказаним стверджував: "Народна казка – добрий слуга" [30], маючи на увазі аналіз основних чинників і першовитоків епічного твору. Те ж саме твердження приховане в працях А. Лободи та В. Перетца, а більш виразно – у В. Петрова та Д. Чижевського, оскільки саме ці двоє дослідників наблизилися до психологічного розуміння міфічного образу.

Апокрифічні образи, до яких ми вже зверталися протягом статті, неоднорідні за характером, і тому являють собою цікавий матеріал для філософії – завдяки символізму, який ввібрав у себе християнські та семіто-арійські риси [31] (форму) зі змістом – феноменом віри. Як і А. Лобода, О. Веселовський висловив гіпотезу, що билини про Добриню-змієборця мають першоджерелом названі апокрифи, але якщо другий дослідник висловлює цю думку з великими застереженнями, не стаючи цілком на жодну точку зору [32], то для літературознавця Київського університету позиція більш ясна.

Інший етап – змішування реальних і фантастичних ознак в художньому образі – можна розглянути на прикладі лекції А. Лободи "Былины про Илью Муромца" (1897). Зокрема, автор стверджує про образ Солов'я-розбійника: "Пташині імена були досить звичайні на Русі, особливо в розбійницькому побуті" [33], отже, Соловей не птах, а гніздом називали

житло взагалі, оскільки в аналізований період хати на деревах не були рідкістю. З точки зору А. Лободи, досліджувані ним історично-міфічні образи – більш осяжні, змістовні й реальні, тобто за допомогою ретроспективного аналізу достатньо легко з'ясувати їхні витoki та прототипи – якщо, звичайно, врахувати контекст і позбутися хибних гіпотез. Зовсім інше стверджував уже згаданий Дж. Толкін у статті "Про чарівні казки" (139; видано 1947) – зокрема, про сприйняття міфічно-казкового образу: "Дракон просто відзначений тавром "Із Фаєрі"<sup>1</sup>. В якому б світі він не оселився, це – Інший Світ. Фантазія, яка створює чи неясно прозирає Інші Світи, – це сама сутність жадання Фаєрі" [34].

Розгляд міфу як абстракції не дає вичерпної відповіді на питання про природу образу; взагалі-то первісний міф надто цілісний, щоб стати об'єктом аналізу. За словами Дж. Толкіна, значущість міфу неможливо вичерпно "розписати на папері за допомогою аналітичних роздумів" [35], тому краще її передасть автор, який "скорше відчуває, ніж чітко висловлює те, що передбачає його тема" [36]. У даному разі мається на увазі епічний поет, але в дослідженнях учених Київського університету виразніше простежується фольклорна основа образу, який цікавив їх. Таким чином, найкраще розуміє образ (а відтак і міф) первісний автор дописемного періоду, тобто творець фольклору. Цей автор пропонує "чисту" структуру, яка й містить у собі потрібний для пізнішого аналізу образ. Звичайно, просте зведення поета до ролі міфотворця надто обмежує роль мистецтва; пояснити це твердження Г. Грабовича (яке, однак, не було започатковане жодним дослідником Київського університету аналізованого в статті періоду) можна не тільки впливом структуралізму та постструктуралізму, але й більшою мірою прагненням відтворити "простий" зміст первісного образу, первісної функції міфу як оповіді. У цьому й полягають простота і складність ролей кобзаря, бандуриста, перебенді, трувера, кантадори та ін.

Зупинимось на проблемі форми та змісту, яка впливає з вищезгаданих рис образу. Найкращим прикладом будуть погляди неокласиків, зокрема, М. Зерова.

Філософська проблема форми та змісту стосується не тільки наукової, але й перекладацької діяльності М. Зерова, оскільки дослідник поставив за мету: "не холодна архаїка й академізм, а тепла, напоєна життєвими соками й обернена до людини стихія слова" [37]. Якщо взяти відповідність між означником і означуваним, то можна дійти висновку, що неокласики не вбачали головної мету в знаку чи символі, тобто у перетворенні змісту на форму, натомість знаходячи баланс між цими двома чинниками. Застосування європейського контексту й коду на українському ґрунті виражалося в протиставленні неокласиками "романтичній перечуленості" форми, тобто діячі названого напряму брали "пластичну форму з раціональними первнем, пластичну форму, що втілює духовний зміст" [38]. Таким чином, мова йде про школу класицизму, яка вчить правильної форми, а відтак виробляє відповідне мислення в творця.

---

<sup>1</sup> Фаєрі – від fairÿ, умовна назва казкової країни, де живуть фейрі; взагалі це слово не має точних аналогів у слов'янських мовах.



"Головним "персонажем" творчості, головним надзавданням діяльності Зерова була культура людства як вічно живе і вічно актуальне надбання, що ніколи не стане архаїкою" [39].

Зміна філософської парадигми на початку ХХ ст., звичайно, дуже сильно вплинула на мистецький процес, в якому умовно можна назвати дві течії:

1) пошуки нових форм, відкинення старої парадигми, вільні експерименти з превалюванням форми над змістом і навпаки (наприклад, різні течії футуризму: панфутуризм, кубофутуризм тощо);

2) логічне продовження старих формотворчих традицій з вкладенням нового змісту, тобто не конфронтація, а консолідація, прищеплення загальноєвропейських принципів на українське тло. Діяльність М. Зерова та інших неокласиків можна віднести до цієї течії. Щоправда, згодом (1930) ця мистецька діяльність була названа "формалізмом". Але філософські принципи неокласицизму, звичайно, були ширшими за формалізм – достатньо згадати хоча б ставлення М. Зерова до перекладеного цим діячем Горація насамперед як до мислителя, який підтверджував нерозривність змісту й форми [40].

Якщо з точки зору архетипної критики розглянути античні образи, викликані неокласиками в новому ракурсі, то можна перекоонатися в тому, що елітарна філософія спричинилася відродженню ідеї про національне свідоме, започаткованої романтизмом. Філософські погляди неокласиків будуть зрозумілі в загальному контексті, зокрема, варто згадати слова автора "Нордичної міфології" Бенджаміна Торпа про національну пам'ять (ця ідея була розвинута М. Еліаде, але слова цього дослідника в даному разі не стосуються предмета статті): "Кожен, хто оглядається на своє минуле життя, бачить його скорше крізь оздоблене скло фантазії, ніж у правдивому дзеркалі пам'яті; і таке становище тим ймовірніше, чим далі в минуле відсувається ретроспектива" [41], тому, на думку дослідника, той, хто починає змальовувати минуле якогось народу в давні часи, "поділяє з усіма своїми попередниками спільне почуття, згідно з яким минуле приваблює тим, що його нема" [42].

Отже, проведений нами аналіз образу в розгляді літературознавців Київського університету кінця ХІХ – початку ХХ ст. та задіяний порівняльний контекст виявив цікаві з точки зору філософії проблеми: емпіричне наближення до юнгіанської теорії колективного несвідомого в П. Житецького, єдність форми та змісту в неокласиків, ключову роль фантазії у відтворенні образу. Звернення до античних, житійних, апокрифічних, германських та ін. джерел дозволило повніше розкрити картину світу в названих учених, тому що перелічені зарубіжні дослідники: Б. Торп, Р. В. Чемберс, Дж. Кемпбел, Дж. Р. Р. Толкін – творили приблизно одночасно з В. Петровим, Д. Чижевським та ін.

Робота має перспективу продовження, оскільки розкриття образу як категорії передбачає за діяння першоджерел різних жанрів для з'ясування основи досліджень в. Перетца, М. Зерова та ін., тобто ширшого розгляду накреслених у цій статті проблем.

1. Толкин Дж. Р. Р. О волшебных сказках (On Fairy-Stories); [Пер. С. Лихачевой] // Чудовища и Критики. – М., 2004. – С. 199; 2. Там само. – С. 217; 3. Там само; 4. Евангелие от Филиппа // Поэтические, гностические и апокрифические тексты христианства. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 86; 5. Там само; 6. *Иоанн Дамаскин*. Три слова в защиту иконопочитания; [Пер. с греч. А. Бронзова; Ред. В. А. Крохи]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С. 32; 7. Там само. – С. 175; 8. Там само. – С. 32; 9. Там само; 10. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ; [Пер. с англ. К. Е. Семенова]. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 619; 11. Там само. 12. *Толкин Дж. Р. Р.* О волшебных сказках... // Знач. твір. – С. 166; 13. Теория поэзии П. Житецкого. – К., 1906. – С. 2; 14. *Иоанн Дамаскин*. Три слова в защиту иконопочитания // Знач. твір. – С. 37; 15. Теория поэзии П. Житецкого // Знач. твір. – С. 33; 16. Там само. 17. Там само. – С. 34. 18. *Чижевський Д. І.* Історія української літератури. – К.: Академія, 2003. – С. 55; 19. Теория поэзии П. Житецкого // Знач. твір. – С. 78; 20. Там само. – С. 79; 21. Там само. – С. 84; 22. *Толкин Дж. Р. Р.* О волшебных сказках... // Знач. твір. – С. 189; 23. Там само; 24. Там само. – С. 190; 25. Там само. – С. 196; 26. Там само; 27. *Веселовский А.* Народные представления славян. – М.: АСТ, 2006. – С. 18; 28. *Толкин Дж. Р. Р.* "Беовульф": чудовища и критики; [Пер. М. Артамоновой]. – М.: АСТ ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – С. 35; 29. Там само. – С. 22; 30. *Веселовский А.* Народные представления славян // Знач. твір. – С. 63; 31. Там само. – С. 140; 32. *Лобода А.* Былины про Илью Муромца (Пробная лекция, чит. в декабре 1897 года); [Отд. отт. из Университет. известий 1898 г. – № 10]. – С. 10; 33. *Толкин Дж. Р. Р.* О волшебных сказках... // Знач. твір. – С. 184; 34. *Толкин Дж. Р. Р.* "Беовульф": чудовища и критики... // Знач. твір. – С. 26; 35. Там само; 36. *Коцюбинська М.* На полі честі і культури // Наш сучасник Микола Зеров. – Луцьк: ВМА "Терен", 2006. – С. 12; 37. Там само; 38. Там само. – С. 13; 39. *Брюховецький В.* У справі професійного перекладацтва із запізненням // Наш сучасник Микола Зеров. – Луцьк: ВМА "Терен", 2006. – С. 68; 40. Там само. 41. *Торп Б.* Нордическая мифология; [Пер. с англ. Е. С. Лазарева, А. А. Помогайбо, Ю. Р. Соколова]. – М.: Вече, 2008. – С. 31; 42. Там само.

Надійшла до редакції 02.02.2011 р.

*Л. В. Філь, асп., ЖДУ ім. І. Франка, м. Житомир*

## **ОНТОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ КОНЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ДЖ. СЬОРЛЯ**

*Американський філософ, представник аналітичної філософії та провідний дослідник у галузі філософії свідомості Дж. Сьорль досліджує метафізику соціальної реальності. Соціальна онтологія Дж. Сьорля конкретизована у його концепції інституційної реальності.*

**Ключові слова:** колективна інтенціональність, приписування функцій, конститутивні правила, ідея Background.

*Американський філософ, представитель аналітической философии и ведущий исследователь в области философии сознания Дж. Серль исследует метафизику социальной реальности. Социальная онтология Дж. Серля конкретизирована в его концепции институциональной реальности.*

**Ключевые слова:** коллективная интенциональность, приписывание функций, конституционные правила, идея Background.

*John Searle, an American philosopher, a representative of analytic philosophy and the leading researcher in field of philosophy of consciousness, investigates metaphysics of social reality. This philosopher is forming the basis of social reality construction. John Searle's social ontology is defined in his conception of institutional reality.*

**Keywords:** collective intentionality, imposition of functions, constitutional rules, Background idea.

Глибинні перетворення в різних сферах суспільства, характерні для останніх десятиліть, мають глибокі онтологічні витоки. Спроби цілісного осмислення таких подій, як кризові стани у економіці, екології, демографічні вибухи, наслідки глобальної інформатизації суспільства тощо, призводять до усвідомлення принципової важливості звертання до різних детер-

мінант сучасних соціальних явищ. Вважаємо, що звернення до аналізу онтологічних засад формування соціальної реальності є невід'ємною складовою соціально-філософських досліджень у цьому напрямку.

Стан, в якому знаходиться сучасне суспільство, з одного боку, і тенденції сучасної світової філософії – з іншого, роблять проблему формування соціальної реальності вельми актуальною. Дослідження чинників формування соціальної реальності дозволяє не тільки висвітлити суттєві сторони соціального буття, а й глибше осмислити метафізичні уявлення про співвідношення реальності фізичної і реальності соціальної, що актуально для поглиблення філософського знання взагалі.

Як відомо, соціальні концепції, пов'язані з дослідженнями соціальної реальності, є досить різноманітними, оскільки, по-перше, автори розуміють соціальну реальність у різному ступені абстрагованості, а по-друге, мають різні підходи і методи до її вивчення. Як приклад можна навести функціоналізм Е. Дюркгейма, структурний конструктивізм П. Бурдьє, теорію структурації Е. Гідденса та ін. Інституціональний аспект функціонування соціуму представлений такими відомими авторами, як М. Вебер, Е. Дюркгейм, Т. Парсонс, Г. Спенсер. У сучасній науковій літературі мають місце численні дослідження, присвячені даній проблематиці, загальнотеоретичного і прикладного характеру. Перш за все, наразі слід вказати теорію соціальної інституціональності П. Бергера і Т. Лукмана, концепцію інституційних матриць С. Кірдіной, неінституціональний підхід Д. Норта, а також прикладні соціологічні та політологічні дослідження Л. Є. Бляхера, Г. І. Вайнштейна, К. Ф. Завершинського, І. С. Семененко, В. Л. Тамбовцева. Однак, більшість зазначених авторів дають не соціально-філософський, а соціологічний аналіз соціальних інститутів. Винятком тут є, почасти, роботи П. Бергера і Т. Лукмана, а також концепція В. М. Биченкова. Спираючись на соціально-філософські дослідження, можна констатувати: онтологічна проблематика в соціально-філософському дискурсі недостатньо розроблена. При розробці цієї проблеми, на нашу думку, відбувається зміщення акцентів на користь вирішення проблеми механізмів соціальної реальності та її функціонування.

В цілому, у дослідженнях соціальної реальності залишається відкритою проблема онтологічного статусу соціальної реальності, а також виявлення елементів, які її конституують. Щодо аналізу соціальних інститутів, то їх соціально-філософське дослідження, на відміну від соціологічного і політологічного, також характеризується недостатньою розробленістю низки питань, які стосуються онтологічного статусу соціального інституту в співвідношенні з іншими фундаментальними структурами соціального буття.

Американський філософ, представник аналітичної школи Дж. Сьорль у своїх концептуальних побудовах пропонує своєрідне вирішення онтологічної проблематики соціального. Його дослідження соціальної реальності носить онтологічний характер тому, що стосується того, яким чином існують соціальні факти. Для вирішення цього питання перш за

все потрібно з'ясувати, як існування соціальних фактів співвідноситься з іншими існуючими речами, а саме з фактами фізичної реальності.

Дослідження Дж. Сьорля соціальної реальності носить комплексний і міждисциплінарний характер. Воно розташовується так би мовити на перетині кількох епістемологічних полів: залучаються окремі положення онтології і теорії пізнання, природничих наук, психології, лінгвістики, соціології та політології.

Що стосується співвідношення матеріального та ідеального, Дж. Сьорль, на відміну від вчених, які вважають що всі факти мають людську природу, тобто всі факти – людське створіння, яке залежить від людського розуму, висуває доводи на користь ідеї, що існує реальність, повністю незалежна від нас. Цілком незалежні від людини факти філософ називає "грубими" фактами. Поряд з цим існують також об'єктивні факти про світ, які є фактами тільки завдяки згоді, яка відбулася між людьми. Деякі з таких фактів Дж. Сьорль називає "інституціональними фактами", які мають таку назву тому, що для їх існування потрібні людські інститути. Вони об'єктивні в тому сенсі, що їх існування не залежить від особистісних вподобань, а також від моральних та ціннісних установок.

Мислитель піддає критиці більшість природознавчих концепцій, проте, на його думку, з них не підлягають сумніву дві: атомна теорія будови матерії та еволюційна теорія в біології. Виходячи з цього, зображення дійсності є наступним: весь світ складається з об'єктів, які, в свою чергу, складаються з часток. Ці частки організовані в системи; деякі з них є живими системами, які розвиваються через природній відбір. У певних живих систем розвинулися особливого роду кліткові структури, а саме нервова система, яка здатна, на думку Дж. Сьорля, до породження та підтримки свідомості. Таким чином, свідомість є біологічною, а, отже, і фізичною характеристикою деяких нервових систем з більш високим рівнем розвитку (наприклад, таких як людський мозок). Свідомості властива інтенціональність, тобто здатність організму уявляти об'єкти та стани світу [1].

Дж. Сьорль вважає, що інтенціональність може бути не тільки індивідуальною, як у випадку "Я маю намір піти в кіно", але також і колективною: "Ми маємо намір піти в кіно". Згідно з концепцією Дж. Сьорля, колективна інтенціональність дозволяє "...групам людей створювати загальні інституціональні факти, пов'язані з грошима, власністю, одруженням, управлінням і, найголовніше, мовою. У таких випадках існування суспільного інституту дозволяє окремим особам або групам покладати на об'єкти такі функції, які ці об'єкти не могли б виконувати самі по собі завдяки тільки своїй структурі, але виконують завдяки колективним визнанням їх певного статусу, а з цим статусом і специфічних функцій" [2]. Мислитель називає їх статусними функціями.

У якості необхідного методологічного апарату для пояснення інституційної реальності, на його погляд, досить наступних понять: "*колективна інтенціональність*", "*приписування функцій*" і "*конститутивні правила*". Особливе місце для розуміння його соціологічної конструкції

належить і поняттю "*Background*" – здібності людей до взаємодії зі своїм оточенням. Таким чином, зміст онтологічної концепції соціальної реальності Дж. Сьорля представляє собою, власне, розкриття змісту названих понять або, як їх називає автор, категорій.

Відтак, розкриємо та проаналізуємо основні категорії концепції конструювання соціальної реальності Дж. Сьорля.

*Колективна інтенціональність* є умовою соціальності (соціальних фактів), під якою філософ розуміє спільну діяльність. Спільна діяльність і колективна інтенціональність властиві як людям, так і тваринам, тобто, і ті, й інші мають соціальність; це "...такі випадки, коли я роблю щось тільки як частина того, що ми робимо" [3].

Розуміння колективної інтенціональності необхідно для розуміння соціальних фактів. "Я збираюся, – пише він, – визначити довільним чином соціальний факт як будь-який факт, що включає двох або більше агентів, які мають колективну інтенціональність. Так, тварини, які разом полюють, птахи, які спільно будують гніздо, і, можливо, так звані громадські комахи, такі, як мурахи і бджоли, виявляють колективну інтенціональність і таким чином створюють соціальні факти" [4]. Якщо спиратись на розуміння колективної інтенціональності Дж. Сьорля, всі зусилля редукувати колективну інтенціональність до індивідуальної помилкові. Отже, колективна інтенціональність, на його думку, це – біологічно вкорінене примітивне явище, яке не може бути редуковане або зведене до чогось іншого. Виходячи з його міркувань, колективну інтенціональність можна зрозуміти як актуалізоване "почуття іншого", про сам факт актуалізації якого свідчить фактична поведінка представника роду. Ця актуалізація, напевне, не вимагає рефлексії.

Будучи залученими в кооперативну поведінку, учасники поділяють інтенціональні стани, наприклад, такі, як бажання, наміри, думки. Основним моментом у колективній інтенціональності Дж. Сьорль вважає почуття спільної діяльності, а індивідуальна інтенціональність кожного виникає з колективної інтенціональності, яка поділяється усіма учасниками. Він вказує, що колективна інтенціональність має психічні витoki, проте, він не роз'яснює їх природу. Він підкреслює, що психічний аспект колективної інтенціональності неможливо зрозуміти як "іншого" в свідомості, оскільки спрямованість на "іншого" і є "умова" колективної інтенціональності. Це, за словами Дж. Сьорля, біологічно вкорінена властивість психіки; саме ж почуття іншого не формується в процесі спільної діяльності, а є необхідною умовою останньої:

Таким чином, вихідними позиціями онтології соціального Дж. Сьорля виступають два тісно пов'язаних між собою поняття – колективна інтенціональність і до-інтенціональні почуття "іншого", як фактичного або потенційного агента, схожого з самим суб'єктом, в кооперативній активності. Жодному з цих понять Дж. Сьорль, не даючи конкретного визначення, дає контекстуальні описи, з яких можна зрозуміти, що мова йде про чинники, тісно пов'язані з біологією. У зв'язку з його розумінням "до-інтенціональних почуттів іншого" можна припустити: він має на увазі

генетично закладену орієнтацію одного представника свого виду на іншого представника того ж виду. Сьорлівське обґрунтування "колективної інтенціональності" має послужити подальшому перегляду підстав соціальної поведінки в біологічному ракурсі.

*Приписування (або накладення) функції.* Для розуміння цього поняття спочатку потрібно вказати на здатність людей і деяких тварин накладати на об'єкт деякі функції. Як природні об'єкти, так і ті, що створені штучно, повинні виконувати призначені функції. Відзначимо, що функції не є притаманними об'єкту з точки зору своєї фізичної природи, але призначаються ззовні спостерігачами та користувачами, у яких в певній мірі розвинулась свідомість, тобто вони залежать від спостерігача. Призначені функції поділяються на агентивні (де агент прикріплює до об'єкта його призначення), і не агентивні (де природно відбуваються причинні процеси, до яких ми призначили мету).

Далі філософ вводить поняття агентивних колективних функцій. Маючи апарат, який включає, по-перше, колективну інтенціональність і, по-друге, інтенціональне накладення агентивних функцій на фізичні об'єкти, неважно об'єднати їх. Колективна інтенціональність може генерувати агентивні функції так само, як і індивідуальна. Так, наприклад, речення у мові, мати в шаховій грі, гроші, президенти можуть виконувати свої функції, тільки якщо за ними колективно визнаний відповідний статус і функції, що відповідають цьому статусу. Цей крок більш важкий тому, що він включає колективне накладення функції у випадках, коли призначення об'єкту функції не може виконуватися виключно на основі властивих об'єкту фізичних властивостей. У цьому випадку сама функція реалізується лише як предмет людського співробітництва. Колективне накладення функції в тих випадках, коли функція може виконуватися тільки як результат колективної угоди або прийняття, є визначальним елементом у створенні інституціональних фактів [5].

Дж. Сьорль вважає, що саме з виникнення інституціональної реальності починається людське суспільство, на відміну від суто біологічного співтовариства. Перехід від біологічного стану до культурного він пов'язує з появою мовного символу, що дозволяє визначити відмінність між соціальними та інституціональними фактами. Таким чином, інституціональні структури мають, на його погляд, особливу рису – символізм.

Логіка створення інституціональних фактів в інтерпретації Дж. Сьорля визначається формулою "X counts as Y in C", яка означає, що феномену X приписується функція Y в ситуації C. Дана формула являє собою концентроване вираження всієї концепції Дж. Сьорля. Він підкреслює, що сама по собі здатність приписувати об'єктам функції властива як людині, так і тваринам; але інституційну силу дана формула набуває тільки в тому випадку, коли об'єкту приписуються функції, що виходять за рамки його "фізичної" суті, – тобто символічні функції. Наприклад, коли мавпа дістає банан, "приписуючи" відповідні функції палиці, – це визначається фізичними властивостями палиці, але коли люди приписують смужці паперу функцію грошей, її цінність ніяк не

визначається фізичними властивостями паперу. Це – фундаментальне для Дж. Сьорля розрізнення: здатність привласнювати сенс, символічну функцію об'єкту, який не має цього сенсу сам по собі, є попередня умова не тільки мови, але і всієї інституціональної реальності [6]. За словами мислителя, до-інституціональна здатність до символізації є умова людських інститутів.

Процес приписування об'єктам символічних функцій і перетворення їх в інституціональні об'єкти Дж. Сьорль концептуалізує за допомогою двох категорій – "перформативні висловлювання" і "конститутивні правила".

*Конститутивні правила.* Філософ розмежовує два різновиди правил. Одні правила регулюють форми поведінки, які існували до них, наприклад правила етикету регулюють міжособистісні відношення (ці відношення існують незалежно від правил етикету). Інші правила не тільки регулюють, але й встановлюють нові форми поведінки: "Футбольні правила, наприклад, не просто регулюють гру в футбол, але, так би мовити, створюють саму можливість такої діяльності або визначають її... Назвемо правила другого типу конститутивними, а першого – регулятивними" [7]. Отже, регулятивні правила регулюють діяльність, яка існувала до них, – діяльність, існування якої логічно незалежне від існування правил, конститутивні ж правила створюють (а також і регулюють) діяльність, існування якої логічно залежне від цих правил.

Конститутивне правило, за Дж. Сьорлем, за допомогою колективної інтенціональності робить можливим привласнення в ситуації С деякої функції Y об'єкту X, при чому об'єкт X, на що вже вказувалося раніше, в силу своєї фізичної природи такої функції Y не передбачає. Об'єкт X тим самим отримує новий знаково-символічний статус. Якщо елементом X є мовний акт, то конститутивне правило робить можливим виконання мовного акту як перформативної декларації, яка створює стан справ, описаний елементом Y [8]. Конститутивне правило не тільки задає семіотичний контекст, але й встановлює владні механізми його підтримки, пов'язані з визнанням повноважень суб'єкта з боку його поза-індивідуальних, формальних (статусних) атрибутів. Це уточнення виявляється суттєвим при аналізі того, що саме відбувається в процесі перформативного висловлювання: воно стає легітимізованим (з боку соціальних інститутів). Відтак, дієвість перформативу забезпечується не фізичною або моральною силою індивіда, який виголошує щось, а формальною владою позиції, якою він наділений. Таким чином, сила перформативного висловлювання полягає не тільки в примусенні словом, за допомогою якої одна людина керує діями іншої, але і в тій формальній знеособленій владі, якою наділені певні рольові контекстуально обумовлені позиції [9]. Ідея перформативного висловлювання як мовної дії сприяє проясненню природи міжособистісної комунікації людини і пов'язана з розумінням того, що мовна поведінка взагалі (а не тільки перформативні висловлення) в значній своїй час-

тині призначена для координації взаємодій. Дж. Сьорль підкреслює значення перформативних висловлювань для створення багатьох, хоча і не всіх, інституціональних фактів.

Інституціональну реальність філософ розглядає з позиції, яку він називає "натуралістичним підходом": "Мій підхід, – заявляє він, – є свідомо й обдумано натуралістичний. Тобто я розглядаю людську здатність породжувати гроші, власність, уряд і шлюб як розвиток більш загальних біологічних феноменів, таких, як здатність людських істот брати участь в кооперативній поведінці і властиву їм мовну символізацію. Мій інтерес пов'язаний з інституційною реальністю, яка є особливим випадком соціальної реальності" [10]. Натуралістичними підставами інституційної реальності є, за Дж. Сьорлем, фізична природа речей, соціальні факти, а також мова. Він стверджує: мова не тільки робить можливим існування інституційної реальності як символічного світу, але фактично вже містить її в собі, оскільки інституційна реальність сама складається з мовних символів.

*Background.* Дж. Сьорль розвиває ідею поза-рефлексивної інституційної компетенції – ідею Background, послідовний виклад якої міститься в його програмному творі "Конструювання соціальної реальності". Поняття Background в українській мові не має звичних термінологічних аналогів, і найбільш адекватним її перекладом може бути термін "передпосилочні умови". У російському перекладі твору Дж. Сьорля "Открываая сознание заново" [11] пропонується термін "Фон".

Дана категорія складає "останнє підґрунтя" його соціально-філософської концепції. Сьорль підкреслює її значення за допомогою великої літери: "Я називаю, – пише він, – певного роду здатності "Фонем" (Background) з великої літери "Ф", щоб прояснити, що я вживаю це слово в особливому значенні" [12]. "Фон складається з психічних здібностей, диспозицій, установок, манер поведінки, ноу-хау, витримки і т. д." [13], "...які дозволяють нашим ментальним станам функціонувати" [14]. "Інтенціональні стани, – відзначає Дж. Сьорль, – функціонують тільки при наявності Background'них здібностей, які самі по собі не є інтенціональними феноменами. Він визначає поняття Background як сукупність неінтенціональних або до-інтенціональних здібностей, які роблять можливими інтенціональні стани. Під здібностями маються на увазі можливості, диспозиції, тенденції і в цілому каузальні структури. Важливо розуміти, що коли йдеться про ідею Background, мається на увазі певний спосіб нейрофізіологічної каузативності (заподіяння)" [15]. Серед теоретичних відслань мислителя, пов'язаних з даним поняттям, – ідеї пізнього Л. Вітгенштейна, П. Бурдє, Д. Юма та Ф. Ніцше.

Аналізуючи філософію Дж. Сьорля, можна вказати на схожість його побудов з поняттям "мовних ігор", в описі яких Вітгенштейн звертався до поняття життєвої форми, правила та інституту. Дж. Сьорль розділяє закладене в ідею мовних ігор уявлення про тотальність лінгвістичної практики; в цьому відношенні його підхід відповідає традиції аналітичної



філософії. Ключове для філософа поняття конститутивного правила є спробою розвитку вітгенштейновських ідей про правила мовної гри [16].

Можна провести аналогію філософського підґрунтя ідеї Background з кантівською ідеєю апріорних форм, хоча Дж. Сьорль прямо не посилається на Канта. Ідея апріорних форм в працях американського мислителя отримує нейрофізіологічну інтерпретацію. Він намагається дати обґрунтування гіпотези Background в контексті еволюційної теорії. Ідея, яку він захищає за допомогою філософії дарвінізму, полягає в тому, що людина веде себе певним чином не для того, щоб відповідати вимогам соціальної реальності, а тому що її навички виявилися ефективними з точки зору виживання в певних умовах (у даному випадку – соціальних). Відтак, людина просто дотримується тих диспозицій, які розвинулися у неї, оскільки виявилися чутливими до структури конститутивних правил. "Базова ідея (Background), – пише Дж. Сьорль, – ...полягає в тому, що людина може розвинути в собі сукупність здібностей, чутливих до специфічних структур інтенціональності, але не сконструйованих інтенціонально. Людина розвиває навички та здібності, які, так би мовити, функціонально еквівалентні системі правил, і при цьому вона не репрезентує і не інтерналізує ці правила" [17]. Вчений підкреслює: невірно припускати, що "наша поведінка відповідає структурі правил, тому що ми підсвідомо дотримуємося цих правил. Швидше, ми розвиваємо серію диспозицій, які чутливі до структури правил" [18].

Згідно з Дж. Сьорлем, людина володіє когнітивними Background'ними здібностями, що забезпечують його чутливість до конститутивних правил; останні стоять "за" інститутами як практикою, яка за необхідністю включає в себе рефлексію. Якщо врахувати той факт, що ідея Background орієнтує на якийсь механізм нейрофізіологічної каузації, то чутливість соціальних диспозицій можна трактувати як вроджену схильність людини до інституціональної поведінки. З текстів Дж. Сьорля очевидно, що ця схильність пов'язана зі здатністю людини до мовної символізації.

Узагальнюючи вищесказане, можна зробити наступні висновки. Насамперед, Дж. Сьорль, відмежовуючи основи соціального світу від основ фізичної реальності, досліджує зв'язок між фізичною та соціальною реальністю. Філософ показує, яким чином фізична реальність являє собою основу для конструювання соціальної реальності і соціальних інститутів, та досліджує закономірності, які можуть бути засадами виникнення і регулювання соціального.

Аналізуючи основні категорії концепції конструювання соціальної реальності Дж. Сьорля, можна також відзначити, що філософ звертається до фактів вроджених засад соціальності та їх генетичних компонентів. Звернення до цих фактів є важливим фактором на шляху до збагнення соціально-філософської проблематики онтологічного напрямку. Запропонований філософом підхід до вирішення проблем соціальної онтології є виведенням соціологічної проблематики в простір міждисциплінарного дискурсу.

Засади соціальності Дж. Сьорль вбачає як в межах людського суспільства, так і поза ним. На його думку, підстави соціальності присутні в колективній організації будь-якого живого створіння, а соціальний факт є просто випадок колективної інтенціональності, що включає двох або більше осіб. Особливу увагу привертає те, що Дж. Сьорль звертається до генезису інституціональної реальності як особливої форми соціальної реальності, а не тільки до аналізу її структури та функцій, у тому числі мовної символізації конвенції, яка забезпечує певні дії з боку певних статусних позицій. Як випливає з концепції Дж. Сьорля, в основі виникнення інституціональної реальності лежить базова біологічна здатність людини до символізації: людина має вроджені здібності як до соціальної поведінки, так і до символічного відображення цієї поведінки і всієї складної системи соціальних взаємовідносин. Процес символічного освоєння дійсності Дж. Сьорль описує за допомогою моделі "X counts as Y in C", називаючи останню конститутивним правилом, яке розкриває таємницю інституціонального процесу.

Відтак, онтологічними засадами інституціональної реальності є, за Дж. Сьорлем, фізична природа речей, соціальні факти, а також мова, яка перетворює і фізичні, і соціально-біологічні факти в інституціональну реальність. При цьому притаманна мові фундаментальна здатність до символізації є феноменом, біологічно вкоріненим в людській психіці. Дж. Сьорль стверджує, що мова не тільки робить можливе існування інституціональної реальності як символічного світу, але фактично вже містить її в собі, оскільки сама інституціональна реальність складається з мовних символів. Однак, висновок про те, що мовна реальність і є, в кінцевому рахунку, інституціональна реальність і що, внаслідок властивій людині колективній інтенціональності та біологічної схильності до мовного символізму вона автоматично, на біологічному рівні отримує доступ до інституціональної компетентності, потребує подальшого дослідження та більш достатнього обґрунтування.

1. Searle J. R. The construction of social reality. – New York: The Free Press, 1995;
2. Сьорль Дж. Рациональность в действии; [Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой.] – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 75;
3. Searle J. R. The construction of social reality // Зазнач. твір;
4. Searle J. R. Mind, language and society: Philosophy in the real world. – New York: Basic Books, 1999;
5. Searle J. R. The construction of social reality // Зазнач. твір;
6. Там само;
7. Дж. Сьорль. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 17. – М., 1986. – С. 154;
8. Searle J. R. The construction of social reality // Зазнач. твір;
9. Штерлина И. А. "Натуралистический поход" Дж. Сьорля к проблеме институциональной реальности // Социологический журнал. – 2005. – № 2. – С. 37–67;
10. Там само;
11. Сьорль Дж. Открывая сознание заново; [Пер. з англ. А. Ф. Грязнова]. – М.: Идея-ПРЕС, 2002. – 256 с.;
12. Там само. – С. 166;
13. Моррис Ч. У. Значение и означивание. Знаки и действия // Семиотика: Антология; [Сост. Ю. С. Степанов]. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – С. 133;
14. Сьорль Дж. Открывая сознание заново // Зазнач. твір. – С. 166;
15. Searle J. R. The construction of social reality // Зазнач. твір. – С. 129;
16. Штерлина И. А. "Натуралистический поход" Дж. Сьорля... // Зазнач. твір;
17. Searle J. R. The construction of social reality // Зазнач. твір. – С. 142;
18. Там само. – С. 145.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**ФЕНОМЕН КОХАННЯ:  
ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД  
ЖАН-ПОЛЯ САРТРА**

*Метою дослідження є аналіз феномену кохання у концепції Ж.-П. Сартра. Також поставлено задачу висвітлити взаємозв'язки між онтологією та проблемою кохання у філософії Ж.-П. Сартра.*

**Ключові слова:** кохання, буття-в-собі, буття-для-себе, буття-для-іншого, "я", "інший", свобода.

*Цель исследования – анализ феномена любви в концепции Ж.-П. Сартра. Также поставлена задача показать взаимосвязь между онтологией и проблемой любви в философии Ж.-П. Сартра.*

**Ключевые слова:** любовь, бытие-в-себе, бытие-для-себя, "я", "другой", свобода.

*The analysis of a phenomenon of love in Jean-Paul Sartre's concept is a research objective. Also the task in view to clear interrelation between ontology and a love problem in Jean-Paul Sartre's philosophy.*

**Keywords:** love, being-in-itself, being-for-itself, being-for-other, "I", "other", freedom.

Кохання – одне із найуживаніших у літературі та у повсякденному житті слів. Почуття любові філософи різних часів визначали по-різному: у Аристотеля це була "первинна енергія людського тіла", неоплатоніки визначали його як "прагнення до краси", З. Фрейд – як "первісну сексуальність", для Е. Фромма це "рідкісний дарунок, що відкриває людині шлях до свободи". Філософський аналіз кохання – це насамперед його раціональне осмислення як джерела людського буття. Любов виступає першоосновою, сутністю буттєвого стану людини: індивідуального та суспільного. Різні філософські вчення, різні релігії прагнуть зрозуміти та використати у своїх інтересах цю унікальну здатність людини. Однак і сьогодні проблема кохання – погано осмислена філософією область людського буття. Досі не має остаточної відповіді на питання: "що таке кохання?", "чому люди прагнуть до нього?", "чи має це почуття щось спільне із щастям?". Якщо ми визнаємо, що тема "людини" дійсно провідна тема у всіх світових філософських системах, то проблема людського кохання може вважатися провідною, визначальною темою для більшості міркувань філософів.

Феномен кохання зацікавив і відомого представника філософії французького екзистенціалізму Жан-Поль Сартра. В той час як переважна більшість філософів та психологів розглядає його як прагнення людини кохати іншого, Сартр досліджує його як прагнення бути коханим. Дослідження цієї проблеми Ж.-П. Сартром має унікальний характер, і, безумовно, заслуговує на увагу. Тому в даній роботі ми спробуємо віднайти відповіді на вищезазначені питання, спираючись на його концепцію.

*Онтологічний аспект філософії Ж.-П. Сартра*

Жан-Поль Сартр – один із найвизначніших представників французького екзистенціалізму. Його філософія формувалась під впливом ідей

Гусерля, Гайдегера та Гегеля. Тому не дивно, що і феномен кохання філософ розглядає з екзистенційно-феноменологічної позиції. Для того, щоб краще зрозуміти тлумачення Сартром кохання, необхідно попередньо розглянути його онтологію. Це пов'язано з тим, що онтологічні погляди французького мислителя складають умовний "центр" його концепції, без розгляду якого неможливе загальне розуміння його філософії. І кохання Сартр розглядає невіддільно від таких онтологічних категорій, як буття людини та її свобода. Концепція свободи Сартра – ключ його світогляду. Сартр був з тих філософів, які не лише створювали теоретичні розробки своїх концепцій, але втілювали свої філософські погляди в життя. Союз Симони де Бовуар та Сартра й досі називають найінтелектуальнішим союзом в історії. Відомо, що замість руки та серця Жан-Поль запропонував своїй коханій заключити "Маніфест кохання": бути разом, але при цьому залишатися вільними. Вільний вибір – ось тема, що поєднує усю творчість Ж.-П. Сартра, ідол, якому він вклоняється. Вибір, вільний від усього – від пристрасті, що задурманює свідомість і від влади зовнішнього примусу, чи то обставин, чи чужої волі [1].

За Ж.-П. Сартром буття в людській реальності проявляється крізь три форми: "буття-в-собі", "буття-для-себе" та "буття-для-іншого". Ці три форми є сторонами єдиної людської реальності і поділяти їх ми можемо лише умовно. Але слід більш детально розглянути цей розподіл, який пропонує французький філософ. Почати варто з поняття "буття-в-собі". Онтологічний сенс "буття-в-собі" – це абсолютна позитивність, що не потребує для свого існування свідомості, це самототожність та непрозорість для себе самого, оскільки воно є тим, чим воно є. "Буття-в-собі" є проста даність живій свідомості. Воно не здатне покладати саме себе як інакше, вступати у взаємозв'язок із самим собою та з іншим буттям. "Буття-в-собі" – це все, серед чого свідомість відкриває себе в світі: зовнішній, предметний світ, соціально-історичні та географічні обставини людського життя, психофізична конституція людини, його потяги, схильності, властивості, звички, характер, рефлексивна конституція Я, мотиви, минуле людини та інше. Таким чином, воно є абсолютною пасивністю, грубим, неоформленим світом, що не залежить від людської реальності, не має ні сенсу, ні значення, ні мети.

Світові як "буттю-в-собі" протистоїть людина в якості чистого "буття-для-себе". Оскільки буття може виробити лише буття, то джерелом заперечення може бути, на думку філософа, лише радикально інший за своїми онтологічними характеристиками та статусом регіон буття, а саме буття, яке являється запереченням, несамототожністю, неспівпадінням із самим собою. Таким регіоном буття Ж.-П. Сартр проголошує свідомість, або "буття-для-себе". Воно описується як буттєва недостатність, "тотальна пустота", "діра в бутті", тріщина, відрив від світу і себе самого. На відміну від "буття-в-собі", свідомість "є тим, чим вона не є, і не є тим, чим вона є". Свідомість є вибором, проектуванням себе до своїх можливостей, до свого майбутнього. Це безпосереднє життя самосвідомості і чисте

"ніщо" у порівнянні зі світом. Сутність "буття-для-себе" полягає в тому, що воно себе створює шляхом безперервного самозаперечення.

"Буття-для-себе" передбачає обов'язково "буття-для-іншого". Таке буття виявляє фундаментальну конфліктність міжособистісних стосунків, прикладом якої для Ж.-П. Сартра слугує гегелівська модель господарської та рабської свідомості. Згідно з філософом, суб'єктивність ізольованої самосвідомості набуває зовнішньої предметності як тільки існування особистості входить у горизонт іншої свідомості, для якої "я" особистості є лише елементом інструментального комплексу, що утворює світ. Звідси відношення до "іншого" є боротьбою за визнання свободи особистості в його очах. Виходячи з цієї позиції, надалі ми будемо розглядати кохання саме як діалектику "я" та "іншого". Філософ наголошує на конфліктності цього відношення. "Конфлікт є початковим смислом буття-для-іншого" – стверджує Ж.- П. Сартр [2]. "Пекло – це інші" [3] – повторює один із героїв п'єси "За закритими дверима", маючи на увазі спілкування з іншими людьми, саму їх взаємозалежність. Таким чином, людина – це неповнота, і всі її спроби досягти протилежного викривають у ній лише "безглузду пристрась". Такими постають три форми буття людської реальності. Буття в своїй концепції філософ розглядає невіддільно від людини, тому коли ми говоримо про буття людини, мова йде про буття взагалі.

Отже, людське буття, яким його описує Ж.-П. Сартр, є невизначеним. Немає такого предмету і процесу в світі, вказавши на який, можна було б сказати, що "це людське буття". А оскільки в людини не має цієї "природи", яка б могла наперед визначити способи її поведінки та життєдіяльності, то вона є вільною у своєму існуванні. Тільки від самої людини залежить, якою вона буде і яким буде світ, у якому в такому випадку доведеться жити. Людська природа, вважає філософ, не є злого, або доброю, вона є цілковито вільною. Як ми же згадували, свобода є однією з основних філософських категорій для Ж.-П. Сартра. Вона ставить людину поза закономірністю та причинними зв'язками. Людська свобода не визначається можливістю людини діяти у відповідності з тим, якою вона є, тому що сама свобода є вибір способу свого буття. Людина є такою, якою вона себе вільно обирає. Жодні обставини не можуть позбавити людину свободи. Отже, свобода зберігається за будь-яких обставин, але виражається вона в можливості обирати своє відношення до тієї чи іншої ситуації.

Таким чином, ми розглянули основні положення онтології Жан-Поля Сартра, без яких недоцільно було б починати дослідження феномену кохання. Як ми вже зазначали, кохання у концепції мислителя є невіддільним від буття людини та її свободи. На думку філософа, людина не є істотою, що "переносить" що-небудь пасивно. Своєї поведінки, своїх вчинків вона "притримується" [4]. Тобто, в кінцевому рахунку, вона сама відповідальна за своє буття. Те саме стосується і кохання: воно з'являється у вільної людини, як свідомий акт.

Ж.-П. Сартр розглядає кохання в аспекті діалогічного зв'язку "я" та "іншого", як певне прагнення особистості завоювати собі свободу та визнання, знайти опору та виправдання свого буття. "Оскільки, людина є самотньою в цьому світі, вона прагне до кохання, щоб подолати цю самотність, вийти за межі лише свого світу, знайти поєднання із іншим" [5]. Розглянемо декілька аспектів, за допомогою яких філософ визначає кохання.

#### *Кохання як зваблення свободи "іншого".*

Розглядаючи дану проблему Ж.-П. Сартр міркує наступним чином: коли "інший" дивиться на "я", він бачить його таким, яким "я" є і яким воно себе не побачить ніколи. "Інший" вільний у сприйнятті "я". Він знає його краще, ніж "я" знає себе саме, адже воно себе не бачить. Отже, "я" залежить від "іншого", втрачає свою свободу. Єдиний шлях для нього знову отримати її – завоювати свободу іншого, знову стати хазяїном свого буття, позбавити "іншого" можливості довільно розпоряджатись ним. Хоча "я" і намагається завоювати собі свободу, яка знаходиться у "іншого", але ні в якому разі воно не прагне здобувати її силоміць. В такому випадку, зазначає філософ, людина одразу розчарується в коханому. Тому важливим моментом постає тут факт, що той, хто кохає, прагне певним чином звабити та зачарувати свободу іншого так, щоб вона сама себе "полонила". Оскільки буття особистості, за Ж.-П. Сартром, залежить від "іншого", то "я" особистості прагне за допомогою "іншого" досягти визнання реальності та цінності свого буття. Саме по собі "я" було б "нічим", доки його існування та цінність не були б визнані іншими людьми. Таким чином, "інший" наділяє "я" буттям і тим самим володіє "я". А найбільшу цінність в такому випадку надає визнання зі сторони того, кого "я" сам визнає особливо цінним. Настільки, на скільки "інший" наділяє "я" буттям, настільки ж "я", разом з тим, опиняється в залежності від нього. Ця залежність обмежує свободу особистості, а отже, применшує його "я".

На думку Ж.-П. Сартра, людина, що втратила свободу, просто не може інакше відноситися до того, хто в неї цю свободу відібрав. Людина первісно є самотньою в цьому світі, тому вона прагне до кохання, щоб подолати свою самотність, вийти за межі лише свого світу, знайти поєднання із "іншим". Тобто, саме кохання є тим намаганням, яке людина здійснює, щоб віднайти себе. Але, при цьому, філософ приходить до думки, що людина все більше відчуває цю самотність, а кохання лише посилює ці муки, викликані тим, що вона не може визначити своє буття, своє місце у світі.

#### *Кохання як конфлікт.*

Таким чином, ми бачимо, що "буття-для-іншого" первісно конфліктне, адже "інший" дає буття "я" і в тій самій мірі відбирає це "я". Прагнучи до взаємності, до розуміння іншого, в коханні до нього людина, по суті, хоче підкорити його суверенну свободу, зробити його предметом свого бажання. Кохання завжди являє собою протистояння, так як воно пов'я-

зане зі свободою іншого. "Я" постійно прагне "відвоювати" у "іншого" своє буття. Воно хоче примусити "іншого", який вже визнав його "чимось" (тобто, таким, що має значення), визнати його ще й таким, що має свободу (тобто, невизначеним, а отже – "нічим"). Така конфліктність "буття-для-іншого" у тому, що "я" прагне бути для нього одночасно і "чимось" (як річ) і "нічим"(як свобода). Це і є умовою кохання, і саме кохання є конфліктом, вважає Ж.-П. Сартр.

Ми вже зазначали, що той, хто кохає, прагне звабити свободу іншого так, щоб вона сама себе "полонила". Це виглядає досить парадоксально і потребує певних роз'яснень. Отже, у коханні "я" прагне полонити свободу "іншого", тобто, щоб "інший" вільно віддавався йому у полон. Але як можна уявити собі цю "полонену свободу"? Свобода людини може полонити сама себе, якщо вона прагне потонути у свободі "іншого", вбачаючи в ньому абсолютну цінність, сенс свого буття. Така свобода, яку полонить "я", надає йому значення вищої цінності. Тепер "я" не ніщо, а все: воно дає буття "іншому", який його кохає. "Моє існування гарантоване тим, що воно є необхідним. Це існування, наскільки я беру його на себе, стає чистим благодіянням. Я існую, тому що роздаровую себе. Тоді як раніше, коли нас ще не кохали, ми відчували себе "зайвими", тепер ми відчуваємо, що наше існування прийняте і безумовно схвалене в своїх найдрібніших деталях. Ось джерело радості кохання, коли воно є: почуття, що наше існування виправдане" [6].

Кохання у Сартра сповнене парадоксами. Щойно ми розглянули один з них і тепер масмо наступний. Виявляється, що "інший" не виправдовує очікувань "я" своїм коханням. Адже, "я" чекає від нього наділення буттям за допомогою визнання, а він сам "поринає" у буття "я", в його свободу. Таким чином, "я" залишається самому шукати виправдання – визнання свого буття. Єдине чого, в такому випадку, воно змогло добитись, – це оволодіти свободою "іншого", тим самим запобігши загрози "викрадення" у себе свого буття зі сторони чужої свободи, тобто, запобігти загрози погляду на себе як на річ. "Чим сильніше мене кохають, тим скоріше я втрачаю своє буття, тим більш неминучим стає моє повернення до існування на свій страх та ризик, до своєї власної здатності обґрунтувати своє буття" [7]. Щоб стати коханим, "я" зваблює та зачаровує. Воно намагається постати перед іншими як дещо дуже цінне, пропонує себе як неперевершену величину. Проект закохати іншого в себе – це і є кохання. "Я" кохає "іншого" так сильно, як прагне, щоб "інший" кохав його. Тому і відбувається постійний конфлікт. "Кожен хоче, щоб Інший його кохав, не віддаючи собі звіту в тому, що кохати – означає бути коханим, і що тим самим, бажаючи, щоб Інший мене кохав, я хочу лише, щоб він хотів примусити мене кохати його" [8].

*Кохання як недосяжний проект.*

Ми підійшли до наступної особливості даного феномену, а саме його недосяжності. Сартр називає кохання "грою дзеркальних відображень", або "системою безкінечних відсилань" Це прагнення відо-

бражати в Іншому, щоб побачити в ньому визнання та обґрунтування свого буття. Світ дзеркальних відображень є ілюзорним, і легке зміщення дзеркал здатне зруйнувати гру відображень, розвіяти уявну нескінченність глибини. Те саме, безумовно, стосується і кохання – воно постійно знаходиться під загрозою зникнення. Руйнування кохання може відбутися трьома способами, які виділяє Ж.-П. Сартр. По-перше, коли "інший" поглинає свободу "я", воно втрачає його як зовнішню опору – тобто, як виправдання для свого буття. А отже, "я" припиняє проектувати своє кохання. По-друге, "інший" може в будь-який час розвіяти так звані "чари" і побачити "я" простим "об'єктом" серед інших. Звідси – "одвічна негарантованість" існування особистості в якості коханого. І по-третє, кохання може розвіятись від погляду "третього", через якого кожен з двох закоханих, починає дивитись на себе зі сторони і тим самим відчуває і себе, і іншого "об'єктом". В результаті – так звані "чари" зникають. І в цьому, на думку філософа, криється причина того, чому закохані прагнуть залишатись наодинці. Тому що поява "третього", ким би він не був, руйнує їх кохання. Так, в п'єсі "За закритими дверима" Гарсен промовляє до Естель: "Та, інша, стоїть між нами. Я не можу кохати тебе, поки вона дивиться" [9]. Але навіть тоді, коли нас ніхто не бачить, ми не позбавлені невидимої присутності "інших свідомостей", адже ми самі періодично дивимось на себе "зі сторони", ніби як "чужими очима", проектуємо їх в своїй власній свідомості. Таким чином, Ж.-П. Сартр показує, що кохання несе саме в собі зародок свого руйнування, що і визначає його недосяжність.

#### *Кохання як влада.*

Наостанок, ми можемо виділити ще один аспект – а саме, владний аспект кохання. В певній мірі кохання, яке описує Ж.-П. Сартр, є владними стосунками. Адже зміст кохання полягає у взаємному прагненні людей оволодіти свободою одне одного, визначати існування та сутність іншого. Філософ зазначає, що у коханні кожен проектує бути об'єктом кохання. Спробою реалізації цього проекту є сексуальне бажання, що зводиться до двох первинних позицій – мазохізму та садизму. "Садизм являє собою спробу використати тіло іншого як інструмент. Тут сексуальний потяг перетворюється на спосіб господарювання над іншим, засіб знищення його свободи. Садизм заперечує суб'єктивність іншого, мазохізм – суб'єктивність себе самого. І садизм, і мазохізм в рівній степені означають втрату свободи" [10]. Прагнення оволодіти свободою та сутністю іншого є взаємним ставленням людей у коханні. Феномен кохання характеризується постійним перетворенням об'єкта на суб'єкт і навпаки. Таким чином, ми можемо говорити, що кохання є владними відносинами, які постають у формі суб'єкт-суб'єктних відносин, кожний член яких прагне отримати владу над іншим.

#### **Висновки**

Підсумовуючи, варто зазначити, що основою розуміння французьким філософом кохання є діалектика "я" та "іншого". Для Ж.-П. Сартра ко-



ханья завжди є конфліктом – це небезпечна ілюзія, що сковає людську свободу. Він припускає лише свободу "одинокого героя", який постійно перебуває в пошуках своєї автентичності. Але в коханні той, хто любить припускає існування "іншого" і саме його свобода слугує обґрунтуванням сутності коханого. Отже, той, хто кохає досягає самопізнання лише через "іншого", і ця діалектика є вічною сутністю кохання. Проте в коханні неможливо досягти абсолютної рівності. Гармонія в коханні наступити не може, адже процес перевтілення людини із коханого в того, хто кохає і навпаки є постійним. І коли рух цього "маятника" припиниться, зникне і саме кохання. Саме тому той, хто кохає, завжди знаходиться у стані незадоволення.

Отже, головна мета кохання, на думку Ж.-П. Сартра, полягає у прагненні того, хто кохає обмежити свободу іншого. Таким чином, у коханні приймають участь та мають значення лише двоє, які існують один для одного і один одного обирають. Кохання полягає в прагненні людини примусити кохати її, але при цьому людина не замислюється над долею або переживаннями свого коханого, вона є еґоїстичною в даному випадку. Тут можна порівняти визначення Ж.-П. Сартра із тим, що Еріх Фромм визначав як незріле кохання, коли зазначав: "Незріле кохання промовляє: "Я кохаю тебе, тому що ти мені потрібен". Зріле кохання промовляє: "Ти мені потрібен, тому що я тебе кохаю" [11]. Проте, можливо, не варто проводити аналогії між цими двома філософами, враховуючи те, що Е. Фромм визначав кохання, як щастя, а для Сартра – це ніщо інше, як втрата свободи.

Проте, навіть у Ж.-П. Сартра є певний ідеал кохання. Людина первісно прагне ототожнити свою свободу з буттям "іншого", адже "інший" – це основа її буття, він як би творить її буття. І таким чином, в ідеалі, повинен з'явитися "інший", який би поєднував в собі і своє, і її буття. Тобто, ідеал кохання – це абсолютне, повне поєднання, подолання конфлікту. Але, нажаль, на думку філософа, такий ідеал недосяжний, так як при повному злитті порушилась би інаковість "іншого", те, що відрізняє нас один від одного. Таким чином, повне злиття є неможливим і кохання постає як нездоланий конфлікт.

1. *Киссель М. А.* Философская эволюция Ж. П. Сартра. – Ленинград: Лениздат, 1976. – С. 237.
2. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2009. – С. 558.
3. *Сартр Ж.-П.* За закрытыми дверями // Грязными руками. – М.: Фолио, 2009. – С. 123.
4. *Демидов А. Б.* Феномены человеческого бытия: Учеб. пособие. – Минск: ЗАО Издательский центр "Экономпресс", 1999. – С. 176.
5. *Иванова Е., Мельникова Н.* Ж.-П. Сартр и Э. Фромм о любви и свободе // Свобода личности: Сб. науч. ст.: ВГПУ. – Волгоград: Перемена, 1996. – С.59.
6. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 217.
7. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 220.
8. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому // Знач. твор. – С. 218.
9. *Сартр Ж.-П.* За закрытыми дверями // Знач. твор. – С. 123.
10. *Шестаков В.* Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. – М.: Республика, 1999. – С. 461.
11. *Фромм Э.* Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 130.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**

*Н. В. Ярмолицька, мол. наук. співроб.,  
М. М. Ярмолицька, студ., КНУ ім. Т. Шевченка*

## **РОЗУМІННЯ О. КОЗЛОВИМ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ**

*Розглядаються та аналізуються погляди О. Козлова на сутність релігії та її вплив на формування релігійної свідомості.*

**Ключові слова:** свідомість, релігійна свідомість, релігійні почуття, відчуття залежності, відчуття безкінечного, дух, духовність.

*Рассматриваются и анализируются взгляды А. Козлова на сущность религии и ее влияние на формирование религиозного сознания.*

**Ключевые слова:** сознание, религиозное сознание, религиозные чувства, чувство зависимости, чувство бесконечного, дух, духовность.

*O. Kozlov's views on the religion essence and its influence on the formation of the religious-moral consciousness are being analyzed.*

**Keywords:** consciousness, religious consciousness, religious feelings, feeling of dependence, feeling of infinity, spirit, spirituality.

Осмилення духовної спадщини попередніх поколінь, якими, безперечно, є філософські вчення і системи, являє пріоритетну потребу не тільки історико-філософської науки, а й суспільства в цілому. Повернення до нашої історії дасть нам змогу краще зрозуміти як формувалась свідомість та духовність суспільства. Тому чи не найголовніше місце у дослідженнях філософської спадщини минулих поколінь займають питання релігії. Не стояв осторонь від цієї проблеми і професор Київського університету Св. Володимира – О. Козлов (1831–1901). Всі свої зусилля він спрямовував на укріплення та розповсюдження своїх релігійних поглядів, загальнолюдських цінностей, релігійних переконань, духовності, притаманних щиро віруючим. Втім щоб краще зрозуміти чи відповідає свідомість тому поняттю релігії яке ми маємо, необхідно з'ясувати: що таке релігія та в чому полягає сутність релігії.

Слід зазначити, що дослідженням творчості О. Козлова були присвячені праці вчених минулого, насамперед С. Аскольдова, М. Грота, В. Зеньковського, М. Лосського, В. Лесевича, Т. Райнова, а також і вітчизняних вчених, зокрема Г. Аляєва, І. Бичка, І. Огородника, В. Плужник, В. Пшеничюка, М. Русина, А. Черних. У творах цих авторів були проаналізовані різні аспекти філософського надбання О. Козлова. Однак, незважаючи на велику кількість публікацій, окремого комплексного дослідження щодо сутності релігії в поглядах О. Козлова немає. Саме це й обумовило необхідність у детальному аналізі поглядів ученого стосовно цього питання.

Головним завданням даної статті є здійснення аналізу наукового доробку О. Козлова, на основі якого показати ставлення вченого до релігії та проблем пов'язаних із релігійною свідомістю, релігійними почуттями та духовністю.

Отже, переходячи, безпосередньо, до розгляду поглядів О. Козлова на релігію, ми звернемось до семи головних тез, за допомогою яких

вчений досить вдало розкриває сутність релігії. Перша теза полягає в наступному: "Релігія не є філософія і наука, але включає їх у себе як елемент" [1]. Існує думка (як приклад філософії О. Конта), що релігія замінює собою науку у первісній людині. Пояснюється це тим, що релігія є наукою яка тільки зароджується, а первісна людина, яка не володіє науковими методами дослідження і пояснює походження та взаємний зв'язок різних явищ за допомогою своєї уяви різноманітних діяльностей. Це означає, що релігія походить із потреб людини в пізнанні й виступає так-би мовити сурогатом науки. Отже, якщо потреба в релігії може бути задоволена справжньою наукою тоді релігія втрачає свою необхідність, бо замінюється справжньою сучасною наукою. Така думка, як зазначав О. Козлов є хибною і однобічною, по-перше, тому що не можна пояснити всіх елементів, які входять в історичні комплекси і складають релігійну свідомість. По-друге, заперечується характером різних історичних релігій, і по-третє, науково-освічені люди, які розпізнають у собі релігійну свідомість від наукової, не зважаючи на точні науки, сповідують якусь одну релігію. Втім релігія крім пізнавального інтересу задовольняє ще й багато інших духовних потреб, тому не може зникнути з розвитком науки і філософії, як це було у О. Конта.

Але в цій однобічності О. Конта, О. Козлов вбачає й істину. Адже "ні однієї релігії немає і бути не може без пізнавального елемента, а саме без знання, хоча б і в грубій формі, про *основу* і *причину* речей і самої людини" [2]. Наукове і філософське уявлення та поняття про основу й причину досить відрізняється від релігійної свідомості, та разом з тим за логічним змістом вони можуть бути тотожними. Тому, релігійна свідомість приєднує до логічного судження особливі предикати, які не слідує з логічного відношення до предмету. Саме по цій причині й походить знання, яке неодмінно отримує ту форму яка називається вірою, тобто знанням, яке не може піддаватись ніяким сумнівам.

Друга теза полягає в наступному: "Релігія не є продукт моральної волі й діяльності, але включає їх у себе як елемент" [3]. Ще починаючи з XVIII ст. філософи висловлювали думку, що корінь релігії полягає у моральній потребі й діяльності, тому людина свої моральні потреби уявляла й уявляє в формі заповідей, які йдуть від волі Божої. З чого слідує, що той хто має здібності, на основі розуму, привести в систему заповідей свій моральний закон, для того релігія, як сурогат моральної істини, не має ніякого значення. Але така думка є однобічною і хибною. Тому що, як зазначав О. Козлов, "моральна потреба людини вимагає належного визначення, або вищої цілі людської діяльності, яка підкоряє собі всі останні цілі, а для цього необхідно, щоб розум знайшов підстави і принцип, з яких можна було б вивести й побудувати цілу систему моральних заповідей, де всі дії людини підкорялися б цій цілі" [4]. Для цього зовсім не має потреби у визнанні волі Бога, як причини і основи світу (чому свідчать докази буддизму), також для цього немає потреби в релігії (як це доказує епікуреїзм), немає потреби і у визнанні якої-небудь філософії й метафізики (як це було у давніх

скептиків, які не визнавали ні Бога, ні філософії, ні метафізики, і науки взагалі, але все ж таки мали свою мораль).

Отже, з наведеного вище можна констатувати, що за О. Козловим релігія є система, яка задовольняє моральні потреби, а разом з тим й істина, адже немає і не може бути релігії без вчення про моральність. Це вчення завжди базувалось на ідеї про причину речей і відбивалось у свідомості особливим додатком, який і складав істотну ознаку моральної свідомості. Цей додаток полягав у тому, "що релігійно-моральна свідомість супроводжується твердим переконанням в *об'єктивному значенні* моральної дії, тобто, що воно окрім суб'єктивного задоволення потреб моральної свідомості й совісті, виконує ще й найвище благо в цілій системі світу, тому що і моральне й ідеальне, і дійсне виходять із одного кореня і мають одне джерело" [5].

"Релігія не є продукт егоїстичних і евдемоністичних устремлінь, але включає їх в себе як елемент" [6], за допомогою цієї третьої тези О. Козлов роз'яснював, що джерелом релігії, починаючи з Давніх часів, вважались страх і надія. Згодом більшість філософів (Лукрецій, пізніше Л. Фюрбах) бачили джерело релігії в егоїстичних і евдемоністичних потребах та бажаннях людини. Вже в Новий час підтримувалося вчення, що людські бажання й потреби складають корінь релігії. Але така думка була хибною і однобічною, адже в релігіях існує безліч елементів, які неможливо пояснити за допомогою егоїзму та евдемонізму. Разом з тим, евдемонізм все ж таки вносить свою частку в релігію, і чим нижча релігія, тим більшу частку своєї участі він (евдемонізм) вносить у створення релігійної свідомості. Людині було притаманним покладати свої надії на виконання своїх бажань, на те що вона розуміє як основу і причину речей. Разом з тим існував страх людини відвернути від себе цю благодатну силу й залишитись на одинці з ворожими силами. Не викликало сумніву й бажання людини у поєднанні з "найвищим" і стати під його покровительство, щоб укріпити своє благополуччя. Такі егоїстичні мотиви в релігійній свідомості набувають особливого забарвлення. Насамперед, цей природній егоїзм людини (право на задоволення всіх бажань) в релігійній свідомості виражався у відмові від такого задоволення бажання як милості Божої, й робити вибір між бажаннями і своїми хотіннями. Тому евдемоністичні мотиви у вищих релігіях отримують особливу форму в питанні про остаточне, вічне спасіння від зла та страждань у вічній благодаті. На такий шлях вказують моральні потреби – шлях самовідречення і морального подвигу, тому то "найвищий релігійний евдемонізм втрачає свій першопочатковий характер і співпадає, у своїй останній цілі, з протилежною йому по ідеї, моральною ціллю" [7].

За четвертою тезою – "релігія не є продукт відчуттів і спеціально відчуття залежності від абсолютної єдності всього суцього, але включає в себе чуттєву діяльність і спеціально відчуття залежності як елемент". роз'яснення можна знайти у дослідженнях відомого філософа і теолога Ф. Шлейєрмахера, який бачив у відчутті залежності *корінь і ціль* релігії, тоді як релігійні уявлення і поняття, дія суть, є порівняно

другорядним, тобто засіб вираження цього відчуття залежності. Втім, така думка, як відмічав О. Козлов, була хибною та однобічною, і навіть спростовувалась самим же Ф. Шляєрмахером. Тому що "відчуття залежності відноситься до єдності всього світу, з чого слідує, що воно припускає попередню ідею, знання про цю єдність, далі така думка припускала б психологічну теорію, за якою взагалі відчуття є основна діяльність духу, що зовсім не доведено". Але в такій тезі, безперечно, можна побачити й істину. Адже в релігійному відчутті залежності зовсім зникає елемент приниження, який може супроводжувати і супроводжує це відчуття в інших відношеннях. У релігії воно додається до розумової оцінки, яка виражається предикатом "найвищого, удосконаленого, святого", який складає додаток до мислення чого-небудь причиною речей. Обидва ці придатки ставлять філософську думку на ґрунт релігійної свідомості й пояснюють один одного по-різному: "те що розумом усвідомлюється як найвище, відчувається чуттям як єдина у своєму роді владарююча, господня сила" [8].

Наступна теза – "релігія не містика, але включає її в себе як елемент" [9]. Якщо розглядати її з точки зору містиків, то як і деякі філософи, містики бачили сутність релігії в усвідомленні безпосередньої даності Бога розуму або почуття та в усвідомленні самого злиття з ним. Така думка була помилковою і заперечувалась тим, що припускаючи її справедливості, ми мали б в усіх релігіях одне уявлення про Бога, і зовсім не мали б релігії, де місце Бога займає закон. Що ж стосовно самої думки до злиття з Богом, то вона можлива й по відношенню до інших об'єктів, і відрізняється від першого тільки несуттєвими відтінками і ступінню інтенсивності. Але тут у містиків, як підкреслював О. Козлов, була і доля істини, тому що "релігійна свідомість не може бути без містичного моменту, тобто без відчуття безпосереднього знання сущого або без відчуття тотожності з абсолютним". Це відчуття і є ніщо інше, як вираження на мові почуття ідеї субстанціональності буття, яке розвивається на підґрунті релігійної свідомості, коли "релігійний суб'єкт намагається зупинитися думкою на *абсолютно-сущому*" [10]. Прикладом такого стану може служити буддиська нірвана, або ж такий стан, який неможливо визначити якимось конкретним змістом.

Шоста теза полягає в наступному: "релігія не є продукт ідеї і відчуття безкінечного, але включає в себе їх, як елемент" [11]. Ще видатним філологом М. Мюллером була запропонована філософія релігії, за якою сутність і джерело релігії складає відчуття безкінечного, а різні релігії з їх різним уявленням про Бога і про богів суть, ніщо інше як символізація цього тотожного в усіх людей відчуття ідеї безкінечності. Як відмічав О. Козлов, ця думка була хибною й однобічною і спростовувалась самою історією ідеї безкінечності. Тому що, як би це було насправді, тоді б першими безкінечностями необхідно було б визнати простір і час. Але відомо, що про їх безкінечність філософи стали говорити значно пізніше, тоді як релігія вже існувала в досить розвинутих формах. Разом з тим, у думках М. Мюллера була й істина, тому що навіть не зовсім роз-

винена релігійна свідомість з'єднує ідею і відчуття безкінечного з ідеєю про причину й сутність речей та додає їх до її сили (тут під силою слід розуміти невичерпне безкінечне джерело, яке призводить до безлічі явищ і постійному виробленні нових).

І остання, сьома теза – "релігія не є продукт художньої творчості, але включає її в себе як елемент" [12], як зауважував О. Козлов, була з самого початку помилковою і однобічною, тому що релігія є ніщо інше як безсвідома поезія, і вона може втрачати свою *raison d'être*, тоді коли художня творчість стане повністю свідомою. Але художньою творчістю не можна пояснити всі явища релігії, адже релігія існує не дивлячись на повний розвиток свідомої художньої творчості. І навпаки, свідомою творчість додається до релігійних суб'єктів, що є спробою обґрунтувати релігію без всілякої участі творчої фантазії. Втім і тут можна знайти істину, яка ґрунтується на походженні релігії з художньої діяльності. Прикладом можуть слугувати нижчі релігії, творча фантазія яких ідеалізується в чуттєві уявлення богів, тоді як у вищих релігіях вона приймає участь у символізації невидимого, ідеї яка мислиться тільки розумом. Тому, якою б не була високою релігія, і чистою від чуттєвих елементів, все ж таки вона не зможе обійтись без символізації своїх об'єктів, адже остання необхідна для вказаних відчуттів, які входять до складу релігійної свідомості. Втім "почуття, для живого відношення до свого об'єкту, не може бути задоволене одним його поняттям і пробуджувати фантазію, яка підставляє під поняття образ, але саме серйозність, висота та глибина релігійних почуттів не може допустити, щоб ці образи і символи залежали від сваволі випадкової діяльності фантазії й вимагає, щоб вони були визначеними і строго опрацьованими у відповідності з ідеєю найвищих об'єктів" [13]. З наведеного можна зрозуміти, що О. Козлов бачив джерело релігії не в тій чи іншій діяльності духу, а в її цілому, тобто, в тому що релігійна свідомість, яка відповідає потребі духу дає можливість усвідомлювати себе єдиним у своїй діяльності, а релігія є синтетичною єдністю діяльності духу.

Слід зазначити, що в порівнянні з іншими філософами, які цікавились цим питанням, О. Козлову вдалось більш повно й вірно виразити дійсну сутність релігії. Як зазначав вчений можна абстрактно розкласти релігійну свідомість на різні сторони та елементи, але конкретно, вона складає нерозривне ціле, яке відоме кожному із особистого досвіду, тому що в різних діяльностях людського духу не всі люди мають здібності до релігійної свідомості, але немає жодної людини у якій зовсім були б відсутні такі здібності.

Для того щоб зрозуміти з чого складається релігійна свідомість за О. Козловим необхідно зазначити, що в центрі вчений розташовував ідею про основи і причини речей й виділяв окремо, саму по собі, як філософське вчення або метафізику. До цього центру з одного боку приєднуються егоїстична воля, а з іншого моральність з її заповідями. "Вираження тієї чи іншої волі, взятих окремо, суть ніщо інше, як етика, або вчення про мораль, вчення про право взагалі та безпосередньо, вчення

про звичаї, суспільному благополуччі. Усі ці прояви розумової та вольової діяльності супроводжуються *загальними* відчуттями (страхом, надією, повагою і т. ін.), але які набувають у релігійній свідомості особливого забарвлення, і *спеціально* релігійним, напр., відчуттям абсолютної залежності від найвищого і безкінечного, та відчуттям злиття з ним" [14].

За допомогою таких переконань можна зрозуміти довговічність релігій, не дивлячись на постійні зміни й розвиток у світі. Тому "релігійна свідомість є організм, в якому частини або елементи існують для цілого й навпаки ціле для частин; у ньому, як і в усякому організмі, хвороби або ненормальності якої-небудь частини чи її функцій ще зовсім не тягнуть за собою погибелі цілого; він хворіє, але не гине, продовжує жити" [15]. Цим пояснюється те, що релігії, не дивлячись на деякі недоліки її окремих елементів, існують і задовольняють в ній потреби більшості.

Втім зрозуміти сутність релігії у поглядах О. Козлова, можна проаналізувавши його ставлення до релігії Л. Толстого, до якої вчений віднісся досить критично і заперечливо. О. Козлов пояснював таке своє бачення тим, що в складі свідомості, яку визнавав Л. Толстой, не можна знайти тих елементів із яких складається релігія, ті ж які були не знаходились у належній формі. Також в цій релігії була відсутня метафізика, або вчення про причину і основу світу, догма про найвище. Хоча Л. Толстой і застосовував слова: Бог, Отець небесний, все ж таки в них не містилось ні самого вчення про Бога, ні відношення Його до світу.

Разом з тим у вченні Л. Толстого церква розглядалась, переважно, як непотрібна для істинного вчення І. Христа діяльність, тому що вона спотворювала його й позбавляла сенсу. Це дало підставити О. Козлову назвати релігію Л. Толстого – нехристиянською, і визнати його єдиним представником своєї релігії, в якій були відсутні релігійні почуття, й повністю ігнорувалося їх значення для християнської релігії. Тому сам зміст вчення Л. Толстого не можна назвати ні вираженням християнської релігії, ні релігією взагалі.

Якщо ж вчення Л. Толстого не можна назвати релігією, то чи можна припустити, що це є філософська система, яка тільки прикривається ім'ям релігії? Але ж відомо, що "всяка вірна філософська система в своєму складі представляє *три* істотні *елементи*: теорію пізнання, метафізику і етику. Перша відповідає на питання: чи існує *пізнання* і як воно існує, друга відповідає на питання: що існує й пізнається, як *сущє*; третя на питання: як і в якому сенсі можливо повинно бути і в чому його зміст" [16], тоді як у релігії Л. Толстого відсутня метафізика. Загалом, вчення Л. Толстого не було вираженням філософської свідомості, його не можна визнати систематично опрацьованим і свідомо визнаним. Як зазначав О. Козлов його скоріше можна назвати *вченням про моральність*, до якого входить система заповідей, яким Л. Толстой слідував сам і пропонував слідувати іншим людям. Але ті заповіді, які ним пропагувалися неможливо було виконати, а якщо й виконати то не можливо було досягти запропонованої цілі. Їх неможливо виконати ще й тому, що виконавши їх людина повинна зректися всіх понять, яким надає велико-

го значення, насамперед це – суспільство, держава, цивілізація, освіта, наука, історія і т. п. Разом з тим і всі поняття, які опрацювала сучасна людина протягом цілого життя, теж втрачають всілякий сенс (а разом з ними і ті в яких формулюються самі заповіді Л. Толстого).

Слід відмітити, що всі зауваження О. Козлова в бік Л. Толстого свідчать про повне сприйняття вченим християнства з усіма його догмами, з визнанням чудес, із релігійними традиціями. Втім вчений не пропагував таку свою позицію і не висував її як свою віру, тому і залишився чужим християнству, в сенсі його категоричного зовнішнього сповідання, тоді ж як внутрішньо він був досить близьким до нього. О. Козлов завжди виходив із філософії, при визначенні директив, по відношенню до того або іншого теоретичного сповідування, а християнство, довгий час не входило до його філософії. На початку своєї філософської діяльності О. Козлову досить важко було сприймати християнство, а разом з тим і відступити від тих головних метафізичних питань, які ним розроблялись. "Питання про чудо, про форми взаємодії Бога зі світом і людством він зовсім відкидав із свого філософського обговорення" [17]. Це пояснювалось перш за все небажанням вченого входити в таку область у якій для думки немає ніяких ґрунтовних підстав, а ті питання, в тому числі й релігійні, які торкались феноменалістичних поглядів метафізичної проблеми, він вважав спокусою попасти під вплив явної або скритої матеріалістичної метафізики. Самому ж О. Козлову не вдалось вирішити завдання релігійної метафізики. Але ті основи, які були закладені ним у філософському світоспогляданні, могли послужити філософському обґрунтуванню релігії. Свідченням цього став його панпсихізм, який, за визначенням філософа базується на розумі, наближається до релігії, яка ґрунтується на божественному Одкровенні, яке по своїй суті є досить подібним до вчення І. Христа, порівняно з іншим філософським напрямом.

1. Козлов А. А. Религия гр. Л. Н. Толстого // Философский трехмесячник. – К., 1885. – № 1. – С. 12; 2. Там само; 3. Там само. – С. 13; 4. Там само. – С. 13–14; 5. Там само. – С. 14; 6. Там само. – С. 15; 7. Там само. – С. 16; 8. Там само. – С. 16–17; 9. Там само. – С. 17; 10. Там само. – С. 18; 11. Там само. – С. 18; 12. Там само. – С. 19; 13. Там само; 14. Там само. – С. 20–21; 15. Там само. – С. 23; 16. Там само. – С. 99; 17. Аскольдов С. А. А. А. Козлов. (Русские мыслители). – М., 1912. – С. 183; 18. Козлов А. А. Свое слово // Философско-литературный сборник. – СПб., 1898. – № 5. – 165 с.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**



# ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА

*Р. Ю. Коперльос, студ., КНУ ім. Т. Шевченка*

## НАУКОВІ ТА ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ЕКОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

*Стаття присвячена науково-філософському підходу до екологічної культури, що досліджує явища загального характеру, дозволяє зіставити власне філософію, науку й екологічну культуру та через це зіставлення детально визначити особливості як науки та філософії, так і екологічної культури.*

**Ключові слова:** екологічна культура, екологічна система, "людина – суспільство – біосфера".

*Стаття посвящена научно-філософському підходу к екологической культуре, который исследует явления общего характера, позволяет сопоставить собственно философию, науку и экологическую культуру и через это сопоставление детально определить особенности как науки и философии, так и экологической культуры.*

**Ключевые слова:** экологическая культура, экологическая система, "человек – общество – биосфера".

*The article is sanctified to the scientifically-philosophical going near an ecological culture, that investigates the phenomena of general character, allows to confront actually philosophy, science and ecological culture and through this comparison in detail to define the features of both science and philosophy and ecological culture.*

**Keywords:** ecological culture, ecological system, a "man – society – biosphere".

Наукові, етичні та філософські проблеми сучасної екології перекожливо свідчать, що подальший розвиток суспільства і біосфери як самостійних систем є неможливим. Немоżliве також прогнозування майбутнього розвитку суспільства в різних сферах – соціальній, економічній, політичній, культурній – без врахування сучасної екологічної ситуації й глибокого наукового та філософсько-методологічного осмислення її перспектив.

Саме тому адекватним сучасному стану речей є розуміння взаємозв'язку суспільства і природи як коеволюційного феномену, бо коеволуція людини і біосфери забезпечує збереження людського роду як біологічного виду й умови для подальшого розвитку людства в системі культури і цивілізації.

Як писав Ж.-Б. Ламарк "Людині судилося знищити саму себе, після того як вона зробить Землю непридатною до життя" [1]. Саме тому людина має усвідомити, що для її виживання і культурно-цивілізаційного розвитку необхідне існування біосфери як природної глобальної екосистеми у всій різноманітності її біотичних структур і абіотичних компонентів. Велику роль в цьому відіграє екологічна культура кожної окремої людини. Актуальність, науково-теоретична та науково-прикладна значимість роботи визначаються необхідністю дослідження сутності закономірностей і процесів розвитку екологічної культури як цілісного явища, розуміння якого можливе лише на основі науково-філософського аналізу.

Об'єктом даного дослідження виступає культура в якості засобу людської самореалізації.

Предметом є наукові та філософські аспекти екологічної культури.

Головним завданням цього дослідження постає питання про здатність розкрити сенс екологічної культури. В той же час, науково-філософський підхід до екологічної культури, що досліджує явище загального характеру, дозволяє зіставити власне філософію, науку й екологічну культуру та через це зіставлення детально визначити особливості як науки та філософії, так і екологічної культури. В результаті наука та філософія проявляється як образ думки, а екологічна культура – як спосіб життя людини і суспільства.

Існує велика кількість вчених, котрих турбують проблеми екології, екологічної культури, подолання екологічної криз тощо. Серед них можна назвати: зарубіжних дослідників: К.-О. Апель, Р. Атфілд, Р. Дюбо, В. Гюан, А. Дюссер, П. Делор, І. Кант, А. Маслоу, Р. Хіггінс, А. Швейцер тощо; вітчизняних: В. Вернадський, Г. Бачинський, М. Голубець, М. Кисельов, В. С. Крисаченко, Є. Маланюк, М. Моїсеєв; Л. Сидоренко, П. Тутківський та багато інших. Але для сьогодення визначення наукових та філософських аспектів екологічної культури як здатності людини відображати живе буття світу, пристосовувати його до себе є невирішеним й потребує сучасного аналізу.

Екологічна культура – це функціональна основа існування людини. Вона уможлиблює доцільне й ефективне природокористування; це цілеспрямована діяльність людини (включаючи й наслідки такої діяльності) з організації та трансформації природного світу (об'єктів та процесів) відповідно до власних потреб та намірів. Вона звернена водночас і до природного довкілля, і до внутрішнього світу людини, визначається як одна з форм культури, як здатність людини відчувати живе буття світу, пристосовувати його до себе, взаємоузгоджувати власні потреби та устрій природного довкілля [2].

Культура представляється як унікальний механізм самозбереження суспільства, є засобом його адаптації до навколишнього світу. Відповідно культура, в певному відношенні, може бути розглянута як своєрідна "імунна система" суспільства і людини. На жаль, сьогодні культура, точніше її діяльність, зосередилась на елітній самодостатності, на пошуках багатьох культурних форм, в яких втратила моральнісну міру, почуття обов'язку і відповідальність перед власним суспільством. Альберт Швейцер писав: "Сучасна людина стала надзвичайно занятою в багатьох ланках суспільства і це веде до втрати в нею духовного початку" [3].

Сучасний етап взаємодії суспільства і природи характеризується підсиленням соціально-природних суперечностей, у зв'язку з чим важливим завданням третього тисячоліття є необхідність збереження навколишнього природно-культурного середовища. Якщо навколишній природний ландшафт необхідний людині для біологічного життя, то культурне середовище настільки ж необхідне для її духовного і морального буття. Екологічна ситуація, що існує на даний момент обумовлює необхідність перегляду орієнтирів соціокультурного розвитку та формування

нової екологічної культури, побудованої на принципах коеволюції (спільна еволюція природи і суспільства, що відбувається в їх взаємодії й не задає шкоди одне одному) людини і природи.

В сучасних умовах є актуальним аспект розгляду і експлікації екологічної культури, реформування освіти, в основі якої мають бути принципи розумності. Освічена і розумна людина повинна усвідомити, що її розум – це не сукупність індивідуальних інтелектів, це якісно нове утворення, досягнення якого М. М. Моїсеєв бачить через подальший розвиток духовного і колективного розуму. Саме колективному розуму під силу зберегти стабільність біосфери і вибрати той канал еволюції, який і забезпечить коеволюцію людини та біосфери. Епоха Ноосфери повинна характеризуватися тим, що людство навчиться керувати процесами самоорганізації біосфери. Згідно поглядам М. Моїсеєва, "...у будь-якому разі стихійний процес самоорганізації повинен ввійти в деяке русло з жорсткими берегами, яке очікує людство, і тими можливостями, якими володіє людство для управління власною поведінкою в своїй екологічній ланці" [4]. Опрацювання стратегій – справа кооперації всіх галузей знань – природничих і гуманітарних.

Вихід можна здійснити через: засвоєння нових ціннісно-нормативних відношень, що дозволяють здолати відчуження людини від природи; відновлення екологічної культури; екологічних імперативів взаємодії суспільства і природи. Необхідна зміна домінуючих засад в сучасній культурі, що показують характер пріоритетів в розвитку людської діяльності; і змін в стратегії виховання, де за основу буде братися турбота про природу та відповідне ставлення до неї.

На межі ХХ–ХХІ століття стало очевидним, що збереження традиційних стереотипів та орієнтирів не забезпечує конструктивного розвитку цивілізації і вже в найближчому майбутньому ставить під загрозу рівновагу і стабільність сформованих соціоприродних структур. Суперечності між приростом населення і можливістю забезпечення його матеріально-енергетичних потреб, з однієї сторони, і порівняно обмежених можливостей природних екосистем, з іншої, набувають антагоністичний характер. Їх загострення впливає на незворотні деградаційні зміни біосфери, радикальну трансформацію традиційних природних умов функціонування цивілізації. Щоб подолати ці суперечності треба пов'язати їх з відмовою від існуючого методу "проб та помилок" між взаємовідношенням людини із середовищем її перебування, з виходом на новий рівень науково обґрунтованої стратегії системи відносин "людина – суспільство – біосфера".

Зараз спостерігається увага до культури, яка пояснюється багатьма умовами. Сучасне суспільство стрімко перетворює навколишній світ, соціальне і життєве середовище. У зв'язку з цим культура розглядається як джерело громадських нововведень, як чинник творчого життєвого оновлення і, в той же час, основа для збереження традицій, того, що досягнуло людство у минулому. Велике значення отримує виявлення можливостей культури, її внутрішнього потенціалу, вірогідність її активізації.

Аналізуючи культуру в якості засобу людської самореалізації, можна виявити нові закономірності, здатні зробити вплив як на хід історії в цілому, так і на саму людину, оскільки культура безпосередньо пов'язана з розвитком людства і може бути зрозуміла тільки при розгляді культурно-історичного процесу в тісному взаємозв'язку минулого, теперішнього і майбутнього розвитку всього суспільства в цілому й окремо взятої особи.

Саме тому в філософії і науці особливо актуалізувалася увага до культури як чинника соціального розвитку. Багато вчених, наприклад, Л. Гумільов, М. Кисельов, М. Моїсеєв [5] приходять до висновку, що духовні і соціокультурні ознаки окремого народу чинять істотний вплив на розвиток усього суспільства. Вони зв'язують майбутнє людства з філософським осмисленням культури в цілому.

Людство опинилося перед проблемою виживання, і екологічна проблема загострюється до проблеми можливого знищення людини як творця і споживача культури.

Культура виникла як механізм адаптації, але сам процес адаптації здійснюється шляхом перетворюючої діяльності. Людина пристосовувалася до дійсності не лише як біологічна істота, розвиток якої визначений і описаний ходом еволюції, але і як соціобіологічна істота, коли здійснюється адаптація самого середовища. Адаптуючись сама, людина адаптує середовище виходячи зі своїх потреб. Можна сказати, що людина є "квантом" коеволюційного процесу.

Саме людина своєю діяльністю створила те розмежування реальностей, яке ми називаємо Природою і Культурою. Це розмежування носить умовний характер, вони взаємопроникають одне в одного і нерозривні у своїй єдності. Тобто, будучи одночасно і творцем, і споживачем культури, людина і суспільство виділяють для себе цінності, які і є системотворчим початком культури.

"Цінність служить основою і фундаментом всякої культури" – підкреслював П. Сорокін [6]. Зміна ціннісних орієнтацій в одному з видів інтегрованої культури призводить до схожої трансформації в інших її пластах. Ця, відмічена Сорокіним, особливість дозволяє оптимістично дивитися на стан справ не лише у філософії та інших гуманітарних науках, але і в практичному їх втіленні.

Сьогоднішня екологічна ситуація обумовлена пануванням технократичної системи цінностей. І в зарубіжній, і у вітчизняній літературі вже досить виразно виявлена необхідність зміни ціннісних орієнтирів. Потрібно відмітити, що нестримний оптимізм періодично змінюється відносною можливістю переорієнтації ціннісних установок, і тому актуальність цього питання не зменшується, що, мабуть, можна пояснити наступними моментами:

- формування нових ціннісних орієнтирів, а тим більше нової культурної ціннісної парадигми – явище не одномірне, тобто певна інерція вимагає інтенсивної та систематичної роботи, в першу чергу, природної, в системі духовних цінностей (освіта, мистецтво, мораль, філософія);

- має відбуватися збіг економічної та освітньої діяльності з результатами самої цієї діяльності, як природа, що породила людину як культурну істоту, сама дає їй імпульси до досягнення і зміни як самої себе, так і навколишньої дійсності.

Зміна цінностей є відносно вільним творчим продуктом людської діяльності, а не механічна, однозначно детермінована процедура переходу від причини до наслідку. Саме відносно вільний характер творіння людиною цінностей є однією з причин дисбалансів у взаємовідношенні людини і природи, коли стара система цінностей виявляється непридатною, а відмічена інерційність і відсутність творчих проєкцій, позбавляють її модифікації.

Необхідною передумовою екологізації культури можна вважати формування екоцентриського типу екологічної свідомості й екологічної культури особи.

Екологічна криза мислиться як щось зовнішнє по відношенню до людини, а не те, що знаходиться в ній самій. Показово, що в "Стратегії збереження природи" Міжнародного союзу охорони природи такий пункт, як виховання людей, знаходиться лише на сьомому – останньому – місці. Але ж, дівість будь-яких заходів по захисту природи, в-решті-решт, визначається поведінкою людей, які взаємодіють з нею, їх відношенням до природи.

Елементами екологічної кризи вважають:

- скорочення орних угідь через ерозії, дефляції, забруднення, засолення, заболочування і посуху ґрунтів, втрата продуктивності земель і, як наслідок цього, голод у значній частині регіонів, що є особливо актуальним сьогодні;

- забруднення довкілля;

- руйнування природних ландшафтів: інтенсифікація несприятливих екзогенних процесів яроутворення, селевих, зсувних, мерзлотних явищ, абразії і акумуляції в береговій зоні, порушення генетичної цілісності і природної структури ландшафтів, унікальності і естетичній привабливості пам'яток природи, запустинювання і тому подібне;

- деградація рослинного покриву, скорочення лісових масивів, дигресія пасовищ, збіднення генофонду, зниження біорізноманітності, біогенна акумуляція шкідливих речовин;

- порушення екологічної системи Світового океану;

- негативна антропогенна дія на атмосферу [7].

Завдяки досягнутому на сьогодні рівню розвитку техніки, масштаби і глибина людської діяльності вирости надзвичайно, і тепер стало абсолютно зрозумілим, що "раціональний егоїзм" не може автоматично, так би мовити, завдяки якійсь "невидимій руці", на зразок тієї, що, згідно А. Сміту, проявляє себе в економічному "ринковому механізмі", забезпечити загальне благо. Подолання сучасної екологічної кризи неможливе без здійснення корінної переорієнтації суспільної свідомості. Важливим завданням при цьому є формування екологічної культури на засадах науково-філософських знань.

Традиційний розвиток екологічної культури пов'язується, передусім, з екологічною освітою. Проте, розвиток екологічної культури тільки на основі формальної екологічної освіти виявляється недостатньо ефективним. До того ж, рамками формальної екологічної освіти на сьогодні охоплено лише 30 % населення України, в основному дитячого. За даними анкетних опитувань, 80 % молоді не готові проявляти особисту активність в практичних справах з охорони довкілля. Для вирішення такого складного завдання необхідно розробити принципово нову концепцію екологічної освіти.

Основні риси безперервної екологічної освіти можна визначити у наступних принципах: безперервність – поступовість – планування – інтегративність – спадкоємність. Вони допомагають конкретизувати зміст безперервної екологічної освіти і розкривають в ієрархічній послідовності основні грані проблеми.

1. Принцип безперервності припускає залучення кожної людини до сфери екологічної освіти упродовж усього його життя; передбачає спадкоємність усіх сходинок екологічного виховання, а також взаємозв'язок учбових і виховних настанов з громадськими і державними структурами, що мають відношення до екологічних проблем.

2. Принцип поступовості визначає розвиваючий характер освітнього процесу, що забезпечує послідовний рух особи від одного ступеня соціальної, цивільної і професійної зрілості до іншого, більш високого.

3. Принцип планування забезпечує досягнення поступальності освітнього процесу. Його значення визначається тим, що при побудові ефективної системи освіти має значення строга теоретична обґрунтованість соціального прогнозу, точність передбачення громадських потреб. Внесення планового початку в освітній процес, що безперервно розвивається по висхідній лінії, можливий тільки тоді, коли він є не простою сумою базової і наступної підготовки, а їх інтегральним цілим.

4. Принцип інтегрованості полягає в оптимальному виборі структури безперервної освіти, тобто такому розподілі загальних і приватних учбово-виховних завдань між його різними сходинками, яке забезпечує максимальний ефект освітнього процесу.

5. Принцип спадкоємності – найважливіший чинник підвищення ефективності освіти, що припускає максимальне використання на кожному етапі навчання, досягнутого на попередніх етапах. Це вимагає послідовності вивчення окремих дисциплін, розділів, а також оптимального співвідношення в змісті екологічної освіти загальнотеоретичних, спеціальних і прикладних дисциплін тощо. Реалізації спадкоємності безперервної освіти сприяє також фундаменталізація її змісту [8].

До сьогодні соціальні впливи людини на довкілля засновувалися, як правило, на парадигмах, що ґрунтувалися на ствердженні панівного становища людини стосовно природи. Це призвело до формування споживацького, прагматичного підходу до системи "природа – суспільство". Сучасне людство стоїть перед вибором подальшого шляху розвитку – від сьогоденного стану суспільства до якісно нового стану, що передба-

чатиме збалансоване співвідношення соціально-економічного та екологічного розвитку. Вибір "стратегії людства" має бути співзвучним зі "стратегією природи", тобто межі та напрям розвитку людства мають узгоджуватися з розвитком всієї біосфери, забезпечувати коеволюцію природи та суспільства.

Цілеспрямована система дій, що забезпечує вихід з глобальної екологічної кризи, повинна здійснюватися двома шляхами: техніко-технологічним та світоглядно-соціальним. Технологічні програми, що охоплюють різноманітні напрями людської діяльності, повинні сполучатися із соціальними програмами, які за своїм рішенням є найбільш складними. Світоглядно-соціальна складова на шляху до вирішення екологічних проблем є, на наш погляд, такою, що перебуває із техніко-технологічною складовою у стані діалектичної взаємодії: з одного боку, екологічний світогляд впливає на формування екологічної культури, що, зрештою, відбивається на стані екології в цілому; з іншого боку – наявний стан екології справляє певний вплив на екологічний світогляд, а через останній – і на екологічну культуру.

Сучасні природні процеси не можуть бути вирішені тільки з позицій природничих та технічних наук, але мають включати в себе й соціокультурне осмислення особливостей перебігу природних процесів, їх причин та наслідків. Соціокультурне осмислення, в свою чергу, неможливе без аналізу екологічного знання, якого людство набуло за весь період свого існування, а такий аналіз має ґрунтуватися на висвітленні філософських передумов формування екологічного знання. Процес формування екологічного знання досить довгий, він обумовлюється розвитком знання про людину та природу; специфіка екологічного знання, таким чином, полягає в його інтегративному характері – здатності концентрувати в собі не тільки філософське, а й природничо-наукове, соціально-гуманітарне знання.

Екологічне знання як специфічна форма соціального знання сформувалось на етапі суспільного розвитку, що відзначається високим рівнем матеріального виробництва, системою суспільних відносин та станом наукового знання.

Філософське дослідження екологічного знання, в свою чергу, неможливе без аналізу філософських передумов формування екологічної свідомості. Онтологічною підставою системної екологічної свідомості виступає ставлення людини до природи або соціально-екологічна сфера життя суспільства. Для наукового вираження соціально-екологічної сфери вводиться особливий категоріальний апарат, що складається з таких елементів, як екологічне буття, об'єктивний світ природних екосистем, суб'єктивно-екологічна реальність, суб'єктивно-об'єктивна екологічна реальність (або олюднена природа, "друга природа" (за К. Марксом), людська діяльність як сполучна ланка між природним і соціальним світом, екологічна свідомість тощо. У цьому сенсі екологічна свідомість відображає не стільки природу і суспільство окремо, скільки ставлення людини до природи. У дослідженні М. В. Дороніної об'єктивною основою

взаємодії природи і суспільства служить перехід від форм і рівнів організації природного світу до форм і видів соціального буття, що взаємодіють між собою і формують якісно нову соціоприродну цілісність – систему "суспільство-природа".

Методологічною підставою екологічної свідомості є також екологічна культура. М. В. Дороніна, зокрема, вважає, що екологічна культура, як органічна, невід'ємна частина культури, представляє особливу сферу життєдіяльності людей, що характеризує своєрідність їх взаємодії з природою і систему діалектично взаємозв'язаних елементів, що включає: екологічні стосунки, екологічну діяльність та екологічну свідомість [9].

Зауважимо, що при цьому під екологічними стосунками розуміють ставлення людей до штучного місця їх існування ("другої природи", тобто соціуму), ставлення людини безпосередньо до природного місця свого існування, стосунки в матеріально-виробничих сферах, пов'язаних із процесом привласнення людиною природних сил, енергії і речовини, і, нарешті, ставлення людини до соціальних умов свого існування.

Екологічна ж діяльність є всією сукупною діяльністю з перетворення навколишнього середовища, а також – природоохоронною діяльністю людини. Така діяльність у вітчизняній літературі зазвичай називається природокористуванням. Поняття екологічної діяльності в найбільш узагальненому вигляді відображаються всілякі види людської діяльності, що відносяться до вивчення, освоєння, збереження і перетворення природного середовища існування людини і її виживання.

У системі екологічної культури екологічна свідомість виступає своєрідним "підґрунтям" екологічної культури. Екологічна свідомість як духовна освіта формується в результаті відображення екологічних стосунків і екологічної діяльності. В ідеалі культурне природокористування повинне слідувати принципам нової екологічної свідомості, найсучаснішим науковим розробкам, природоохоронним юридичним нормам, загальним правилам екологічної поведінки, що відповідають гуманістичній етиці.

Отже, екологічна культура, заснована на цілісності системи "суспільство-природа", включає діалектичний синтез екологічних стосунків, екологічної діяльності і екологічної свідомості. У цьому синтезі головною ланкою, інтегруючим чинником є екологічна діяльність, як найважливіший чинник перетворення складних природних систем, як основа екологічного управління в системі "суспільство-природа". З'ясування онтологічних та екокультурних підстав екологічної свідомості, безперечно, має велике значення і для визначення її місця в системі суспільної свідомості і духовної культури. Визначення загальнотеоретичного статусу екологічної свідомості потребує попереднього дослідження її місця в структурі суспільної свідомості і духовної культури. Доцільною, з огляду на це, вбачається конструювання цілісної моделі духовної культури і суспільної свідомості, з'ясування місця в ній екологічної свідомості, визначення зв'язку екологічної свідомості з іншими формами суспільної свідомості: економічною, моральною, політичною, правовою, науковою, художньою, релігійною і, нарешті, філософською. Підкреслимо, що взає-



модія всіх цих видів і форм суспільної свідомості і духовної культури і породжує екологічну культуру, у тому числі й екологічну свідомість, яка сприяє збереженню і розвитку системи "суспільство-природа". Так, економічна свідомість дозволяє забезпечити економічний баланс між господарською діяльністю людей і якісним станом природи. Найважливішим завданням політичної свідомості є усвідомлення досягнення певного рівня рівноваги в природі і соціальному житті, запобігання наслідкам природної стихії, голоду, хвороб, природних і технологічних катастроф, воєн, демографічного "вибуху" тощо.

Специфіка сучасного етапу розвитку людства характеризується, серед іншого, підвищенням ролі наукового пізнання. Виступаючи найважливішим компонентом культурного прогресу, наука спричиняє істотний вплив на всі сторони людського життя. В період подальшого вдосконалення суспільства, його якісної зміни, коли ставиться завдання інтенсифікації науки, перетворення її на потужний каталізатор, рухомих сил науково-технічного і соціального прогресу сучасного людства, велике значення мають системно-філософські дослідження наукового пізнання. Серед основоположних напрямів сучасного наукового знання і культури важливе місце займають системно-екологічні дослідження.

Отже, сучасна екологія є не лише науковою теорією охорони і раціоналізації природокористування, але і соціокультурним феноменом. У зв'язку з цим найбільший інтерес і методологічну складність представляє дослідження екологічної свідомості та екологічної культури, яка має базуватися, передусім, на дослідженні та розробці теоретико-методологічних підходів до аналізу означеної проблематики.

Екологічна культура – це тип життєдіяльності людини, що успадковується, та її взаємовідносин з навколишнім середовищем, що сприяють здоровому способу життя, стійкому соціально-економічному розвитку, екологічній безпеці країни і кожної людини. Вона є засобом самоорганізації сутнісних сил людини в умовах конкретного природно-господарського середовища.

Основоположним принципом екологічної культури можна вважати принцип відповідності соціального та природного в рамках єдиної системи. Встановлення цієї відповідності у всіх сферах суспільного життя сприяє, з одного боку, його екологізації, а з іншого – гармонізації самої суспільної системи. Екологічна культура виражає міру освоєння суб'єктом природоперетворюючої діяльності, відповідності соціального та природного як складових єдиної системи. Вона сприяє також гармонізації взаємовідносин суспільства та природи і формуванню нового типу особистості – людини епохи ноосфери.

1. Цит. за: Железнов Ю. Д., Абрамян Э. А., Новикова С. Т. Человек в природе и обществе. – М., 1998. – С. 209; 2. Сидоренко Л. І. Сучасна екологія: наукові, етичні та філософські ракурси: Навчальний посібник. – К., 2002. – С. 136; 3. Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этики миро- и жизнеутверждения // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 118; 4. Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопр. философии. 1995. – № 1. – С. 17–18; 5. Див.: Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990; Кисе-

льов М. М., Канак Ф. М. Национальне буття серед екологічних реалій. – К.: Тандем, 2000; Моисеев Н. Н. Экология, нравственность и политика // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 3–25; 6. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 191; 7. Крисаченко В. С. Типологія екологічних криз антропогенного походження // Ойкумена. Український екологічний вісник. – 1991. – № 4. – С. 14; 8. Непрерывное экологическое образование: проблемы, опыт, перспективы: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. г. Томск, 2-3 ноября 2006 г. [Под ред. О. И. Кобзарь, Т. В. Хахалкиной.] – Томск: STT, 2006. – С. 17–20; 9. Доронина М. В. О системности экологического сознания в современной науке и культуре: Автореф. дис... канд. философ. наук: 09.00.01 / М. В. Доронина; Тюменская государственная сельскохозяйственная академия. – Тюмень, 2005. – С. 26.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**С. П. Оржеховський, асп., КНУ ім. Т. Шевченка**

## **МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНА ПРОБЛЕМИ В СУСПІЛЬНО-ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ**

*Стаття є спробою показати засадничі умови науковості, які безпосередньо мають своєю основою спосіб осягнення людиною себе та навколишнього світу. І з цих умов показати можливий спосіб існування суспільно-гуманітарних наук, як наук що безпосередньо мають справу з людиною та її суспільним буттям.*

**Ключові слова:** суспільно-гуманітарне пізнання, життєсвіт, соціальна інженерія, науковість, ідеологія, соціологія, історія, когнітологія.

*Статья – попытка показать основополагающие условия научности, что непосредственно в основе своей связаны с постижением человеком себя и окружающего мира. И из этих условий показать возможный способ существования общественно-гуманитарных наук, как наук что непосредственно имеют дело с человеком и его общественным бытием.*

**Ключевые слова:** общественно-гуманитарное познание, жизненный мир, социальная инженерия, научность, идеология, социология, история, когнитология.

*This paper is an attempt to show the fundamental conditions of science, which is directly based on their associated with apprehending the man himself and the world. And from these conditions show a possible way to the existence of social sciences and humanities as sciences that directly deal with the man and his social being.*

**Keywords:** social-humanitarian cognition, life-world, social engineering, science, ideology, sociology, history, cogitology.

Бурхливий розвиток гуманітарних і суспільних наук поставив проблему теоретичного обґрунтування методології цих наук. Особливо важливим це питання виступає на фоні розвитку нової постнекласичної парадигми науки, де співпраця різних наук, гуманітарно-етичний вимір самих наук стає важливою складовою науково-дослідницької діяльності. Гуманітарно-суспільні науки досі перебувають перед дилемою: чи слідувати у своєму розвитку за природничими науками, роблячи в першу чергу акцент на індуктивному методу та математиці, чи спробувати розробити свою людиномірну методологію, де людина та суспільство не так пізнаються, як тлумачуться та інтерпретуються. В цьому зв'язку головною проблемою стає пізнання характерних рис розвитку наук як суспільного феномену у контексті особливостей людського пізнання дійсності і базуючись на цьому визначення основних характеристик суспільних та гуманітарних наук, якщо вони мають намір відповідати своїй науковості, тобто чисто дедуктивна процедура.

Дана тема широко розроблялась у філософії, як у минулому так і сучасними філософами і дослідниками, адже проблема людського пізнання, пізнання суспільних відносин, суспільства та проблема істини завжди цікавила мислителів. Можна зазначити таких філософів минулого як Гегель, Кант, Декарт, Аристотель, Платон, Сартр Маркс і т. д. Серед сучасників можна назвати постмодерністів: Ліотара, Фуко, Габермас і т. д. У сферу їх проблематики так чи інакше входили суспільні відносини та проблеми функціонування та розвитку суспільства, а також розгляд проблем людського пізнання. Звісно, не завжди дві сфери їхніх інтересів – гносеологічна та суспільно-гуманітарна в їхніх працях корелювались і вони не ставили питання таким чином, як було зазначено вище, але це не применшує їхній вклад у розвиток даної проблематики.

Також потрібно звернути увагу на сучасну філософію науки яка намагається дати сутнісні характеристики та її методу, тим самим прислуговуючись розробки образу гуманітарних та суспільних наук. Це і критичний раціоналізм, історична школа, неопрагматизм, когітологія, синергетика і т. д. Вітчизняна школа логіко-гносеологічних досліджень також багато зробили в цьому напрямі і безпосередньо у сфері методології та структури суспільно-гуманітарного пізнання. Особливо в цьому контексті цінна когітологія, що бере свій початок з медитацій Декарта і дозволяє через рефлексію безпосередньо віднайти основи науки та гуманітарних і суспільних наук зокрема.

Щоб ґрунтовно розробити означену вище проблематику потрібно перш за все зазначити, що головним завданням науки залишається пізнання дійсності, її законів, тенденції її розвитку за допомогою теорії, яка формулюється перш за все як певне ідеальне відображення дійсності. В межах наук постійно відбувається перехід від дослідницької практики до теорії, а звідти і до дослідницької практики, і просто до практики, яка втілюється у суспільній та культурній діяльності людини. Тут наука виступає перш за все як культурне явище, що стає засадничим чинником перетворення дійсності людиною. Ще одне завдання науки, яке потрібно обов'язково врахувати, виступає те що наука має змогу передбачити вже на основі певних знань, тобто теорії подальший розвиток подій та тенденції зміни дійсності.

Отже, це положення науки між теорією і практикою надає їй широкі можливості щодо передбачення та вивчення дійсності. Проте в межах такої концепції виникає вічне філософське питання. Що було раніше: курка чи яйце, теорія чи практика. Якщо відповідати на це питання просто: то теорія і практика завжди існували разом. Так як теорія без практики не є теорією, ні практика без теорії не є практикою. Більше того, таке поєднання бере початок в самому способі буття людини в світі. "Насправді, практика є перехід від об'єктивного до об'єктивного через інтеріоризацію; проект як суб'єктивне подолання об'єктивності в напруженні іншої об'єктивності розташовується між об'єктивними умовами середовища і об'єктивними структурами поля можливостей і сам по собі являє рухливу єдність суб'єктивності і об'єктивності, цих кардинальних

визначень діяльності" [1]. Звідси, таке відношення до дійсності є сутнісно притаманний людині спосіб осягнення дійсності. В самій людській діяльності ідеальне і матеріальне, теорія і практика постійно взаємодіють і ця взаємодія виражає сутнісну характеристику людини, як істоти яка ніколи не співпадає сама з собою. Характерна особливість науки в цьому відношенні полягає в тому що сама науковість як ми її знаємо передбачає декілька умов свого існування. По-перше, світ для людини повинен перетворитися на дане суще яке підлягає розгляду. Те що лежить поза людиною і може бути розглянуте так як воно дане. Тобто дійсність повинна стати об'єктивною. Цей процес об'єктивації дійсності остаточно завершився тільки в період Нового часу. "Зовсім інше, на відміну від грецького слухання, означає новоевропейське представлення, смисл якого вперше про себе дає знати в слові *repraesentatio*. Представити означає тут: помістити перед собою наявне як дещо навпроти стояче, співвіднести з собою представляючим і змусити увійти в це відношення до себе як у визначальну область. Де таке відбувається, там людина складає собі картину сущого. Але, складаючи собі таку картину, людина і саму себе виводить на сцену, тобто у відкрите коло загальнодоступної і всевідкритої представленості. Тим самим людина сама себе виставляє як ту сцену, на якій суще повинно в подальшому представляти, показувати себе, тобто бути картиною. Людина стає репрезентантом сущого, в сенсі опредмеченого" [2]. По-друге, наука може тільки тоді називатися наукою, коли вона перетворюється на соціальний інститут, тобто існує певна наукова спільнота, де відбувається пізнання, дискусія, критика і є інтуїтивне розуміння науковості. Тут спільнота протягається в часі горизонтально і вертикально, науковець звертається не тільки до своїх сучасників, але до предків і нащадків.

Що до становлення науки, то вперше як суспільний інститут вона вийшла на історичну сцену в епоху античності. В той час наука мала більш теоретичний напрям своєї діяльності, хоч це ніяк не виключає її практичний аспект, проте не яскраво виражений, як починаючи з Нового часу.

Можна погодитися із К. Поппером, що одною характерною особливістю розвитку науки постає те, що вона розвивається від проблеми до проблеми. Тобто проблема як усвідомлена подія є визначальною у її розвитку і науковець буде свої теоретичні проекти і проводить практичні дії виходячи зі змісту проблеми. При цьому він не тільки змінює дійсність, виходячи з нагального завдання вирішення проблеми, але і змінюється сам. До тих пір поки проблема, будь-то вона теоретичною чи практичною, не постала зі всією очевидністю, поки існуюча дійсність вписується теоретичну картину науковця, доти немає потреби змінювати знання. Більше того, саме існування проблеми, сама очевидність незалежності проблемної дійсності від волі і свідомості суб'єкта є доказом існування об'єктивної реальності. "Осмислення факту існування об'єктивної проблеми виявляє усвідомлення факту незнання причини їх виникнення. Доведення незалежності від самототожного суб'єкта (об'єктивність) певної проблеми слугує доведенням наявності зв'язку між дос-

відом суб'єкта та незалежним від нього буттям. Тим самим "об'єктивна реальність", "матерія" не копіюється, не фотографується, не відображується нашими відчуттями, вона експлікується за допомогою рефлексивних міркувань над проблемою, джерелами її появи" [3]. Тут виявляється спільне для способу буття людини і буття науки – випадіння поза дійсність і неспівпадіння людини з дійсністю і з самим собою як аспекту цієї дійсності, що є вкорінене в теоретичному аспекті пізнання дійсності наукою, провокується самою дійсністю і долається спочатку в проєкті (теорії), а потім і на практиці, при цьому і теорія, і практика визначається самою дійсністю у якості проблеми. "Тільки завдяки відкритості Ніщо наука здатна зробити суще як таке предметом дослідження. Тільки коли наука існує, відштовхуючись від метафізики, вона здатна знову і знову відстоювати своє сутнісне завдання, яке не в збиранні і впорядкуванні знань, а в розмиканні кожен раз заново досяжного, всього простору істини природи і історії" [4].

Описані вище сутнісні характеристики наук стосується не тільки природних наук але й гуманітарно-суспільних наук, інша справа, що не всяку діяльність в цій сфері можна назвати науковою. "Соціально-гуманітарне пізнання трактується гранично розширено: до нього включають філософське есе, публіцистику, художню критику, художню літературу і т. д. Але коректна постановка проблеми повинна бути іншою. Вона потребує чіткого розрізнення понять "соціально-гуманітарне знання" і "наукове соціально-гуманітарне знання". Перше включає в себе результати наукового дослідження, але не зводиться до нього, оскільки передбачає також інші, поза наукові форми творчості, Друге ж обмежується тільки рамками наукового дослідження, яке в даному випадку має, зрозуміло, свою специфіку" [5]. Потрібно підкреслити, як було зазначено вище, в гуманітарно-суспільних наук є своя специфіка, це перш за все те що її об'єктом являється людина або певні спільності людей. То що ж можуть відтворити своєму науковому дослідженні суспільно-гуманітарні науки. Це перш за все закони і тенденції розвитку суспільства з одного боку, а з іншого передбачити з певною долею вірогідності як це суспільство буде в подальшому розвиватись. В практичному аспекті це означає, виходячи з наявного знання, завдання покращити стан сучасного науці суспільства та становище людини в ній. Так принаймні і приблизно розуміє загальне завдання гуманітарних наук Карл Поппер. Головну претензію, яку він виставляє багатьом іншим представникам суспільно-гуманітарного знання і зокрема Карлу Марксу – це історизм. Основна відмінність його концепції суспільно-гуманітарних наук полягає в тому, що він вважає стає покращення життя суспільства можливе тільки якщо суспільні зміни, які мають покращити стан справ, є частковими, незначними і поступовими. За Поппером такі зміни повинні поступово покращити життя людей. "Окрім цих є також передрікання іншого ґатунку, їх можна б назвати технологічними, оскільки такі передрікання утворюють базу інженерії. Вони, можна сказати, конструктивні, бо повідомляють про засоби, яких ми можемо вжити, якщо хочемо досягти певних

наслідків. Фізика головне (майже вся, якщо не брати до уваги астрономію і метеорологію) робить саме такі передрікання – взяті з практичного боку, вони можуть бути названі технологічними передріканнями. Різниця між цими двома різновидами передрікань приблизно відповідає тому, наскільки велику роль у цій науці відіграє продуманий експеримент, на протипагу звичайному терплячому спостереженню. Типові експериментальні науки здатні виробляти технологічні передрікання, в той час як ті, що користуються переважно не експериментальними спостереженнями, продукують пророцтва" [6]. Отже Поппер виступає за почастинні зміни, які засновуються на соціальному експерименті. Цей експеримент повинен здійснюватися, згідно Поппера, за умов дотримання безпеки учасників експерименту, чим пояснюється його малий масштаб. Головну роль у таких суспільних змінах відводиться суспільним інститутам, які слугують вдосконаленню суспільних відносин і положення конкретної людини в межах певного суспільства. "Точно так як основним завданням природничого інженера є проектування машин, їхня реконструкція та обслуговування, основним завданням почастинного соціального інженера є проектування соціальних інституцій, їх реконструкція та обслуговування тих, що вже існують" [7]. При цьому не приховується, що головним завданням його методології суспільних наук є поширення основ громадянського суспільства і західної демократії [8]. Самій же історії Поппер відводить роль теоретичної науки, яка прояснює смисл минулого та тенденції і, можливо, закони історичного розвитку. Що до законів історичного розвитку, наприклад, Поппер відноситься досить скептично, вважаючи, те щоб якась тенденція чи закономірність отримали статус суспільного закону, вона повинна пройти не тільки через історичне спостереження, але й, по можливості, через експеримент, як це відбувається у фізиці. До таких законів можна наприклад віднести, що бюрократія без громадського контролю перетворюється на самодостатню систему, що паразитує на тілі суспільства. І грандіозний соціалістично-більшовицький соціальний експеримент в межах російської імперії тому доказ. Хоча первісною інтенцією марксизму була те, що ідея переходу до комунізму, де поступово відмирили держава і разом з нею бюрократія. Такий соціальний експеримент Карл Поппер вважав не правильним експериментом, так як він не відповідає критеріям наукового соціального експерименту, направленого на покращення суспільного устрою та становища конкретної людини. "Але систематична боротьба проти конкретних хиб, проти конкретних форм несправедливості або експлуатації і проти страждань яких можна уникнути – таких як бідність чи безробіття – є зовсім інша справа, ніж спроба здійснити сплановане на креслярській дошці майбутнє ідеальне суспільство" [9]. Проте, як було сказано, така боротьба з бідністю та експлуатацією ототожнюється з боротьбою за демократію та громадянське суспільство. Тут криється головна суперечність теорії суспільно-гуманітарних наук запропонованої К. Поппером. Приймаючи тезу Карла Маркса про те, що: "Філософи лише різноманітним чином пояснювали світ, але справа криється в тому, щоб його змі-

нювати", висловлену Марксом в "Тезах про Фейєрбаха", Карл Поппер висловлює цілком справедливі заперечення проти некритичного впровадження цієї тези в життя. Але запроваджуючи поняття відкрите суспільство і фактично ототожнюючи це поняття із західними демократіями, він ставить ціннісні орієнтири "соціальним інженерам", визначаючи мету їх діяльності як побудову демократичного, відкритого суспільства. Тим самим він фактично суперечить сам собі. Адже постулюючи поступове, почастинок, раціональне вдосконалення суспільства та життя конкретної людини заснованої на науці, він разом з тим, фактично, постулює певну ідеологічну систему, яка повинна бути виконана в результаті такої наукової діяльності. Іншими совами він пристає до екстерналістського варіанту філософії науки при визначенні форм буття науки. Але, як відомо, безоглядне впровадження певних ідеологічних схем безвідносно до практики суспільного життя, робить ці ідеологічні схеми заручниками цієї практики. Особливо це добре видно на прикладі міжнародних подій останнього десятиріччя. Логічніше, можливо, було б не робити таких далекосяжних ідеологічних узагальнень щодо концепції суспільно-гуманітарних наук. Тим більше сучасні тенденції розвитку науки постнекласичної науки якраз акцентують увагу на тому що дослідник повинен бути відповідальний за свої дії і не вносити дисонанс в навколишню дійсність своїми дослідницькими і суспільно-практичними, спрямованими на перетворення цієї дійсності, діями, навіть можна сказати, про солідарну відповідальність людства за свої дії. "Постнекласична наука, за Стьюїнімом, передбачає подальше узагальнення відносності опису об'єкта суб'єктом до діяльності суб'єкта. Тепер для забезпечення об'єктивності пізнання слід зважати не лише на спосіб діяльності суб'єкта, але й на його ціннісні орієнтації.

Ця вимога здається абстрактною тільки доти, доки ми не враховуємо людину вимірність предмета, що вивчається, або принаймні належності цього об'єкта до живого світу. І якщо визначення рослин і тварин як шкідливих або корисних вочевидь завадить створенню поняття біосфери, то це має не лише академічне значення, а й практичні екологічні наслідки. Ще більш наочною є вимога адекватних ціннісних орієнтацій, коли предметом дослідження стає людина, як у медицині. Тоді проблеми лікарської етики перетворюються на проблеми життя й смерті конкретних людей, коли, наприклад, методологія передбачає плацебо (тобто групу хворих, яких, щоб перевірити дієвість нового препарату, тількино удають, що лікують). Тут уже невідповідність класичної методології, наприклад не врахування можливості визначального впливу на хворий організм у процесі приладових досліджень (рентген, ультразвук тощо), не є питанням лише наївності лікаря або консервативної наукової спільноти, але й питанням моральної й навіть юридичної відповідальності" [10]. В цьому випадку потрібно акцентувати увагу якраз на використанні досягнень науки, тоді як наукова діяльність пов'язана менше з ціннісними орієнтаціями науковця. Сумна доля лабораторних щурів є необхідною умовою наукового прогресу. Що до суспільних наук, то пи-

тання співвідношення науковою діяльності та її використання на практиці має зовсім інший принцип, про що буде йтиметься далі. Але й тепер можна сказати що в суспільних науках також не тільки по відношенню до людини, але й по відношенню до певних суспільних груп, що склались історично і мають свою специфіку світогляду і функціонування, ціннісний аспект має більше значення. Бездумне впровадження запропонованої Карлом Поппером моделі удосконалення суспільства, хоч і з обмежувачими методологічними принципами, але з непотрібними ідеологічними узагальненнями, може привести до порушення гармонії не тільки в середині самої культурно-історичної спільності, що руйнує перш за все мотиваційно-смысловий аспект її функціонування, але й гармонійні, усталені відносини з навколишнім середовищем, що склались історично в межах відносин певної культури і середовища її проживання. Що ми фактично бачимо на прикладі глобалізації, коли культурні, соціальні та релігійні відмінності нівелюються.

Використання ідеологічних схем у якості смислових орієнтирів в будь-якій науці, а тим більше в суспільних науках таїть в собі дуже велику можливість втратити саму науковість пізнавально-дослідницької діяльності вченого. Адже діяльність вченого це не тільки пізнавально-дослідницька діяльність за допомогою певних методів та усталених процедур, що спираються на певні формально-раціоналістичні і прагматичні доннаукові способи існування в межах буденного світу людини або, як його називав Гусерль та його послідовники Шюц, Мерло-Понті та інші, життєсвіту. Науковець також спирається на певну рефлексію своєї діяльності себе по відношенню до неї, що якраз і забезпечує через діалектичне напруження теорії і практики адекватне наукове пізнання дійсності. Вразі коли діяльність науковця задається певним ідеологічним смислом це звужує можливості науковця адекватного пізнання дійсності і використання цього знання на практиці. Навіть якщо ідеологія виростає з правильних науково методологічних принципів, для суспільно-гуманітарних наук це не означає корисність використання цієї ідеології в якості орієнтирів діяльності вченого.

В контексті інтерпретації специфіки об'єктивності змісту знання в суспільно-гуманітарних науках, ми визначили об'єктом цих наук людину і суспільство, і умови їх функціонування. Проте тут є питання що постійно виникає принаймні від епохи просвітництва та доби романтизму. Наскільки історія існування, культура, навколишнє середовище, а також мова впливають на існування, становище та розвиток людини та суспільства яке вона представляє. Найбільш повно на це питання намагались відповісти вже в ХХ сторіччі. Особливо цікавими видаються теоретично-філософські розробки представників соціальної феноменології, зокрема її засновника Альфреда Шюца. У межах статті не має змоги повністю висловити основи концепції А. Шюца, проте потрібно означити певні її риси. В основі тут лежить те, що розуміння людини себе та своєї навколишньої соціальної та природної дійсності визначається життєсвітом, що задає смислові рамки людської орієнтації в світі. Головною особли-



вістю життєсвіту є те що він даний людині наперед і людина вже якби визначається по відношенню до нього. Тут він постає в першу чергу як суспільно-культурне оточення смисли якого засвоює людина, а також мова, яка є основою світогляду певної суспільно-культурної групи. В мові закладені ті смисли і те знання, яке стає своїм для кожної людини, що народилась в певному суспільному, культурному і природному оточенні. Тобто життєсвіт це перш за все до рефлексивне наперед дане знання, якщо говорити комп'ютерною мовою, це ті програми, які забезпечують життя і функціонування людини в межах певної суспільно-культурної групи і які вона повинна засвоїти щоб успішно функціонувати в межах відведеної їй в структурі суспільства ролі. Далі буденний світ, або життєсвіт за Шюцом, це місце роботи, тобто там, де людина безпосередньо стикається з навколишньою дійсністю і де людина повинна певним чином дати раду цій дійсності, виходячи з прагматичної настанови як головної смислової орієнтації в межах цієї сфери. Тут життєсвіт виступає у більш вузькому значенні, як сфера, де людина практично має справу з дійсністю і в межах цієї практики забезпечує своє існування. "Я знаю, що моєму триванню покладено межі, з цього виводиться система релевантності природної настанови: системи надії та страху, потреб та задоволень, шансів та ризику, які в різні способи переплітаються між собою і спонукають людину опановувати життєсвіт, долати перешкоди, накреслювати та здійснювати плани" [11].

Отже, виникає питання, наскільки є відповідним до методологічного апарату пізнання суспільно-гуманітарних наук така категорія як життєсвіт? По-перше тут потрібно виходити з того про які науки йдеться. Якщо говорити про історію як науку яка вивчає смисли і події розвитку яких вже припинився і відбувається розвиток їх інтерпретації, то така концепція цілком прийнятна як певний методологічний інструмент пояснення історичної дійсності та прояснення тих смислів історичних подій і діяльності історичних постатей які є не очевидними. Життєсвіт, як певний історичний життєсвіт, дозволяє відтворити той історичний "клімат" і те історичне середовище в якому перебували наші предки. Вдалими прикладами такого історичного відтворення можна назвати дослідження середньовіччя радянським дослідником А. Я. Гуревичем в його творі "Проблемы средневековой народной культуры", де Арон Якович фактично відтворює буденний світ або життєсвіт людини раннього середньовіччя. Отже, як інструмент інтерпретації і відтворення історичної дійсності поняття життєсвіту цілком прийнятне в історичних науках.

Що ж стосується соціології і пов'язаних з нею наук, наприклад політології, то тут питання дещо складніше. Адже врахування історичних, культурних, географічних, психологічних особливостей досліджуваних акторів є безпосередньою умовою гарного соціологічного дослідження. Проте прояснення культурних та суспільних особливостей досліджуваних суспільних груп не повинно замінюватись теорією їх діяльності і становлення культурних смислів. Безпосереднє мотиваційне пояснення людської поведінки з точки зору веберовської цілераціональності, яка

до сих пір, принаймні в підручниках, є умовою побудови робочої гіпотези в соціології, не передбачає розлогої структури становлення мотиваційних смислів, за умови принципової свободи людини і її постійне не співпадіння з собою. Перетворення людини в раба чи життєсвіту, чи цілераціональності, чи мови однозначно приречене на провал. В соціології ці концепції можуть використовуватись як певна гіпотеза, для недалеких передбачень та ситуативних пояснень, але як всеохоплюючі концепції людської поведінки вони мають, принаймні для соціології, не науковий характер. Також справа в тому, що головне завдання цих наук не пояснювати, а створювати знання про дійсність, що передбачає тісно співпрацю з політикою політологів, соціологів, економістів і т. д. Тут, як ніде він інших сферах, виявляється корисність міждисциплінарних досліджень із залучень науковців різних сфер. Такі пояснення можуть бути корисними разом із статистичними даними, проте головне завдання суспільно-гуманітарних наук це вирішення проблем, що виникають в процесі розвитку суспільства і стають актуальними для нього. Проблема вирішує чим будуть займатись суспільно гуманітарні науки і проблеми створює теорію, яка потім буде застосовуватися на практиці. Та навіть сама практика залежить від цієї проблеми, адже теорія в суспільно-гуманітарних науках завжди абстрактна і може перетворитись на ідеологію (учення про ідеї). Тому суспільно-гуманітарний дослідник чи соціальний інженер завжди повинні з певною критичністю відноситись до теорії, розуміючи те, що разом із проблемою вона також змінюється. Тобто при практичному застосуванні теорій увага має бути звернена не до ідеї, а до об'єктивного змісту знання. Потрібно розуміти, що на відміну від, наприклад, фізики, суспільно-гуманітарні науки, окрім, можливо, історії, яка має свою специфіку, виявляють свою особливість в тому, що їх науковість виступає у своїй повноті тільки за умови співпраці наук цієї сфери між собою із продуктивними силами суспільства загалом. Проте значення життєсвіту, як методологічної концепції, тут не є визначальним, а тільки допоміжним концептом наукового тлумачення соціальної дійсності.

**Висновки.** Отже можна сказати що проблема соціально-гуманітарних наук в тому, що ще приблизно 100 років тому їхня проблематика, окрім історії, була майже повністю у віданні філософії, а самі науки почали розвиватися порівняно не давно, тому їхня методологія і процедурні моменти зазнають тяжких перепитів в процесі становлення цих наук, народження цих наук ще не закінчилося. Цим можна пояснити постійні хитання між повним запереченням ролі природничих наук і її методів у пізнанні суспільної дійсності і зведення всього методологічного комплексу суспільно-гуманітарних наук до герменевтики і інтуїтивного розуміння з одного боку, а з іншого повним некритичним перенесенням методології і процедури природничих наук на суспільно-гуманітарну сферу. Рефлексивно-дедуктивна процедура визначення основоположень науковості знання, таких як перевірюваність, строгість, відтворюваність, несуперечність і т. д., і перенесення їх на сферу суспільно-гуманітарних

наук дозволяє виявити характерні риси науковості цієї сфери і цим самим сприяти їх розвитку. А саме головне дозволяє виявити, те що проблемність і усвідомлене незнання виступає головним ядром розвитку науки, побудови методології, розширення меж наукових знань і здатності передбачати події. Виходячи з цих засад і повинні будуватись гуманітарні науки. Вирішуючи проблеми наука розвивається.

1. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода: Статьи. [Пер. с фр. В. П. Гайдамака.] – М.: Академический Проект, 2008. – С. 92; 2. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philsci.univ.kiev.ua/biblio/index.html> – С. 104; 3. *Чуйко В. Л.* Рефлексія основоположень методологій філософії науки: Монографія. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – С. 61; 4. *Хайдеггер Мартин.* Что такое метафизика? [Пер. с нем. В. В. Бибихина.] – М.: Академический Проект, 2007. – С. 41; 5. *Степин В. С.* Философия науки. – М.: Гардарики, 2006. – С. 10; 6. *Поппер Карл.* Злиденність історизму: [Пер. з англ. Лісовий Василь.] – К.: Абрис, 1994. – С.66; 7. Там само. – С. 87; 8. *Поппер Карл.* Відкрите суспільство та його вороги. – Т. II. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники [Пер. з англ. Олександр Буценко.] – К.: Основи, 1994. – С. 456–457; 9. *Поппер Карл.* Злиденність історизму // Знач. твір. – С. 87; 10. Філософія та методологія науки: Підручник [І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко.] – К.: ВПЦ "Київський Університет", 2008. – С. 123; 11. *Шюц Альфред, Лукман Томас.* Структури життєсвіту. [Пер з нім. Кебуладзе В. І.] – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 61.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

*Я. М. Чайка, асп., КНУ ім. Т. Шевченка*

## **УСВІДОМЛЕНА ПРОБЛЕМА ЯК КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО НАУКОВОГО ДИСКУРСУ**

*Стаття присвячена обґрунтуванню моделі зняття дисциплінарних обмежень рефлексивною інтерпретацією усвідомленої проблеми, основам формування міждисциплінарного наукового дискурсу та концепції – як мові сенсу трансдисциплінарного дискурсу.*

**Ключові слова:** міждисциплінарний дискурс, трансдисциплінарний дискурс, концепція, усвідомлена проблема.

*Статья посвящена обоснованию модели снятия дисциплинарных ограничений рефлексивной интерпретацией осознанной проблемы, основам формирования междисциплинарного научного дискурса и концепции – как языку смысла трансдисциплинарного дискурса.*

**Ключевые слова:** междисциплинарный дискурс, трансдисциплинарный дискурс, концепция, осознанная проблема.

*The article is devoted to the model of disciplinary removal of restrictions reflexive interpretation of realized problems, the bases of interdisciplinary academic discourse and the concept – as a language sense transdisciplinary discourse.*

**Keywords:** interdisciplinary discourse transdisciplinary discourse, the concept, perceived problem.

Актуальність роботи полягає у тому, що за формою свого існування трансдисциплінарне дослідження є дискурсивним дослідницьким проектом, який здійснюється із одночасним застосуванням різних галузей науки. Особлива функція філософії, як складової таких досліджень, полягає у рефлексії формулювання питань, проблем, задач з метою досягнення такої їх форми, яка уможливілює концептуальну реалізацію трансдисциплінарного дискурсу.

Метою даної статті є обґрунтування моделі зняття дисциплінарних обмежень рефлексивною інтерпретацією комплексної проблеми як основоположним значенням феномена трансдисциплінарності та основ формування трансдисциплінарного дискурсу. Для вирішення даної мети, актуальним є наступні завдання:

- визначити поняття усвідомленої проблеми;
- проаналізувати основи формування міждисциплінарного дискурсу;
- проаналізувати основи формування трансдисциплінарного дискурсу;
- визначити концепцію – як мову сенсу трансдисциплінарного дискурсу.

Проблемам трансдисциплінарних методів дослідження присвячені праці вчених і наукових колективів в багатьох країнах світу: у США, Швейцарії, Франції, Португалії, Бразилії, Росії, Україні тощо [1]. У зв'язку з цим слід зазначити роботи А. А. Крушанова, Л. П. Киященко, І. Б. Ардашкін, В. І. Аршинова, В. Г. Буданова та інших [2]. Але входження у трансдисциплінарні дослідження має певні критерії. Таке дослідження пов'язане із вивченням складних об'єктів, а тому воно є можливим лише на основі рефлексивного відношення суб'єкта до себе, рефлексії над об'єктом і предметом дослідження, готовністю до концептуального дискурсу, здатності усвідомлювати себе носієм незнання, та відповідно, здатності до порушення правил парадигми, тобто подолання дискурсом обмеженості дисциплінарності.

Як зазначив В. Лук'янець, розуміння проблеми "дискурсу" характеризує перш за все аналіз перетворення цього, здавалося б, "чисто лінгвістичного концепту в ефективний методологічний інструмент трансдисциплінарних досліджень" [3]. Нині поняття "дискурсу" постає як ключовий концепт сучасної методології. Але чи можливо, запитує Лук'янець, таке загальне лінгвістичне уявлення про мову використовувати в рамках гуманітаристики як репрезентативну модель для зображення інших типів нелінійного середовища таких як свідомість, несвідоме, культура, соціум, історія? Якщо можливо, то мова в кожному такому окремому його використанні стає особливим дискурсом. Саме такий дискурс мається на увазі, коли мова йде про "дискурс-аналізи" в науці.

З позицій "дискурс-аналізу", творець науки – це агент мовних (знакових, символічних) актів, дій, практик. За допомогою мовних актів він впливає на інших таких же агентів, зміцнює їх почуття, думки, поведінку, світосприйняття. Практика мовних дій містить в собі різноманітні типи лінгвістичних формоутворень: окреме слово, словотвір, речення, розповідь (нарратив), грибниця нарративів тощо. При цьому в лінгвістиці під словом "дискурс" розуміють типи лінгвістичних формоутворень, які є складнішим, ніж окреме речення. Тут дискурс виступає як будь-який зв'язок, тканина, грибниця речень, розповідей, мовних взаємодій. Однак у філософії науки поняття "дискурс" може означати не тільки ту чи іншу "тканину" речень, але і поле, місце, де зустрічаються і впливають один на одного мовними діями члени певної мовної (професійної, ідеологічної, творчої, конфесійної тощо) спільноти, яке для науковців обмежується, визначається об'єктом. Дискурс тут – це своєрідне поле, на якому

стикаються і взаємодіють різні агенти мови з приводу проблем усвідомлених як трансдисциплінарні. При такому спілкуванні в учасників виникають різноманітні психічні продукти: почуття, бажання, уявлення, вірування, переконання, поняття, знання, які визначаються розумінням факту існування проблеми (незнання). У рамках відомої європейської метафізичної традиції зазначені продукти дискурсу в межах дисциплінарного розуміння науки вважалися продуктами відображення (дзеркальність) об'єктивної реальності в індивідуальній чи колективній свідомості. На противагу цій метафізичній традиції, учасники трансдисциплінарного дискурсу – не пасивні дзеркала, їх скоріше можна порівняти з учасниками спортивних змагань, ігор, взаємодій, інтеракцій. А психічні продукти, що виникають – це продукти взаємозв'язку мовних впливів, які трактуються не як дзеркальне відображення зовнішнього світу, а як "артефакти колективних мовних дій" [4], які були виокремлені як істотні усвідомленням проблеми. Відповідно до висновку, який обґрунтував В. Лук'янець, все, що виникає в дискурсі, не є "надлюдським", божественним, трансцендентним; воно завжди суть чогось "людського", випадкового. Якщо ті чи інші артефакти дискурсу оголошуються "надлюдськими", то це означає, що деяким мовним, конфесійним або ж професійним співтовариствам це потрібно заради здобуття влади над тими, хто охоплений деяким дискурсом. Сам дискурс при цьому перетворюється на дискурс влади, тобто в практику керівництва, контролю, маніпуляції почуттями, поведінкою, мисленням людей за допомогою тих чи інших типів мовних дій: "для спільнот філософів, методологів, творців науки дискурси перш за все використовуються як аналітичні, когнітивні, методологічні, світоглядні способи аналізу, необхідні для реалізації їхніх власних професійних стратегій" [5].

Багатство змісту та форм існування дискурсу як соціолінгвістичного явища сучасного комунікативного середовища зумовило, зокрема, розмаїття його теоретичних дефініцій і досить швидку еволюцію його інтерпретацій навіть у межах одного й того ж наукового напрямку. Сьогодні сфера вживання терміна "дискурс" є настільки широкою (філософія, соціологія, логіка, семіотика, теорія комунікації, лінгвістика тощо; їхні окремі напрями – прагмалінгвістика, лінгвістична семантика, граматична стилістика, лінгвістика тексту, граматики тексту, а також міждисциплінарні науки – психолінгвістика, соціолінгвістика та ін.), що доводиться говорити про полісемію цієї термінологічної одиниці.

М. Йоргенсен і Л. Філліпс починають порівняльний аналіз теорій дискурсу з розкриття базових передумов-постулатів, які виступають підставою соціально-конструкціоніського підходу до дискурсу. Виділяються такі передумови-постулати: 1) наші знання та уявлення про світ – це не пряме відображення зовнішнього світу, а результат класифікації реальності за допомогою категорій; висловлюючись мовою дискурс-аналізу, наші знання – продукт дискурсу; 2) способи розуміння і уявлення світу обумовлені історичним і культурним контекстом; "дискурс – це форма соціальної поведінки, яка слугує для репрезентації

соціального світу (включаючи знання, людей і соціальні відносини)"; 3) знання виникають в процесі соціальної взаємодії, де люди конструюють істини і доводять один одному, що є вірним, а що помилковим; 4) відповідно до певного світогляду деякі різновиди поведінки фіксуються як природні, інші – як неприйнятні; "різне соціальне розуміння світу веде до різної соціальної поведінки, й тому соціальна структура знань та істини має соціальні наслідки" [6].

Дискурс, який розуміється як текст, занурений у ситуацію спілкування, допускає безліч вимірювань. З позицій прагмалінгвістики дискурс являє собою інтерактивну діяльність учасників спілкування, обмін інформацією, надання впливу один на одного, використання різних комунікативних стратегій, їх вербальне й невербальне втілення в практиці спілкування [7]. Функціональний підхід передбачає обумовленість аналізу функцій дискурсу вивченням функцій мови в широкому соціокультурному контексті [8].

У свою чергу філософський дискурс є такою конструкцією, в якій набувають визначеності гранично загальні поняття. Будучи вбудованими в дискурсивну конструкцію, вони втрачають сенс поза цією конструкцією. Останнє видно на простому прикладі: Займенник "я", звернений до філософської категорії (наприклад, у Фіхте), вже не має ніякого відношення до персони мовця, тобто перестає бути особовим займенником. Складається парадоксальна ситуація: філософський дискурс здатний включити в себе все мислиме, але все, що потрапило в сферу філософського дискурсу, не втрачає свій колишній сенс, а знаходить новий, заданий структурою філософських категорій. При цьому, однак, будь-яке поняття, що підпало під філософську рефлексію не перестає жити власним життям.

Дослідження міждисциплінарних взаємодій є, по суті, аналізом нестандартних пізнавальних ситуацій у контексті комунікації суб'єктів, які виробляють і споживають знання. Цьому відповідає набір понять і проблем, що стають особливо актуальним в епістемології і філософії науки в останні тридцять років: контекст відкриття, несумірність теорій, доповнюваність, політеоретичність опису, конфлікт інтерпретацій, неможливість радикального перекладу, типи раціональності, діалог, дискурс, конструктивність. Ці проблеми далекі від розв'язку і тільки окреслюють концептуальну область, з якою пов'язані перспективи розвитку як епістемологічної, так і науково-методологічної рефлексії. Всі вони покликані висловити когнітивну специфіку міждисциплінарних досліджень як неklasичного типу раціональності, який все більше зміцнюється в сучасну епоху, хоча і успадковує багатотисячлітні тенденції розвитку знання. Пізнання – це, перш за все, діалог, взаємодія, що породжує особливу реальність, яка не є ні суб'єктивною, ні об'єктивною в чистому вигляді. У свою чергу когнітивна специфіка цих досліджень полягає у тому, що ця реальність – сфера проблеми, котра одночасно самотійна, а також має зв'язки з іншими реальностями, дозволяє їм взаємодіяти, наповнює змістовно цю взаємодію. Пробле-

ма задає умови функціонування для знання, речі, людини, визначає життєздатність останніх, об'єднує дослідників поділом дійсності на істотну, "актуальну" і "пасивну", другорядну, вводить учасників дискурсу в окреслене проблемою спілкування. В залежності від проблеми, дискурс та введені учасники дослідження змінюються від дисциплінарних до трансдисциплінарних. Проблема являє собою спосіб контекстуалізації знання, життя, світу, що визначає за нею, крім пізнавальної функції, онтологічну, методологічну функції та ряд інших функцій.

Що ж уможливорює концептуальну реалізацію трансдисциплінарного дискурсу? Довербальна основа трансдисциплінарного дискурсу полягає у смислах та значеннях, засвоєних індивідом на стадіях дисциплінарного розвитку. Тому трансдисциплінарний розвиток передбачає умовою концептуального дискурсу конвенціональну основу створення мови, смислового наповнення об'єктів дискурсу, основу якої складає зрозуміла представниками різних наук комплексна проблема. Тут об'єкт пізнання – це соціальний продукт, продукт людської культури. Об'єкт як соціокультурне (тобто усвідомлена проблема) формує ідеали, сенс та форми в котрих існує трансдисциплінарно зорієнтоване мислення, тобто соціокультурне включає окремого, дисциплінарно обмеженого суб'єкта пізнання в акт творення категоріальної мережі бачення світу.

Контекст визначений усвідомленням об'єктивності проблеми виступає в якості найважливішого чинника для розуміння природи проблеми та її функціонування. Розгляд цього аспекту є перш за все прерогативою філософії, яка сама є "граничним" контекстом вивчення пізнання, світу, людини. І. Т. Касавін пише: "Для того, щоб порушити в проясненні сенсу поняття "проблема", нам слід розібратися в тому специфічному способі осмислення проблем, який перетворює їх у філософські проблеми. Як філософ працює з проблемами? Звичайно, він прагне розібратися в її витоків, зрозуміти ситуацію в тій галузі знання, де виникла проблема і де її дозвіл призводить до позитивної зміни ситуації. Але саме тому, що проблема виникає за межами вже сформованої теорії (і навіть як реконструкція минулого знання), необхідний вихід за межі певної предметної області. Філософ тому змушений приписувати проблемі більш широкий контекст, ніж той, в якому вона зазвичай розглядається як наукова, релігійна чи буденна проблема. Йому доводиться штучно навантажувати її в, здавалося б, генетично невластиві їй різноманітні стосунки" [9]. Але й сам контекст не може функціонувати поза проблеми, оскільки його межі визначаються з отриманням знання в якій-небудь сфері, ступенем істинності (і зворотне – проблемністю) цього знання.

Проблема задає межі контексту, так само як і контекст актуалізує або знімає актуальність проблеми. Співвідношення проблеми і контексту – важлива тема у філософії, що представляє результат розвитку сучасного пізнання і уявлень про нього. Може здатися, що універсальність проблеми як контекстозадаючого початку значима лише для філософії, бо остання характеризується універсальним і граничним осмисленням буття, але звідси не слід робити висновки, що така природа

проблеми може нам мало що дати при вивченні наукового пізнання. Швидше, навпаки, те, що сьогодні відбувається з науковим пізнанням, вимагає дослідження теми проблеми. У першу чергу, наукове пізнання цікавить нас в контексті суперечливих тенденцій, які в ньому відбуваються. Цю ситуацію Є. Н. Князева характеризує наступним чином: "Науково-технічний прогрес демонструє нам сьогодні двоякого роду тенденції. З одного боку, виступає спеціалізація різноманітних наукових дисциплін, знання стає все більш езотеричним, доступним тільки фахівцям, експертам у вузьких дисциплінарних областях. А з іншого боку, в наявності протилежна тенденція – тенденція до інтеграції і цілісності. Відбувається руйнування кордонів між дисциплінами, вторгнення проблем одних наукових дисциплін в інші, циркуляція понять" [10]. Наука вперше за свою історію претендує на філософську функцію цілісного підходу до пізнання, зберігаючи при цьому характерну для своєї природи тенденцію "нарізання" світу і знання. Осмислюючи звернення Є. Н. Князевої до трансдисциплінарних концепцій приходимо до висновку, що трансдисциплінарність стосується онтологічного і методологічного аспектів пізнання. Онтологічний аспект однозначно має висловлювати нову реальність, яку людина відкриває в процесі трансдисциплінарних досліджень. Ця реальність, повинна виходити з єдності інтелектуальних і життєвих процесів, але ми ще не звикли до такого роду буття. Або, за А. А. Крушановим, "...Саме цей образ світу прийшов у явну невідповідність з науковим пізнанням ХХ століття, коли несподівано стали відбуватися описані вище дивовижні речі, порушуватися звичні засади, а саме: виникло нове сімейство наук трансдисциплінарного характеру, тобто систем наукового знання, що розривають кордони звичайних спеціальних наук. Раніше таке дозволялося лише філософії. Але те, що породжується великою наукою в останні п'ятдесят років, тепер володіє якимось дуже незвичним статусом, схоже, не філософським, але все ж виводить нові дисципліни за межі звичних фундаментальних наук" [11]. Мова йде про реальність, що являє собою певний синтез звичайної реальності та знань про неї, де нова реальність залежить, з одного боку, від знань, в яких вона породжена, а з іншого боку, ці знання презентують її особливим, нетрадиційним для нас способом. Такий спосіб найкраще позначив Е. Морен: "Когнітивна еволюція протікає не у напрямі заміни знань все більш і більш абстрактними, а навпаки, в напрямі переміщення їх у контекст, який визнає умову їх включення в цілісну структуру знання та межі їх істинності" [12]. Нагадаю, що в даній статті такий контекст розкривається поняттям "проблема".

Реальність трансдисциплінарних досліджень висловлює проблемний зріз їх буття, обумовлений контекстуальною природою такого роду світу. Проблема тут виступає не тільки у вигляді методологічного засобу пізнання, але і в якості онтологічної підстави цієї реальності. Зміст реальності визначається засобами її конструювання, і навпаки.

Методологічний аспект трансдисциплінарних досліджень говорить про те, що наука в даному випадку змінює об'єкт свого дослідження. Ті



трансдисциплінарні сфери знання, які виділяються на сьогоднішній день, свідчать про те, що наука змінює їх у ракурсі з пріоритету питання "Що?" на пріоритет питання "Як?", "Яким чином?". Тобто відомі методи (відповіді на питання "Як?") визначають об'єкт. Тут головне не те, що досліджують такі наукові дисципліни, а те, що в цих дослідженнях зустрічається багато спільного, схожого. Відходить специфіка дисциплінарного об'єкта, з'являється загальність функціонування різних дисциплінарно розроблених методів, що може представляти абсолютно самостійну область дослідження. Наприклад, до трансдисциплінарних наук відносять ритмологію, симетріологію та інші. Однозначно це науки, в яких представлений універсальний ракурс функціонування різних дисциплін. Їх виділення обумовлено операціонально-процесуальними особливостями взаємодії з різними об'єктами, що дозволяють останнім інтегруватися на основі цих особливостей. Отже проблема як форма знання маючи таку операціонально-процесуальну специфіку формує засади проведення трансдисциплінарних досліджень. Більш того, проблема здатна інтегрувати наукове дослідження на рівні дисциплінарних, між-дисциплінарних, трансдисциплінарних досліджень. Оскільки проблема здатна бути визначена не тільки одним контекстом, а безліччю контекстів, вона поліконтекстуальна. У цьому і полягає її характерна особливість. Інтеграція наукового знання посилюється тоді, коли збільшується ступінь проблемності знання, коли проблема актуалізує все більшу кількість своїх контекстів.

У вказаному контексті особливого значення набувають питання поєднання гносеологічного та соціокультурного при розв'язанні проблем використання наукових знань у практичній діяльності, бо остання є синтезом гносеологічного та соціокультурного. Але це можна збагнути лише тоді коли розглядається наукове знання у формі концепції як соціокультурного феномена (В. Рижко). Звернення до аналізу концепції у структурах застосування наукових знань і є важливою умовою подолання прогаліни між гносеологією та соціокультурними проблемами. У даному випадку приймається, що концепція містить у собі: зміст відповідних категоріальних структур, ідей, ідеалів, норм; прошарок соціокультурних сенсів, та аксіологічних висловлювань, котрі висвітлюють розуміння відповідних висловлювань як продуктів взаємодії не лише суб'єкта та об'єкта, а й суб'єкт – суб'єктних взаємодій; прошарок висловлювань, котрі виражають цілісність об'єкта пізнання; зрештою, як зазначав В. Рижко, концепція заключає висловлювання, котрі розкривають процедури втілення знання у практичній діяльності. Відповідно наука є духовне утворення, яке має багато контекстів. Усі контексти включають прошарок сенсів. Тому концепція може визначатися як одна з важливих мов науки на етапі трансдисциплінарності. Концепція долучає до знань (наприклад до повідомлення) стан розуміння, себто включає це знання в структуру суб'єкт-суб'єктної взаємодії, примірює це знання щодо людського життя, його цінностей, уподобань, ідеалів [13]. Отже, наукова концепція – це мова сенсу наукового

знання, який розкривається людині за допомогою застосування гранично загальних понять, які дозволяють різним учасникам трансдисциплінарного дискурсу бути розуміючими сенс своїх дій.

Отже, підводячи підсумок варто зазначити той факт, що в залежності від проблеми, дискурс та введені учасники дослідження змінюються від дисциплінарних до трансдисциплінарних. Об'єктом пізнання, виступає соціальний продукт, тобто усвідомлена проблема, що формує ідеали, сенс та форми в котрих існує трансдисциплінарно зорієнтоване мислення. Контекст визначений усвідомленням об'єктивності проблеми виступає в якості найважливішого чинника для розуміння природи проблеми та її функціонування. Проблема задає кордони контексту, так само як і контекст актуалізує або знімає актуальність проблеми. А оскільки концепція долучає до знань стан розуміння та усвідомлення, то вона може визначатися як мова сенсу трансдисциплінарного дискурсу.

1. Network for transdisciplinary in sciences and humanities. [Електронне видання] – Режим доступу: <http://www.transdisciplinarity.ch>; International center for transdisciplinary research. [Електронне видання] – Режим доступу: <http://nicol.club.fr/ciret>; Інститут трансдисциплінарних технологій. [Електронне видання] – Режим доступу: <http://www.anoitt.ru>; 2. Открытие трансдисциплинарности: научная революция, которую мы не заметили // Труды членов Российского философского общества. – М., 2007. – № 3; 3. *Лук'янець В. С.* Сучасний філософський дискурс про методологічну культуру / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська // Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури. – К., 2000. – С. 304; 4. Там само; 5. Там само; 6. *Филлипс Л. Дж. и Йоргенсен М. В.* Дискурс-анализ. Теория и метод [Пер. с англ.] – Х., 2004. – С. 408; 7. *Dijk T. A. van.* Studies in the Pragmatics of Discourse. The Hague, 1981; Blakemore D. Understanding Utterances. An Introduction to Pragmatics. – Cambridge, 1993; 8. *Brown G., Yule G.* Discourse Analysis. – Cambridge, 1983; *Schiffirin D.* Approaches to Discourse. – Oxford, 1994; 9. *Касавин И. Т.* Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // Вопросы философии. 2004. – № 11; 10. *Князева Е. Н.* Трансдисциплинарные когнитивные стратегии в науке будущего // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М., 2004; 11. *Крушанов А. А.* Современный образ мира: признаки скрытой виртуализации // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. – М., 2004; 12. *Морен Э.* Принципы познания сложного в науке XXI века // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М., 2004; 13. *Рижко В. А.* Концепция как форма научного знания. – К., 1995.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**

# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

*І. З. Дущак, докт. філос. наук, доц., ЛДІНТУ ім. В. Чорновола, м. Львів*

## ПОБУДОВА КОНЦЕПТУАЛЬНОЇ МОДЕЛІ СОЦІАЛЬНОЇ МАНІПУЛЯЦІЇ

*На основі аналізу конкретного прикладу соціального маніпулювання виокремлено універсальні компоненти цього явища. Виділено три фази (стадії) цього явища: фаза прийняття рішення про досягнення бажаного шляхом соціального маніпулювання, фаза планування процесу соціального маніпулювання, фаза виконання маніпулятивного задуму. В кожній фазі виділено окремі етапи. Виявлено також параметри, які є істотними для побудови символічної моделі цього явища.*

**Ключові слова:** соціальне маніпулювання, концептуальна модель, етапи соціального маніпулювання, параметри явища соціального маніпулювання.

*На основе анализа конкретного примера социальной манипуляции выделено универсальные компоненты этого явления. Выделено три фазы (стадии) этого явления: фаза принятия решения о достижении желаемого путем социальной манипуляции; фаза планирования процесса социальной манипуляции; фаза исполнения манипуляционного замысла. В каждой фазе выделены отдельные этапы.*

**Ключевые слова:** социальная манипуляция, концептуальная модель, этапы социальной манипуляции, параметры явления социальной манипуляции.

*On the basis of the analysis of a concrete example of a social manipulation universal components of this phenomenon are allocated. It is allocated three phases (stage) of this phenomenon: the phase of decision-making to reach wished by a social manipulation, a phase of planning of process of a social manipulation, a phase of execution of a plan of a manipulation. In each phase it is allocated separate stages. It is revealed also the parameters essential to construction of symbolical model of this phenomenon.*

**Keywords:** a social manipulation, conceptual model, stages of a social manipulation, parameters of the phenomenon of a social manipulation.

Соціальне маніпулювання є поширеним суспільним явищем – на прикладі його активного застосування можна натрапити в усіх видах конкурентної соціальної взаємодії. Це явище є соціально значущим, оскільки його наслідки значною мірою визначають кількісні та якісні параметри життя як суб'єктів, так і об'єктів маніпулювання. Учасниками соціальної маніпуляції в будь-яких можливих поєднаннях можуть бути як окрема особа, так і довільна спільнота людей, тобто це можуть бути поєднання людина–людина, людина–спільнота, спільнота–спільнота. На прояви згаданого соціального явища можна натрапити в усіх сферах соціальної взаємодії. Дуже часто воно трапляється під час аналізу, розслідування злочинів. У зазначених випадках соціальне маніпулювання має різні прояви: це, скажімо, інсценування злочинцем місця злочину, обман злочинцем, який ще не є, чи вже є підозрюваним слідчих, обман слідчим підозрюваного для спонукання його до співпраці зі слідством. Частина злочинів мають в своїй основі власне соціальне маніпулювання. Це, скажімо, шахрайство, до чого належить заволодіння чужим майном шляхом обману; у частині злочинів соціальне маніпулювання є складовою способу вчинення злочину. Соціальне

маніпулювання є також однією з форм взаємодії культур. Інформаційна конкурентна взаємодія культур, тобто спільнот людей, виділених за їх самовіднесенням до тієї чи іншої культури (незалежно чи це конкурентні культури всередині однієї держави, чи згадана взаємодія проявляється в конкуренції між державами), є поширеним явищем. Його поширеність у щойно зазначених сферах, у провадженні військових дій, у політиці, в рекламі та в багатьох інших сферах соціальної взаємодії, є настільки великою, що продовження переліку сфер прояву цього явища є зайвим. Відзначене вище підтверджує важливість досліджень, спрямованих на отримання знань, необхідних для свідомого ставлення до зазначеного способу соціальної взаємодії.

Явище соціального маніпулювання привернуло велику увагу з боку дослідників з різних галузей діяльності. Зокрема багато досліджень щодо соціального маніпулювання накопичено в галузі політології, соціальної психології, в галузі досліджень реклами. Водночас предметом переважної частини досліджень є опис різних способів маніпулювання. Предметом порівняно невеликої кількості публікацій є побудова формальної моделі цього явища.

В одному з напрямів дослідження соціального маніпулювання за основу беруть BDI-модель соціальної взаємодії. У зазначеній BDI-моделі [1, 2], яка ґрунтується на дослідженні М. Братмена [3] враховують ті знання, які людина приймає як істинні (Belief), бажання (Desire) та її спрямованість на щось (Intention). В основі моделі лежить передбачення одним з учасників соціальної взаємодії дій іншого учасника, причому це передбачення є взаємним. Автори згаданої моделі апробовують її на моделюванні соціального маніпулювання в системі працівник підприємства – менеджер підприємства.

Близький до цього напрям відтворено в технічному звіті Д. Р. Ламберта "Когнітивна модель, яка описує обман і контробман" [4] (переклад цього документу розміщено на сайті [5]). Автор моделює обман на модифікованій грі в морський бій, якою моделюють реальні бойові дії. Суть модифікації полягає у можливості маскування своїх кораблів, дезінформуючи супротивника про кількість парусів, тобто про вид бойового корабля.

На підставі зазначених вище моделей розроблено програмні продукти для уможливлення віртуального моделювання модельованих явищ.

Ще один підхід представлено в працях Сальвадора Барбери [6, 7], який детально аналізує властивості функції прийняття рішення, на підставі чого будує логіко-математичну модель соціального маніпулювання. Математична модель соціального маніпулювання міститься також у праці А. Тейлора [8].

Моделі соціального маніпулювання, побудовані згаданими дослідниками, дуже відрізняються одна від одної за своїми підходами та тими параметрами модельованого явища, яке вони описують в своїх моделях. Це свідчить про те, що проблема побудови універсальної моделі соціального маніпулювання залишається актуальною і одним з кроків у цьому напрямі є дослідження, результати якого описані нижче.

Для побудови формальної моделі соціального маніпулювання треба насамперед побудувати концептуальну модель цього явища, тобто такий опис аналізованого явища, в якому зафіксовано лише істотні для даного класу явищ компоненти. У разі, якщо описано основні етапи модельованого явища, зокрема явища соціального маніпулювання, то цього ще недостатньо для отримання концептуальної моделі цього явища. В кожному з етапів модельованого явища треба виділити ті компоненти, які необхідні для того, щоб модель була повна, щоб у ній було виражене все істотне для настання пізнаваного явища. Отже, концептуальна модель повинна характеризуватися не тільки тим, що її складові є лише істотними, а й тим, що набір складових є повним, тобто достатнім для опису механізму настання явища. Тому, під час початкового етапу побудови моделі пізнаваного явища (в даному випадку явища соціального маніпулювання) треба виявити і основні етапи явища, і ті параметри, які є істотними під час настання явища для того, щоб вибір чи створення мови для символічного фіксування цього явища мали відповідні виражальні можливості.

Під час дослідження виконаємо такі пізнавальні дії. Насамперед, аналіз – виконуване подумки розкладання предмета пізнання на частини. Виявлення усіх необхідних інваріантних компонентів явищ даного типу, тобто узагальнення виділених в описуваному конкретному явищі як істотних складових у загальну модель описуваного явища. Це дасть підстави для побудови символічної мови для компактного запису моделі явищ аналізованого типу, а виявлення відношень зумовлення між компонентами аналізованого типу явищ дасть змогу моделювати настання пізнаваного явища за різних варіантів обставин.

Однією з вимог під час побудови моделі соціального маніпулювання візьмемо раціональність дій учасників цього виду соціальної взаємодії. Зокрема істотним є той аспект раціональності, згідно з яким кожна дія (і мовленнєва, і немовленнєва) є мотивована. Зокрема, немовленнєві дії повинні бути мотивовані, в тому числі мовленнєвими діями. До таких мотивів належать і ті думки, які потрапили в свідомість суб'єкта внаслідок генерування їх ним особисто, і ті, які потрапили в його свідомість внаслідок вимовляння їх іншими учасниками соціальної взаємодії.

Мовленнєві дії, тобто такі дії, внаслідок виконання яких в свідомості виникає нова думка (у разі мислення подумки чи мислення вголос), або такі, у разі виконання яких людина планує вимовити вголос думку, вже вимовлену нею попередньо подумки (у разі свідомого формування комунікативного задуму) також повинні мати джерело, яке їх зумовило. До таких можуть належати: 1) вираження в словесному вигляді того зі сприйманого відчуттями, на чому зосереджена увага особи; 2) вираження в словесному вигляді тієї образної інформації, яка актуалізована в свідомості шляхом репродуктивної (згадування) чи продуктивної (уявлення, фантазування) уяви; 3) згадування тих абстрактних, тобто виражених словами, думок, які є в пам'яті на підставі асоціативних чи змістових зв'язків з предметом актуальних розмірковувань; 4) форму-

вання нових думок внаслідок виконання логічних операцій над тими думками, які є в свідомості.

Для побудови концептуальної моделі соціального маніпулювання візьмемо такий конкретний приклад цього явища. За столом сидять двоє дітей – брат дошкільного віку і сестра, старша від нього на декілька років. Перед кожним з них розміщена тарілка – вони їдять торт. У певний момент часу в сестри виникло бажання узяти частинку торта з братової тарілки. Вона привертає його увагу до якогось цікавого явища, яке можна побачити у вікні (чи на підвіконник сів голуб, чи гарна веселка, чи будь-що інше). Щоб спостерегти це явище, братові доводиться подивитися у бік вікна, а отже, відвернути погляд від тарілки, завдяки чому сестра здобуває можливість вкрати бажаний кусок торта. Підставою для створення цього прикладу стала незначна модифікація змісту, зображеного на картині, розміщеній на одному з сайтів у мережі Інтернет. На картині, розміщеній на цьому сайті, зображено не соціальну маніпуляцію, а звичайну крадіжку: скориставшись тим, що брат захопився розгляданням якихось оптичних ефектів пов'язаних з ложечкою (він спрямував свій погляд у бік ложечки, яку тримав у витягнутій трохи догори руці) сестра непомітно для нього бере своєю ложечкою кусок торта з його тарілки).

Виділимо у цьому прикладі соціальної взаємодії основні складові соціального маніпулювання, тобто такі складові, які повинні бути також і в будь-якому іншому прикладі соціального маніпулювання. Насамперед виокремимо ті параметри аналізованого явища, які є очевидними і не потребують для свого виявлення поетапного аналізу явища.

Предметом моделювання є структура явища, тобто певна послідовність подій, які складають це явище. Отже, необхідним елементом такої моделі повинно бути відтворення часових відношень між складовими модельованого явища. В такому разі треба використати відповідні підходи часової логіки.

Оскільки модельоване явище містить дії (як мовленнєві, так і немовленнєві) більш ніж однієї особи, то актуально фіксувати в його описі і те, хто є суб'єктом мовлення, і те, хто є адресатом мовлення. У разі, коли особа говорить тільки до себе, маємо абстрактне мислення, у разі, коли людина говорить тільки до іншого, маємо спілкування, у разі "мислення вголос", адресатами мовлення є водночас і сам мовець, і хтось інший. Фіксуючи суб'єкта та адресата мовлення можна за формальними ознаками в символічному записі відрізнити всі ці три форми обміну інформацією.

Істотним для моделювання соціального маніпулювання є можливість розрізнення в його символічному записі як мовленнєвих дій, так і будь-яких явищ, в тому числі діянь людини. До таких діянь (тобто діяльності чи бездіяльності) може належати і те, чого бажає суб'єкт маніпулювання, і те, до чого суб'єкт маніпулювання для досягнення ним бажаного спонукає об'єкта маніпулювання, тобто маніпульованого. Можна навести такі приклади діянь як того, чого бажає суб'єкт маніпулювання. Бажаним може бути:

1. Певна дія, зокрема дія самого суб'єкта маніпулювання. Він хоче вчинити певну дію, однак хтось з оточуючих може не допустити її, або спричинитися до небажаної реакції на досягнення суб'єктом маніпулювання бажаного. Як приклад можна взяти наведену вище ситуацію, в якій сестра бажає викрасти в брата кусок торта. Отже, треба мати змогу записати і думку про бажаність певної дії, і сам факт настання цієї дії в разі, коли для цього виникли достатні умови.

2. Бездіяльність суб'єкта маніпулювання. У певних умовах він мав би виконати визначену дію, однак він цього не бажає, тобто хоче бути бездіяльним щодо виконання цієї дії. Якщо, скажімо, школяреві треба йти до школи, він їти не хоче, але знає, що батьки змусять його до цього, то в нього виникає потреба маніпулювання, для прикладу, симуляції хвороби, з метою досягнути бажаного – не виконувати певну дію.

Водночас бажаним для суб'єкта маніпулювання, а відповідно і тим, настання чого також треба описати, може бути не діяння людини, а настання чи ненастання якогось явища. Наприклад, на присадібній ділянці ростуть квіти і вони ось-ось повинні зацвісти. Хтось один хоче перекопати цю ділянку, щоб використати її не в естетичних, а в прагматичних цілях. Для іншого учасника соціальної взаємодії бажаним є настання такого явища як цвітіння квітів. У цьому разі бажаним для суб'єкта маніпулювання є не чиєсь діяння, а настання явища. (Одним з шляхів уможливлення його настання є маніпулятивний вплив на того учасника соціальної взаємодії, який може не допустити настання цього явища).

Подібно до цього може бути така соціальна взаємодія, за якої суб'єкт маніпулювання бажає ненастання певного природного явища за умов, коли не допустити його настання може той учасник соціальної взаємодії, який бажає настання цього явища. У цьому разі в суб'єкта бажання виникає можливість шляхом соціального маніпулювання змусити того іншого учасника соціальної взаємодії до дій, які призведуть до ненастання згаданого явища.

Розглянемо основні етапи соціального маніпулювання. Першим етапом аналізованого явища є виникнення певного бажання в одного з учасників соціальної взаємодії. Отже, перше, що повинно бути зафіксоване в моделі, – це бажання (1) певного змісту (2), яке належить певній особі (3), вимовлене певною особою (4), вимовлене певному адресату мовлення (5).

Виникнення бажання узяти кусок торта з братової тарілки ще не означає, що обов'язково відбудеться маніпулювання. Для прикладу, поміркувавши про доцільність досягнення свого бажання, сестра може відмовитися від нього. В такому разі маніпуляція не відбудеться. Більше того, якщо взяти інші приклади соціальної взаємодії, в яких один учасник досягає чогось всупереч бажанням іншого, то не завжди для цього використовують соціальне маніпулювання. Наприклад, в історії людства можна знайти не один приклад того, коли одна спільнота бажаючи скористатися тим, що належить іншій, фізично винищує ту іншу спільноту. У цьому разі також не настає соціальна маніпуляція.

Отже, оскільки виникнення бажання є необхідною, але недостатньою умовою настання соціального маніпулювання, то в явищі соціального маніпулювання треба виділити принаймні дві фази:

1) фаза формування умов, потенційних для виникнення соціального маніпулювання;

2) фаза виконання соціального маніпулювання, настання якого можна відраховувати від того моменту, коли один з учасників соціальної взаємодії прийме рішення а) досягати своє бажання і б) досягнути його саме шляхом соціального маніпулювання.

Наступним етапом першої фази є аналіз моделювання процесу досягнення бажання під час якого суб'єкт бажання виявляє, чи залежить настання бажаного явища від інших членів соціуму. Якщо так, то суб'єкту бажання треба певним чином впливати на тих інших членів соціуму, щоб досягнути бажаного. Отже, однією з умов соціального маніпулювання є те, що досягнення бажаного суб'єктом бажання залежить від інших учасників соціальної взаємодії.

Внаслідок моделювання процесу досягнення бажання, суб'єкт бажання виявляє також, чи бажаним для згаданих учасників соціуму, які детермінують настання бажаного для нього явища, є це явище. Якщо воно бажане, то вони готові до відповідної дії і для цього потрібний тільки привід, яким може бути висловлення свого бажання суб'єктом бажання. Якщо суб'єктам, які детермінують настання бажаного байдуже настане воно чи ні, то суб'єкту бажання досить зацікавити їх у виконанні діяння, необхідного для настання бажаного. Це зацікавлення може бути виконане окрім іншого шляхом маніпулювання, в тому числі шляхом обману. У третьому випадку суб'єкт, який детермінує настання бажаного для суб'єкта бажання, не зацікавлений у настанні бажаного. У цьому разі умовою досягнення бажаного стає або спосіб соціального маніпулювання, або якийсь з деструктивних способів впливу на дієздатність того суб'єкта, який детермінує настання бажаного для суб'єкта бажання.

Отже, умови для соціального маніпулювання виникають тоді, коли суб'єкт, який своїм діянням може створити умови для настання бажаного для об'єкта маніпулювання, або байдуже, або негативно ставиться до бажаного суб'єктом бажання. (В аналізованому прикладі сестра передбачає, що брат негативно поставиться до того, що вона просто так візьме кусок торта з його тарілки, він найімовірніше не погодиться також дати їй кусок торта добровільно, у разі ж якщо вона, незважаючи на його небажання, візьме кусок торта з тарілки, то він зчинить лемент і її сваритимуть батьки. В будь-якому випадку досягнення бажаного – взяти кусок торта з братової тарілки і є небажаним для нього, і залежить від нього: він або не допустить настання бажаного або призведе до небажаної для сестри реакції).

Після того, коли суб'єкт бажання виявив, що умовою його досягнення є певне діяння, яке повинен виконати суб'єкт, який детермінує настання цього бажання, і що самовільно він не погодиться це зробити, суб'єкт бажання приймає рішення досягати бажання чи ні, а коли він прийме



рішення досягати бажаного, то він повинен також прийняти рішення яким способом він впливатиме на суб'єкта-детермінанта настання бажаного. Лише після того, як він прийме рішення, що цим способом буде маніпулювання, починається друга фаза соціального маніпулювання – планування механізму маніпулювання. (Оскільки перша фаза соціального маніпулювання завершується прийняттям рішення досягати бажаного шляхом маніпулювання, то цю фазу можна назвати фазою прийняття рішення). Після прийняття зазначеного рішення суб'єкт-детермінант стає об'єктом маніпулювання.

Перший етап другої фази соціального маніпулювання визначається тим, що треба знайти мотив, який змусить суб'єкта детермінанта до виконання діяння, яке уможливить досягнення суб'єктом бажання бажаного. Для цього суб'єкт бажання повинен поставити перед собою завдання знайти різноможливі варіанти такого мотиву. Таке завдання на пошук повинно впливати з рішення маніпулювати. Отже, рішення на досягнення бажаного шляхом маніпулювання повинно бути таким: треба знайти мотив для спонукання суб'єкта-детермінанта до виконання ним діяння, яке є умовою бажаного; цим мотивом не повинен бути справжній мотив, тобто бажане для суб'єкта бажання, оскільки він небажаний для суб'єкта детермінанта бажаного. У підсумку, перший етап другої фази маніпулювання – формулювання питання, в якому зафіксоване те невідоме, що треба знайти. Цим невідомим є множина мотивів, які спонукають певну особу до попередньо визначеного діяння (того діяння, яке уможливило настання бажаного для суб'єкта маніпулювання явища).

Другий етап – пошук відповідей на сформульоване питання. Він полягає в пошуку множини мотивів, тобто таких тверджень чи прохань, зміст яких є достатнім для того, щоб стати вольовим імпульсом для виконання певного діяння об'єктом маніпулювання, яким став суб'єкт-детермінант. Кожен з цієї множини мотивів повинен відповідати такій вимозі: серед його безпосередніх висновків не повинно бути настання того явища, яке є бажаним для суб'єкта бажання. (Якщо суб'єкт маніпулювання здогадається, що його просять зробити діяння 1, щоб уможливити діяння 2, небажане для нього, то він не забажає виконувати те, до чого його спонукує такий мотив).

Третій етап фази планування соціального маніпулювання – вибір найоптимальнішого серед множини мотивів (згенерованих чи шляхом згадування відомих способів спонукань, чи шляхом вигадання, тобто вимислювання, нових способів спонукань). У практиці соціального маніпулювання, яке часто виконують експромтом, тобто без попереднього планування, мабуть частіше трапляється пошук першого мотиву, який відповідає всім вимогам. Після знаходження такого мотиву його відразу використовують для виконання маніпулювання. Принаймні в аналізованому прикладі соціального маніпулювання сестра не має можливості довго розмірковувати над можливими мотивами, оскільки через зовсім малий період часу брат з'їсть торт, і в підсумку, об'єкт бажання стане недосяжним. У такому разі всі три етапи другої фази

маніпулювання об'єднуються в один етап – пошук задовільного мотиву. (Як тільки сестрі приходиться в голову можливий мотив, який спонукає би брата до відвертання від своєї тарілки, наприклад спонукування його подивитися на веселку за вікном, вона відразу вибирає його для реалізації маніпулювання, отже приймає рішення виконувати маніпулювання саме за допомогою такого мотиву).

Під час виконання другої фази соціального маніпулювання суб'єкт маніпулювання може запланувати вплив на об'єкт маніпулювання як без обману (лише з приховуванням справжнього мотиву), так і з обманом. У наведеному вище прикладі сестра для відволікання брата від спостереження настання небажаного для нього явища не виконує обман. Водночас можна навести подібний приклад, в якому суб'єкт маніпулювання формулює мотив, який містить фактично хибні твердження, причому такі, перевірити фактичну істинність яких є практично неможливо. Розглянемо такий дещо асоціальний приклад, почутий автором від випадкового супутника в подорожі.

Внук перебуває в баби й діда. Він також дошкільного віку. Дід дозволяє йому випити вина, а баба не допускає цього. Коли під час перебування в кімнаті з дідом і бабою в нього виникло бажання випити вина, внук мовив до баби, що він хоче пити компот (компот є в підвалі). Тому баба йде в підвал, а за цей час внук просить діда налити вино й випиває його.

У наведеному прикладі суб'єкт маніпулювання подає як істинне твердження про наявність в нього певного бажання, тоді як насправді в нього нема цього бажання. (Він обманює бабу, а отже цей його вислів, в якому зафіксоване бажання, можна оцінити як істинний чи хибний, тобто відповідний вислів, в якому зафіксоване бажання, є твердженням).

Після другої фази соціального маніпулювання настає третя фаза – втілення маніпулятивного задуму в дійсність. Першим етапом цієї фази є повідомлення суб'єктом маніпулювання того мотиву, який повинен спонукати об'єкт маніпулювання до виконання. У цьому разі відбувається зовнішнє мовлення, в якому суб'єктом мовлення є суб'єкт маніпулювання, а адресатом мовлення – об'єкт маніпулювання. (Сестра пропонує братові подивитися у вікно, внук висловлює бабусі своє бажання пити компот).

Другим етапом третьої фази є виявлення об'єктом маніпулювання доцільності виконувати діяння, до якого спонукує повідомлений йому мотив (за умови, що повідомлене суб'єктом маніпулювання справді є достатнім для спонукування об'єкта маніпулювання до того діяння, яке детермінує настання бажаного для суб'єкта маніпулювання). На цьому етапі об'єкт маніпулювання повинен передбачити, чи не призведе виконання того діяння, до якого його спонукують, до якихось негативних для об'єкта маніпулювання наслідків. Якщо серед безпосередніх наслідків цього діяння нема настання того, що є водночас бажаним для суб'єкта маніпулювання і небажаним для об'єкта маніпулювання, якщо об'єкт маніпулювання моделюючи наслідки виконання ним згаданого діяння не

виявляє можливість настання небажаного для нього, або перестає внаслідок маніпулятивного впливу вважати це небажаним, то мета маніпулювання досягнута. В такому разі настає третій етап третьої фази маніпулювання – об'єкт маніпулювання виконує те діяння, до якого його спонукав суб'єкт маніпулювання. (Брат відвертається від своєї тарілки; бабця йде в підвал по компот).

Останній четвертий етап третьої фази соціального маніпулювання – настання явища, бажаного для суб'єкта маніпулювання. (Сестра викрадає з братової тарілки кусок торта, внук просить діда налити вина, в чому той йому не відмовляє.)

У підсумку виконаного дослідження виокремлено ті параметри явища соціального маніпулювання, які є істотними для побудови символічної моделі цього явища.

1. Bosse, T., Memon, Z. A., Treur, J. Modelling Animal Behaviour Based on Interpretation of Another Animal's Behaviour // Lewis, R. L., Polk, T. A., Laird, J. E. (eds.) / Proceedings of the 8th International Conference on Cognitive Modeling, ICCM'07. – Taylor and Francis, 2007. – P. 193–198;
2. Bosse, T., Memon, Z. A., Treur, J., A Two-Level BDI-Agent Model for Theory of Mind and its Use in Social Manipulation. // P. Olivier, C. Kray (eds.), Proceedings of the Artificial and Ambient Intelligence Conference, AISB'07, Mindful Environments Track. – AISB Publications, 2007. – P. 335–342;
3. Bratman M. E. Intention, Plans and Practical Reason. – Cambridge: Massachusetts Harvard University Press, 1987. – 208 p;
4. Lambert D. R. A Cognitive Model for Exposition of Human Deception and Counter-deception. – NOSC Technical Report, 1076, October, 1987. – 171 p.;
5. [Електронне видання] – Режим доступу: [http://foresighttheory.ru/?page\\_id=349](http://foresighttheory.ru/?page_id=349);
6. Barbera S. The Manipulation of Social Choice Mechanisms That Do Not Leave Too Much to Chance // Econometrica. – № 45 (7). – 1977. – P. 1573–1588;
7. Barbera S. Manipulation of Social Decision Functions // Journal of Economic Theory. – №15 (2), 1977. – P. 266–278;
8. Taylor A. D. Social Choice and the Mathematics of Manipulation. – Cambridge University Press, 2005. – 188 p.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**А. В. Пугач, асп., КНУ ім. Т. Шевченка**

## **РЕКЛАМА ЯК СКЛАДОВА ГЛОБАЛІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СВІТУ**

*Стаття присвячена ролі реклами в глобалізованому світі, як необхідної складової конкурентної боротьби суб'єктів виробництва за споживача на ринку збуту.*

**Ключові слова:** реклама, гроші, глобалізація, цінності.

*Статья посвящается роли рекламы в глобализованном мире, как необходимой составляющей конкурентной борьбы субъектов производства на рынке сбыта.*

**Ключевые слова:** реклама, деньги, глобализация, ценности.

*The article is devoted to the role of advertising in a globalized world, as a necessary component of competitive manufacturing entities in the sales area.*

**Keywords:** advertising, money, globalization, values.

Метафізика реклами як новий напрям напрям соціально-філософського знання формується в контексті глобалізації світу. В країнах розвинутого наукового-технічного прогресу і високого рівня виробництва нової продукції та її споживання ще у минулому столітті почалося професійне вивчення реклами та її соціально-філософське осмислення. Але в радянському суспільстві дослідження реклами не здійснювалося. Це пояснюється тим, що, з одного боку, товарне виробництво ледь-ледь задо-

вольняло потреби суспільного споживання, з іншого – всі виробники належали до державної власності і неспроможні були конкурувати. До цього слід додати й той незаперечний факт, що планомірний розвиток виробництва під керівництвом КПРС накладав певний ідеологічний контекст, в межах якого конкуренція неможлива, а отже, й реклама товарної продукції в інтересах одного якогось виробника.

На наш погляд, реклама товарної продукції і послуг – це необхідна складова конкурентної боротьби суб'єктів виробництва за споживача на ринку збуту. У цій найістотнішій функції реклама містить в собі соціальну сутність, яка може бути осмислена у поняттях цивілізаційного розвитку, який забезпечує новий ступінь свободи вибору людиною тих засобів свого існування, що виробляються у суспільстві. Поняттям, яке найбільш узагальнює процес просування реклами на світовий ринок та широкого її використання на мотивацію вибору певних товарів і послуг, є глобалізація ринку. Термін "глобалізація" у широкому розумінні означає концепцію розвитку науково-технічного прогресу, який забезпечує необмежений доступ товарів і послуг, ідей, цінностей та способів діяльності між різними країнами, набуття ними реальних зв'язків із світовою спільнотою. Завдяки цим зв'язкам обмін ідеями, технологіями, інформацією, товарами, послугами і капіталом стає сталим, необхідним і невідворотним.

Актуальність соціально-філософського дослідження реклами в українському суспільстві сьогодення обумовлена не лише тим, що вона заповнила телеканали, друковані ЗМІ, радіоефір та посідає одне з визначальних місць в інформаційному просторі і фактично змінила смаки й уподобання значної частини українського суспільства, а головню тими обставинами, що вона, по-перше, істотно змінює український національно-культурний контекст життєдіяльності людей; по-друге, здійснює експансію міжнародного капіталу з одночасним руйнуванням національного виробника й прокладає шлях до формування суто споживацької технології, нівелюючи виробничі продуктивні якості, властивості членів суспільства. А. Печчеї у своїй праці "Людські якості" пише, що сучасна "цивілізація нерідко виявляє безпосередньо схильність нав'язувати свої ідеї за допомогою місіонерської діяльності чи прямого насилля. Триумфальний розвиток західної цивілізації неухильно наближує нас до критичної відмітки" [1].

Показовим у цьому зв'язку є реалізація через рекламу символу сучасного глобалізованого капіталу – доларового монетарного еквіваленту. Він теж має важливе значення для розуміння глобалізації фінансово-промислового капіталу, який завдяки сучасним науково-технічним і технологічним розробкам збагачує арсенал реклами для формування духу збагачення. Термін "реклама" означає "популяризацію товарів, видвищ, послуг тощо за допомогою преси, радіо, телебачення, плакатів, світлових стендів, об'яв тощо" [2]. У своєму найбільш загальному розумінні реклама означає будь-яку форму інформації, спрямованої на взаємний обмін матеріальними чи духовними благами, цінностями та їх

виробництво і споживання, а також сукупність грошових операцій, які забезпечують цей обмін. Всі існуючі форми реклами мають як комерційну цінність, так і психологічну. В. Ученова та Н. Старих вважають, що реклама розповсюджується як "інформативно-образні, експресивно-сугестивні системи" [3]. Це досить важлива й усталена концепція реклами, в якій слушно відокремлюється її "інформаційно-образна" складова та соціально-психологічна.

Філософія не може задовольнятися лише цим змістовним відношенням у визначенні сутності реклами. На наш погляд, реклама в тій загально цивілізаційній системі інформаційного простору – це суб'єктивно-ментальна побудова і є справою духу часу. Реклама як суб'єктивна інформаційна конструкція містить у собі проекцію цілковито визначеного монетарного символу, здебільшого американського долара, який є уособленням світового, наднаціонального фінансово-промислового капіталу. Відкрити цей символ духу часу означає й зрозуміти рекламу як феномен соціокультури. О. Бандура дійшов висновку, що "визначальним аспектом духу вважається мислення, свідомість, а за ірраціоналістичними – позамисленнєві процеси: воля, почуття, інтуїція, уявлення тощо. Найважливішими складниками духу є імперативи, поведінка, що випливають з уявлень. Імперативи становлять ядро духу, найважливішу його частину" [4]. В сучасному глобалізованому фінансово-промисловим капіталом суспільстві утвердився світовий ринок, в межах якого долар США перетворив виробництво і споживання всіх країн на космополітичне. В цьому розумінні фінансовий капітал інституалізує форми соціальності та використовує рекламу для глобального підкорення споживачів товарів і послуг.

Реклама функціонує в сучасному глобалізованому доларовому еквіваленті в межах тих прав, норм, свобод, які забезпечують капіталу найсприятливіші умови для самозростання і підкорення людських сил. Центральним смислоутворюючим мотивом життєдіяльності сучасної людини в глобалізованому світі є "мати долар, щоб бути; і бути, щоб мати долар". Дослідники реклами у своїх висновках акцентують увагу на інформаційно-комунікативній складовій, яка містить в собі ідеї про якість товарів і послуг та спонукає споживачів до їх придбання. Так, приміром, американські філософи Ч. Сендідж, В. Фрайбургер, Р. Ротцал визначають рекламу як "форму комунікації, яка має своїм завданням перекласти якість товарів і послуг, а також ідеї мовою потреб і запитів споживача" [5]. Тож хоча інформативно-комунікативна концепція реклами й оновила наше її розуміння, але вона аж ніяк не стосується глибинної сутності цього явища. Філософ, досліджуючи будь-яке соціальне явище, має проводити розрізнення між тим, що можна назвати зовнішньою формою, і тим, що потрібно іменувати внутрішнім змістом. В цьому зв'язку заслуговує на розгляд думка про рекламу М. Проскуракова щодо "діалектичної єдності обсягу і змісту поняття", в структурі яких віддзеркалюються "не просто істотні ознаки об'єкта, а все те, котре в цілому комплексі заповнюється знанням про сутність" [6].

Відтак найсуттєвішим у рекламі є те, що фінансово-промисловий капітал використовує науково-технічні й технологічні відкриття у своїх цілях, зокрема і для маніпулювання свідомістю людей, їх духовного збіднення через розширення матеріальних потреб, надання їм соціально-привабливої цінності, яка визначає їх статус на основі майнового й фінансового статку. Для сучасного глобально інформованого суспільства характерна спрямованість духу на вартісно-престижні речові виміри буття людини, на володіння речовим багатством, вимірюваним в доларовому еквіваленті. Реклама заохочує і всебічно сприяє лише ті сфери професійно-творчої й підприємницької діяльності, які дають можливість швидкого й безмірного збагачення і водночас мимовільно впливає на знеохочення людей до робітничих професій і навіть до певних творчих професій, зокрема педагогічного й лікарського профілю. Р. Колінгвуд пише: "Хто бажає пізнати все, той бажає пізнати самого себе. Самопізнання є для людини бажаним і важливим – не лише заради самого самопізнання, але й як така умова, що без неї ніяке інше знання не може бути критично виправданим та надійно обґрунтованим" [7].

Реклама, залишаючись спеціалізованим видом діяльності, формує нові засоби освоєння соціокультурного простору. Це означає, що реклама перетворює найновіші досягнення науки, техніки, інформаційної технології у безпосередню умову розвитку глобалізації капіталу як одного із сутнісних моментів сучасної цивілізації. Перші спроби піддати критиці антигуманні наслідки сучасної науково-технологічної й технічної революції, яку найбільш ефективно використовує глобалізований фінансово-промисловий капітал, зробили Хайдеггер, Коен, Белл та інші. Зокрема, Р. Коен зазначав, що "в Західній Європі з виникненням нового класу підприємців, класу капіталістів, які поставили в основу прибуток як домінуючу життєву цінність, наука і техніка скинули з себе традиційні обмеження" [8]. За цим визначенням марною справою буде ставити питання про суто інформаційно-комунікативну сутність реклами.

Найбільш влучним визначенням феномена реклами, на наш погляд, є визначення Альберта Леопера: "Реклама – це торгівля в друкованому вигляді" [9]. Таке визначення реклами фіксує, що на поверхні явища розпізнають за найбільш видимою ознакою, прикметою. Звідси випливає, що однією із характерних прикмет реклами є "торгівля", тобто їй слід віддати перевагу. Дійсно, реклама в США у 1986 р. давала 2,3 % валового національного продукту і мала загальний обіг у 85 млрд. дол. [10]. Ці факти засвідчують про істотну присутність у рекламі монетарної складової, яка є стабільною її внутрішньою структурою. Монетаризм реклами виявляє себе як діяльний самовираз присутньої їй суперечності – свободи і необхідності. Зважаючи на той факт, що реклама як соціальний феномен виникла й утвердилась в США з 1886 р., коли доктор Пембертон створив напій зі смаком рослин і горіхів, змішав його з газованою водою і виставив на продаж 8 травня 1886 р. за ціною 5 центів, 9 травня з'явилася реклама цього напою, який нині має назву "Кока-кола" [11]. Для розуміння реклами слід нагадати, що суспільно-

політичний устрій США, економіка, ринок і правовідносини сформувалися на ідейних засадах класичного лібералізму – свободи, рівності, недоторканості власності, конкуренції, суспільного договору тощо. Засновані на цих засадах економіка, політика, спосіб життя були істотно реформовані неолібералізмом, який висунув основоположну ідею економічних й суспільно-політичних відносин – соціальну справедливість. Тож логіка вказаних філософських ідей є ключем для розуміння історії реклами та її сутності. Відповідно й діяльність рекламодавців, що мала місце на той час в США і триває нині, втілює дух свободи, що заздалегідь закладений у суспільній свідомості. Звідси дух свободи, конкуренції на рівних правових засадах є різнобарвним варіантом того взірця реклами, який зокрема стосується "Кока-коли". Реклама цього напою, як і статуя свободи, є універсальними символами американського способу життя. Б. Аренс вважає, що, по-перше, "одна з переваг вільного ринку полягає в тому, що споживач має можливість вибору вартості товару"; по-друге, "численні наші бажання мають не практичну, а емоційну, соціальну чи психологічну основу. Подібні бажання у вільному суспільстві дозволяє задовольняти реклама" [12]. Отже, основоположна парадигма реклами – це свобода, себто можливість вибору спорідненого товару за його різними характеристиками, зокрема вартістю. Ця зрозуміла для споживачів США та інших розвинутих країн теза про свободу вибору товарів, з огляду на їх рекламу, не піддає сумніву надійність духу капіталу, репрезентованого рекламою.

Загалом реклама, з огляду на її історію становлення і розвитку в США, стала важливим креативним чинником у розумінні людської сутності, особливо мотивації, смаків, потреб, інтересів до матеріальних і духовних цінностей. Вона нав'язувала суспільству уявлення і переконання, якою користуватися парфумерією, які салони краси відвідувати, одяг яких дизайнерів стильно носити. Внаслідок масового вторгнення реклами в інформаційно-культурний простір та нав'язування цінностей і стандартів життя значна частина суспільства перестала довіряти своїм власним уподобанням, слідувати традиційним нормам споживання різних товарів та дотримуватися вже сформованих інтересів і потреб. В разі відсутності у людини здорового критичного розуму стосовно рекламованих товарів і послуг вона втрачає готовність діяти адекватно до своїх фінансових можливостей і водночас руйнує в собі пильність, потрапляє у фінансову залежність від банків, взявши кредит.

На перший погляд видається, нібито банківська система лежить десь поза сферою діяльності рекламних агентів. Проте, насправді банки в новій ролі кредиторів суб'єктів споживчого ринку віднайшли для себе і зробили за допомогою реклами не лише нове джерело прибутків, але й спонукали мільйони людей брати кредит для придбання товарів тривалого вжитку – автомобілів, побутової техніки, коштовних прикрас тощо. Сполучивши свій фінансовий бізнес з рекламою та товаровиробниками, банки допомогли творити культ споживання. Наслідком цього стала світова фінансова криза. Мораль тут така, що розвиток реклами слід

тісно пов'язувати з розвитком людської професійної здібності, яка б в сукупності з техніко-технологічним потенціалом була вираженням духу творчості, а меншою мірою духу споживання.

Розмірковуючи над індивідом як об'єктом впливу реклами, слід шукати його соціальну цілісну характеристику. Серед суттєвих якісних рис індивіда є насамперед його розум, здатність творити світ людських речей, усвідомлювати свою соціальну сутність, яка має суспільно зумовлений характер. Наднаціональні фінансово-промислові корпорації нашого часу використовують рекламу як один з потужних креативних факторів для того, щоб спонукати кожну людину не на те, щоб вона сформулила свої особисті ціннісно-світоглядні роздуми, міркування стосовно речового світу, а на те, щоб кожний, хто дивиться по телебаченню рекламу, слухає її по радіо або ж читає в друкованих ЗМІ, засвоїв вже підготовлену для нього світоглядну установку придбати рекламовану річ. "Дух часу не дає їй (людині. – *Авт.*) обміркувати й прийти до себе. Знову і знову переконання нав'язуються їй таким же способом, яким будь-яка компанія, маючи достатній капітал, за допомогою вибликування на кожному повороті реклами змушують її купувати свою пасту для взуття чи свій суповий концентрат" [13].

Аби краще уявити, до яких масштабів реклама може роздути ту чи іншу потребу людини, можемо зосередитися на проблемі схуднення. Досить багато людей, особливо серед жіночої статі дивляться на свою фігуру з точки зору моделей, які демонструють дизайнерський одяг. Водночас реклама наполегливо втлумачує у свідомість тих жінок, яких не задовольняє власна біологічна статура, ідею про швидке схуднення, якщо вони придбають рекламовані товари. Наслідки подібної реклами досить чітко проглядаються в тому, що чимало споживачів стали жертвами подібних препаратів, втративши здоров'я. Якщо рекламовані медичні препарати вживати самостійно, без поради лікаря, то це може призвести до вкрай негативних наслідків. Отже, люди, які пасивно сприймають рекламу і не прагнуть стати її жертвою, можуть зберегти своє здоров'я.

Інколи плетиво уявної побудови реклами сконструйовано так, що рекламодавець не несе юридичної відповідальності за рекламовані товари і послуги. Сучасна людина, перебуваючи під постійним тиском реклами, має знати головне, а саме: істинне знання про рекламовані товари і послуги здобувається не "ковтанням" тієї інформації, що її приготував рекламодавець, а критичним її усвідомленням, спертим на інші наукові джерела про якість пропонованої продукції. В цьому контексті слід наголосити на висновках Аренса, який вважає, що реклама застосовує методи "промивання мізків", які "небезпечні не лише тому, що вони спонукують нас купувати речі, які нам зовсім не потрібні, але й тому, що вони змушують нас обирати тих політичних діячів, яких ми ніколи не обрали б, якби ми повністю контролювали себе. Але ми не завжди контролюємо себе, адже в рекламі використовують методи гіпнотичної дії на людей... Я анітрохи не маю сумніву в тому, що пре-



дметні й докладні дослідження покажуть, що вживання наркотиків наносить здоров'ю людини значно меншу шкоду, ніж різноманітні методи "промивання мізків" – від підкоркових навіювань до таких напівгіпнотичних методів, як постійне повторювання й усунення раціонально-го мислення під заклик до сексуальної насолоди" [14].

Однаке, поки ці застереження не беруться до уваги законодавцями, в українському інформаційному просторі навряд чи зважатимуть на негативні психологічні наслідки впливу реклами на людську свідомість. У тому вигляді і в тих формах, які існують в інформаційному просторі України, прогрес для реклами є неможливим. Адже прогрес не є простим фактом свободи для реклами, що відкривається внаслідок глобалізації фінансово-промислового капіталу, він взагалі здійснюється тільки через духовне, зокрема й морально-естетичне збагачення суспільства та його соціальних структур.

Отже, сучасний історичний процес розвитку цивілізованих народів не постає спонтанно, а здійснюється і за допомогою реклами. Сучасна реклама є наслідком досить напруженої інтелектуальної праці, завдання якої полягає в осмисленні духу фінансово-промислового капіталу, щоб взяти свій реванш. Дослідники реклами не добачають, що особливостями сучасної історичної доби є зміцнення й просування фінансово-промислового капіталу. З реклами товарів і послуг постає, що долар США у формі "у. о." здобуває право на життя в Україні і робить своєю власністю тих, хто його накопичує, витрачає тощо. В цьому контексті варто нагадати думку А. Швейцера: "Упродовж всього свого життя сучасна людина піддається впливам, спрямованим на те, щоб знецінити її довіру до свого власного мислення. Атмосфера духовної залежності, яка її закликає підпорядкуватися, присутня у всьому, що вона слухає або читає: в людях, з якими вона зустрічається кожного дня, в партіях й асоціаціях, які висувають їй свої вимоги як до свого члена; вона просякає все, що відбувається в її житті" [15]. Наголосимо, що велика заслуга А. Швейцера в тому, що він добачив проблему впливу реклами на духовне й матеріальне життя сучасного суспільства.

1. Печчи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980. – С. 5; 2. Ученова В. В., Старых Н. История рекламы или метаморфозы рекламного образа: Учебник для ВУЗов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 1999. – С. 1; 3. Бандура О. О. Релігія і право як форма духу // Філософія права. – К., 2000. – С. 240; 4. Сэндидж Ч., Фрайбургер В., Ротцал Р. Реклама: Теория и практика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 64; 5. Проскуряков М. Ф. Концептуальная структура. – СПб, 2000. – С. 23-24; 6. Колінгауд Р. Дж. Ідея історії. – К.: Основи, 1996. – С. 278; 7. Коэн Р. Социальные последствия современного технического прогресса // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 211; 8. Аренс Б. Современная реклама. – Тольятти: Изд. Дом "Довгань", 1995. – С. 12; 9. Там само. – С. 23; 10. Там само. – С. 24; 11. Аренс Б. Современная реклама // Средства массовой коммуникации и социальные проблемы: Хрестоматия [Пер. с англ., сост. И. Г. Исаев.] – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2000. – С. 68; 12. Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности [Пер. с англ. и фр. В. Е. Ермолаевой.] – М.: Прогресс, 1995. – С. 330; 13. Аренс Б. Современная реклама – Тольятти: Изд. Дом "Довгань", 1995. – С. 80; 15. Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения // Зазнач. твір. – С. 330.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

# КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

*О. П. Гужва, канд. мистецтвознавства,  
д-р філос. наук, проф., УДАЗТ,  
К. С. Слабко, бакалавр, ХНУ ім. В. Каразіна, м. Харків*

## ІДЕЇ ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА НЕОЛІБЕРАЛІЗМУ У ПРОСТОРІ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО БУТТЯ

*Лібералізм та неолібералізм розглядаються як світоглядні, політичні та економічні концепції, що сприяли рішучому оновленню моделі світу*

*Ключові слова:* лібералізм, неолібералізм, держава, середній клас, глобалізація.

*Либерализм и неолиберализм рассматриваются как мировоззренческие, политические и экономические концепции, которые способствовали решительному обновлению модели мира.*

*Ключевые слова:* либерализм, неолиберализм, государство, средний класс, глобализация.

*Liberalism and neo-liberalism are examined as world view, political and economic conceptions which assisted the decisive updating of the world model*

*Keywords:* liberalism, neo-liberalism, state, middle class, globalization.

Мета дослідження полягає в висвітленні метаморфоз, які сталися з головними світоглядно-політичними та економічними концепціями розбудови суспільства: лібералізмом та неолібералізмом, – у наслідку процесів глобалізації, що змінюють уявлення не лише про світ матеріальний, а й світ духовний.

У політичній історії Заходу виникнення лібералізму пов'язане з розвитком капіталістичного суспільства і співпадає за часом з періодом буржуазних революцій XVIII–XIX ст. Теоретики класичного лібералізму Дж. Локк (1632–1704 рр.), Адам Сміт (1723–1790 рр.), Ш.-Л. Монтеск'є (1689–1755 рр.) виражали інтереси третього стану, який веде боротьбу з феодалною реакцією. Їхні ідеї лягли в основу концепції ліберальної демократії. Але, якщо спочатку лібералізм виступає лише як світоглядна та культурна система, яка фокусує увагу на правах особистості, що відносяться до свідомості і способу життя, включаючи такі питання, як релігійна, академічна свобода, захист від втручання держави в особисте життя, як сказав Джон Стюарт Мілль у есе "Про свободу": "Єдина мета, яка служить виправданням для втручання одних людей, індивідуально або колективно, у діяльність інших людей, – це самозахист. Проявляти владу над членом цивілізованого суспільства проти його волі допустимо тільки з метою запобігання шкоди іншим".

Важливе місце у теорії лібералізму займає перехід з теоретичної світоглядної позиції до позиції практичної, яку у першу чергу проявлявся у творчості теоретика лібералізму, філософа і зокрема політичного філософа Джона Локка. Саме філософське надбання Локка сприяло наближенню лібералізму до політики й економіки. Його ідеї мали ве-

личезний вплив на розвиток епістемології та політичної філософії. Він широко визнаний як один з найбільш впливових мислителів Просвітництва і теоретиків лібералізму. Листи Локка справили вплив на Вольтера і Руссо, багатьох шотландських мислителів Просвітництва і американських революціонерів. Його вплив також відображено в американській Декларації незалежності.

У своїй статті ми піддаємо аналізу перехід ідей лібералізму та нео-лібералізму в площину практичної філософії та практики розбудови держави.

Результати дослідження. Саме слово лібералізм походить від французького слова *liberté* – свобода. Це слово було написано на прапорах тих, хто йшов на штурм Бастилії, хто здійснював Велику французьку революцію 1789 року. Це слово мало настільки ж привабливу силу, як і поняття рівність – *égalité* та братерство-*fraternité*.

Провісниками Великої французької революції були аристократи. Це вони у вік Просвітництва думали створити ідеальну державу і зробити всіх рівними, вільними, морально досконалими.

Але уроки революції вслід за нею наполеонівських воєн показали, що Просвітництво не зробило людей освіченими, морально чистішими. Припустивши нижчі шари суспільства до управління державою, Просвітництво не змогло пробудити в них творчий початок.

Занадто малий був термін для того, щоб ідеї Просвітництва змогли викувати нову людину.

У липні 1830 у Франції знову встановилася монархія. Відбулася революція, яка за своїм змістом була консервативна, вона волила до колишніх цінностей, і зведення на престол представника Орлеанської династії, короля Луї Філіпа, відповідало інтересам всієї нації.

Сам Луї Філіп говорив: "Франція залишила історії досить пам'ятників своєї військової слави, щоб додати до цих трофеїв трофей не менш славний – бути гарантом миру в усьому світі і гарантом спокою людства".

У липні 1850 році в Парижі була опублікована книга Луї Філіпа "Думки і точка зору Луї Філіпа на справи держави".

Одним з найбільш ревних ідеологів лібералізму став Франсуа Гізо, історик за освітою, який по-своєму любить свій народ і прагне до відродження престижу держави.

У своїх "Мемуарах" Гізо писав: "якщо любов до народу полягає в тому, щоб розділяти всі його почуття, всі його смаки і приділяти цьому більше уваги, ніж його інтересам, бути з будь-якого приводу схильним і готовим думати, відчувати і діяти, як він ..., то це не моя позиція".

З приводу демократії Гізо зазначав: "Вона – вітер, який дме і жене вперед кораблі, але вона не є ні сонцем, яке висвітлює дорогу, ані компасом, який ними керує".

Для французького лібералізму велике значення мали традиційні цінності: закон, порядок, централізоване правління, але із залученням до керівництва країною представників різних кантонів.

Свобода для лібералів означала, насамперед, відповідальність за свої справи. Для реалізації принципу політичної свободи необхідно, щоб вона знайшла визнання в законах держави, а народи і уряд користувалися своїми правами тільки на основі закону.

Ліберали відмовлялися провести реформу виборчого права, допустивши до нього нижчі шари. Вони аргументували свою позицію тим, що не всі люди в силу ряду причин не можуть брати участь у політичному житті. Перш за все, стверджуючи принцип рівності людей перед законом, ліберали вважали, що як філософська категорія рівність аж ніяк не прирівнює людей ні за розумом, ні за здібностями, ні за моральними якостями. Виняткову важливість у визначенні соціальної значимості кожного індивіда має власність, яка дає можливість людині вступати в більш складні відносини з іншими людьми, володіти дозвіллям для того, щоб займатися політикою.

Ліберали були прихильниками цензової демократії, допускаючи до виборчого процесу тільки людей заможних. Принцип цензової демократії зберіг свою значимість і в сучасному політичному житті, його починають впроваджувати в глобальному масштабі.

Ліберали-орлеаністи вважали, що не можна допускати в політичне життя невідготовлені верстви населення. Над ними, звичайно ж, тяжів достатній досвід Великої французької революції, коли представники самих знатних родин Франції зійшли на ешафот.

Поль Руайє-Колар говорив: "Претензії самої примхливої і навіжений тиранії не йдуть так далеко, як йдуть претензії народного суверенітету, бо ніяка тиранія не вільна до такої міри від відповідальності".

Тим не менше, ліберали були далекі від того, щоб поширювати абсолютну владу і суверенітет на окремих людей. Франсуа Гізо писав з цього приводу: "Я не вірю ні в божественне право, ні в суверенітет народу. Я вірю в суверенітет розуму, справедливості, права: це в них укладено легітимний суверенітет, який шукають і завжди будуть шукати люди, оскільки розум, правда і справедливість ніколи не царюють повно і неослабно. Ніяка людина, ніяке зібрання людей не володіє і не може ними володіти ... безмежно".

У кожному суспільстві існує справедливе уявлення про права людей. Ці уявлення розподілені нерівномірно, залежно від розумового та морального розвитку людини. Необхідно зібрати ці розпорошені частки справедливості і розуму і організувати їх в уряд. Тільки представницька форма влади вирішує цю задачу.

Не проста сукупність голосів, а опора держави на гласність, свободу слова, відповідальність кожного перед кожним, система поділу влади допоможуть створити єдино законну і необхідну для даного суспільства владу.

Носієм політичного розуму і справедливості, на думку Франсуа Гізо, є середній клас. Опора на середній клас була головною в стратегії державного будівництва лібералів. У середній клас можуть входити представники усіх станів, крім аристократів і бідняків. До бідних відносилися

робітники і селяни, які працюють за наймом. У той же час, справедливості заради, треба відзначити, що як аристократи, так і бідні люди не були пасивною частиною суспільства, часто включаючись в найбільш важливі перетворюючі процеси. Їх активність мала місце і в наступні періоди історії Франції.

У Франції середній клас ототожнювався з поняттям буржуазія. Належність до буржуа визначалася достатком, що дозволяє не знати потреби. Тому важко було провести межу між ремісником, що користуються найманою працею, господарем майстерні, торговцем, підприємцем, викладачем, лікарем або юристом.

Всі названі категорії населення природно відрізнялися за способом життя та рівнем культури, політичними пристрастями. Але всі вони були затребувані господарським механізмом, представляючи важливі його ланки.

То була ера капіталізму і затвердження нових виробничих відносин, за яких кожен шукав своє місце в житті, кожен творив себе сам – *selfmade man*. Середній клас завжди був відкритим у Франції, в нього міг увійти кожен, хто досяг успіху в житті, отримав освіту і користувався повагою в суспільстві. Гізо говорив: "У середньому класі завжди вистачить місця для тих, хто хоче і вміє туди увійти".

Ставлення лібералів до народу завжди було неоднозначним. У своїх мемуарах Франсуа Гізо писав: "Оскільки я боровся з демократичними теоріями і чинив опір народним пристрастям, мені часто говорили, що я не любив народ, не співчував його злиднях, не розумів його інстинктів, потреб, бажань".

Гізо вважав, що "народ мав право... стати здатним і гідним бути вільним, тобто вносити свій внесок у розвиток суспільства".

Для Гізо важливо було усвідомити причини занепаду Липневої монархії. Він почав розуміти те, що разом з розвитком суспільства змінюються і всі політичні доктрини.

Саме життя вимагає кардинальних реформ у всіх сферах економіки, політики, державного управління, якщо останнє недосконале, то "воно виявляється нездатним здійснювати завдання забезпечення порядку та громадської безпеки; тоді уряд і нація або віддаляться один від одного, або разом загинуть у взаємній антипатії". – (Ф. Гізо "Наші надії і наші розчарування", 1855 рік).

Ліберали сприяли розвитку концепції міжнародних відносин, яка не втрачає своєї актуальності і в наш час.

До базових принципів міжнародного права в епоху Луї Філіпа відносили: мирне співіснування держав, пріоритет моралі і права, викорінення війни зі сфери вирішення міжнародних проблем, співробітництво у сферах економіки, освіти, культури.

У 1840 році Франсуа Гізо писав: "Засоби впливу Франції в Європі сьогодні – це світ, це стабільний уряд, що діє в умовах свободи, знайденої у ході революції. Засоби впливу Франції в Європі полягають в тому, щоб завойовувати всюди не території, але розум і душі".

Сьогодні лібералізм – це насамперед соціальна філософія та політична концепція (ідеологія), яка проголошує, що ініціативна, вільна, тобто неконтрольована діяльність осіб, головним чином економічна й політична, є справжнім джерелом поступу в суспільному житті. Лібералізм спрямований на утвердження парламентського устрою держави, вільного підприємництва, демократичних свобод; обстоює абсолютну цінність людської особистості ("особа важливіша за державу") та рівність всіх людей щодо прав особистості. Метою лібералізму є максимальне послаблення ("пом'якшення") різних форм державного і суспільного примусу щодо особи (контролю особи тощо), лібералізм відстоює шлях мирного, реформаторського здійснення соціальних перетворень.

Але ліберальні доктрини набули у ХХ ст. нового розвитку. Найхарактернішими з них є концепції технократичної та плюралістичної демократії.

Започаткували першу концепцію Т. Веблен, Дж. Бернхем і А. Берлі. Т. Веблен висунув ідею, що в нових соціально-економічних умовах у зв'язку з науково-технічним прогресом влада має перейти до рук інженерів, оскільки головною суперечністю суспільства стає суперечність між інженерно-технічною інтелігенцією й бізнесменами. Дж. Бернхем твердив, що в індустріальних країнах відбувається революція менеджерів (керуючих), нові технології мають дисциплінувати ліберальну демократію, виділити в суспільстві насамперед обов'язки та дисципліну громадянства. А. Берлі, розглядаючи феномен влади в умовах науково-технічної революції, навів нову періодизацію розвитку християнської цивілізації та відповідних типів соціальних революцій.

Доктрина плюралістичної демократії була сформульована М. Дюверже, Р. Дарендорфом та ін. В її основу покладено твердження, що в умовах значної соціальної стратифікації постіндустріального суспільства, вільного волевиявлення політична влада та прийняття рішень стають результатом вільної гри інтересів, конкуренції різних соціальних груп. Політична влада розподіляється між різними системними суб'єктами влади, настає її "дифузія", що є вираженням плюралізму групових інтересів. Роль держави полягає в арбітражі між групами, нормуванні умов вільного доступу до влади, дотриманні "правил гри". Саме тому Р. Дарендорф опрацював теорію політичного конфлікту, а М. Дюверже теорію політичних партій, їх класифікацію.

Неолібералізм прийшов на зміну класичному економічному лібералізму, причиною краху якого стала економічна криза 1929–33 рр. ХХ ст. Неолібералізм, як напрям економічної теорії базується на неокласичній методології і захищає принципи економічної свободи, саморегульованої економічної системи та вільної конкуренції. Ринок трактується як ефективна система, яка сприяє економічному зростанню і забезпечує пріоритетні права суб'єктів економічної діяльності на засадах конкурентного економічного устрою.

Неолібералізм увібрав у себе й плідно розвиває основні ознаки класичного лібералізму: обстоювання ідей природного порядку та природних прав; заперечення будь-якого розширення державного втручання;

захист конкурентних принципів господарювання; обстоювання ідеї індивідуальної свободи на основі захисту і заохочення приватної власності на засоби виробництва; розвиток місцевого самоврядування та добровільних організацій на противагу зростанню впливу центральних органів влади; підтримка політики вільної торгівлі.

Разом з тим неоліберали, на відміну від своїх попередників-неокласиків, певною мірою модифікують методологічні засади ліберальної концепції.

По-перше, вони оцінюють процеси господарського життя з макроекономічних позицій, не обмежуючись мікроекономічним рівнем аналізу. Макроекономічна спрямованість неолібералізму пояснюється зокрема тим, що як самостійна система поглядів на проблему державного регулювання економіки він виник майже одночасно з кейнсіанством, синтезувавши ідеї неокласики та традиційного лібералізму зі здобутками історико-соціального й інституційного напрямів.

По-друге, на відміну від авторів неокласичних теорій економічного зростання, що зосереджували увагу на дослідженні кількісних залежностей процесу відтворення, неоліберали намагалися вивчати якісні зміни та перетворення інституційних умов. Вирішення таких проблем вони вважали достатньою умовою для автоматичного встановлення фундаментальних кількісних пропорцій суспільного відтворення.

По-третє, для представників неолібералізму використання граничних величин не є провідним методологічним інструментом, а для деяких шкіл (наприклад, німецької) не має самостійного значення, а лише визнається поширеним теоретичним прийомом неокласичної теорії.

По-четверте, неолібералізм відрізняється від традиційного класичного лібералізму визнанням можливості коригування державою ринкового ладу і навіть активного формоутворюючого впливу держави на економіку. Однак, на противагу кейнсіанському регулюванню, об'єктом цього впливу визнавався не сам процес відтворення, а передусім інституційні основи конкурентного механізму.

Основний зміст неоліберальних концепцій ринкового господарства спробував визначити німецький економіст А. Рюстов у 1932 р., використавши термін "ліберальний інтервенціонізм", під яким розумів державне "втручання не проти дії законів ринку, не для досягнення якогось нового стану, не для уповільнення, а для прискорення природного процесу розвитку" [1]. Лібералізація економіки, використання принципів вільного ціноутворення, провідна роль приватної власності та недержавних структур – основоположні принципи нового економічного лібералізму.

Починаючи з 60-х років ХХ ст. політики та політологи дедалі частіше починають говорити про кризу лібералізму як такого, пов'язуючи це з певним зниженням авторитету ліберальних партій. На наш погляд, це не зовсім відповідає дійсності. На думку К. Форлендера [2], лібералізм як організована політична сила нібито й застарів, виконавши своє завдання на політичному рівні, проте як світоглядна концепція зберігає значний вплив. Підтвердження тому – зростання інтересу до лібералізму в ко-

лишніх соціалістичних країнах. Щоправда, спроби реалізації ліберальних моделей в посттоталітарних країнах не увінчалися успіхом.

Неолібералізм (англ. neoliberalism) – економічна та політична доктрина, багато в чому вплинула на хід історії в кінці ХХ – початку ХХІ століття. Нинішня глобальна економічна криза, як визнають провідні експерти, став породженням саме неоліберальної політики. Визначення даної доктрини можуть відрізнятись, але в будь-якому випадку можна сказати, що неолібералізм – це теорія, згідно з якою система капіталістичних ринкових відносин і ринкового обміну застосована до будь-яких сфер людської діяльності і є основою етичних норм, достатньою для регулювання поведінки людини в будь-яких обставині.

Американський професор Холмський доходить висновків, що американський неолібералізм під прапором глобалізації проводить сьогодні класову війну проти народів світу.

Неолібералізм – це політика за допомогою якої невеликий гурток людей, що виходить з власних приватних інтересів, виявляється в змозі поставити під свій контроль більшу частину соціального життя.

Сьогодні США не бачать ніякої міжнародної організації, з якою вони могли би вести діалог, й беруть на себе функцію єдиного судді у вирішенні усіх міжнародних конфліктів і спорів.

Холмський вважає, що теза про конкурентоспроможність та справедливість ринкової економіки у сучасному світі не спрацює.

Ринки сьогодні контролюються великими корпораціями і глобалізація – це явище, яке насильно нав'язується національним економікам цими корпораціями.

США починає впроваджувати неолібералізм після того, як їх власні компанії досягли за допомоги держави високої конкурентоспроможності.

Цілі неолібералізму США в тому, щоб за допомогою міжнародних фінансових установ (МВФ, ВТО, ВБ) лібералізувати ціни і фінанси, провести приватизацію, нейтралізувати уряд, нав'язати ціни на ринках, привести у рух циркуляцію (термін Сороса) капіталу, що вільно переміщується з континенту на континент.

Принципи неолібералізму стали причиною політичних та економічних криз у Латинській Америці, Східній Азії, Східній Європі.

Зізнання Сороса: "я був одним із тих, хто призвів до розпаду економіку соціалістичних країн" – відповідає дійсності.

Вільний ринок не має змоги вирішувати соціальні проблеми. Весь досвід по його налагодженню призводить лише до збільшення безробіття й психологічної напруги.

Американській економіст Дж. Стигліц вважає, що ринковий неолібералізм порівняний з дикою природою, де кожна тварина абсолютно вільна доти, доки більш сильна, також вільна, тварина не з'їсть її.

На саміті організації американських держав у січні 2004 року мова йшла про економічну кризу в Аргентині, який стався з вини МВФ.

220 млн. латиноамериканців живуть за відміткою бідності, за три роки втрачено 20 млн. робочих місць.



В одній з останніх робіт "Мильний пузир американської переваги" Сорос пише: "Влада у найсильнішій державі на Землі опинилася в руках у екстремістів... Існує протиріччя між концепцією свободи й демократії, якої дотримується адміністрація Буша і реальними принципами свободи і демократії."

У книзі Роберта Саскайнда "Ціна вірності" наводяться данні про те, що Буш з моменту свого входження на посаду планував вторгнення в Ірак і потребував знайти вдалу для цього підставу, намагаючись будь-яким шляхом закінчити сімейну справу в Ірані (посилання на колишнього міністра фінансів О'Ніла).

Холмський доходить висновку, що більша частина світу бачить, і має на це право, у США одну з головних країн-терористів.

Неолібералізм не випадково майже повністю себе дискредитував у країнах Східної Європи (насамперед у Росії).

Р. Берндт з Німецького фонду ліберальної політики пише "У ліберальній демократії високорозвинених індустріальних держав з'являються небезпечні тенденції, які не можна недооцінювати".

Системи соціального забезпечення все частіше опиняються бомбами уповільненої дії, які ставлять під загрозу життєві шанси майбутніх поколінь.

Економічні можливості, які міг би надати вільний ринок, до такого рівня зменшилися, що постійно високий рівень безробіття виявляється недоречним явищем.

Кінець ХХ століття був ознаменований зростанням доходів корпорацій і соціального розшарування в тих країнах, де доктрина неолібералізму була взята на озброєння. Домінування неолібералізму дало величезної сили фінансовому капіталу і фінансовій сфері взагалі.

Відбувається руйнація структури суспільства, зникає середній клас – головна дійова особа історичних перетворень в країнах Заходу. Зникає й творча особистість – для неї немає місця в колективних досліджах, за Ніцше, що отримали назву "глобалізація".

### **Висновки.**

Лібералізм та неолібералізм в контексті соціокультурного буття упродовж майже двох минулих віків являли собою могутні світоглядні та політично-економічні доктрини, що поступово втратили свій демократичний характер, спрямованість на захист усіх соціальних верств. В умовах глобалізації лозунги свободи, рівності братерства набули різко негативного значення. По-перше, в усьому світі поширилась соціальна ентропія, тобто знеособлення людини, що втратила моральні та духовні цінності. По-друге, під натиском культурної революції значно ослабли родинні зв'язки, звичаї та моральні норми багатьох етносів, всі вони перетворилися на робітничий ресурс світової системи виробництва. По-третє, слабкою виявилася законодавча база, що в умовах мажоритарної політичної системи захищає інтереси правлячої еліти.

Втім, лібералізм та неолібералізм залишаються привабливими в академічному та експертному середовищі багатьох країн. Постулати

неоліберальної політики сприйняли навіть соціал-демократичні європейські політики, які у 1990-ті стали проводити демонтаж інститутів соціальної держави, створені тими ж соціал-демократами кілька десятиліть тому. Положення неолібералізму щодо свободи особистості підтримуються політичними силами, яким близькі ліві переконання. Захист інтересів неолібералами великих корпорацій дозволив їхнім ідеям знайти розуміння і у консервативних сил.

Від великої сили переконань найвизначніших світоглядних концепцій, що зводили теорію з практикою і являли собою взірці практичної філософії для всіх соціальних верств, нічого не лишилося. Як політичні та економічні доктрини лібералізм та неолібералізм захищають інтереси правлячої еліти.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

*К. А. Фоменко, асп., асист., НПУ імені М. П. Драгоманова, м. Київ*

## **ПОДОЛАННЯ ВІДЧУЖЕННЯ: ІЛЮЗІЯ АБО РЕАЛЬНІСТЬ**

*Традиційні погляди на феномен відчуження, що докорінно вимагає подолання, на сьогодні виглядають непереконливо, проте це не відобразилось на численних спробах все таки його подолати. У статті аналізуються деякі з нових спроб подолання відчуження, що представлені вітчизняною філософською думкою.*

**Ключові слова:** соціальне захворювання, культуротворчий потенціал людини, зміна ідеології, нездоланність відчуження.

*Традиционные взгляды на феномен отчуждения, который в корне требует преодоления, на сегодня выглядят неубедительно, хотя это не отразилось на многочисленных попытках все же его преодолеть. В статье анализируются некоторые из новых попыток преодоления отчуждения, которые представлены отечественной философской мыслью.*

**Ключевые слова:** социальное заболевание, культуротворческий потенциал человека, смена идеологии, непреодолимость отчуждения.

*Traditional opinion of alienation phenomenon, that requires total overcoming, looks at this moment inconvincible. But it has no reflection on multiple attempts to take over it. This article analyses some of new attempts to overcome the alienation, which represented by national philosophy.*

**Keywords:** social disease, human's social potential, ideology change, irresistible alienation.

Проблемою відчуження займався і займається багато зарубіжних та вітчизняних дослідників, але це не означає, що кількість дослідженого перейшло в якість адекватного відображення самого феномену. Скоріше, численні звернення до проблеми відчуження є свідченням того, що багато чого належить ще з'ясувати та уточнити. Зокрема це стосується численних спроб подолання "відчуження", викорінення його з буття людини. Власне, в цьому полягає актуальність даної статті.

Проблемою подолання або зняття відчуження продовжують займатися представники вітчизняної філософської думки: Ковальчук І., Кудряшова О., Сарновська С., Ткаченко Л. та ін. На наш погляд дуже важливим видається представити саме сучасну вітчизняну філософську думку стосовно зазначеної проблематики, бо її представники враховують специфічні особливості українського суспільства, беручи до уваги перебіг подій соціального, політичного, культурного тощо життя людини.

Метою даної статті є аналіз спроб подолання проблеми відчуження представниками вітчизняної філософської думки.

Перш ніж перейти до розгляду шляхів розв'язання проблеми відчуження вітчизняними дослідниками, зазначимо що зарубіжні дослідники проблеми відчуження приділяють все більше уваги вивченню реальних наслідків її дії на особистісному рівні. Подолання відчуження в сенсі викорінення його з буття пов'язується з прагненням людини в будь-який спосіб заповнити внутрішню порожнечу, з якою їй неможливо жити. І говориться про те, що дана порожнеча таки заповнюється, але не завжди найкращим для людини чином. Становище людини у відчуженій системі безпосередньо пов'язується з різноманітними соціальними захворюваннями, показники котрих постійно зростають. Як правило, до таких соціальних захворювань відносять алкоголізм, паління, вживання наркотиків, злочинність, тимчасові стосунки, самогубство тощо. Під їх дією людина прагне "забутися", зняти нестерпну напругу, але якщо їй це вдається, то лише на короткий час. Частина з названих соціальних захворювань пов'язана з дією несвідомого та витісненими бажаннями, але об'єднує їх те, що всі вони характеризуються тимчасовістю. Вони мають здатність створювати ілюзію зняття відчуження від самого себе та від свого ближнього і, врешті, приводять лише до протилежного – загострення почуття відчуження, самотності, відчаю. Тож можна сказати, що все це є невдалою спробою людини уникнути зустрічі з буттям та самою собою.

Деякі дослідники не погоджуються з наданням відчуженню статусу соціального захворювання і вбачають у цьому вузькість соціально-філософського смислу, також вони заперечують те, що відчуження є характеристикою суто людського життя. Таким чином, розглядаючи людське відчуження як особливу форму універсального відчуження, дослідники зазначають, що воно буває або об'єктивно-реальним та істинним, або суб'єктивно-помилковим та ілюзорним. Те саме можна сказати і про характер подолання того або іншого виду людського відчуження. Аналізуючи погляди прихильників та противників вічності відчуження, варто припустити, по-перше, що одні види відчуження (приміром, політичне, соціальне та ін.) історично неминучі, безстрокові та нездоланні; з іншого боку, інші види відчуження (приміром, побутові відчужуючі конфлікти між людьми, соціальними групами) цілком здоланні протягом певного проміжку часу [1]. Ми погоджуємось з останньою позицією та вбачаємо в наданні "відчуженню" статусу соціального захворювання своєрідну редукцію даного феномену.

Переходячи, власне, до розгляду шляхів подолання відчуження вітчизняними дослідниками, зазначимо, що на сьогоднішній день існують різні філософські позиції, що пропонують відмінні, а часом і протилежні, шляхи протидії відчуженню. Приміром, якщо звернутися до східної традиції, то протидія відчуженню тут проявляється в заглибленні у внутрішній світ та відмові від активної предметної діяльності. А західна традиція пропонує протилежний шлях, котрий не просто не виключає, а навпаки, передбачає творчу активність людини.

Цікавою, на наш погляд, видається позиція подолання відчуження Ковальчук І. Дослідниця говорить, що фактори, котрі зумовлюють відчуження слід розглядати на рівні окремого індивіда. Ми розділяємо дану точку зору, бо маємо справу не з суспільством, як великим організмом, а з людиною, яка робить можливим існування цього суспільства. Ковальчук відносить до основних факторів, котрі спричиняють відчуження, такі як: дисгармонійне співвідношення чуттєвого й розумного, домінування принципу "володіти" над принципом "бути", домінування споживацьких цінностей і т. ін. Дослідниця наголошує, що ми можемо говорити про розв'язання проблеми відчуження насамперед звертаючись до духовної сфери людини. Йдеться про духовне оновлення та формування нової світоглядної парадигми. Проектом подолання відчуження постає революція в різних аспектах буття: антропологічному, соціальному, культурному.

Цікавим є вирішення проблеми подолання відчуження дослідницею. Вона стверджує, що головним чинником, завдяки якому можна максимально гармонізувати відносини між людиною та зовнішнім світом, подолати самовідчуження та різні форми соціального відчуження, є феномен самовдосконалення [2]. Самовдосконалення Ковальчук І. визначає як внутрішньо-глибинний принцип моделювання сутності людини, самопроекту її "Я". А основними складовими процесу самовдосконалення постають самоусвідомлення, самопізнання та саморозуміння, взаємозв'язок котрих сприяє формуванню цілісної людини, що здатна знайти свій центр, з якого вона творить свій внутрішній світ.

Але тут виникає питання, яка ступінь самовдосконалення забезпечить зняття проблеми відчуження в його аспектах? Чи можна ставити питання про зняття феномену як такого, не встановивши меж досконалості?

У вирішенні цих та інших питань стосовно феномену відчуження питань важливим є визначитись з позицією, котру займає дослідник відносно феномену відчуження. В даному випадку очевидне негативне ставлення до феномену відчуження (що на сьогодні є домінуючим).

Ми ж обстоюємо дещо інший погляд на сам феномен, вбачаючи в абсолютизуванні негативної сторони феномену вузькість в його дослідженні. Поряд з негативною складовою "відчуження" органічно співіснує його позитивна складова. Ми пропонуємо поглянути на відчуження як на явище іманентне буттю людини, як на певну парадоксальність її буття, акцентуємо на амбівалентності феномену відчуження (безумовне тяжіння до відчуження внутрішнього та зовнішнього – з однієї сторони, з другої – не менш виражене прагнення це відчуження якщо не зняти та подолати в цілому, то, в крайньому разі, послабити) [3].

Завдяки акту відчуження ми не залишаємось тими, ким ми є сьогодні, а є істотами, що мають відношення до вічності (але в той же час усвідомлюємо свою конечність). На підставі відчуження ми долаємо стереотипи і ставимось до того, що відбувається не "документально", а особисто [4].

Отже, якщо розуміти відчуження таким чином, то скоріше самовдосконалення спричинить відчуження більш "витонченіших" його форм: людина подолає одні форми відчуження, але на зміну придуть альтернативні. Вся екзистенція людини пронизана "тугою за вічністю", прагненням до того, чого вона не здатна збагнути та опанувати. Самовдосконалення – це безперервний процес, котрий призводить до еволюції духовності. Але на кожній сходитці самовдосконалення людина має справу з іншими формами відчуження. Відчуження забезпечує динамізм, рух, розвиток. Завдяки ньому людина не залишається тою, ким є, вона постійно змінюється. В даному контексті можна зробити припущення, що саме відчуження і постає механізмом самовдосконалення.

Так як людина є суспільною істотою: вона знаходиться в суспільстві та реалізовує себе в ньому, доцільним є звернутися до проблеми відчуження людини в її соціальному вимірі. Тож, на прикладі поглядів дослідниці феномену соціального відчуження Ткаченко Л., розглянемо феномен відчуження, зокрема подолання проявів феномену, в соціальному зрізі.

Дослідниця, аналізуючи соціальний вимір буття людини, констатує наростання процесів соціального відчуження в умовах сьогодення. До основних проявів соціального відчуження дослідниця відносить втрату національної ідентичності, смисложиттєвих компонент, розповсюдження споживацької свідомості, що створює соціальну напругу в суспільстві тощо. На думку Ткаченко видається можливим зняття соціальної напруги шляхом активного пошуку ефективних моделей і механізмів розвитку всіх сфер суспільства задля забезпечення соціальної захищеності особистості, реалізації основних прав, самовираження і гідного життя [5].

Ткаченко досліджує відчуження в політичній та економічній сферах, що нині мають тенденцію до зростання. Вона зазначає, що відчуження в економічному сенсі (що породжує майнове розшарування між людьми) подолати складно, а то й неможливо. Але, не дивлячись на це, вона закликає розвивати індивідуальний хист, в першу чергу до самопізнання. Людина, таким чином, стане на шлях здобуття нових знань, що можуть допомогти їй у ствердженні самої себе та можуть принести їй фінансовий прибуток. Подолання ж суперечностей української економіки вимагає активної державної політики, що є необхідною для прискорення модернізації та наближення до європейських економічних стандартів.

Стосовно політичної сфери, то тут подоланню соціального відчуження має сприяти просвітницька робота державних інституцій, особлива надія серед яких покладається на заклади освіти. Дослідниця наголошує, що людина є політичною істотою, яка стаючи на шлях самопізнання, піднімає себе до державно-політичної істоти. Підводячи підсумок, зазначимо, що дослідниця наголошує, що для формування міцної, конкурентоспроможної держави необхідною є ефективна політична система, що здатна здійснити подібну модернізацію і стати на шлях реалізації національних інтересів.

Врешті, Ткаченко Л. наголошує, що тільки філософія, закликаючи кожну людину до самопізнання, відкриває їй шлях подолання соціального відчуження, оскільки долучає до духовно-пізнавальної та духовно-практичної спадщини людства. Як бачимо, дослідниця покладає великі надії на духовно-пізнавальні здібності людини, і таким чином вбачає в цьому знятті як економічного, політичного, в цілому, соціального відчуження.

Якщо Ткаченко акцентує увагу у питанні подолання відчуження на самопізнанні, то наступна дослідниця проблеми відчуження Кудряшова О. покладає надії в цьому сенсі на культуротворчий потенціал людини, що не лише стає шляхом виходу людства з кризи, але й постає способом подолання відчуження.

Кудряшова вважає, що має бути розроблена державна програма по розвитку культуротворчих потенцій українського суспільства. На цьому шляху вона пропонує наступні напрямки зазначеної програми.

По-перше, дослідниця говорить про зміну ідеології, яку вона представляє як парадигму життєтворчості та культури. Саме відсутність такої ідеології сприяє розшаруванню суспільства та зіткнення інтересів його членів. Дослідниця зазначає, що не йдеться про знищення будь-якої ідеології, а мова йде про вилучення зі свідомості людини ідей та поглядів з антигуманним змістом, що несуть руйнівні наслідки.

Знову ж виникає питання, хіба можна вилучити зі свідомості людини ідеї та погляди "небажаного", з точки зору ідеалів гуманізму, характеру? Прагнення переробити людину протягом історії довели, що попри все, природа людини залишається незмінною: вона є недосконалою і до досконалості їй далеко. Хоча надія на те, що людина стане кращою, пропаганда прогресивних ідеологій, котрі керуються загальнолюдськими цінностями добра та гуманності, заслуговують на увагу.

Кудряшова вважає, що саме такі ідеології мають стати пріоритетними для сучасного українського суспільства. Практичне їх впровадження, на думку дослідниці, можливе завдяки: поширенню престижності професій сфери культури та мистецтва, підтримці талановитої молоді, проведенню більшої кількості мистецьких фестивалів та конкурсів, виділенню грантів на наукові розроблення з проблем культурного розвитку тощо. Також завдяки змінам в системі освіти, що сприятимуть креативності та відходу від стереотипів. Велика роль в даному контексті відводиться розробленню програм поширення загальнолюдських цінностей через ЗМІ, соціальну рекламу, Інтернет тощо.

По-друге, наступним напрямком зазначеної програми Кудряшова представляє внутрішньо особистісні зміни. На думку дослідниці, зі зміною культурної парадигми та поширенням прогресивних ідеологій постає можливим становлення нового типу особистості. Особистості, що візьме на себе відповідальність за зовнішні та внутрішні зміни. Отже, змінивши своє культурне ядро, людина через культуротворчість здатна подолати кризові явища, що пронизують сучасне суспільство.

Дослідниця, підводячи підсумок, наголошує, що подолання відчуження є можливим завдяки зміні аксіологічних пріоритетів, зростанню

освітнього та інтелектуального рівня, активізації творчого потенціалу населення [6].

На противагу даній позиції, дослідниця Сарновська С. обстоює думку, що подолання відчуження, формування нового типу людського спілкування, позбавленого примусовості, вимушеності рольових і статусних обов'язків, принизливої підлеглості та залежності – процес перманентний, і він буде тривати доти, доки існуватиме людське суспільство. Але дослідниця також наголошує на тому, що успіх подолання історичних різновидів несвободи і відокремленості, утворення гуманнішого соціального простору спілкування людей багато в чому залежатиме від інтенсивності індивідуальних зусиль кожної людини по "виращуванні" в собі особистісного начала [7].

Підсумовуючи зазначимо, що ми представили деякі з численних спроб подолання феномену відчуження, які представили вітчизняною філософською думкою. Існують численні варіанти вирішення проблеми відчуження в різних галузях знань: в педагогіці, психології, соціології, політології тощо. Ми ж представили філософський погляд на проблему подолання відчуження, що, як відомо, характеризується універсальністю та прагненням осягнення проблеми зсередины.

Деякі дослідники феномену відчуження вважають, що найважливішим чинником у справі подолання відчуження виступає внутрішній механізм самовдосконалення людини (Ковальчук І.). Частина дослідників соціального відчуження висловлюють думки, що відчуження в економічному сенсі подолати складно, а то й неможливо, але закликають людину до самопізнання та до набуття нових знань, що послугують допомогою у самоствердженні людини. Торкаючись політичної сфери, то тут подоланню соціального відчуження має сприяти просвітницька робота державних інституцій, особлива надія серед яких покладається на заклади освіти (Ткаченко Л.).

Деякі дослідники пропонують шлях подолання відчуження, котрий полягає в розробленні спеціальної державної програми по розвитку культуротворчих потенцій українського суспільства. Дана програма має бути реалізована у кількох напрямках: по-перше, це зміна ідеології (за допомогою підтримки талановитої молоді; розробленню програм поширення загальнолюдських цінностей через ЗМІ, соціальну рекламу тощо; змінам в системі освіти і т. ін.). По-друге, завдяки внутрішньо особистісним змінам людини, що мають відбутися в наслідок зміни ідеології (Кудряшова О.).

Деякі ж дослідники обстоюють позицію, що скільки існує суспільство, стільки людина буде спрямовувати свої зусилля на подолання проблеми відчуження. Прийнявши факт нездоланності відчуження, частина дослідників все ж наголошує, що подолати історичні різновиди несвободи і відокремленості все ж є можливим завдяки індивідуальним зусиллям кожної людини (Сарновська С.).

Ми ж обстоюємо думку, що відчуження не може бути подоланим, бо справа не в економічній, політичній кризі, або кризі культури чи свідомо-

сті. Справа не в тому, що відчуження є неодмінним атрибутом сучасної епохи. Ми представляємо феномен відчуження в широкому значенні та обстоюємо позицію, що воно було, є та буде супроводжувати життя людини, і буде одвічно вплетеним в її буття. Відчуження є діалектичною протилежністю, і якщо ми подолаємо його негативні характеристики, втратять свій смисл його позитивні характеристики. Отже, ми мали на меті дослідити та проаналізувати нові спроби подолання відчуження, котрі представлені філософською думкою, зокрема вітчизняною. Адже змінність буття диктує зміну його характеристик, зокрема проявів відчуження, і, можливо, є сенс говорити про зменшення негативних проявів відчуження, а не про його викорінення з буття людини в цілому.

1. *Пивоваров Д.* Понятие отчуждения: альтернативные подходы. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0054%2804\\_04-2007%29&xslin=showArticle.xslt&id=a08&doc=/content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0054%2804_04-2007%29&xslin=showArticle.xslt&id=a08&doc=/content.jsp); 2. *Ковальчук І.* Самовдосконалення як чинник подолання відчуження: філософсько-антропологічний аналіз: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня к. ф. н. – К., 2009 – С. 15; 3. *Мурашов А.* Амбивалентность отчуждения в современной культуре // Дефиниции культуры: Сборник трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. – Томск, 2001. – С. 265. 4. *Облова Л.* Об отчуждении неотчужденно // Філософія і наука за умов формування інформаційного суспільства: морально-етичні та світоглядні проблеми: Тези Всеукраїнської наукової конференції "XXII Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського", 9–11 лютого 2010 року [Відп. за випуск В. Л. Петрушенко.] – Львів, 2010. – 148 с. – С. 70; 5. *Ткаченко Л.* Феномен соціального відчуження та шляхи його подолання в сучасній Україні: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня к. ф. н. – Запоріжжя, 2008; 6. *Кудряшова О.* Культуротворчий потенціал і відчуження людини у соціокультурному просторі. // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: Зб. наук. праць. Вип. XXII. – К.: Міленіум, 2009. – 352 с. – С. 189–190; 7. *Сарновська С.* Проблема спілкування в контексті сучасних форм відчуження // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: (Альманах): Зб. наук. пр. [Відп. ред. М. М. Бровко, О. Г. Шутов.] – К.: ТОВ "Міжнародна фін. агенція", 1998. – 172 с. – С. 147.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**



# ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

*Н. А. Заболотна, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка*

## ДЖИХАД ЯК КОНЦЕПТ ІСЛАМСЬКОЇ ВІРИ

*Стаття присвячена аналізу поняття "джихад", як важливої концептуальної частини ісламу*

**Ключові слова:** іслам, джихад, віра, людина, боротьба.

*Статья посвящена анализу понятия "джихад", как важной концептуальной части ислама*

**Ключевые слова:** ислам, джихад, вера, человек, борьба.

*The article is devoted the analysis of concept "dzhikhad", as important conceptual part of Islam.*

**Keywords:** islam, dzhikhad, faith, man, fight.

Тема джихаду створювала і продовжує створювати проблему непорозуміння між мусульманами і людьми інших релігійних переконань. Іслам – це релігія, що закликає до монотеїзму. "Іслам – це всеосяжна система, яка зачіпає всі явища в житті. Це – держава і Батьківщина, це – уряд і умма (суспільство), це – моральність і потужність, це – милосердя і справедливість, це – культура і закон, наука і судова система, це – матеріальні блага і багатство, заробіток і заможність, це – джихад і пропагандистський заклик, армія і ідея, це, інакше кажучи (нарешті), дійсна віра (віровчення) і поклоніння Богів" [1]. Проте іслам не є релігією примусу, його завдання – переконати людей в істинності свого послання. Це стає зрозумілим, якщо прочитати Священний Коран або дізнатися про те, якими засобами сподвижники Пророка Мухаммада закликали людей до ісламу. Праведні Халіфи, що прийшли услід за сподвижниками дотримувалися того ж методу. Проте впродовж всієї історії ісламу були випадки, коли в слово "джихад" вкладали невірне значення, що призводило до неправильних дій на практиці. Джихад не означає лише боротьбу зі зовнішніми ворогами. Згідно з Кораном, джихад зачіпає багато аспектів життя людини на різних рівнях. Проте деякі дослідники звели поняття "джихаду" до озброєної битви з ворогом до військових дій. Отже, джихад став асоціюватися в свідомості людей з війною. Недивно, що такий підхід викликав і продовжує викликати тривогу у немусульман, які, виходячи з помилкових поглядів окремих людей, спотворили образ всього ісламу. Більш того, вони звинуватили іслам в тому, що він підбурює своїх послідовників до вбивства людей. Проте, для тих, хто хоч трохи знайомий з Кораном і Сунной Пророка ясно, що це не так. Коли ми починаємо обговорювати питання джихаду, то виникає велика кількість проблем, більшість з яких стосується взаємин між мусульманами і немусульманами. Крім того, неправильне розуміння значення джихаду багатьма мусульманами призводить до того, що вони невірні втілюють в життя це поняття, що ще більше сприяє створенню спотвореного уявлення про іслам. В результаті релігія підда-

ється атакам з усіх боків. Немусульмани починають говорити, що це іслам пригнічує свободу людини і поширює зло на землі.

Проблема "джихаду" розглядалася в наступних працях: визначення терміну "джихад" можна знайти в енциклопедичному словнику "Релігієзнавство"; його зміст та аналіз зроблений, наприклад, у дослідженнях З. Арухова "Концепція джихаду в ранньому ісламі", Атія Сакра "Розуміння джихаду на сучасному етапі", Е. Блешо "Джихад та універсальні цінності", Р. Гайнутдіна "Іслам. Віра. Милосердя. Терпимість", Х. Дельмаєва "Сутність та соціальна роль ісламської концепції джихаду", Ж. Кепеля "Джихад. Експансія і захід ісмаїлізму", С. Кутба "Війна. Мир та ісламський джихад" тощо. Але всі вони присвячені розумінню "джихада" як певного озброєного конфлікту. Визначити зміст "джихада" як певного внутрішнього чинника ісламської віри й є головним завданням даної роботи.

Словарне значення слова "джихад" – боротьба, зусилля, старанність. У термінології ісламу це слово означає боротьбу на дорозі Аллаха, тобто будь-які зусилля, що додаються мусульманином для того, щоб жити відповідно до велінь Аллаха. Аллах Всевишній сказав в Коране: "Віруючими є лише ті, які увірували в Аллаха і Його Посланця, а потім не випробували сумнівів і билися на дорозі Аллаха своїм майном і своїми душами" [2]. Слово "джихад" утворилося від кореневого слова в арабській мові "джахд", що означає "прагнути, докладати зусилля". Іменник "джихад" зустрічається у Корані 4 рази. Дієслово "джахада" (старатися, боротися) в різних формах зустрічається 29 разів. Але ні в жодному з цих прикладів, ані жодна з цих згадок не пов'язані з озброєним конфліктом. У 14 з 29 місць дієслово "джахада" згадується у Корані в сенсі "старатися, боротися на дорозі Господа", і в цілому описує якості, що властиві віруючій людині. Турецький доктор теології Хайдар Баш вказує, що: "слово "джихад" походить від кореня "джахд", що означає "труднощі" і "тяготи"... джихад – вид поклоніння (ибадат) Аллаху, який повний труднощів і випробувань. Джихад – також благородний вид поклоніння Аллаху, який увібрав у себе все благо. Найточнішим вираженням цієї істини є слова "в джихаді – життя" [3]. Відомий американський ісламознавець Джон Еспозито вважає, що термін "джихад" має безліч значень: заклик вести праведне життя, робити суспільство моральнішим і справедливішим, поширення ісламу проповіддю або озброєною боротьбою. На його думку, в найширшому сенсі джихад – це боротьба проти Зла, самодисципліна для вірянина [4].

Джихад в ісламі розглядається як старанність в здійсненні праведних діянь. Провідні сучасні мусульманські правознавці підкреслюють, що джихад – перш за все, заклик до невідхильності шляху Аллаха, зусилля, направлені на самовдосконалення особи та суспільства, що засновані не лише на буквальному дотриманні положень шариату, але в першу чергу – на перетворенні його основних початків, цінностей і цілей. Таким чином, муджахид – це той, хто йде по шляху Аллаха і докладає для цього всі свої зусилля. Причому заклик слідувати волі Аллаха виключає будь-яке насильство, про що прямо говориться в Коране: "Немає примусу в релігії" [5],

"Воистину, аллах повеліває дотримуватися справедливості, робити добро і обдаровувати родичів. Він забороняє мерзенності, негожі діяння і безчинства. Він перестерегає вас, – мабуть, ви згадайте повчання" [6].

Серед сучасних апологетів ісламу можна також знайти тих, хто стверджує оборонний характер джихада: "Якщо ісламська держава підлягає атаці збоку немусульман, то кожен має виступити на боці джихада. У випадку недостатньої сили для супротиву, сусідні мусульманські держави мають допомогти, в цьому полягає їхній релігійний обов'язок. Якщо ж вони зазнають поразки, тоді мусульмани всього світу повинні боротись проти спільного ворога" [7].

Джихад можна спостерігати скрізь і у всіх сферах життя – як матеріальній так і духовній. Видами джихаду є, наприклад, боротьба з бідністю, неписьменністю, хворобою тощо. У багатьох мусульманських країнах джихадом називають роботу, що направлена на подолання економічної відсталості на досягнення згоди в суспільстві.

Сучасні мусульманські теологи виділяють три основні види джихаду. Перший і "найвищий" вид джихаду – Великий джихад (джихаді акбер) – боротьба з власними пристрастями і пороками, прагнення перемогти самого себе. Згідно з ісламським ученням, людина слабка, тому сатана легко вводить її оману. Найнебезпечнішою помилкою є себелюбовство, коли власні бажання збивають людей з дороги праведного життя, роблячи їх алчними, жорстокими, зарозумілими тощо. Тому "Великий джихад" направлений проти цих спокус. Примітно, що один з найголовніших обов'язків мусульман в рамках цього джихаду – давати милостиню тим, хто має потребу. Коран говорить: "Тому, бійтеся Аллаха, як тільки ви можете, і слухайте, і покоряйтеся, і жертвуйте в ім'я Його; так краще буде для вас самих. І ті, які охороняються від власної своїй пожадливості, – вони досягнуть успіху" [8]. В цілому ж він повинен тривати до тих пір, поки людина не досягне повного єднання з собою і з тими, хто її оточує. У Сунні наводиться ще один наочний приклад "джихаді акбер", поданий самим пророком Мухаммадом. Одного дня до засновника ісламу прийшов чоловік і попросив його дозволу, щоб відправитися на священну війну. Той запитав його: "Чи живий хто-небудь з твоїх батьків?". Чоловік відповів: "Вони обидва живі". Мухаммад сказав: "Ти шукаєш винагороду від Аллаха?" Той відповів: "Так". Тоді пророк повелів: "Повертайся до твоїх батьків і добре відносься до них". Таким чином, пророк відніс турботу про батьків до "Великого джихаду".

Другий вид джихаду – це проповідання слова Аллаха, розсіювання невіри за допомогою Корану, шляхом здобуття людиною освіти, будь то релігійної чи світської. Пророк Мухаммад сказав: "Прагнення до знань – обов'язок кожного мусульманина". Іслам розцінює освіту як першооснову виховання в людині праведності і благородства, необхідних кожному мусульманинові. На думку ісламських правознавців, вивчення наук є більш важливим, аніж здійснення додаткових молитов, бо користь від знань поширюється як на їх володарів, так і на навколишніх людей, тоді як додаткове поклоніння приносить користь лише тому, хто його здійснює.

Третій і останній вид джихаду – Малий джихад (джихаді асгер) – самооборона від ворога. Він не випадково названий малим. У Сунні говориться, що пророк Мухаммад, повернувшись з війни, сказав: "Ми повернулися з малого джихаду, щоб приступити до джихаду великого". Тобто, військові дії розцінюються в ісламі як тимчасовий стан, й, у міру усунення їх причин, мусульманин повинен повернутися до головного свого обов'язку – до самовдосконалення. Але і для здійснення малого джихаду ("священної війни") є свої умови. По-перше, – це напад ззовні, агресія, що призводить до необхідності ведення оборонної війни для захисту своєї Вітчизни, рідних і близьких, свого будинку, свободи віросповідання. Помилковою і такою, що перечить Корану та Сунні Пророка є трактування "джихаду" окремими екстремістськими, псевдоісламістськими групами, а також у ряді ЗМІ, як "війна в релігійних цілях", бо війна у формі агресії вважається в ісламі взагалі недопустимою. Ініціатива здійснення агресії не відповідає мусульманській етиці і ніяк не може вважатися характерною рисою мусульман. У ісламі право оголошення і ведення "священної війни" належить лише правителям країни. Окремі жителі і релігійні лідери таким правом не володіють. Лише за наявності даних умов війна в ісламі вважається законною, і в ході цієї війни категорично забороняється використовувати бойові дії для наживи, грабежу, захоплення заручників. Також дані чіткі і жорсткі розпорядження для ведення війни. Наприклад, Абу-Бакр, перший халіф (заступник) Пророка, давав настанову армії таким чином: "Не вбивайте дітей і людей похилого віку, які не можуть битися. Не чіпайте жінок, не знищуйте посівів, не підпалюйте будинків, не рубайте плодових дерев. Забивайте тварин рівно стільки, скільки необхідно для вашого прожитку. На своїй дорозі ви можете зустріти людей, які присвятили життя служінню в монастирях і церквах. Залиште їх і хай вони займаються тим, ради чого вони відреклися від світу" [9]. Порушення передбачених в Корані строгих правил ведення "малого джихаду" є тяжким злочином. Як стверджує Коран, агресія проти мирного населення або країни, вбивство жінок, людей похилого віку та дітей, священнослужителів – це не джихад. Викрадання мирного населення – не джихад. Викрадання є актом агресії по відношенню до інших людей, неважливо, мусульмани вони чи ні. Це тип гріховної поведінки, забороненої Богом, про що сказано в Корані: "Аллах повеліває справедливість, благодіяння і щедрість до близьких. Він забороняє мерзенність, беззаконня і бунт" [10]. Навмисне руйнування власності, включаючи святі місця будь-якої релігії, – це не джихад. Протистояння в особистій ворожнечі – теж не джихад. Мусульмани мають право протистояти злу адекватними засобами, але їхню метою і наміром при цьому не має бути помста. Військовий джихад ведеться лише до тих пір, поки супротивник не складе зброю. Одним з базових принципів ісламського права є і те, що ніхто не несе відповідальності за дії або бездіяльність кого-небудь іншого. Цей принцип зафіксований в наступних аятах: "І всяка душа здобуває належне своїм діянням. І свій тягар до Господа на Суд несучи, не понесе гріховний вантаж інших" [11], "Жодна обтяжена душа не понесе чужий тягар" [12]. Тому незаконно, з ісламсь-

кої точки зору, брати цивільних осіб в заручники і загрожувати їм вбивством в помсту за дії, здійснені іншими, тим більше, якщо заручники не несуть відповідальності за подібні дії і не в змозі бути їх запобігати. Мухаммад в різні періоди життя у виконання джихаду рекомендував не шукати конфлікту навіть з язичниками (не говорячи вже про християн та іудеїв), а коли є можливість, прагнути схилити їх до дійсної віри "мудрості і хорошим наученням". Коран говорить, що найкращий спосіб запобігання злу і насильству – заклик до людства поширювати дух толерантності та пробачення як найкращий спосіб боротьби з ворожістю: "Добро і зло не можуть бути рівні. Так відштовхни ж зло добром, і той, хто ненависть до тебе живить, в рідного друга навернеться" [13]. Пророк Мухаммад сказав: "Не відноситься до нас той, хто закликає до нетерпимості, і не відноситься до нас той, хто б'ється, спонукуваний нетерпимістю, і не відноситься до нас той, хто помер в своїй нетерпимості".

На думку сучасного єгипетського ісламського теоретика помірного напрямку джихад в ісламі повністю визначається хадисом Пророка, що звернувся до вірян після битви при Бадре, в якій вони отримали перемогу: "Ми повернулися з Малою джихаду – до Великого джихаду. І війна проти ворогів, (в якій піддають ризику) життя і майно, це – менший, малий джихад з точки зору правильного ісламу. Що ж до справжнього Великого джихаду, то це опір душі випробуванням, подолання людиною засуджуваних (рис характеру і поведінки), сприяння тому, щоб вдача (людська) височила, привчання власного духу до щедрості" [14].

Таким чином, можна зазначити, що трактування "джихаду", яке зводить його до "священної війни проти невірних", не відповідає ісламському догматизму. Посилаючись на "озброєний джихад" в обґрунтування своїх протизаконних дій, екстремісти і терористи зневажають кожне з приведених вище правил ведення "малого джихаду". Більш того, на думку екстремістів, мусульмани, що не розділяють їх поглядів, і що не сприймають іслам в їх інтерпретації, є теж невірними. Отже, вони, "роздумуючи про високе благо", перекичують ісламську доктрину, кажучи про "богобоязливості", закликають до вбивства. Саме тому екстремістська ідеологія несе загрозу мирному життю і стабільності в суспільстві. Альтернативою його поширенню можуть бути об'єктивні знання ісламу.

Суперечливість розуміння сутності джихаду пов'язана, на думку Н. Жданова, з різними періодами його осмислення [15]. До нього приєднується С. Кутб, який стверджує, що теорія джихаду пройшла декілька стадій. Перша – це стримування мусульман від джихаду, наступна – дозвіл на джихад і його бажаний характер, потім – обов'язковість джихада як необхідність боротися з противниками ісламу, і нарешті, остання – проголошення джихада проти всіх невірних незалежно від їхнього ставлення до ісламу. До того ж Кутб вважає перші етапи підготовчими та тимчасовими. В сучасному ж розумінні, за Кутбом, джихад набуває позачасового та наднаціонального характеру [16].

Остання теза демонструє залежність автора від особистого ставлення, а це в свою чергу вказує на визначальний характер трактувань

та коментарів священних писань у розумінні джихаду та інших релігійних постулатів ісламу.

Підводячи висновки можна вказати, що в результаті аналізу поняття "джихад" встановлено, що він є важливою концептуальною частиною ісламу, яка у переважній більшості літератури невірно інтерпретується лише як ведення воєнних дій, "священної війни" з метою примусового навернення до ісламської релігії інших народів. Такого роду твердження суперечать істинним принципам ісламу, основою яких є індивідуальний захист волі людини. Виокремлено різні види джихаду, серед яких "великий" і "малий джихад". Перший є найвищим і являє собою рівність у вірі, у проповіді слова Аллаха, а також боротьбу з притаманними людині пристроями й вадами, намагання людини перемогти саму себе, а другий – це самооборона від ворога. "Малий" джихад, який часто називають "джихадом меча" здійснюється лише за необхідністю, як опір ворогу, що напав, як ведення бойових дій для охорони життя і майна людей та захисту держави.

1. Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990. – С. 241–242; 2. Коран, 49:15; 3. Макалат. Ислам: секрет становления. Хайдар Баш. – Исламский научно-просветительский центр, 2000. – С. 246; 4. Esposito J. The Islamic Threat: Myth or Reality? – N. Y., Oxford, 1992. – P. 32–33; 5. Коран, 2:256; 6. Там само. – 16:90; 7. Маудуди А. А. Образ жизни в исламе. – М., 1993. – С. 100; 8. Коран. – 65:17; 9. Абу Бакр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: В 86 томах (82 т. и 4 доп.). – СПб.: 1890–1907; 10. Коран, 16:90; 11. Там само. – 6:164; 12. Там само. – 17:15; 13. Там само. – 41:34; 14. Мухаммад Саид аль-Ашмави. Джихад в исламе // Политический ислам. С. 116. 15. Жданов Н. Исламская концепция миропорядка. – М.: Международные отношения, 2003. – С. 78. 16. Кутб С. Будущее принадлежит исламу. – М.: Сантланда, 1993. – С. 84.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

*В. Г. Чаплинський, магістр релігіознавства, м. Ірпінь*

## **ФЕНОМЕН БОЖЕСТВЕННОГО СВІТЛА І ЙОГО ВПЛИВ НА ДУХОВНЕ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ**

*У статті розглядається парадигма світла. Виникнення світла у Всесвіті. Фізичні явища світла, богословський аспект духовного світла. Проведено паралелі між фізичною природою світла і його духовною аналогією. Розкривається взаємодія між Божественним світлом і духовним життям людини.*

**Ключові слова:** світло, духовність, всесвіт, енергія, Слово Боже.

*В статье рассматривается парадигма света. Возникновение света во Вселенной. Физические явления света, богословский аспект духовного света. Проведены параллели между физической природой света и его духовной аналогией. Раскрывается взаимодействие между Божественным светом и духовной жизнью человека.*

**Ключевые слова:** свет, духовность, вселенная, энергия, Слово Божье.

*In the article we consider the paradigm of light, the origin of light in the Universe, the physical phenomenon of light, the theological aspect of spiritual light. We draw a parallel between physical nature of light and the spiritual analogy of light. We uncover the interaction between Godly light and spiritual life of human.*

**Keywords:** liht, spirituality, universe, energy, the Word of God.

Актуальність теми лежить у тім, що це питання недостатньо вивчене в даний час. Розробка його становить інтерес для філософії й богослов'я.

Ціль статті полягає в тому, щоб розкрити духовну властивість Божественного світла.

Астроном Весто Слайфера в 1914 році знайшов, що швидкість віддалення Галактики Андромеда (туманність Андромеди) складає 700 тисяч миль на годину. Дослідження продовжувалися, і до 1925 року було зареєстровано 42 галактики, що віддаляються від Землі, маючи величезну швидкість [1]. Зміни проводилися, ґрунтуючись на ефекті зсуву в спектрах зірок і галактик. Коли віддалені від Землі зірки й галактики віддаляються, їхні лінії спектрів показують зсув у бік червоної частини спектра. Це говорить про процес розширення Всесвіту. А якщо Всесвіт розширюється, то був початок розширення, і його причина. Говорячи про початок розширення, то можна представити концентрацію Всесвіту в якомусь досить малому обсязі – у своєрідному "зародку". Причиною розширення був вибух цього "зародка", а його фрагменти продовжують віддалятися і сьогодні. Учені спостерігають астрономічні об'єкти, що мають швидкість віддалення деяким менше, ніж швидкість світла [2].

Речовина Всесвіту після вибуху була щільною і мала величезну температуру. Температура могла досягати багатьох мільярдів градусів. Розпечена речовина, як відомо, випромінює світло. Так виник цілий "океан світла", що поглинався й випромінювався розпеченою речовиною. Остигання "океану світла" супроводжувалося зміною його кольору. Він слабшав і "червонів" і випромінювання його ставало довгохвильовим. Надалі вещество Всесвіту перестало випромінювати, тому що відбулося його охолодження. У результаті "океан світла" знайшов незалежне існування від самої речовини. Світло більш не підтримувалося речовиною і поглиналося їй, розсіювалося, продовжувало червоніти. Учені розраховали, що "первісне світло" повинно ще існувати у вигляді слабого мікрохвильового випромінювання. Його назвали реліктовим [3].

У 1965 році Арно Пензіас і Роберт Уілсон знайшли реліктове випромінювання. На початку було зареєстроване невідоме шумове тло. Потім визначили, що його джерело перебуває за межами нашої планети. Частота і потужність сигналу не залежали від напрямку прийому. Виявилось, що дане фонове випромінювання однакове в будь-якій точці Всесвіту, це таке випромінювання ще називають фотонним газом (фотони – частки світла). Він однорідний по усіх своїх характеристиках.

У Біблії ми зустрічаємо оповідання про виникнення світла. Написано: "І сказав Бог: "Хай станеться світло!" І сталося світло" (Бут. 1:3). У своєму початку Всесвіт був пронизаний "океаном світла" і це підтверджує наука. Далі, порівнюючи інфляційну модель розвитку Всесвіту й оповідання про творіння у книзі Буття, ми знаходимо, що світло відокремилось від речовини. Ми читаємо: "І побачив Бог світло, що добре воно, – і Бог відділив світло від темряви" (Бут. 1:4).

До "гамовського поділу", світло й речовина знаходилися в термодинамічній рівновазі. Світло поглиналося й випромінювалося розпеченою речовиною. Звідси можна зробити висновок, що етапи становлен-

ня Всесвіту, описані в Біблії, підтверджуються наукою. Про справедливність наукової думки можна судити тільки по детальному математичному аналізі різних моделей Великого Вибуху. Однак аналіз ситуації з Великим Вибухом показує, що ймовірність випадкового виникнення Всесвіту у результаті Вибуху нескінченно мала, тому що існує твердий взаємозв'язок основних параметрів Великого Вибуху з константами Всесвіту, що спостерігається [4]. Тоді можна зробити висновок, виходячи з вищесказаного, що ні про який випадковий характер Великого Вибуху, мова йти не може [5].

Будь-яке явище у всесвіті припускає енергетичний обмін, тобто у Всесвіті усе являє собою енергію. Світло, звук, тепло, сама матерія – це різні форми енергії. Ми можемо сприймати такі властивості енергії своїми органами почуттів. Процеси, що відбуваються в природі, припускають використання тієї чи іншої форми енергії. Енергія вимірюється здатністю робити механічну роботу, тобто – це робота, зроблена за одиницю часу.

Поняття енергії ми зустрічаємо в Біблії. Біблійний Бог є Джерелом енергії. Енергія полягає в роботі Бога (Євр. 1:3). Енергією володіє Слово Боже і таку енергію можна асоціювати з фізичною силою. Будь-яке повідомлення, передане за допомогою Слова людині Богом, являє собою роботу. Голос, бачення, думка у свідомості людини може бути впливом Слова Божого. Синонім сили в Новому Завіті є грецьке слово *energes* ("енергія"), що переводиться як "сила" чи "влада". У посланні до Євреїв 4:12 Слово Боже назване "живе та діяльне". Це означає, що Слово Боже наповнене енергією, наповняє енергією, робить роботу за допомогою власної енергії [6].

У сучасній науці значення енергії дуже важливо. Потрібно відзначити, що значення енергії у наукових термінах із їхнім біблійним значенням збігаються. Отже, продовжимо розгляд значення слова "енергія". Це не речовина, а здатність чи матерії, чи явища виконувати корисну роботу, переміщати щось на визначену відстань. При здійсненні якої-небудь роботи кількість витраченої енергії чисельно дорівнює кількості зробленої роботи. Тут поняття "робота" майже еквівалентно терміну "енергія". Слово й сила Божа в Біблії тісно зв'язані. Самі різноманітні форми енергії задіяні, коли Слово Боже впливає на серця людей. Такий вплив можна порівняти з фізичними явищами. Біблія говорить, що Слово Боже не можна ні доповнити, ні скоротити (Об'яв. 22:18-19). Якщо подивитися на природу енергії у її загальному значенні, то можна відзначити її властивості – її не можна ні знищити, ні збільшити.

Для енергії фундаментальною формою є світлова, до якої відносяться не тільки енергія видимого світла, але і всі інші форми випромінювання. Світлова енергія є первинною формою енергії і поширюється вона хвилеподібно з великою швидкістю.

Слово Боже, володіючи енергією, може освітити душу людини. Надалі, освітлена душу може виявляти інші форми енергії. У Псалмі 118:130 говориться: "Вхід у слова Твої світло дає, недосвідчених муд-



рими робить". У 2-м посланні до Коринтян 4:6 написано: "Бо Бог, що звелів був світлу засяяти з темряви, у серцях наших засяяв, щоб просвітити нам знання слави Божої – в Особі Христовій".

Найперше веління Бога в Біблії відносилось до виникнення світла. Написано: "І сказав Бог: "Хай станеться світло!". (Бут. 1:3). Про світло, що ми спостерігаємо на землі, було сказано в Бутті 1:17. Сонце, місяць і зірки були призначені для того, щоб світити на землю. Практично вся земна енергія, одержувана Землею від Сонця, є джерелом практично всієї земної енергії, завдяки якій відбуваються всі природні процеси і саме життя на Землі. Тобто, за винятком енергії обертання Землі навколо своєї осі, атомної енергії, уся земна енергія походить від Сонця.

Якщо визначити всі енергетичні запаси Землі, що виділяють енергію при розпаді – це вугілля, нафта, газ, деревина й інші речовини, то ця кількість енергії дорівнює кількості енергії Сонця отриманою Землею усього за три дні [7]. Значення Сонця для фізичних явищ і біологічного життя на Землі величезна. Фізично Сонце – це основне джерело фізичного життя на Землі. Духовне ж світло виходить від Бога. Віруюча людина одержує від Цього джерела енергію й силу. Також Священне Писання, назване джерелом світла і з Нього людина поповнює свою духовну енергію. Написане: "Для моєї ноги Твоє слово – світильник, то світло для стежки моєї". (Пс. 118:105)

Не випадково ми зустрічаємо численні паралелі між духовною силою Слова Божого й різних форм фізичної енергії. Біблія говорить про Слово Боже, як Джерело фізичної енергії Всесвіту. Словом Божим користується все існуюче на Землі. Кількість енергії у Всесвіті незмінна. Про це говорить закон збереження енергії. Крім того, Всесвіт старіє й зношується. Це підтверджує закон ентропії. Властивості ж Слова Божого мають протилежні характеристики. Воно нескінченно і не має границь. Воно вічно і не піддано старінню й розкладанню. Ми читаємо про це: "Небо й земля проминуться, але не минуться слова Мої" (Мф. 24:35).

Для доказу існування Бога неможливо побудувати строгу систему доказів. Існують філософські доводи, що спростовують існування Бога. Наука заснована на спостереженні, а Бог не може бути "спостерігаєм" із фізичної точки зору. Тому безпідставно говорити що існування Бога є ненауковим. Неможливість доказу існування Бога науковим шляхом не означає, що його нема. Так як доказ Його небуття це справа ще більш важка. "Загальну відсутність" також не можна довести.

Базовим науковим методом є закон причинності. Його застосовують у всіх науках і областях людського життя. Закон причинно-наслідкового зв'язку є закон універсальний. Але він не може вказати на існування Бога. Починалися спроби саме цим способом спростувати надприродне в Біблії. Представити дійсність за допомогою нескінченного ланцюга похідних причин не легко. Передбачуваний нескінченний ланцюг кінцевих ланок може сама розглядатися, як наслідок. Оскільки кожен компонент ланцюга є кінцевий наслідок, то і весь ряд є наслідком. А якщо кількість ланок нескінченно, виходить, їхня причина також

повинна бути нескінченної. Але якщо ніщо не може бути "нескінченнее" самої нескінченності, то ця причина з послідовності і повинна бути первинною причиною – нескінченною причиною. Тільки Бог Біблії може бути такою першопричиною [8].

Всесвіт має незбагненні запаси енергії. Земля ж одержує енергію для усіх своїх фізичних і біологічних процесів від Сонця. Але використовується Землею тільки нескінченно мала частина одержуваної енергії від Сонця. Сонце у свою чергу випромінює енергію, що утворюється шляхом термоядерної реакції, у процесі якої матерія переходить в енергію. Щоб зв'язати матерію з іншими формами енергії, використовується формула Ейнштейна:  $E = mc^2$ . У Всесвіті швидкості світла вважається найбільш припустимою швидкістю. Вона постійна при будь-яких умовах. Тому з цим рухом співвідноситься всякий інший рух. Явища, позначені в загальному виді, як енергія, що відбуваються в просторі й часі, можна описати як світло. Світло – це явище фізичного світу. Але, щоб зрозуміти духовний світ, фізичний ототожнюється з ним у деяких випадках. Так із світлом, фізичним ототожнюється Сам Бог. В Іван. 1:9 ми читаємо: "Світлом правдивим був Той, Хто просвічує кожну людину, що приходить на світ".

В даний час наука відкрила, що фізичне світло має дві природи. В одних випадках світло являє собою хвильовий рух, в інших випадках він виявляє себе як потік часток [9]. У властивостях світла відбивається єдність двох природ. Богослов'я у свою чергу відкриває нам Того, Хто є духовним світлом світу. Це духовне світло яке взаємодіє з природою людини. Ми маємо дві реальності різні по характері, але по суті взаємодіючі в єдності. Співвідношення однієї реальності з іншої представляє квадрат швидкості світла.

Розглядаючи акт утвору, описаний у книзі Буття, ми зустрічаємо спочатку створення фізичного всесвіту, включаючи час, простір і матерію. Ми читаємо: "На початку Бог створив небо та землю". (Бут. 1:1). Створення життя – це другий етап: "І створив Бог... всяку душу живу плазуючу" (Бут. 1:21). На відміну від фізико-хімічних явищ у світі було створено все щось рухливе, живе. І це живе має душу. Слово "тварина" (євр. *perhesh*) переводиться як "життя" чи "душа". Далі ми читаємо: "І Бог на Свій образ людину створив..." (Бут. 1:27). Бог створив людину по образі Свогому. Це був третій і останній акт творіння.

Важливу роль у християнстві із самого початку грало представлення про Бога, як про "світло". Ми зустрічаємо характеристику Бога як світла в 1-м Посланні Івана 1:5, де говориться, що Бог є світло і немає в Ньому ніякої тіьми. Світлом світу називає Себе Ісус Христос (Іван. 8:12) і посилає Своїх учнів, щоб вони були світлом перед людьми. У християнській музичній творчості Бог часто оспівується як світло. Оповідання Старого і Нового Завітів відкривають нам явища Божественної присутності світла в Божественних одкровеннях.

Молячи, афонські монахи-ісіхасты, досягали бачення Божественного світла. Це світло розглядалося ними не як тварний символ божествен-

ної слави, але як нетварна благодать і Божественна енергія. Про цей містичний досвід говорить Григорій Палама: "Божественне світло не має алегоричного чи абстрактного знання: він – реальність, дана в містичному досвіді" [10]. Супротивники ісіхазма вважали, що в богослов'ї світла стирається границя між творінням і Богом. Григорій Палама у свою чергу доводив, що є тонка відмінність між сутністю Господа й енергіями, що виходять із Нього і впливають на світ.

Ми не можемо пізнати Божественну сутність до кінця. Так, наприклад, говорячи про три особистості Святий Трійці, ми можемо зробити висновок про їхню однакову сутність, але зрозуміти глибину цієї природи немає можливості. Якщо подивитися на енергію Бога, що досягає нас у виді світла, то можна сказати, що вона доступна для людини. Вона може бути доступна в такому виді, коли в нашому розумі й серці залишається менше мирських турбот, що заглушають сприйняття Божественних сигналів. Світ, не зливаючись із Богом (незбагненим, по суті), завдяки "Божественним енергіям", з'єднується з Ним і може нескінченно зростати в близькості з Ним. Божественні сигнали стають зримою реальністю для тих, хто просунувся в аскетичній практиці. Так вважали монахи-ісіхаста. За допомогою надприродного світла, подібного тому, що побачили апостол Петро, Іван і Яков на горі Фавор у момент перетворення, ченці ісіхаста з'єднуються з Богом не шляхом абстрактних умовиводів, не "філософськи", а онтологічно, за допомогою надприродного світла.

Григорій Палама обґрунтував проблему природи Божественного світла. Опонент Григорія Палами Варлаам, по цьому питанню затверджував, що фаворське світло має тварну природу і подібне оптичному світлу, що виходить від небесних світил. Дискусія з Варлаамом для Палами була надзвичайно важлива. Тому що, якщо погодиться з Варлаамом, то виходить, що Господь звертається до людини на його земній мові, вважаючи, що нічого вищого, що виходить за рамки мови, людина сприйняти не може. Палама проголосив нетварність, не матеріальність фаворського світла. Отже, у доктрині про Божественне світло нам відкривається природа людини, що здатна при відповідній підготовці доторкнутися до Божественних енергій. Це звеличує людини і дає можливість перебувати в непривному зв'язку з Богом. Константинопольський собор 1341 року прийняв навчання Палами і засудив Варлаама, як єретика.

У Пролозі Євангелія від Іоанна повествується про Логос, як про Світло, через Яке "світ почав бути". У православному богослов'ї Логос передає тварному світу. Про це сказано в Євангелії від Івана: "Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало без Нього" (Іван. 1:3). По навчанню св. Максима Сповідника Божественний Логос "породжує" логоси усіх тварних речей світу. Де розміщаються логоси, залишається не цілком ясним. Надалі багато ідей Візантійських отців Церкви були узагальнені російськими богословами, такими як В. Н. Лоский, прот. Георгій Флоровський, арх. Купріян (Керн) і прот. Іоан Мейендорф. В. Н. Лоский у "Нарисі містичного богослов'я Східної церкви" говорить, що "природа" логосів у

навчанні преп. Максима практично тотожна Божественним нетварним енергіям. Божественне світло є причиною існування тварного світу, і його промені пронизують цей фізичний світ.

Щось особистісне ми знаходимо в розумінні Світла, написаного з великої букви. Про це повествується в Євангелії від Іоанна 1,8: "Він тим Світлом не був, але свідчити мав він про Світло". Через Божественне світло в цей світ було виявлено і Божественне життя. Пророк Ісаїя про це пророкував: "Засяє тоді, мов досвітня зоря, Твоє світло..." (Іс. 58:8). У цьому вірші ми зустрічаємо бачення пророка Ісаїї про Божественне джерело існування світу, усякого життя і духовної освіти.

Як і культура, духовне життя людини відрізняє його від іншої природи. Це властивість у людині носить у суспільному житті соціальний характер. Феномен духовного життя дає можливість зрозуміти людині навколишній світ зовсім в іншій якості. Тут виробляється більш глибоке й тонке відношення до усвідомлення явищ проісходящих у цьому світі. Духовне життя людини вирішальним образом впливає на процес пізнання їм самого себе. Людина приходять до розуміння сенсу життя і свого призначення. Спостерігаючи всю історію людського життя, ми бачимо, наскільки різноманітно виявляється людський дух. Він здатний на зльоти й падіння, втрати й знаходження, трагізм і величезний потенціал. Людству сьогодні як ніколи раніш необхідно вирішити проблему виживання, надійного забезпечення життя. Для людини важливо стійкий розвиток його особистості й суспільства, у якому він живе. У цих питаннях духовний фактор відіграє важливу роль. Він є тонким інструментом рішення таких задач. Сьогодні й майбутнє залежить від того, як людина реалізує свій потенціал духовності.

Що являє собою духовність? Для представлення цього терміна недостатньо зрозуміти, що таке розум, раціональність, культура мислення, рівень і якість знань. Освіта також не може дати повної відповіді, що таке духовність. Без перерахованого вище не може бути духовності. Але для визначення духовності не досить раціоналізму. Духовна сфера набагато ширше по обсязі і по змісту богаче того, що являє собою раціоналізм.

Треба відзначити складність поняття духовність. Ми знайдемо використання цього терміна в релігійній і ідеалістичній філософії. Тут духовність представлена як самостійна духовна субстанція. Творіння, визначення долі світу й людства входить у її функцію. Психологія, досліджуючи психічну й свідому діяльність людини, поняття духовність практично не використовує. Цей термін для даної науки "неопераціональний". Крім того, термін духовність можуть застосовувати в концепції "духовного відродження", а також використовують його, досліджуючи "духовне виробництво", "духовну культуру" і т. інш. Дотепер визначення духовності залишається дискусійним. Релігійна свідомість людини звертається до категорій трансцендентного, позамежного, надприродного. Це являє собою прагнення людей до освоєння навколишнього світу, шляхом звертання до вищих вимірів, що має людський

дух. Це виходить за межі існування людини, його емпіричного буття. Людина, сприймаючи духовність, знаходить у ній суперечливість. У ній вона знаходить з однієї сторони надію на краще життя, з іншого боку – виникає відчуття незахищеності. З однієї сторони людину захоплює перспектива майбутнього, але з іншої сторони вона залишається на самоті, переживає різні тривоги й побоювання.

У світі духовний розвиток особистості зустрічається з брутальністю й неосвіченістю. Ідеали моралі в суспільстві представляють скоріше розумові конструкції, чим духовні істини. Авторитетні теорії різних систем етики можуть затверджувати абсолютні стандарти. Однак на практиці результати, на які вони претендують, не досягаються. Божественне, духовне так і залишається вище нашої розумової й моральної свідомості. Необхідний результат може бути досягнутий тільки в тому випадку, коли ми стикаємося з духовним Божественним світлом.

Духовна свідомість відрізняється від розумової. Духовна свідомість не може бути виражена в інтелектуальності, не в ідеалізмі, не в етиці і чистій моралі чи аскетизмі. Це не релігійність і не емоційний підйом духу. Це навіть не суміш самих чудових речей. Це усе являє цінність для розумової свідомості й життя людини. Але духовність, по суті, є пробудженням внутрішньої дійсності нашої істоти. Божественне світло, досягаючи серце людини, будить його до нового духовного життя. Щоб зрозуміти такий стан, необхідно людині мати до цього внутрішнє устремління, пізнати цю реальність, відчути й ототожнити себе з нею. "Я" людини реалізує себе через те, що уступає перше місце Богу. Божественне світло і його сила діє усередині людини, з'єднуючи вічне із земним.

Духовна людина не вирішує свої проблеми через розумові принципи, а створює духовні основи для життя. Духовна людина знаходить себе в житті суспільства, не стоить осторонь від його проблем. Для нього важлива любов до ближнього. Тому духовна проблема не зважується зовнішніми засобами. Вона зважується внутрішнім відродженням людської природи.

Духовний початок впливає на життя людини безпосередньо духовними засобами. Політичні, соціальні чи інші способи, що застосовує людський розум, остаточно не розв'язують проблеми людства. Світ міняється, але людина залишається тим, ким він був по своїй природі. У такій ситуації перша необхідність людини – відкрити образ Божий у самому собі. Людині необхідно створити основу, що може сприйняти вічну духовну істину. Філософи можуть нескінченно дискутувати по різних питаннях, не приходячи до якогось рішення [11]. Релігійна діяльність може зустріти нетерпимість, що не вирішить яку-небудь проблему. Для духовного розвитку людини необхідна зміна свідомості. Духовне перетворення визначається за результатами, коли людина приносить визначені духовні плоди, прагнучи при цьому до добра й праведності. Тільки це має в духовній природі значення й цінність. Божественне світло, відображаючи в людині, накладає відбиток на його інтелекті. Одухотворена людина вступає у світ істинного буття. Розум його здобуває муд-

рість Богу. Серце виступає місцем зустрічі Божественного й земного. Це місце повинне бути очищеним. Наповненим Божественним світлом, мати любов, духовну красу. Коли Божественне світло досягає людини і їй сприймається, то Божественна воля робить Своє керівництво. Вона направляє людину Своім світлом і облагороджує природу людини. Відбувається приплив Божественної енергії. Усвідомлення вічності, єдності й гармонії стають реальністю. Духовне світло, просвіщаючи свідомість людини, робить його духовною істотою. Божественна дійсність виявляє Себе у творчості й освіті. Для матеріального світу необхідне матеріальне світло. Духовне переродження людської природи може бути досягнуто лише тоді, коли сутність людини буде перейнята духовним початком.

Як життєві процеси прагнуть до розвитку своїх сил, так розум шукає світла для відкриття знань. Духовне життя людини прагне до творчості, радості, любові й краси. Ріст духовного життя полягає в постійно зростаючій свідомості присутності Бога і Його духовного світла. Духовне світло робить дію на з'єднання духовного й матеріального. Дух і тіло внаслідок перетворення матеріальної природи приходять у нове співвідношення. Це співвідношення припускає гармонію в співіснуванні двох природ. Духовне світло створює повноту в людині, що відповідає вічному життю.

Отже, Божественне світло усередині нас визначає нашу природу. Воно визначає усі форми, деталі й обставини нашого життя. У людській природі відбувається життя Божественного світла. Людина не може цілком усвідомити цей процес, тому що таке життя перевершує його розумовий потенціал. Збагачені духовним світлом люди, живуть як духовні особистості. Головна характеристика таких людей – це те, що вони живуть не для себе. Вони прагнуть збагатити себе духовно, щоб цим надбанням поділитися з іншими.

Одне з якостей духовного життя – це любов. Що ми називаємо любов'ю в житті людини? Це вираження плотських устремлень. Проблема духу й тіла саме і виявляється в людській любові. І отут мова не йде, щоб розділити дух і плоть, розлучити їх у різні сторони, а навпаки, – якимсь способом з'єднати їх. Це з'єднання двох протилежних природ відбувається не для того, щоб вирішити цю проблему "раз і назавжди", – а щоб дати новий імпульс для руху й розвитку їхній у діалектичному зв'язку. Про рішення взаємності духу й тіла Томас Нагель говорить, що сьогодні "ні в кого немає правдивої відповіді на проблему духу й тіла" [12]. Поняття духу далеко не охоплює наша свідомість, а його зв'язок із тілом до кінця "не є для нас зрозумілим" [13].

Проблема оптимізації взаємності духу й плоті ускладнюється ще і тим, що це останнє не просто "реагує" на дух, а і взаємодіє з ним. Крім того, можна відзначити той факт, що тіло на самому початку має дух у собі, і є його вмістом. Відносячи до великих формотворчих сил, любов не з нічого не виникає і не зникає безвісти. Вона є рушійною силою в житті людини. У любові людської сконцентрована енергія творчого пориву. Це те почуття, що може з'єднатися з Божою любов'ю і свідомо втілити в життя заповідь Богу "любові до ближнього".

У системі філософських категорій життя, любов є іншим (після самого життя) найбільш загальним поняттям. В одному випадку любов випереджає життя і стає її зачатком, а в іншому – як би надмевається над життям і вбирає в себе її живлющу силу. Надалі любов виконує функцію відродження життя у всій її повноті й силі. Любов до життя є вищий, повний і завершений зміст цього слова [14]. Містика людської любові припускає естетичне сприйняття об'єкта любові, що піднімає його над повсякденністю. Це почуття робить людини неземним, як би ідеально зробленим. Але об'єктивне бажання "ідеалу" передбачає наявність бажання до нього доторкнутися. У цьому проглядається зв'язок між духовним і матеріальним. Тому любов залишається метафізичною за своєю природою, але її потреба в красі, зрештою, вимагає матеріалізуватися.

Чим же відрізняється Божественна любов від земної? Головною рисою її є те, що, вона заснована на самопожертві себе заради інших. Божественна любов, жертвуючи собою, не приносить нічого тимчасового. Дотик Божественної любові будить у людині усе, що є прекрасне і шляхетне. Це можна порівняти тільки з дотиком Божественного світла. Не відроджений Божественним світлом матеріальний світ у своєму неутві, не знає Божу любов, її милість і благодать. Він знаходиться в темряві і як би спить. Можливість ввійти в духовний світ може відбутися тільки з духовним пробудженням. Поки Божественне світло не прийшло у світ, і любов Бога не прокинулася в людському серці, світ був духовно мертвий. Тепер, коли Божественне світло перетворило природу людини, він може відповісти у свою чергу на любов Бога своєю любов'ю. Ми входимо в новий світ, де відбувається корінна зміна і народжується нове серце, нова свідомість, нове життя.

**Висновок.** Проводячи паралель між різними теоріями виникнення Всесвіту і Священним Писанням можна відзначити, що наука підтверджує те, що сказано про створення світла. Наука говорить про виникнення "океану світла" у результаті випромінювання його розпеченою речовиною, а потім відділення його від останнього. Біблія говорить про це так: "І сказав Бог: "Хай станеться світло!". (Бут. 1:3) Далі ми знаходимо, що Біблія говорить про відділення світла від речовини. Ми читаємо про це: "...Бог відділив світло від темряви" (Бут. 1:4).

Якщо у фізичній природі значення світла має значення для життя тварин і рослин, то в духовному плані духовне світло є основою духовного життя людини. Джерелом фізичного й духовного життя є світлова енергія. Духовна енергія виходить від Самого Бога.

Духовна людина не розв'язує своїх проблем через розумові принципи. Вона створює для цього духовні основи. Духовна проблема не вирішується зовнішніми засобами, а вирішується внутрішнім відродженням людської природи. Духовне світло, просвіщаючи свідомість людини, робить його духовним. Він визначає усі форми, деталі й обставини нашого життя. У людській природі відбувається життя Божественного світла. Одне з якостей духовного життя – це любов. Мо-

жливість ввійти в духовний світ відбувається тільки з духовним пробудженням. Якщо немає Божественного світла в серце людини, то і Божій любові не перебуває там. Божественне світло робить корінну зміну в природі людини.

1. *Цыпин Л.* Вселенная, космос, жизнь – три Дня творения. – К.: Пролог, 2006. – С. 316; 2. *Гуревич Л. Э., Чернин А. Д.* Происхождение галактик и звезд. – М.: Наука, 1987. – С. 17; 3. Физическая энциклопедия [Под ред. А. М. Прохорова] // Советская энциклопедия. – Т. 2. – М., 1988. – С. 135; 4. *Петренко О.* Уверение Фомы. – М., 1996. – С. 47; 5. Дэвис П. Случайная Вселенная. – М., 1985. – С. 141; 6. *Моррис Генри.* Библейские основания современной науки // Библия для всех. – СПб, 1995. – С. 212; 7. *Eugene Ayres and Charles A Scarlott,* Energy Sources. – New York: Mc Graw-Hill, 1952. – P. 186; 8. *Моррис Генри.* Библейские основания современной науки // Зазнач. твір. – С. 30; 9. *Heilman H.* What is the E. M. Spectrum? – Science Digest 57. (June 1965). – P. 77; 10. *Григорий Палама.* Свт. Слово на Преображение // PG 151,448 В; 11. *Мамардашвили М.* О сознании // Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. – М., 1994. – С. 214; 12. *Нагель Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. – 2001. – №8. – С. 101; 13. Там само. – С. 107; 14. *Зиммель Г.* Фрагмент о любви: Избранное. – В 2-х томах. – Т. 2. – М., 1966. – С. 203.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**



# НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

*В. А. Дранник, викл., НТУУ "КПІ", Київ*

## **ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ МОТИВАЦІЄЮ ПРАЦІ**

Сьогодні багато керівників розуміє, що правильне управління мотивацією, забезпечує стабільність і довгостроковість ефективного виконання організацією своїх завдань, та своєчасне досягнення поставлених цілей. Будь-яка організація ефективно працюватиме тільки тоді, коли кожен працівник відчуватиме себе комфортно на робочому місці.

Філософія управління мотивацією полягає не на примусі, а у впливі на працівників за допомогою мотиваційних регуляторів, що враховують особливості самого працівника, стимулюють його самодіяльний потенціал. Бо мотивація до праці залежить від багатьох чинників, і у кожної людини вона дуже індивідуальна. Керівник повинен чітко уявляти, якими повинні бути цілі організації, плани розвитку, як потрібно організувати працю, які приймати рішення для реалізації оптимального результату подій, однак все це буде неефективним без зацікавленості в здійсненні та реалізації всього цього самими підлеглими, людьми, й на яких покладене виконання цих завдань. Для того, щоб підлеглий виконував певну роботу на високому рівні, керівник повинен адекватно мотивувати його, а для цього він повинен зрозуміти, що рухає самим працівником. Керівник повинен сформулювати перед працівником основні завдання й цілі, пояснити і показати, що, виконавши роботу, підлеглий задовольнить і свої потреби.

У будь-якій роботі, в якій основним потенціалом є людський ресурс, обов'язково потрібно враховувати схильності й особливості самої людини. Інакше це можна назвати трудовою турботою, турботою про людину в процесі праці. Ми назвали б це: етос праці.

У процесі роботи між працівником і організацією, в якій він працює, відбувається взаємодія у вигляді обміну: працівник віддає організації свої сили, знання, вміння, навички, час, що він його витрачає на трудову діяльність в організації, а натомість отримує від неї матеріальні блага (зарплату, премії, надбавки, матеріальну допомогу, і т.і.) і нематеріальні (визнання, підвищення, навчання, підтримку і т.і.).

Кожна людина має ряд потреб, які вона, влаштовуючись на роботу, хоче та планує задовольнити. Більшість організацій пропонують своїм працівникам велику кількість усіляких пільг і компенсацій, але упускають можливість підвищення статусу працівника, та можливість просування по кар'єрних сходах, що істотно знижує рівень їх мотивації до роботи. Як наслідок, працівники, для яких зростання в кар'єрі є пріоритетним, вимушені покидати "насиджене" місце роботи, що їх цілком влаштовує, лише за для того, щоб посісти вищі посади в інших організаціях. У великих організаціях просування по службі подекуди об'єктивно ускладнене

тим, що на одну вакантну вищу посаду можуть претендувати відразу декілька співробітників, тому працівник може доволі тривалий час чекати на підвищення. Керівник при ухваленні рішення про підвищення працівника на вищу посаду, що звільнилася, повинен враховувати це, і підвищувати своїх підлеглих, а не наймати на цю вакансію працівника зі сторони. Інакше він створює напругу у власному трудовому колективі.

Найефективніше мотивування – це прийняття працівником тих моделей мотивації, які хоче донести до нього керівник. Працівник буде прагнути виконати добре ту роботу, яка йому цікава, що активізує його розумову та емоційну складові діяльності. Підлеглий працюватиме ефективніше, якщо у нього є внутрішня, – особистісна, – мотивація до праці. Якщо діяльність співробітника співпадає з його внутрішніми цілями, бажаннями, спонуками, то він частіше буде відчувати позитивні емоції під час роботи, і це благотворно позначиться на його працездатності і якісному виконанні своїх посадових обов'язків. А якщо працівник відчуває роздратування від своєї роботи, це означає, що він займається чимось не тим, значить, він ще не знайшов відповідну для себе діяльність. Тому, в організації, управління якої засноване на примусі до виконання робочих обов'язків і контролю над їх виконанням, завжди існує негативний емоційний настрій. А там, де людина мотивується позитивним настроєм на роботу, це згодом перетворюється у формування позитивного відношення до організації.

Надійшла до редколегії

*Г. Б. Новіков, викл., НТУУ "КПІ", Київ*

## **ЧАС ПОВЕРТАТИСЯ ДО НАУКОВОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Унікальність евристичних можливостей наукової філософії зумовлений, крім іншого, її спроможністю до антиципації, тобто випереджаючого відображення. Підкреслюємо – ця сутнісна властивість будь-якої науки (що не має нічого спільного з простим прогнозування "буде/не буде", а чи то з комплексом псевдо/антинукових пророцтв/провидінь, які інтенсивно маскуються під науку) саме в науковій філософії отримує своє найбільш яскраве втілення і, почасти, саме з ним, з цим втіленням (обретінням цієї сутнісної ознаки) і пов'язане поставання філософії як науки.

Методологічною основою поставання філософії як науки стала діалектика в її органічній спряженості з матеріалізмом. Саме "...єдність адекватної методології світопізнання (діалектики) та адекватної системи світорозуміння (матеріалізму) і стала початком наукового етапу філософії" [Б.В. Новіков].

Необхідність зупинятися на ще донедавна абеткових істинах щодо обгрунтування наукового характеру філософії, а як результат цього – щодо її імманентної спроможності до антиципації, викликана тим, що пострадянська філософська традиція (і в певній мірі – радянська) втратили (а т.з. "західна" втратила, – якщо й взагалі мала коли не будь, – ще

раніше) сутнісно-наукові властивості та повернулася до того, чим власне і була філософія до свого наукового етапу – стала суто ідеологічним обгрунтуванням наявного, безпосередньо суцього суспільного устрою. Не встигла перестати бути "служницею богослов'я" як повернула собі несправедливо відібране свого часу генетикою звання "продажної дівки імперіалізму"... Філософія змінилася перетвореною формою самої себе – філософствуванням, а бути гуманітарієм стало (щоправда доволі небезпідставно) синонімом бути пустообрехом та нічогонеробом.

Агов, де ви, суспільствознавці? І дзвінка тиша у відповідь... Розбіглися по філософських церквах і свято вірують. Щоправда, не гребуючи, на відміну від монахів-схимників, маленькими втіхами життя земного. А хтось, навіть, вбачаючи свою "філософську" місію у проповіді "розкутої чуттєвості" та нескінченного "свята тіла"...

Ця філософська реакція не є випадковою, і навіть – цілком природною, – доречним буде сказати: "керованою", адже висновки, яких дійшла наукова філософія щодо перспектив сучасного їй суспільного устрою, були невтішними, принаймні для тієї його (устрою) частини (класу), який його (цей устрій) і обумовив, всіляко відстоює та відтворює.

Але усе по порядку. Усе в світі пов'язано зі всім. А, отже, усе в світі розвивається. Здійснення (виникнення, перебіг/протікання, вирішення) протиріч є іманентною причиною (джерелом) розвитку. А тому розвиток постає як саморозвиток. А, значить відпадає необхідність (і, відповідно, потреба у пошуку її) першопоштовху/творення (а тому бог не вмирає, як думав Ніцше, він радше, як той скрипаль з к/ф "Кін-дза-дза" ...просто не потрібен). Світ (об'єктивна реальність) нізвідки не береться. Він є, був і буде. Як те й належить субстанції. Способом існування світу (об'єктивної реальності) є рух (адекватно зрозумілий лише як розвиток). Найскладнішою (принаймні, із допоки відомих) формою руху матерії ("...філософська категорія для позначення об'єктивної реальності, яка дана людині у її відчуттях, яка копіюється, фотографується, відображається нашими відчуттями, існуючи незалежно від них" [В.І. Ленін]) є соціальна форма руху. Людина постає. Поставання людини, – як серцевина соціалізації, – є процес усвідомленого виробництва нею свого життя. Виробництво можливе лише як відношення, а тому сам процес поставання людини і процес виробництва нею свого життя є процесами суто соціальними. "Сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність всіх суспільних відносин" [К.Маркс]. Базовим чинником, який впливає на розвиток суспільства, є спосіб виробництва цим суспільством власного буття. У всіх вимірах.

Спосіб виробництва є історично конкретним типом діалектичної єдності продуктивних сил та виробничих відносин. Їх розбіжність – є спонука та рух до нового способу виробництва, до нового етапу в житті людства. Приватна власність на засоби виробництва (суть концентроване вираження історично-конкретних виробничих відносин) вже не відповідає (входить у суперечність) рівню розвитку продуктивних сил (які за своїм характером вже є всезагальними). Іманентною рисою, а, чи

то детермінантою нового етапу (формації) має бути якісно новий спосіб виробництва людиною власного буття, заснований не на експлуатації а на спів-творчості. Є продукування усупільненості та суб'єктності у практично всезагальній формі.

Сумнозвісна "п'ята формація" у науковій філософії ніколи і близько не мала активно їй приписуваного та інкримінованого різними нотаріально завіреними "суспільствознавцями", телеологічного характеру. Не було ніякої "кінцевої мети у вигляді комунізму" (дійсна історія взагалі не може мати кінцевої мети), сам комунізм, – як дійсний гуманізм, – в науковій філософії був, – і є, – цілком природнім, – і: неунікним, – етапом розвитку людства.

Це – абетка наукової філософії, яку, як свого часу Кирило та Мефодій власне абетку дали слов'янам, так Карл і Фрідріх дали людству. А, по суті, не дали, а щедро поділилися тим, що відкрили. А відкрили – безмежні, невичерпні можливості для кожного. Багатьох і всіх. Але, щоб ними скористатися, аби актуалізувати потенціал творчості як і будь-яку нормальну науку, її слід вивчати та творчо розвивати у максимальній повній відповідності до розвитку самої об'єктивної реальності. Тобто – адекватно.

"Які можливості?" "Яка спів-творчість?" "Яка п'ята формація?" "І взагалі, при комунізмі ми вже жили!"

...А от це вже симптоматично. Про таких Г. В. Ф. Гегель казав: "...верхоглядство не тільки не доходить до зіткнення із субстанцією речей, але навіть не підозрює про її існування". З такими полемізувати (особливо нині, після 20 років "розкутих" практичних економічних, політичних, філософських і т. д. гульок демократії) – собі дорожче. Ну, себто: здоров'я треба більше, аніж розуму. А звідки те зайве здоров'я у молодого, інтенсивно працюючого філософа-науковця?

Надійшла до редколегії

# ЗМІСТ

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

### **Майданюк І. З.**

Світоглядні орієнтири Миколи Гоголя: обґрунтування поступу в майбутнє через погляд в минуле ..... 3

### **Смольницька О. О.**

Філософська інтерпретація епічного образу в літературознавчих дослідженнях Київського університету кінця XIX – початку XX ст. .... 11

### **Філь Л. В.**

Онтологічний зміст концепції соціальної реальності Дж. Сьорля ..... 18

### **Черняк Ю. А.**

Феномен кохання: екзистенційно-феноменологічний підхід Жан-Поля Сартра ... 27

### **Ярмоліцька Н. В., Ярмоліцька М. М.**

Розуміння О. Козловим формування релігійно-моральної свідомості ..... 34

## ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА

### **Коперльос Р. Ю.**

Наукові та філософські аспекти екологічної культури ..... 41

### **Оржеховський С. П.**

Методологічне значення феномена проблеми в суспільно-гуманітарному пізнанні ..... 50

### **Чайка Я. М.**

Усвідомлена проблема як контекст формування міждисциплінарного наукового дискурсу ..... 59

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

### **Дуцяк І. З.**

Побудова концептуальної моделі соціальної маніпуляції ..... 67

### **Пугач А. В.**

Реклама як складова глобалізації сучасного світу ..... 75

## КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

|   |    |
|---|----|
| <b>Гужва О. П., Слабко К. С.</b><br>Ідеї лібералізму та неолібералізму у просторі соціокультурного буття..... | 82 |
| <b>Фоменко К. А.</b><br>Подолання відчуження: ілюзія або реальність .....                                     | 90 |

## ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

|   |     |
|---|-----|
| <b>Заболотна Н. А.</b><br>Джихад як концепт ісламської віри .....                                   | 97  |
| <b>Чаплинський В. Г.</b><br>Феномен божественного світла і його вплив на духовне життя людини ..... | 102 |

## НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

|   |     |
|---|-----|
| <b>Дранник В. А.</b><br>Філософія управління мотивацією праці ..... | 113 |
| <b>Новіков Г. Б.</b><br>Час повертатися до наукової філософії.....  | 114 |

## ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію українською, російською та англійською мовами;
- формат – RTF,
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: тексту статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

### **Оформлення посилань:**

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

**Текст подається** на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

**E-mail:** rudenko-@univ.kiev.ua; rudenko-@ukr.net

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию на украинском, русском и английском языке;
- формат – RTF;
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

### **Оформление ссылок:**

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

**Текст подается** на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

**E-mail:** rudenko-@univ.kiev.ua; rudenko-@ukr.net



Наукове видання

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 11

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
*Виконавець Д. Ананьївський*



Підписано до друку 25.05.11. Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Вид. № **Фл15**. Гарнітура Arial. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Наклад 100. Ум. друк. арк. 7. Обл.-вид. арк. 10,1. Зам. № 211-5705.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ 239 32 22; факс 239 31 28.

WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>

E-mail: [vydav\\_polygraph@univ.kiev.ua](mailto:vydav_polygraph@univ.kiev.ua)

Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.