

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

№ 992

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Заснована у 1965 р.

Випуск 45

За результатами роботи «круглого столу»
«Людина у ХХІ столітті: тенденції, засоби і перспективи змін»

Харків 2012

Збірка складена за результатами роботи «круглого столу», присвяченого обговоренню загальної теми «Людина у XXI столітті: тенденції, засоби і перспективи змін» (Харків, 22 грудня 2011 р.). У її рамках було розглянуто два основних питання: «Тенденції і перспективи еволюції людини у XXI столітті» та «Як освіта відповідатиме на виклики XXI століття: філософський аналіз». У роботі «круглого столу» взяли участь філософи, науковці і педагоги з провідних вишів Харкова, Полтави, Києва, інших міст України.

Для фахівців в області філософської антропології, соціальної філософії, філософії освіти, філософії культури та футурології.

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 1 від 20 січня 2012 р.)

Редакційна колегія:

Мамадуй Олександр Олександрович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (відповідальний редактор);

Гусаченко Вадим Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (відповідальний секретар);

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Корабльова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Кривуля Олександр Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Култаєва Марія Дмитрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди;

Сазонов Микола Іванович – доктор філософських наук, професор кафедри політології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Шкода Володимир Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології Мелітопольського державного педагогічного університету.

Адреса редакційної колегії:

61077, Харків, пл. Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Кафедра теоретичної і практичної філософії
т. (057)707-52-71, philosophy@univer.kharkov.ua

Статті прорецензовано

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 11825-696 ПР від 04.10.2006

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2012.

Зміст

<i>Бандурка О. М.</i> ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДСТВА: ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ, НАУКИ І ОСВІТИ.....	5
<i>Карпенко І. В.</i> ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ТА ФОРМУВАННЯ ЖИТТЄВОЇ ПРОГРАМИ ЛЮДИНИ ПОВСЯКДЕННОСТІ.....	7
Тенденції і перспективи еволюції людини у ХХІ столітті	
<i>Карпенко К. І.</i> ПОСТЛЮДИНА: PRO ET CONTRA.....	14
<i>Воропай Т. С., Тягло Е. А.</i> ГЛОБАЛІЗАЦІЯ, МАСОВАЯ КУЛЬТУРА И ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.....	19
<i>Храброва О. В.</i> ЛЮДИНА МАЙБУТНЬОГО: МУТАНТ ЧИ КІБОРГ?.....	29
<i>Перепелиця О. М.</i> МЕТАФІЗИЧНИЙ ПРОСАК: ЛЮДИНА МІЖ КУЛЬТУРОЮ І ПРИРОДОЮ.....	34
<i>Шаповал Л. А., Калиновський В. Б.</i> ЕВОЛЮЦІЯ ЛЮДИНИ: ПРОБЛЕМА, ЗМІСТ, КРИТЕРІЇ.....	44
<i>Крилова С. А.</i> КРАСА ВІДНОСИН У СУСПІЛЬСТВІ: ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА ЛЮБОВ.....	48
<i>Шаповал В. Н.</i> ЧЕЛОВЕК ХХІ ВЕКА ПЕРЕД ЛИЦОМ ГЛОБАЛЬНОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЫ.....	53
<i>Могільова С. В.</i> МОЖЛИВІСТЬ АВТЕНТИЧНОСТІ У ГІПЕРРЕАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ МАЙБУТНЬОГО.....	60
<i>Цимбал П. В.</i> СУЧАСНІ ПРАКТИКИ МАС-МЕДІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ: З ДОСВІДУ ФРАНКОФОННИХ КРАЇН.....	67
<i>Тягло К. О.</i> НОМО LEGENS, АБО ЛЮДИНА ЧИТАЮЧА: ПРАКТИКИ ЧИТАННЯ ТА ІНТЕРНЕТ У ХХІ СТОЛІТТІ.....	72
<i>Грищенко Н. В.</i> ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ В ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ.....	76

<i>Бандурка А. С.</i> КОНЦЕПЦІЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ СВОБОДИ ТОМАСА ГРІНА.....	80
<i>Дубровський І. М.</i> КРИЗОВА СВІДОМІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ.....	86
<i>Рижкова Д. С.</i> ЛЮДИНА ТА ЇЇ ДВІЙНИКИ: ВЧОРА, СЬОГОДНІ, ЗАВТРА?.....	90

Як освіта відповідатиме на виклики ХХІ століття: філософський аналіз

<i>Клепко С. Ф.</i> ІДЕАЛ ОСВІЧЕНОСТІ ДЛЯ ЛЮДИНИ У ХХІ СТОЛІТТІ: МЕТАОСВІТА.....	94
<i>Прокопенко В. В.</i> АНТИЧНА ПАЙДЕЙЯ: УРОКИ ДЛЯ СУЧАСНОГО СВІТУ.....	100
<i>Тягло О. В.</i> ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ ЛЮДИНИ «ШВИДКОГО» СВІТУ.....	106
<i>Юркевич О. М.</i> ЛОГІЧНА КУЛЬТУРА ПРАКТИЧНОГО МИСЛЕННЯ ЮРИСТІВ.....	109
<i>Абашиник В. А.</i> ФИЛОСОФИЯ «ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА» И.С. ПРОДАНА И СОВРЕМЕННОСТЬ.....	116
<i>Терно С. О.</i> ІСТОРИЧНА ОСВІТА СЬОГОДНІ: ВИКЛИКИ І ВІДПОВІДІ.....	121
<i>Конаржевська В. І.</i> КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК ІНСТРУМЕНТАЛЬНА КОМПОНЕНТА ПРОФЕСІЙНО- СУСПІЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ ОФІЦЕРА ВНУТРІШНІХ ВІЙСЬК УКРАЇНИ.....	127
<i>Голопич І. М.</i> САМООСВІТА: ШЛЯХ ВИЯВЛЕННЯ/КОНСТРУЮВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ДОВЖИНОЮ У ЖИТТЯ.....	131

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДСТВА: ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ, НАУКИ І ОСВІТИ

В статті підкреслено, що глобалізація несе людству не тільки позитивні, а й негативні наслідки. Поряд з загально визнаними проблемами (забезпечення миру на Землі, проблема віротерпимості і екологічна проблема), заслуговують на ретельне обговорення менш яскраві, але не менш важливі проблеми, породжені впливом глобалізації на звичайне повсякденне життя (зокрема, секс-туризм, «утрата жінки» та ін.).

Ключові слова: глобалізація, позитивні і негативні наслідки, повсякденність, секс-туризм, «втрата жінки».

В статье отмечено, что глобализация несет человечеству не только позитивные, но и негативные последствия. Наряду с общепризнанными проблемами (обеспечение мира на Земле, проблема веротерпимости и экологической проблемы), заслуживают тщательного обсуждения менее яркие, но не менее важные проблемы, порождаемые влиянием глобализации на обычную повседневную жизнь (в частности, секс-туризм, «утрата женщины» и др.).

Ключевые слова: глобализация, позитивные и негативные последствия, повседневность, секс-туризм, «утрата женщины».

This article pointed out that globalization carries to mankind not only positive but negative effects too. In parallel with generally acknowledged problems (support of peace all over the world, problem of religious tolerance, and ecological problem) it is worth to discuss carefully less bright but not less important problems caused by influence of globalization on the regular everyday life (particularly, sex-tourism, “loss of woman”, etc.).

Kew words: globalization, positive and negative effects, everyday life, sex-tourism, “loss of woman”.

Людина, її походження, сутність, сенс буття і призначення на Землі та, мабуть, й у Всесвіті здавна є однією з найважливіших і найскладніших тем філософських роздумів. Але у різні часи й у різних місцях нашої планети на перший план виходять ті чи інші її складові, аспекти.

Протягом останніх десятиліть ми всі в Україні хочемо бути учасниками глобалізації. Коли ми говоримо про вступ до Європейського Союзу, то це участь у глобалізації певної частини світу – Європи. Буквально кілька днів тому Росію прийняли до Світової Організації Торгівлі після вісімнадцятирічних її намагань туди вступити. Ми потрапили туди на два роки раніше. СОТ – це теж форма глобалізації, перш за все торгово-економічної. Вищим проявом глобалізації виступає Організація Об'єднаних Націй, діяльність якої спрямована на підтримку міжнародного миру і безпеки, на організацію економічної, соціальної, культурної і гуманітарної співпраці народів вже майже 200 країн на усіх континентах Землі. Безперечно, глобалізація обумовлена природною еволюцією людства, вона приносить йому велику користь і має значні перспективи. Разом з тим, наслідки, які вона породжує, не завжди є позитивними.

Сьогодні, на початку XXI століття, світ переймається трьома глобальними проблемами, намагаючись їх розв'язати. Це, перш за все, забезпечення миру між окремими людьми чи спільнотами усередині країн, а також між народами та між країнами.

Віротерпимість – це друге. У актуальності цієї проблеми ми пересвідчуємося, коли бачимо кипіння на Близького Сході, зокрема криваві сутички між шийтитами та сунітами. Дотепер не вичерпане протистояння двох світових релігій – християнської та ісламської, воно відбувається не на користь християнства, бо ісламська цивілізація більш активна, а ми захищаємо свої традиційні цінності слабше.

Третя проблема – екологічна безпека на Землі.

Та поряд з цими, давно визнаними і усім відомими великими проблемами існують менш помітні, не такі кричущі, але не менш важливі **проблеми повсякденності**. Трудно знайти

сьогодні в Україні радіо- чи телепередачу, яка б не висвітлювала, чим займається наш прем'єр – це якість продуктів, якість дитячого харчування, якість ліків і тому подібне, тому що ситуація тут дійшла до певної межі, яку переходити вже не можна. Сьогодні людина не боїться ядерного удару, водневої бомби, але вона боїться отруїтися ліками, вона боїться віддати свою дитину на щеплення, щоб ця дитина не вмерла, як це, на жаль, трапляється останнім часом. Вона боїться вийти у темний під'їзд, відправити дитину на прогулянку без нагляду, стати жертвою афериста...

Щорічно перед Новим роком МВС, МНС, громадські організації, медицина закликають населення не купляти якісь підозрілі феєрверки у крамницях без належних дозвільних документів. І щороку міліція вилучає десятки тонн небезпечної «продукції», по Києву тільки у минулому році вибухівки з підвалів вилучили 70 тонн, із квартир, комор, гаражів – все, що підготували для новорічних феєрверків. Але сьогодні зранку чую знову, що якийсь п'ятдесятидвохрічний чоловік ладнав собі саморобний святковий пристрій – йому відірвало руку. А таких випадків під минулий Новий Рік тільки по Києву було близько 600. В Україні ж їх тисячі. Виникає питання – осмислити, чому населення не реагує на заклики здорового глузду, цілком виправдані й зрозумілі попередження? Що не беріть, не зв'язуйтесь, будьте обачними... А все-таки їм хочеться, і роблять те, що, можливо, дешевше чи доступніше, та навряд чи достатньо безпечно. Чи заборонений плід здається солодшим?

Осі ще одна проблема, яка мене турбує. Чому попри усі наші заклики, всі наші досить сучасні нормативні акти і, зокрема, наш закон про попередження насильства в сім'ї, що «попереду Європи всієї», насильство в сім'ї зростає? В минулому році тільки офіційно зареєстровано 100 тисяч випадків насильства в сім'ї, але це лише 10 % від реального, тобто було фактично мільйон випадків такого насильства. Чому поведінка людини в сім'ї пов'язується не з кращими сімейними цінностями і прикладами, а з гіршим? Можливо тому, що вся інформація з радіо- та телесеріалів, які дивиться молода людина чи зрілий член сім'ї, дає тільки негатив і девіацію, а жодної позитивної сім'ї ніде не покажуть, як і нормальну людину, до речі. Де показують столяра, токаря, де показують людину, яка чесно робить свою справу, електрика, сантехніка? Тільки там, де він протестує або трапився нещасний випадок, а все інше – це піна: тусовки, життя нашої так званої «еліти». Та еліти у нас немає, є верхівка. Бо справжня еліта формується десятиліттями і, перш за все, відрізняється високою інтелігентністю та інтелектуальністю.

Глобалізація впливає і на повсякденні проблеми. Той негатив, який крокує поряд з нею – це, наприклад, наркотизація і розвиток «галузів» секс-послуг.

От ми зараз у Кримінологічній асоціації України закінчили дослідження, що про нас пишуть, як нас сприймають в зарубіжних туристичних фірмах і як ми на це реагуємо. Зробили переклади з англійської, німецької, французької мов, з їхніх офіційних сайтів, документів, а також провели опитування, взяли наші данні. І ці конкретні данні я не буду називати, це не так важливо. Суть у тому, що десь у «благополучній Європі» формується туристична група для дитячого секс-туризму, там 30-40 чоловік, замовляється чартерний рейс і доставляється ця група до Києва. Тут їх зустрічають, розміщують у готелі, поставляють їм групу дівчаток, заздалегідь обумовлена ціна – 1000 доларів на добу. Стільки-то днів пройшло, і чартерним рейсом вони відправляються назад. Потім готується наступна група... Тільки одна туристична фірма протягом року направила до нас 600 таких секс-туристів, саме для дитячого сексу. Виникає питання – яке реагування на це батьків, реагування правоохоронних органів, чи вони цього не бачать? І цифри настільки страшні, що, відверто кажучи, я ще не прийняв рішення, або це все взяти опублікувати відкритим текстом як кримінологічне дослідження під егідою Кримінологічної асоціації України, або якось у інший спосіб. Бо можуть бути претензії, що ми розголосили «державну таємницю».

23 грудня 2011 року у Харківському університеті внутрішніх справ відкрито Центр гендерної освіти, тут будуть займатися цієї і подібними проблемами, виробляти адекватні заходи реагування на громадському чи на державному рівнях. У зв'язку з початком роботи цього Центру я зупинюсь ще на одній проблемі: в глобальній боротьбі за рівноправність, тобто за торжество гендерної політики, ми зайшли так далеко, що втрачаємо жінку.

Жінки спочатку перебрали на себе чоловічі права: бути обраними до органів влади, голосувати, керувати. Бог з ними, хай так і буде. Потім вони перебрали на себе чоловічі професії, стали служити в армії, займатися чоловічими видами спорту: боксом, класичною

боротьбою, важкою атлетикою, хокеєм, карате і т. ін. Хочуть бити одна одну – хай б'ють. Потім вони перебрали на себе чоловічі звички: носити чоловічий одяг, коротко стригтись. Врешті-решт, жінки почали курити, сквернословити, пити... Це усе призвело не тільки до того, що вони втратили жіночий образ, поведінку, чарівність, а й – у певній мірі – у них змінився набір гормонів, фізіологія. Ми ж бачимо, що у тих чи інших дівчат навіть змінюється голос, вони говорять «командирським басом». Підібрати мецо-сопрано, як мені якось сказала Валентина Степова, важко, майже немає цих суто жіночих голосів.

Але приклад заразний – і жіночі якості переходять до чоловіків. Ми втрачаємо не тільки жінку, а й чоловіка. Чоловік перестав бути мужнім, він не захищає честь жінки, тобто він перестав бути чоловіком в усталеному в нашому суспільстві розумінні.

Ми можемо – і мусимо – тут розумно говорити про маскулінізацію жінок, фемінізацію чоловіків, розмивання та конструювання людської ідентичності і т.д., і т.п. Але для мене як для ректора все це має приводити до практичних висновків, рекомендацій. Як діяти, щоб студентки, дівчата не курили чи не сквернословили, були охайними, зберігали природою дану чарівність? Прості заборони чи покарання тут не спрацьовують, потрібні заходи, котрі б урахували, з одного боку, реальні зміни у людській природі за умов ХХІ століття, на які не можна заплющувати очі, а з іншої – були б у змозі запобігати порушенням апробованих протягом століть нормам моралі і права, корегували неоднозначні для людини чи суспільства загалом тенденції, ту ж «гендерну зрівнялівку».

Плідних проривів філософської думки у поле породжених глобалізацією проблем повсякденне життя ми очікуємо завдяки дискусіям, об'єднаним загальною темою «Людина у ХХІ столітті: тенденції, засоби і перспективи змін». «Круглий стіл» під такою назвою пройшов 22 грудня 2011 р., він був організований Харківським національним університетом внутрішніх справ за участі філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна та наукової секції Північно-Східного наукового центру НАН і МОНМС України «Фундаментальні проблеми безперервної освіти». На участь у «круглому столі» було подано близько 50 заявок. Крім Харківського національного університету внутрішніх справ та Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна, представлені Національний університет «Юридична академія України ім. Ярослава Мудрого», Харківський національний медичний університет, Харківський національний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, Академія внутрішніх військ України та ін. Крім того, заявки на участь подали вчені з Полтави, Києва, Запоріжжя та з інших міст України.

УДК 130.2:394

Карпенко І. В.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ТА ФОРМУВАННЯ ЖИТТЄВОЇ ПРОГРАМИ ЛЮДИНИ ПОВСЯКДЕННОСТІ

У статті розглядається взаємозв'язок культури, філософії та повсякденності. Аргументується положення стосовно того, що між типологічними конструктами мови повсякденності, якими користуються люди для позначення явищ власного досвіду і власних переживань, та філософськими поняттями мають простежуватись відношення прямої спадковості. Тим самим філософське знання отримує інтенціональне обґрунтування на рівні значень. Це надає йому можливість бути задіяним у формуванні програми життєдіяльності людини повсякденності.

Ключові слова: філософування, інтенціональність, повсякденність, смислотворення, переживання.

В статье рассматривается взаимосвязь культуры, философии и повседневности. Аргументируется положение относительно того, что между типологическими конструктами языка повседневности, которыми пользуются люди для обозначения явлений собственного опыта и собственных переживаний, и философскими понятиями должны прослеживаться отношения прямой преемственности. Тем самым философское знание получает интенсиональное обоснование на уровне

значений. Это предоставляет ему возможность быть задействованным в формировании программы жизнедеятельности человека повседневности.

Ключевые слова: философствование, интенциональность, повседневность, смыслотворчество, переживание.

Interconnection between culture, philosophy and everydayness is considered in this article. It is argued that between typological linguistic constructions of daily language, which people use for denotation of the phenomena of their own experience and fillings, and philosophical notions are relations of direct succession. By that philosophical knowledge receives intentional justification on the level of values. It gives him the possibility to be involved in forming of a human of everydayness vital program.

Keywords: philosophizing, intentionality, everydayness, sense creativity, experiencing.

Повсякденність – один з просторово-часових вимірів історії, відкрита темпоральна структура, що знаходиться в постійному процесі зміни. Це процес життєдіяльності індивідів, який розгортається в звичних загальновідомих ситуаціях на базі самоочевидних очікувань. Структури повсякденності стосуються того, як влаштована і вкорінена людина в бутті, це, власне те, що стародавні греки називали «етосом». Саме в ньому вибудовується остов особистості, її життєвий каркас. Таким чином, структури повсякденності – це ойкумена людини, те її середовище, без якого вона і не живе зовсім; щось об'єктивне, сплетене з нею як її продовження, її органічна частина. При такому розумінні структур повсякденності стає ясно, що вони не протистоять елітарній культурі, мистецтву, науці, філософії. Останні якраз зростають із структур повсякденності і проростають в них.

Важливо, що структури повсякденності не будуються штучно. І немає для них готових еталонів і норм. А отже, немає експертів і експертиз, немає проектувальників, які могли б їх спроектувати і побудувати. Структури повсякденності взагалі не будуються. Вони обживаються. Повсякденність обживається і збагачується тими культурними формами, які природним чином вбудовуються в інфраструктури і метаморфози етосу і одночасно містять в собі живильну силу того, з чого формується людська особистість.

Сучасні структури повсякденності спираються на новий порядок, котрий не відображається в якій-небудь універсальній понятійній, ціннісній або ідеологічній системі. Він не диктується з єдиного центру, а здійснюється на місцях. Найдинамічніше відреагували на ці зміни сучасні форми влади, які щільно увійшли до структур повсякденності і визначають тепер не стільки те, що повинна думати людина, скільки те, що вона повинна бажати, переживати і відчувати. За цих умов установка просвітництва, направлена на критику забобонів, помилок і міфів повсякденності, виявляється неефективною.

Актуальність проблеми полягає в тому, що виникає нагальна потреба визначення нових стратегій освоєння повсякденності, у тому числі і філософського. Дискурс аналізу і розвитку філософських ідей повинен доповнюватися вивченням різноманітного інструментарію повсякденних актів сприйняття і оцінки дійсності, який розкриває «що і як» бачить, розуміє, відчуває і переживає сучасна людина.

Мета даної статті – аргументувати припущення, що між типологічними конструктами мови повсякденності, якими користуються люди для позначення явищ власного досвіду і власних переживань, і філософськими поняттями повинні існувати ясно простежувані відношення прямої спадковості. Тим самим філософське пояснення обґрунтовуватиметься на рівні значень, тобто інтенціонально, і буде забезпечена можливість його зворотного перекладу, тобто перекладу на мову значень, які властиві самій досліджуваній реальності – світу повсякденності.

В цьому контексті, поза всяким сумнівом, важливими є дослідження світу повсякденності М. Вебером, Е. Гусерлем, Р. Гарфінкелем, П. Бергером, Т. Лукманом, Е. Тіракьяном, Д. Дугласом, А. Сикурелом, А. Шюцем, І. Гофманом, Б. Вальденфельсом.

Філософія як певне місце в просторі культури виникає тоді, коли змінюється місце в культурі самої людини; коли це місце перестає диктуватися традицією і пов'язаними з нею нормами життя, а починає визначатися власною активністю людини. Знаходячись в місці, спочатку не визначеному, людина вимушена саме це місце піддавати аналізу як місце, де вона проявляє свою діяльність, активність і робить саму активність і діяльність предметом спеціального дослідження. При цьому баланс особистісного і безособистісного в свідомості

людини змінюється на користь першого. Індивідуальна ініціатива зростає, індивідуальна компетентність розширюється, разом з тим набуваючи свого власного виразу.

Усунення норми, котра мала зовнішнє походження і затверджувала себе різними силовими способами як центр, домінанта світоглядної структури особистості, означає не що інше, як те, що відтепер в центрі знаходиться саме особистісне Я у всьому багатстві своїх визначень і різноманітності інтенцій. Знаходячись в певній біографічній ситуації і взаємодіючи у відповідності з нею з навколишнім середовищем, особистість виплескує, породжує безліч різноманітних, центрованих на Я, смислів і значень. Так актуалізується потенційна можливість плюралізації і мультиплікації світоглядних принципів. У центрі опиняється не та чи інша універсальна норма або смисл, який лише «вибрав» це Я для свого самоздійснення, а саме мисляче Я, котре відчуває, що переживає, що воліє (а часом і волає). Світогляд втрачає свій нормативний, універсальний (для всіх) характер і стає індивідуальним. Одночасно індивідуалізуються також форми і способи його виразу.

Таким чином, філософія як певне місце в культурі, як певний спосіб смислотворення виникає на перетині двох причин, що взаємно доповнюють одна одну. По-перше, це характер самої культури, яка все більш ускладнюється і яка міняє місце в ній людини, що робить це місце невизначеним. По-друге, це недостатність існуючих способів смислотворення для визначення місця людини в культурі. Саме в цьому, на наш погляд, виток органічності появи філософії в культурі, що розглядається при цьому як органічна цілісність. Самою культурою людина була поставлена в такі умови, коли вона не могла не філософувати. Відзначимо, що при такому підході йдеться більшою мірою не про те, які здібності людина при цьому використовує і в якому продукті утілюється її філософування. Повинно, перш за все, йтися про той спосіб смислотворення, який є єдино можливим за умови, коли жоден з наявних смислів не має переваги і не користується підтримкою будь-яких інститутів (традицій, освіти, держави і ін.). Таким способом смислотворення може бути тільки діалог, в якому конкуруючі смисли виступають як рівні між собою.

Отже, філософування – це спосіб смислотворення, особливістю якого є діалогічне зіткнення між собою і з сучасністю різних смислів, котрі були запропоновані колись як інституалізованими формами культури, і народилися в результаті індивідуально-особистісних зусиль усіх тих, хто філософував в різні історичні часи та в різних історичних просторах. Запитання смислу, розуміння, самосвідомість відбуваються в комунікативному просторі, просторі людського спілкування. Індивідуальне мислення, що саме по собі є діалогом, мовчазною бесідою душі з самої собою, вступаючи в співрозмову з Я іншого, долає свою обмеженість та набуває повного вираження. Живий діалог представляє те зусилля думки, в якому знання не тільки народжується, але і набуває етичного виміру, перетворюється на переконання, бо йдеться не тільки про передачу і засвоєння певних теоретичних положень, а й про пробудження вольової активності особистості, того бажання, котре, за висловом Плотіна, народжує мислення. «Не заперечуючи самостійну важливість і цінність інших проблем філософії, слід визнати, що найпершою її проблемою є проблема смислу світу й життя і тих наслідків, які з цього витікають для життя людини, її освіти і виховання, для визначення її ролі і шляхів в житті. Філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу. Вона – єдиний засіб поставити людину перед основними проблемами буття, які асоціюють загрозливі істини щодо безодні існування...», – стверджує відомий український філософ С.Б. Кримський [2, с. 451].

Філософування, завершуючись в проблемі смислу світу і життя, ніколи не може залишитися у сфері чистого знання. Воно логічно і внутрішньо є разом з тим, що переходить у сферу людської дії. Філософськи знати, зрозуміти і осмислити – це означає відкрити людині можливість не тільки знати, але і певним чином діяти. Та чи інша філософія захоплює людину з безпосередньо життєвої сторони і насичує теплом або життєвою неприйнятністю. Саме тому і виявляється можливим аргументувати в ній «за і проти» через указання на задоволення або незадоволення інтимних запитів людської душі – не тільки теоретичного духу, але і волі, і відчуття, і всієї повноти особистості. Філософська правда є не просто об'єктивною істиною, але і суб'єктивно прийнятним положенням.

Філософія стає сполучною ланкою культури, коли вироблювані нею теоретичні принципи реалізуються в активній життєвій позиції людини, що проголошує їх. Вчинок, за

яким стоїть власне розуміння світу, перетворює теоретичну рефлексію на факт світового буття, тим більше значущий, чим свідомішим і відповідальнішим є цей вчинок.

Філософія – більше ніж спеціалізована область знання. Проблеми, які вона вирішує, не є прерогативою тільки професіоналів. Якби це було так, то розгляд філософських проблем обмежувався б лише їх обговоренням у вузькому колі. А це за смыслом завдань філософії – абсурдне припущення, оскільки цілий ряд філософських проблем безпосередньо стосується пересічних людей, котрі не займаються професійно філософією. Який смисл, вирішуючи, наприклад, проблеми моральності, формулюючи етичні або естетичні орієнтири для людини в цілому, залишати їх лише усередині кола фахівців-філософів? Навпаки, необхідно довести їх до якомога ширшого кола людей аби виконати регулятивну культурну функцію, яка із самого початку притаманна філософії. Що дозволено фахівцю у вузькій області знання, те не дозволено філософу. «Її (філософії – І. К.) таємниче самопоглиблення є в очах необізнаних такою ж мірою дивацьким, як і непрактичним заняттям; на неї дивляться як на професора магії, заклинання якого лунають урочисто, тому що ніхто їх не розуміє» [4, с. 105]. Така доля будь-якої філософії, що відривається від життя.

Для філософії повсякденний, життєвий досвід людей надзвичайно важливий. Філософія має одним із своїх завдань висунення системи ціннісних орієнтирів, за якими повинні жити людина і суспільство. І тому вона не може замикатися в самій собі. Борючись із забобонами здорового глузду і повсякденності, філософія не повинна ігнорувати те позитивне, що в них є. Це допомагає їй зорієнтуватися на корінні інтереси людини, у тому числі і на закономірності ціннісно-емоційного переживання як власного, так і оточуючого буття. Філософія принциповим чином від людини не відділена. Вона розглядає її внутрішній світ як найважливіший матеріал для рефлексії.

Таким чином, філософування – це спосіб смислотворення, який стосується гранично загального і сутнісного (істинного), того, що становить основу, стрижень у формуванні програми життєдіяльності людини. Залежно від нього (від того, про що вона філософствує) людина оцінює свої можливості в світі, в суспільстві, по ньому звіряє сенс власного життя і будує програму поведінки, визначає спрямованість своєї соціальної активності. Саме в цьому смислі філософія (як філософування) бере участь в справі світу, в справі культури. В цьому смислі вона має свій специфічно філософський спосіб впливу на розвиток культури. «Адже людина, як така, знає вона про це чи ні, втілює певні ідеї, смисл яких є за своєю суттю філософським» [7, с. 67].

А. Бергсон свого часу визначав філософію як науку, котру конститує тяга до «безумовного» і «абсолютного». Філософський спосіб тамування спраги «абсолютним» не вільний від авторитетів, але вони не виступають бар'єром між ним і істиною. Авторитети присутні в тому структурованому цілому, яке називається світом смислів і є зосередженням всіх потенційних інтенціональних референтів (у розумінні Brentano і Husserl), всіх об'єктів, до яких відсилає мова, тобто об'єктів, наявних в середовищі тих, хто вступає у комунікацію. Саме комунікація є протиотрутою від претензій на винятковість одного із смислів. Якщо предметом діалогу буде інтенціональний референт, то, очевидно, що середовище комунікації не може не бути за характером діалогічним. Інакше це буде взаємний монолог тих, хто бере участь у комунікації, їх обопільне самовираження.

І річ не в тому, які засоби філософування використовували перші філософи і в якій формі вони виражали свої погляди, річ у тому, що вони виражали свій (особистий) погляд на світ, який утверджували в полеміці з іншими поглядами. Саме в цій діяльності смислотворення вони знаходили смисл свого життя. Для переважної ж більшості людей смислотворення – це не мета, а засіб для життя, це певна передумова самого життя. Тут якраз і міститься принципова відмінність між філософом-професіоналом і людиною, що філософствує. Якщо для професійного філософа утворення нових сенсів є кінцевою метою його діяльності, то для людини, що філософствує, утворення сенсу – це ланка у формуванні програми її життєдіяльності. Тут і виникає питання про співвідношення філософа-професіонала і людини, що філософствує. Видається очевидним, що обидві сторони цілком можуть обійтися одна без одної. Але тоді виникає наступне питання: чи має смисл професійне смислотворення філософа-професіонала в єдиному цілому культури, якщо воно обмежене тільки вузькими межами його особистості або навіть межами (знову-таки достатньо вузькими) професійного цеху філософів? Адже культура утворює в своєму просторі місце для філософії не тільки і не стільки заради

того, щоб у ньому ці смисли народжувалися і, не виходячи за його межі, гинули або консервувалися в історії філософії. Якщо філософія «існує тільки для тих, хто сам нею займається, для авторів філософських досліджень або хоч би тільки для читачів Канта або Гегеля», то тоді «заняття філософією є справа, можливо, і цікава, але непохвальна, тому що егоїстична», – колись зауважив В.С. Соловйов [6, с. 166].

Поява простору філософії в культурі є ні чим іншим, як «відповіддю» на «виклик» культури на тому щаблі її розвитку, який характеризується складністю і множинністю, з якими вже не в змозі «упоратися» міфологія і релігія. Місце філософії в культурі виникає на перетині її об'єктивних тенденцій (множинність і різноманітність) та потреби людини в особистісному виборі. Коли місце центру в культурі займає не норма, а людина, мисляче і відчуваюче Я, воно має потребу в індивідуальній програмі життєдіяльності і потребує вільного смислотворення як основи цієї програми. Тією мірою, якою філософія викликається до життя самою культурою, що потребує саме такого способу смислотворення, такою ж мірою можна говорити про своєрідну «волю культури до філософії».

Філософування як спосіб смислотворення, як обробіток, культивування індивідуального духу є, по суті, рефлексією над інтенціями феноменального світу людини. У своєму трансісторичному бутті воно не може бути представлено інакше, окрім як у індивідуальний спосіб. Філософування є безперервною рефлексією над основоположними інтенціями феноменального світу людини, котрі є різноманітними біографічно і ситуативно. Множинність інтенціональних світів породжує феномен множинності індивідуальних філософувань. Сміємо наполягати, що поліфонізм і множинність філософування – це природний стан його буття в умовах множинності культури. І по відношенню до множинності як принципу буття філософії в культурі повинен дотримуватися принцип презумпції відсутності злої волі або «змови філософів». Це не недолік філософії, це природне її здійснення в культурі. Визначення ж філософії як діалогічного способу смислотворення – це: по-перше, відмітна особливість саме філософського смислотворення, для якого культура виділила в своєму просторі місце, де різні смисли могли б в діалозі випробовувати себе; по-друге, цей індивідуалізований, плюралістичний і поліфонічний світ філософії з хаосу перетворюється на космос, тобто набуває впорядкованої структури і певної архітекτονіки саме завдяки гармонізуючим зусиллям діалогу.

На перетині взаємодії суцього і належного, навкруги цієї точки утворюється простір інтенсивного смислотворення, де відбувається формування програми життєвої поведінки людини. Взаємодоповнюваність сфери суцього і сфери належного в свідомості забезпечують її інтенціональність як цілого.

Про будь-яке філософське поняття можна – і слід – запитати: з чією саме реальністю і яким чином воно співвідноситься. Дати задовільну відповідь на це питання часто виявляється надзвичайно важко. Значення «глибинних структур буття», «зсувів», «просвітів», «розривів», «складок» і т. д., що підводяться під ці поняття, як правило, не переживаються самими людьми так, як хотілося б, якщо виходити з їх філософського опису. І хоча стверджується, що ці «структури» детермінують індивідуальні переживання фактично в тому вигляді, як їх описують філософи, вони взагалі можуть зовсім нічого не значити для самих людей. У зв'язку з цим інтерпретація таких «онтологічних підстав» як детермінант людських переживань здається сумнівною.

В тій мірі, в якій виявляється порушенням зв'язок значень повсякденності і філософських понять, залишаються проблематичними взаємні відносини філософського пояснення і реального людського переживання. А значить, проблематичною є участь філософського знання, пояснення у визначенні ситуації і формуванні програми життєдіяльності людини. Більшість понять філософії навряд чи можуть задовольнити вимогам такого зв'язку. І хоча багато з них дуже часто вживається в мові повсякденності, філософія (філософи) не намагалася з'ясувати, як співвідносяться між собою різні філософські вживання цих понять і ті значення, які їм приписуються самими людьми. Не стає яснішим також відношення цих понять до світу людських переживань, переживань світу. А без з'ясування цього питання всі розмови про філософію як специфічний діалогічний спосіб смислотворення, як особливий тип світогляду залишаються пустою декларацією.

Звернемо увагу на те, що не йдеться про істинність або неістинність тих чи інших філософських пояснень як встановленні прямого зв'язку між поняттями філософії і явищами зовнішнього світу. Більшою мірою йдеться про розуміння читачем філософського тексту, який

він намагається верифікувати за допомогою доступного йому матеріалу, що включає й багатство власного досвіду переживань, й прийнятий на віру досвід переживання інших, й наявний запас знань.

Іншими словами, особливість операціоналізації у філософському просторі полягає в тому, що вона може і не виводити на реальний зв'язок з реальним світом, а здатна виникати, розвиватися і реалізуватися виключно в просторі свідомості мислячого індивіда – як розуміння тексту. До речі, нові переживання, а отже, і нові визначення значень можуть також виникати не тільки в безпосередній взаємодії людини з зовнішнім світом, але і тоді, коли вона знайомиться з новим значенням, з новою для себе думкою.

В результаті операціональної обробки філософського тексту виникає його інтерпретація, яка такою мірою відрізнятиметься від оригіналу, якою за допомогою операціоналізації не вдалося перекласти прочитаний текст на мову власних переживань, уявлень, мислення. Операціоналізація, таким чином, не механічний засіб співвідношення філософських понять з явищами зовнішнього світу, а значить, ми не можемо ставитися до неї як до нейтрального або механічного засобу. Адже вона ґрунтується на імпліцитних (у тому числі і повсякденних) уявленнях людини і може бути реалізована лише завдяки її власному зусиллю думки.

Але і філософ має потурбуватися про те, щоб зробити своє мислення більш доступним для тих, хто буде знайомитись з результатом його роботи. Він повинен включати операціоналізацію як необхідний елемент в процес концептуалізації. В повному розумінні слова «операціоналізація» є уточнення значень філософських понять, бо на кожній її стадії читач вдається до власних уявлень як до джерела даних, що не есплікуються.

Коли йдеться тільки про те, щоб повідомити або передати інформацію, яка повинна бути поширена у суспільстві, то тоді знакова система (текст), породжувана цією потребою, буде монологічного типу. Коли ж йдеться про потребу вироблення нової інформації спільними зусиллями партнерів по комунікації, які передають один одному не готові повідомлення, а такі, які розраховані на їх інтерпретацію, творче осмислення, трансформацію і цільовою своєю причиною мають вироблення програми діяльності, то така потреба народжує системи діалогічного типу і діалогічні мови. Прикметним в цьому контексті є визначення терміну «дискурс», як його дає М. В. Попович: «У сучасному слововжитку терміном «дискурс» підкреслюється зв'язок мовленнєвого акту з контекстом висловлення, або, що те саме, виділення в акті мовлення двох сторін – мовця і того, до кого мовиться. Я вживаю термін «дискурс», маючи на увазі не сам по собі мовленнєвий акт, а ту структуру, яка робить його логічно цілісним через співвідношення з контекстом мовлення. Дискурс – це те в мовленнєвому акті, що дає змогу мовцеві вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, або структуру типу «запит-відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію» [5, с. 53].

Якщо текст, що створюється філософом, розрахований на комунікацію (з'ясування питання «для себе» швидше виключення, ніж правило, а робота «в стіл» – наслідок надзвичайних обставин), то тоді виникає питання, кого він вважає своїм партнером у діалозі. Саме в діалозі, тому що монологічний текст формує образ пророка, а він є дійовою особою іншого світу.

Отже, яке (чие) «Ти» має на увазі філософ, створюючи текст? Якщо філософ, створюючи текст, його адресатом бачить «Ти» іншого філософа як рівного учасника діалогу, то тоді «інтимна філософська лексика» не стоятиме на заваді їх співтворчості в продукуванні нових смислів та значень. Але тоді його ставлення до того, хто не є філософом, буде ставленням до «Він» з усіма особливостями спілкування, що витікають з цього, а діалог, в кращому випадку, отримує квазіформи. По відношенню до «Він» текст матиме монологічний характер, бо не спонукатиме до співучасті в мислелі та смислотворенні.

Ставлення до адресата з повсякденності як ставлення до «Він» – це те, що ріднить і зближує, при всій їх відмінності, класичну і некласичну філософію. Філософ-класик знає про свою «спорідненість» з людиною повсякденності і своє завдання бачить у тому, щоб просвітити її. «Він» є «представником» від її імені у сфері розуму, а своє уникнення тривог і турбот повсякденного життя усвідомлює як свободу «від пристрастей, інтересів, користоловства та їх спотворюючої дії на процес збагнення істини» [3, с. 57].

Так і виникла «ілюзія, ніби просте сповіщення внутрішніх достовірностей його (мислителя-класика – І. К.) свідомості здатне знищити забобони, в яких живе маса» [3, с. 58]. Саме ця ілюзія, з одного боку, «забезпечувала величезну енергію ідейного подвижництва», але, з іншою, – «приводила до патерналістського і навіть менторського образу думки, до нечуйності, закритості відносно будь-якого “неосвіченого досвіду”, по суті, до “мислення за іншого”» [3, с. 58]. Коли ж, нарешті, масова аудиторія отримала визнання своєї інтелектуальної самостійності і значущості свого життєвого досвіду, яким нехтувати стало неможливо, тоді рефлексія філософа попрямувала до прояснення масового і універсального самовідчуття. Але як і раніше внутрішній досвід тепер уже філософа-не-класика «береться в його екстраординарній значущості» як привілейований досвід, в якому він з «найбільшою повнотою» переживає те, що «переживають, зазнають також і усі інші» [3, с. 64]. На погляд Б. Гройса, традиційна стратегія європейського філософування полягає в тому, що «філософ звичайно розміщується між теоретиком і натовпом – і підбурює їх. Натовп він лякає тим, що теоретик готує йому загибель і руйнування своїм теоретизуванням, та використовує виникаючий внаслідок цього потенціал обурення проти своїх колег, звинувачуючи їх у відході від живого досвіду, різноманіття повсякденності, нередукованості форм людського досвіду і т. д. – на користь мертвих схем, спрямованих на домінування над життям. Але водночас філософ використовує теоретизування проти «здорового глузду» з тим, щоб самому знайти владу над натовпом і позбавити його упевненості у виправданості його тривіального знання, його «здорового глузду» та з'явитися перед ним як рятівник і від його власного неуттва, і від псевдопросвітницьких махінацій колег» [1, с. 35]. Таким чином, у результаті подібної інверсії ситуація принципово не змінилася, і некласичне філософське мислення залишилося, як і раніше, мисленням за іншого.

Інакше кажучи, доля філософа така: або він, знаходячись на стороні належного, свій досвід, своє мислення, своє бачення світу намагається представити як єдино можливі і вірні для всіх та (з благими намірами) намагається їх нав'язати всім, або ж, знаходячись на стороні суцього, з повною упевненістю вважає, що його досвід, його мислення, його бачення світу є якнайповнішим і адекватним втіленням досвіду та мислення всіх. В останньому випадку свою винятковість філософ компенсує пишномовним і зарозумілим інтелектуалізмом, що оберігає його від розчинення в повсякденності. Але і в першому, і в другому випадку ставлення філософа до адресата повсякденності залишається його ставленням до «Він». Залишається незмінно інтенціонально непроясненою також його мова.

Видається можливим підсумувати попередній виклад наступним чином. Один із симптомів відходу філософії від реального життя, як його діагностують сучасні течії в філософії, полягає у тому, що весь розвиток філософії є, по суті, розгортанням центральних категорій, а вся історія класичного філософського мислення – це переважно історія центральних категорій. Найменування «центрів» різне – ейдос, телос, усія, субстанція і т. ін., але суть одна. Всі вони утілюють, хоча і в різних формах, принцип даності. Яким чином можна вийти з цієї ситуації? Нам представляється, що це можливо не через децентрацію, оскільки Я-центрованість є необхідною відмінною ознакою й повсякденності, й філософії, а через з'ясування особливостей того топосу філософського простору, який називається «центром» і встановлення причин (чинників), через які цей топос займають різні категорії. Суть не в тому, щоб скасувати «центр» взагалі або замінити його іншим членом бінарної опозиції. Суть у тому, щоб досліджувати генетичний зв'язок світу філософії з світом повсякденності і знайти необхідність «центру» та неминучість його множинності. А чому для цього треба звернутись до повсякденності? Тому що в ній, як в «плавильному тиглі», відбувається становлення первинної, спочатку позбавленої чіткості, архітектоніки і топології внутрішнього світу людини, простору її інтенціональності і рефлексії, які потім виступатимуть тією первинною матрицею, котра визначатиме її філософування, архітектоніку та топологію філософського простору. І питання, отже, не в тому, щоб усунути «центр», а в тому, щоб побачити необхідність його як певного місця у філософському просторі й розкрити можливі механізми його змістовного наповнення не тільки через механізм тяглості філософської традиції, але й через механізм взаємозв'язку людини, що філософує, з людиною повсякденності. Філософія і життя повинні зрештою заговорити в суті своїй зрозумілою один для одного мовою.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гройс Б. Да, апокаліпсис, да, сейчас / Б. Гройс // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 28-35.
2. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 718 с.
3. Мамардашвили М. К. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев // Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 28-94.
4. Маркс К. Передовица в №179 «Kölnische Zeitung» / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – С. 93-113.
5. Попович М. Бути людиною / М. В. Попович. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
6. Соловьев В. С. Лекция «Исторические дела философии» / В. С. Соловьев // Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. – Ч. 1. – М.: Политиздат, 1991. – С. 166-175.
7. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс; [пер. с нем. К. В. Лощевского]. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с.

Тенденції і перспективи еволюції людини у ХХІ столітті

УДК 141.155:572+008.2

*Карпенко К. І.
Харківський національний медичний університет*

ПОСТЛЮДИНА: PRO ET CONTRA

У статті розглянуто соціокультурне значення очікуваних та небажаних трансформацій людської природи в постлюдині. Зазначається, що сучасність не супроводжується зміцненням гуманістичних цінностей. Поступова розшифровка генетичної інформації *Homo sapiens*, експоненціальний технологічний і технічний прорив, безумовно, приведуть до значних успіхів. У людства вимальовується перспектива розв'язати глобальні проблеми, позбавитися багатьох хвороб, удосконалити інтелектуальні здібності. Але класичний гуманізм при всіх його недоліках все ще залишається єдиною позицією, що забезпечує людині можливість залишатися людиною, навіть за умови «роботизації людини та гуманізації роботів».

Ключові слова: гуманізм, трансгуманізм, постлюдина, дегуманізація, біотехнології, кібернетизація.

В статье рассматривается социокультурное значение ожидаемых и нежелательных трансформаций человеческой природы в постчеловеке. Отмечается, что современность не сопровождается укреплением гуманистических ценностей. Постепенная расшифровка генетической информации *Homo sapiens*, экспоненциальный технологический и технический прорыв, безусловно, приведут к значительным успехам. У человечества вырисовывается перспектива решить глобальные проблемы, устранить многие болезни, усовершенствовать интеллектуальные способности. Но классический гуманизм при всех его недостатках все еще остается единственной позицией, которая обеспечивает человеку возможность оставаться человеком, даже при условии «роботизации человека и гуманизации роботов».

Ключевые слова: гуманизм, трансгуманизм, постчеловек, дегуманизация, биотехнологии, кибернетизация.

In the article the sociocultural significance of expected and undesirable transformations of human nature in a post-human is considered. It is marked that contemporariness is not accompanied by strengthening of humanistic values. Gradual decoding of genetic information of *Homo sapiens*, exponential technological and technical breach, sure, will result in considerable successes. Before humanity a prospect appears to decide global

problems, to remove many illnesses, to perfect intellectual capabilities. But classic humanism, along with all his failings, still remains a sole position which provides to a human a possibility to be human, even on condition of «robotization of human and humanization of robots».

Keywords: humanism, trans-humanism, post-human, dehumanization, biotechnology, cybernation.

Нові гуманістичні напрями, на відміну від традиційної гуманістики, у колі досліджуваних проблем за головну виділяють майбутнє й перспективи людини та суспільства. Так, автор академічного поняття «біоетика», відомий американський учений і гуманіст Ван Ранселер Поттер в своїй книзі «Біоетика – міст в майбутнє» (1971) розглянув біоетику як сучасну «науку виживання» людства та показав необхідність подолання дегуманізаційних тенденцій у суспільстві. Саме тому останнім часом проблема людини *актуалізується* як проблема про те, хто й заради чого виживає.

Сьогодні молекулярна генетика й інші нові технології здатні творити чудеса. Біологи навчилися не тільки читати інформацію, що кодує розвиток організму людини і тварин, але й експериментують із знов відкритими кодами. Людина починає формувати себе і своє оточення, керуючись власними уявленнями. Завдяки успіхам в галузі біотехнології, нейромереж і суперінтелекту, нанотехнологій, контактів мікрочип/нейрон, методів сканування мозку збільшення тривалості життя та зміни нашого виду вже стають більш, ніж ймовірними, формуються уявлення про «постлюдину».

Мета даної статті полягає у з'ясуванні соціокультурної цінності очікуваних чи, навпаки, небажаних трансформацій людської природи в постлюдині.

Чи візьме тепер людство після тисячоліть залежності від природи свою долю у власні руки? Чи не виявиться людське життя механічним виконанням програми, яка записана в генах? Як взагалі ми збираємося обґрунтовувати в майбутньому наше поняття людини? Відповіді на подібні питання можна знайти у творах авторів, котрі досліджують образ-концепт постлюдини: Ю. Габермаса, М. Епштейна, А. Назаретяна, Р.Д. Прехта, П. Слотердайка, Г. Тульчинського, Ф. Фукуями та ін. Їх підходи суттєво відрізняються, але так чи інакше вони асоціюються з ідеями надлюдини Ф. Ніцше та «смерті людини» М. Фуко.

Ф. Ніцше писав про надлюдину як про черговий ступінь еволюції й співвідносив її з людиною таким же чином, як і людину з мавпою. Думки М. Фуко можна представити як своєрідне втілення тези Ніцше про надлюдину як трансгресію людини в справжньому *Homo naturae*. На думку В. Візгіна, «зникнення у Фуко <...> людини як суверенної опори теоретичного конструювання виявляється пов'язаним з її онтологічним зникненням в проклямованій Ніцше «надлюдині» [1, с. 100]. Кульмінацією життя у Фуко виступає не людина як матеріальна істота, а мова, світ дискурсу. В мові життя максимально самореалізується, розкриваючись як вируюча, непередбачувана, схильна до випадковостей стихія. Отже, можна припустити, що методологічні підстави роздумів про субстратну складову постлюдини та її соціокультурні наслідки більшою мірою співзвучні ідеям Ніцше, а зміст віртуалізації постлюдського існування концептуалізується у контексті фукіянського дискурсу.

Прихильники ідеї постлюдини вважають: повільний етап еволюції розуму у формі людини як біологічного виду завершується. А починається новий етап прискореної еволюції розуму у вигляді інформаційно-кібернетичних систем, що швидко змінюють одна одну на основі безперервно зростаючих обчислювальних і продуктивних потужностей. На думку багатьох футурологів, трансгуманізм як певний етап становлення постлюдини вже є реальністю [див.: 6; 10; 14].

Трансгуманізм націлений на виникнення так званої технологічної сингулярності, вибухової точки розвитку, яка сучасними футурологами, такими, як Рей Курцвейл, прогнозується на середину ХХІ ст.: «Годі створені людським інтелектом механізми і комп'ютерні системи вийдуть на передній план еволюції розуму і поведуть за собою людей, які все більше відстають (а інколи ще й опираються)» [цит. За 14, с. 91]. Передбачається, що майбутнє суспільство буде представлене не тільки людьми як біосоціальними істотами, а й роботами, або штучним інтелектом, а також кіборгами, які становлять симбіоз природно-людського та штучного. Мало хто із сучасних футурологів вірить у те, що вдасться уникнути ймовірних конфліктів між ними.

Стосовно оцінки майбутнього розвитку людини виокремлюються дві протилежні тенденції.

Перша – консервативна: вона пов'язує перспективи з відновленням не лише духовних цінностей минулого, а й традиційних форм життєдіяльності людей. На думку В.О. Кутирьова, основне питання сучасного життя – відношення між природним і штучним. Він підкреслює: «Установка на коеволюцію цих світів – останній бастион гуманізму. Не «знімаючи» людини, не переганяючи її в «щось променисте», як у космістів, вона орієнтує на тривалу взаємодію того, що росте і народжується, з тим, що функціонує і створюється» [5, с. 11]. Позитивною стороною коеволюціонізму слід визнати те, що він не позбавляє значення боротьбу за збереження природи і людської міри техніки, як це відбувається у всіх сциєнтистів. Коеволюціонізм можна розглядати як ідеологію виживання людини в постлюдському світі.

Друга тенденція в уявленнях про майбутнє людини – прогресистська. Відповідно до неї, люди не можуть принципово зупинити процес розвитку сучасних технологій, але вони здатні до нього адаптуватися і через це вижити, зберігши або видозмінивши своє ество. За прогресистським сценарієм неухильно зростатиме роль автоматизованих систем зберігання і переробки інформації в життєзабезпеченні суспільства. Їх упровадження в усі сфери людської діяльності – необхідна умова для того, щоб радикально підвищити продуктивність виробництва, запобігти і пом'якшити потенційні конфлікти, усунувши кровопролитні форми їх розв'язання і т. ін. [див.: 2].

За таких умов цілком імовірним може стати визнання виду *Homo sapiens* таким, що вичерпав свою місію й може продовжувати існування хіба що як експонат у «антропозоопарку». Російсько-американський вчений А.А. Болонкін вважає: між людьми і роботами (електронними Е-істотами) – усюдисущими й такими, що у всіх відношеннях перевершують своїх творців, – виникне поляризація. Створені для блага людей, Е-істоти перестануть потребувати духовного зв'язку з людьми й почнуть їх знищувати. У результаті вид *Homo sapiens* буде представлений невеликим числом осіб в біо-кисневих резерваціях на зразок сучасних зоопарків. Адже стане очевидним, що «людство виконало свою історичну місію і не потрібне більш ані природі, ані Богу, ані простій доцільності» [цит. за: 6, с. 59].

У цьому ж контексті наприкінці ХХ ст. жвава дискусія розгорнулася навколо ідеї антропотехніки, яку німецький філософ П. Слотердайк виводить з міркувань Ф. Ніцше про надлюдину, котра зневажає людей як «домашніх тварин», здатних моралізувати. Як відомо, гуманізм, починаючи з Античності, завжди представляв людину як «розумну тварину», тобто первинну бестію, котру слід ушляхетнювати внесенням розуму. Після того, як не вдалося «одомашнити» людину засобами розуму, на думку Слотердайка, залишається лише поліпшення її тваринного начала, тобто генетична селекція.

На горизонті еволюції філософу бачиться «генетична реформа родових властивостей людини». Він пропонує систематично зайнятися плануванням властивостей людини і сформулювати цілий кодекс антропотехніки, у створенні якого пріоритетом наділяється елітарний союз поінформованих правителів, філософів та генетиків. Якщо попередні ідеї поліпшення людей залишалися лише філософськими розмовами, то тепер потрібно у всеозброєнні генної техніки поставити «виробництво людини» на промислову основу [див.: 7, с. 59]. Громадська думка та преса звинувачували П. Слотердайка у тому, що його аргументація носить «риси фашистської риторики», що він закликає замінити демократію тоталітарним кланом філософів і генетиків, «реабілітує евгеніку» і т. ін. [3]. Безперечним є одне: в ставленні Слотердайка до ніцшеанських бачень відобразився цілий клубок суспільних страхів і очікувань, звернених до генетичної медицини.

Складається враження, що сучасність несе не гуманізм, а вихід за межі гуманізму. Новітні наукові досягнення значно розширюють людські можливості. Навіть права людини, викладені у «Загальній декларації прав людини» (1948), сьогодні сприймаються як минуле. У наявній наразі ситуації слід говорити не просто про те, що ми оцінюємо минуле з позиції сучасності, а про діалог з минулим. Це виклик, і сучасність на нього не може відповідати, ігноруючи традиції. Є традиції, які дають можливість людині бути людиною взагалі. Є певні межі людяності, є різні культури, але в будь-якій культурі, яка б вона не була – східна, західна – існує розуміння того, що людина має певний ступінь свободи, інакше вона не несла б відповідальності за свої вчинки.

Хоча розуміння свободи можуть сильно відрізняються одне від одного. Наприклад, щодо експериментів з тілесністю. Є межі, виходячи за які можна втратити сам людський вигляд. І зараз ці межі погано усвідомлюються. Сучасність – це виклик, на який з змога відповідати по-різному. Можна піднятися вище, а можна деградувати. І якщо це виклик, на який потрібно відповідати, то ми не можемо не звертатися до деяких фундаментальних традицій.

Людська природа – це те, що дає нам відчуття моралі, забезпечує нам соціальні навички, необхідні для життя в суспільстві, слугує основою більш досконалих філософських дискусій про права, справедливість і мораль. І в питанні про біотехнологію на кону стоять, зрештою, не якісь розрахунки витрат і зисків від її застосування, а самі основи людського етичного відчуття. Можливо, як передбачав Ніцше, ми приречені вийти за межі цього етичного відчуття. Але якщо це так, то ми повинні рішуче прийняти наслідки відмови від природних стандартів добра і зла і визнати, як визнавав Ніцше, що це може привести нас туди, куди мало хто з нас хотів би потрапити.

Права, у принципі, виводяться з трьох можливих джерел: божественне право, природне право і те, що можна назвати сучасним позитивістським правом, що міститься в законі і суспільних звичаях. Іншими словами, права можуть походити від Бога, від Природи і від самої Людини.

Припущення, що права людини можуть бути засновані на природі людини, піддається енергійним нападкам ще з XVIII століття. Ці нападки проходять під виглядом критики «натуралістичної помилки» – традиції, яка розтяглася від Д. Юма і до аналітиків-філософів XX століття, таких як Мур. Вчення про «натуралістичну помилку», особливо сильне в англосакському світі, стверджує: природа не може дати філософськи виправданого базису для прав, моралі або етики. Фахівці з природничих наук охоче використовують вчення про «натуралістичну помилку» як щит для прикриття своєї роботи від неприємних наслідків упровадження нових біотехнологій. Філософи ж, зі свого боку, схильні розцінювати досягнення сучасних біотехнологій як перспективу подолання нерівних можливостей, котрими наділені люди від природи, й одну серед висхідних основ соціальної справедливості (Дж. Ролз). Але розв'язання одних проблем породжує інші. У даному випадку загострюється проблема відповідальності. Якщо природа людини змодульована кимось, то чи відповідає ця людина за свої вчинки? Чи відповідальність несе той, хто запрограмував певні біологічні та психологічні якості цієї людини?

І тут доречно згадати моральну максиму, яка, власне, спрямована на подолання «натуралістичної помилки». Відомо, що слабким місцем Кантової етики визнають критерії оцінки етичного вибору. За Кантом, вчинок (вибір) тим етично цінніший і вищий, чим більше страждань, вагань, внутрішніх перепон треба подолати, чим більше зусиль треба докласти, щоб зупинитися на ньому й здійснити його. Привертаючи увагу до цього парадоксу, М. В. Попович зауважує: «Отже, злочинець, який унаслідок напруженої внутрішньої боротьби відмовляється від спокуси украсти, моральніший, ніж нормальний громадянин, який не вкрав тому, що не відчував потягу до чужого майна» [8, с. 161].

Розгляд даної дилеми у контексті новітніх біотехнологій не залишає сумнівів у тому, що людина приречена зважувати й вибирати. Ю. Габермас підкреслює: той, хто хоче взагалі брати участь в моральній мовній грі, повинен відповідати певним прагматичним умовам. На його думку, суб'єкти, які роблять моральні висновки й морально діють, «взаємно підкоряються умові осудності, вони приписують собі й іншим здатність вести автономне життя і чекають один від одного солідарності й однакової пошани» [13, с. 94-95]. Головну загрозу майбутньому людської природи філософ вбачає в укоріненні авторитарної інструментальної раціональності, а перспективи він пов'язує з розвитком комунікативної раціональності.

Звичайно, окреслені перспективи не можуть не викликати занепокоєння, адже з модифікацією людської тілесності існує ймовірність змін не лише гуманістичних і аксіологічних орієнтирів людства, а й зникнення людяності й гуманності як таких, «<...> тобто важливої якості, на якій тримається наше відчуття того, хто ми такі та куди йдемо» [12, с. 147]. Деякі дослідники поділяють цю думку Ф. Фукуяма. Своє побоювання щодо потенційних можливостей генної інженерії висловив, зокрема, А. П. Назаретян: «<...> хто візьметься передбачити, до якого часу розумний суб'єкт, що цілеспрямовано формує власне тіло, збереже сукупність властивостей, які складають людську якість?» [6, с. 78]. Сучасна людина в тому

вигляді, в якому вона існує зараз, стає небезпечною як для самої себе, так і для тієї технократичної цивілізації, що вона сама ж створила.

Підсумовуючи співставлення консервативної і прогресистської тенденцій у розгляді образу-концепту постлюдини, можна зазначити: жодна з них не є домінуючою і, разом з тим, вони змінюються, сприймаючи виклики одна одної. Так, до неоконсервативних можна віднести погляди одного з найбільш популярних сьогодні філософів Німеччини Р. Д. Прехта. Як публічний філософ він активно співпрацює з мас-медіа, відкрито й завзято відстоює свої погляди щодо майбутнього людини. Він не поділяє позиції колег, котрі ігнорують масовий інтерес до новітніх досягнень нейробіології і молекулярної генетики, незважаючи на лавиноподібний тираж книг, їм присвячених. Він визнає, що «імпульс до переосмислення майбутнього людини, який походить від нейробіології, є дуже значним, але на факультетах філософії в німецьких університетах він все ж таки залишається ще недостатньо оціненим» [9]. З іншого боку, Р. Д. Прехт вважає, що «нейробіологи перебільшують трохи, коли говорять, що людина взагалі ніякою Свободою Волі не володіє, оскільки цю саму Свободу не можуть ані показати, ані пояснити за допомогою засобів, які використовуються. І непомірно перебільшують вони у виборі назв популістських книг про те, що нібито загадки і таємниці свідомості, мислення і розуму на сьогоднішній день розкриті» [9]. Для розв'язання конфлікту традиційних гуманістичних цінностей і можливостей, що відкриваються у світлі новітніх досягнень нейробіології, філософ вважає доцільним звернутися до історико-філософської скарбниці й сам досить успішно це робить.

У свою чергу, більш песимістичними стали погляди прогресистів. У 1992 році американський вчений Р. Моравек, засновник найбільшої в світі програми з вивчення роботів, заявляв: «Недалеко той час, коли наші механічні раби знайдуть душу». У своїй новій книзі, опублікованій у 2000 році, він, спираючись на дарвінівську модель боротьби за існування, приходять до висновку: роботизовані виробництва, конкуруючи між собою за речовину, енергію, простір й інформацію, настільки підвищать ціну цих ресурсів, що вони стануть недоступними для людей. Люди будуть, таким чином, приречені на вимирання [див.: 6, с. 58].

Такі прогнози професіоналів вже почали впливати на масові настрої. В США з'явилися неолудіти, котрі фізично загрожують програмістам як нібито носіям головної небезпеки для людського роду. Розказуючи про ці факти, про потерпілих друзів і колег, про те, що й сам може стати черговою мішенню, Б. Джой, співзасновник і головний фахівець компанії «Сан Майкрософт», несподівано солідаризувався зі своїми супротивниками. Характерним є сам заголовок його статті: «Чому ми не потрібні майбутньому?» [див.: 6, с. 58]. Автор багато років захоплено працював над вдосконаленням комп'ютерних програм і створенням нанотехнологій з вірою в те, що його праці зроблять світ кращим й комфортнішим для людей. Але тепер, досягши вагомих результатів й розмірковуючи над співвідношенням позитивних і негативних наслідків, він з жахом занепокоївся, що створює певну загрозу людству.

Більш стриманими стали також погляди П. Слотердайка. Розглядаючи проблеми глобалізації, він створює свою контрутопію, наполягаючи на необхідності вчитися новому реакційному просторовому мисленню, пов'язуючи з ним перспективу «корегуючого мислення назад» [див.: 4, с. 38]. При цьому пропонується екзистенціально-антропологічна концептуалізація локального і його культурно-антропологічних контекстів. «Ця духовна подія, – підкреслює він, – має унікальне значення, бо внаслідок такого акцентування місця заявляє про себе мова нестислого й такого, що не підлягає скороченню» [цит. за: 4, с. 38]. Отже, наперекір прогресуючій деконтекстуалізації, стисненню, картографуванню і нейтралізації простору через концепт локального відбувається просторово-аналітичне реформування екзистенціалізму.

Таким чином, не можна сказати, що сучасність обов'язково супроводжується зміцненням гуманістичних цінностей. Поступова розшифровка генетичної інформації Homo sapiens, експоненціальний технологічний та технічний прорив, безумовно, приведуть до значних успіхів. Перш за все у людства вимальовується перспектива розв'язати глобальні проблеми, позбавитися багатьох хвороб, удосконалити інтелектуальні здібності. Але марно чекати, що при цьому мораль буде замінена генетикою чи кібернетикою. Класичний гуманізм при всіх його недоліках все ще залишається єдиною позицією, що забезпечує людині можливість залишатися людиною, навіть, за умов «роботизації людини та гуманізації роботів».

ЛІТЕРАТУРА

1. Визгин В. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания / В. Визгин // Мишель Фуко и Россия: [сборник статей]. – М.: Издательско-торговый дом «Летний сад», 2002. – С. 96-111.
2. Гейтс Б. Дорога в будущее / Б. Гейтс. – М.: Channel trading ltd., 1996. – 312 с.
3. Karacs, Imre. Anger as philosopher revives vocabulary of Third Reich: [электронный ресурс] / Imre Karacs // The Independent. Thursday 30 September 1999. – Режим доступа: <http://www.independent.co.uk>.
4. Култаева М. Д. Локальное в лабиринтах всемирного общества: методологический аспект / М.Д. Култаева // Вопросы философии, 2011. – № 9. – С. 36-45.
5. Кутырев В. А. Разум против человека (Философия выживания в эпоху постмодернизма) / В.А. Кутырев. – М.: ЧеРо, 1999. – 230 с.
6. Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. (Синергетика, психология и футурология) / А. П. Назаретян. – Москва: ПЕР СЕ, 2001. – 240 с.
7. Плотников Н. Сны Заратустры: [электронный ресурс] / Н. Плотников. –Режим доступа: http://www.archiv.zeit.de/daten/pages/199938.sloterdijk3_.html.
8. Попович М. В. Бути людиною / М. В. Попович. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
9. Прехт Р. Д. Поиск потерянного смысла: [электронный ресурс] / Р. Д. Прехт; [пер. с нем.]. – Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru/i/interpreter/poiskpoterjannogosmysla.shtml>.
10. Ray Kurzweil and Technological Singularity: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.singularitysymposium.com/ray-kurzweil.html>.
11. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 678 с.
12. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М. Левина]. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349 с.
13. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; [пер. с нем. М. Хорькова]. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
14. Эпштейн М. Н. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию / М. П. Эпштейн // Философские науки. – 2009. – № 2. – С. 91-105.

УДК 316.42:304:572+008.2

*Воропай Т. С., Тягло Е. А.
Харьковский национальный университет внутренних дел
Институт социологии НАН Украины*

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, МАССОВАЯ КУЛЬТУРА И ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В статье рассмотрены три блока вопросов: становление идентичности как ценности в эпоху Модерна и ее трансформации в постмодерное время; влияние глобализационных процессов на формирование индивидуальных и социальных (национальных, главным образом) идентичностей; аннигиляция идентичностей под воздействием массовой культуры и масс-медиа. Обращено внимание на противоречивый характер одновременно действующих тенденций: расширение диапазона свободы выбора себя благодаря новым информационным технологиям и сужение этой свободы вследствие манипулятивных воздействий массовой культуры и массового общества.

Ключевые слова: глобализация, массовая культура, идентичность, антропология.

У статті розглянуто три блоки питань: становлення ідентичності як цінності в добу Модерну і її трансформації в постмодерний час; вплив глобалізаційних процесів на формування індивідуальних і соціальних (національних, головним чином) ідентичностей; анігіляція ідентичностей під впливом

масової культури і мас-медіа. Звернуто увагу на суперечливий характер одночасно діючих тенденцій: розширення діапазону свободи вибору себе завдяки новим інформаційним технологіям і звуження цієї свободи внаслідок маніпулятивних дій масової культури і масового суспільства.

Ключові слова: глобалізація, масова культура, ідентичність, антропологія.

Three groups of issues are discussed in the article: formation of identity under condition of Modern Age and its transformation under Post-Modernity; the globalizations processes' influence on formation of both individual and social identities (nation identities mainly); decreasing of identities because of pressure of mass culture and mass-media. It is pointed out that there are contradictory tendencies today: widening of freedom of self-identification due to new informational technologies versus narrowing of the freedom as a result of different mass culture and mass-media manipulations.

Key words: globalization, popular culture, identity, anthropology.

Недостаток современного антропологического дискурса – неопределенность культурных импликаций. Без понимания того, что происходит с культурой и почему происходит именно так, невозможно объяснить метаморфозы индивидуальных и коллективных идентичностей. А происходят, во-первых, глобализационные изменения, ставящие перед вызовом идентичности региональных культур, во-вторых, уже произошли процессы массовизации европейских обществ и их культур, что есть прямой, хотя и неожиданный результат, гуманистического проекта Просвещения [см., напр.: 10, с. 38-39]. Еще одной, и пока наименее четко ухватываемой рефлексивным сознанием, особенностью нынешней культурной ситуации является ее близость к некоему уже начавшемуся парадигмальному сдвигу, суть которого не вполне ясна. Так или иначе он связан с информатизацией и информационными технологиями. Информационная революция выразилась не только в количестве и скорости обращения информации, она привела к образованию сетевого общества с собственными субкультурами, создала мощные по воздействию новые средства визуализации. Огромное количество мультимедийных средств в сочетании с интерактивностью постепенно осуществляют «культурную революцию», сопоставимую с Гуттенберговой [* 1]. В культуре происходит смещение с превосходства текста в сторону превосходства образа, а это коренным образом меняет человека, его перцепцию, когнитивные способности. Но если об антропологических следствиях информационной революции мы будем судить завтра, последствия глобализации и массовизации видны невооруженным глазом уже сегодня.

Процессы глобализации и массовизации, будучи волнами одного потока, по-разному влияют на человека. Глобализация «отменяет» пространство и время, делает малосущественными наши локальные укорененности, тем самым бросая вызов культурным, этнонациональным и прочим традиционным идентичностям. На первый взгляд, глобальные трансформации в их антропологическом преломлении, подтверждают почти все постмодернистские сценарии и «реализуют» постмодернистские метафоры – о смерти субъекта, о проективной идентичности, о возможности как смысловом поле идентичности, об игровой идентичности и т. п. Массовизация и массовая культура, приобретая все более глобальный характер и практически не имея на своем поле конкурентов, действует в другом направлении. Масскультура не только обесмысливает поиск идентичности, она в корне меняет ту самую личность, которая может быть этой идентичностью озабочена. Уточним – поиск идентичности одинаково значим как для человека модерна, так и для человека постмодерна. Но после эпохи Просвещения, с устранением Бога «упраздняется формула этической идентичности «Я есмь ДРУГОЕ», причем ДРУГОЕ – это определенное ДРУГОЕ, христианский БОГ, – пишет Б. Хюбнер. – Точнее, упраздняется не сама формула идентичности, выражающая антропологическую структуру, но лишь БОГ смещается с позиции ДРУГОГО, так что на его место вновь может и должно вступать иное ДРУГОЕ или Другое, цели, намерения имманентный смысл» [12, с. 220]. То есть, вместо того чтобы видеть мир в свете божественного смысла, как это делал домодерный человек, человек модерна стал видеть этот мир собственными глазами, при этом, что изменился и сам человек. По меткому выражению того же Хюбнера: «Статической формуле идентичности *Я есмь ДРУГОЕ* пришла на смену новая, динамическая формула *Я есмь в данный момент вот это Другое*» [12, с. 220]. И чем Я является или хочет являться в данный момент – масскультура представляет постоянно меняющийся репертуар возможностей.

Современная «проблема идентичности» – только эпизод в пятисотлетней истории индивидуализации европейского человека. Тема эта (в различной терминологии и с различными акцентами) в культуре всплывала всякий раз, когда ломался привычный порядок вещей и человек, всегда в споре с традицией и с господствующей религией, отвоевывал себе новые пространства и новые горизонты, определял новые идеалы [см., напр.: 1, 14]. В моральном отношении эти идеалы могли быть амбивалентными. «Человек без свойств» Макиавелли был не большим чудовищем, чем герой «Племянника Рамо» Д. Дидро, епифании романтиков были не меньшим испытанием для традиционной идентичности и морали, чем трансгрессии модернистов. Однако во всех случаях имморализм искателей и открывателей идентичности сопровождался утверждением нового идеала, «этики аутентичности». Этика аутентичности, в свою очередь, помимо свободы самоопределения и утверждения ценности индивидуального своеобразия, всегда имела теньевую сторону. Индивидуализм, субъективизм, моральный релятивизм, нарциссизм – неизменные спутники той эмансипации человека, которая, однажды начавшись, оказалась необратимой. Но сам идеал аутентичности, требующий быть честным перед самим собой, не является ни ложным, ни исчерпанным, сколь бы уродливыми, деградированными или абсурдными ни выглядели его современные репрезентации [8, с. 25-28, 38-46].

Идентичность сегодня, с одной стороны, маркирует существование некоторого ценностного изъяна (нет ничего, что человек поставил бы выше себя самого и своих желаний), с другой – сама становится ценностью или квази-ценностью в мире, утратившем трансцендентное измерение. Если двести лет назад идентичность могла быть встроена в какую-то более широкую ценностную иерархию, в борьбу старого и нового, сегодня она в известном смысле самодостаточна и потому тривиальна. По мысли З. Баумана, отличие постмодерной идентичности от модерной состоит в том, что *модерная* «проблема идентичности» была направлена на построение идентичности, сохранение ее прочной и устойчивой (человек инвестировал себя в свое будущее), тогда как *постмодерная* «проблема идентичности» строится вокруг того, как избежать фиксации и сохранить свободу выбора (никакие инвестиции не могут ничего гарантировать в будущем) [13, с. 18].

Текущая ре-дефиниция идентичности, флуктуирующей идентичности во флуктуирующем мире, стала необходимостью для многих людей, не желающих отставать от потока прогресса не только из-за жажды новизны, но и вследствие элементарной потребности выживания, так что «историю современного человека можно рассматривать как историю постоянных нарушений его идентичности и возобновляющихся ее поисков» [12, с. 221].

Однако и постмодернистский выбор, и постмодернистская свобода весьма иллюзорны в условиях массового общества и маркетизированной культуры, которая большими тиражами выбрасывает на рынок симулякры идентичностей вместе с инструкциями по сборке и потребителю продается не товар, а чаяния, надежды и стремления самого потребителя, его мечты. В этих условиях личностное автопроектирование предполагает несколько уровней осмысления. Первый, наиболее поверхностный, упирается в тавтологию. Личность (по мере возникновения исторических условий ее появления) всегда была автопроектом в том смысле, в каком «автопроектность» предполагает свободу, энергию становления, волю к бытию, необходимость себя. Второй уровень осмысления связан с неизбежными социальными и историческими ограничениями личностной проективности – выбор не предзадан, но в каждую эпоху существует диапазон выбора с его ролями и статусами, возможностями и ограничениями. И третий уровень коррелирует с современными новациями, когда предзаданности – телесность, социальные рамки и диспозиции – могут быть «сняты», но не личностными либо социальными усилиями, а новыми технологическими возможностями. М. Маклюэн в «Понимании медиа» называет это «финальной стадией расширения человека вовне – стадией технологической симуляции сознания», то есть действительно новыми возможностями и средствами, ставящими под вопрос саму личность. Человек может исчезнуть, превратиться в новый вид, мутировать, стать пост-человеком или чем-то вовсе неантропоморфным. И тогда, действительно, личностная автопроективность представляет некоторое экспериментальное поле при невозможности определить, что является целью и задачей эксперимента. И при невозможности обуздать происходящее автопроектирование моральными рамками и ценностными перспективами.

Постмодернистская мысль, сопровождающая и комментирующая происходящее антропологическое автопроектирование в моральном и ценностном отношении пуста, ибо лишена необходимого потенциала Утопии – плана, проекта, перспективы [7, с. 113]. Будучи антипозитивистской, антиэволюционистской и антиэссенциалистской доктриной, постмодернизм преуспел в продуцировании фигур и метафор переходных состояний, но оказался бессилем предложить адекватные средства для символизации будущего. В результате у нас нет ценностей для легитимации происходящих процессов, и мы отчетливо видим, что размыт сам культурный фундамент, на котором могут произрасти объединяющие человечество ценности. А эклектика домодерных, современных и постмодерных форм не может длиться вечно.

Резонным было бы предположить, что с ускорением темпов развития и все более ощутимым «шоком будущего» так же быстро начнут меняться и ценности, идеалы, нормы. Но этого не происходит не только потому, что культурная традиция не может быть помыслена как бесконечно изломанная линия, но и потому, что современное мы всегда сравнивает с прошлым, и у нас нет опыта сравнения настоящего с будущим, отчасти потому, что будущее зависит от нас, отчасти потому, что будущее сегодня имеет совсем незнакомое лицо. Мы давно смирились с тем, что в морали, искусстве и религии прогресса нет, но мы пока не готовы принять истину о том, что и критерия тоже нет (критерия доброго, справедливого, прекрасного). Ибо критерии мы всегда находили онтологически данными. Добро просто есть, или, как выразился Э. Левинас, «ты не убьешь меня». Но без критерия невозможна проективная деятельность человека, и даже если мы теоретически осознаем несоизмеримость культур и разнокачественность людей, мы не в состоянии отказаться от иллюзии «лучшего» будущего. Но вместо лучшего всегда приходит просто *другое*.

Ценностный критерий необходимо, хотя и имплицитно, присутствует и в открытии-построении-проектировании идентичностей. До тех пор, пока отдельные варианты выбора не являются более важными, чем другие, сама идея «выбора себя» является тривиальной. Выбор себя, идентичность как идеал имеет смысл лишь постольку, поскольку одни вещи являются более важными, чем другие. И то, какие проблемы являются важными, решает не индивид.

Социально-исторические контексты для конкретных культурных идентичностей значимы, но не имеют решающего значения с тех пор, как мир стал открытым и информационно связанным. «Либерализм нейтральности», на фоне которого происходило становление европейской идентичности как морального идеала и ценности, резко контрастирует и с имперским неоправославным российским фоном, и с посттоталитарным украинским самосознанием.

Глобализация расставила новые акценты в проблеме идентичности, прежде всего, культурной и национальной. С одной стороны, невозможно стало не замечать, что мы живем в стремительно глобализирующемся мире. С другой – все настойчивей звучат речи о размывании культурных идентичностей, об опасностях унификации, об угрозах для своеобразия, уникальности и неповторимости национальных культур.

После распада СССР и сопредельного соцлагеря в новообразованных государствах шли массовые поиски национальных идентичностей, которые изнутри сознания самих новых национальных субъектов рассматривались как обретение свободы и возвращение к аутентичной истории. Шел процесс массового социального «автопроектирования». С точки зрения «империи», которая теряла огромные куски территории, это расценивалось как попытка восполнить правовой и легитимационный дефицит «изобретением традиции», национальной идентичностью с последующим ее гипостазированием.

В начале и середине девяностых все битвы за идентичность имели этническую компоненту и ярко выраженный «освободительный» пафос. В мире, который уже был информационно связанным, и, в этом смысле, глобализированным, народы и этносы отчаянно боролись (иногда с неслыханной жестокостью) за право называться/быть сербом, хорватом, абхазцем, таджиком. Завязывавшийся в течение долгих лет «интернационализма» узел проблем сулил воображаемо простое решение: вот только освободимся от диктата Большого брата, отделим своих от чужих, возродим язык и культуру, перепишем историю и ...настанет долгожданное счастье и процветание.

Когда эйфория обретенной независимости улеглась, обнаружились некоторые любопытные закономерности. Национальное государство оказалось ничуть не ближе рядовому человеку, чем почивший в бозе левиафан государства многонационального. На смену старой,

дряблой и от старости хитрой схоластике советской идеологии пришла бойкая и бодрая риторика идеологии национальной, сохранив при этом все фальшивые ноты идеологии как таковой. Новые идеологии *структурно* оказалась зеркальным отражением идеологии старой, из которой они генетически выросли. При этом интеллектуальная планка мысли, не говоря уже об эстетической составляющей, стала стремительно падать.

Понижение планки отчасти связано с сужением культурного пространства, отчасти – с ложным пониманием национального, тяготеющим к изоляционизму. Получить некий социальный статус, скажем писателя, в рамках национального поля быстрее, проще и легче, но переводят не «национальных», а оригинальных и талантливых. Вторая причина понижения планки – самозванство «национальных элит», которые заняли место худо-бедно выполнявшего свою работу «института экспертов». Самозванцы они не только потому, что неизвестно как и откуда появились и сами себя титуловали. Самозванцы потому, что заняли в одночасье освободившуюся «пустую» клеточку в социальной иерархии, не имея для этого необходимого символического капитала – ни морального, ни интеллектуального.

«Битвы за идентичность» сопровождали все переходные процессы от биполярного мира к миру однополярному. При достижении относительно стабильного состояния, проблема национальной идентичности отпала сама собой. Между тем, количество «суверенных государств» на политической карте мира угрожающе выросло, и число их продолжает стремительно увеличиваться. Когда государство *уже* существует, оказывается не столь существенным, каким образом оно легитимировало свое создание. Э. Валлерстайн в этой связи приводит пример некой «сахравийской нации» – существует она или является мифом. Если победит, иронизирует автор, то будет и нация и идентичность, а проиграет – и вопроса самого не возникнет.

Поразительным является другое: хотя сама «национальная идентичность» есть своего рода мифологема и конструкт, но «сконструированные» – сознательно, как советская идентичность («новая историческая общность»), или полустихийно, как постсоветские – идентичности эти оказываются вполне устойчивыми, по-своему органичными. Индигенизация, о которой пишет С. Хантингтон, имеет место. Поколения, родившиеся и выросшие в независимых государствах, следовательно, подвергшиеся уже новой идеологической обработке и новой социализации, в основном через систему образования, лишены и ностальгии, и расколотой идентичности старшего поколения. И ксенофобия – это хотя и не планируемый заранее злым умыслом, но совершенно закономерный результат национально ориентированной идеологии с рессентиментом в качестве ядра.

В процессе повсеместных и чаще всего безрезультатных поисков идентичности изменился и ценностный статус проблемы. Существует мнение, что концепция идентичности в том виде, в каком она представлена в современной социологической литературе, по сути своей ошибочна и не должна служить инструментом исследования политических процессов. Большинство социологов согласны с тем, каждый человек в разные моменты времени имеет множество социальных ролей, и вовсе не обязательно, чтобы одна из них была стержневой. «Пришпилить» человека к этносу, нации, культуре – значит лишить его свободы выбора себя, подменить самоидентификацию навязанной сверху идентичностью. И индивиды, и группы обладают множественными идентичностями (исключения составляют экстремальные ситуации: революции, войны и т.д.) [11, с. 50-55].

Социальные идентичности не изоморфны идентичностям индивидуальным. Если социальные идентичности проблематизируются в условиях резких социальных сдвигов и всегда предполагают дихотомию «мы – они», то индивидуальные, похоже, имманентны человеку и только усиливаются по мере старения человека и человечества. Тема идентичности сравнительно поздно попадает в поле зрения европейской философии, ибо в самой европейской истории неунитарная природа Я проявляется, осознается и эксплицируется не раньше эпохи модерна. Индивидуализация в Новое время приводит к колоссальному усложнению структуры Я. Эта сложность достигает апогея в эпоху постмодерна, фиксируя наличие в Я целого пучка разнонаправленных векторов. Постмодерная, множественная идентичность продолжает фрагментироваться в процессе информационной революции, когда меняются антропологические границы человека, как в случае с виртуальной реальностью, где идентичность лишается уз телесности и верифицирующих рамок наличной социальности. Не

случайно для обозначения идентичности сегодня предлагаются мыслительные фигуры «пути», «топологии», «странничества», даже «облака».

Однако и националистическое «прикрепление» к идентичности, и постмодернистский «выбор» идентичности не лишены внутренних противоречий. Это только на первый взгляд провозглашение «личности как автопроекта» порывает со статусно-ролевой принудительностью и ограниченностью. В экзистенциальном смысле проективные возможности личности не безграничны. Не обязательно углубляться в психоаналитические бездны самости, чтобы видеть меру человеческой обусловленности. Это не значит, что свобода выбора себя есть «сверхдетеминированная иллюзия». И даже если в бесчисленном хитросплетении детерминант Я – это не точка, а линия, не субъект, а функция, не данность, а возможность, двусмысленность не исчезает. Путь построения идентичности (как социальный проект) и путь поиска себя (как проект экзистенциальный) могут идти по совершенно разным траекториям. Маска, образ, имидж всегда больше скрывают, чем демонстрируют, они, собственно, для этого и существуют в социальном пространстве. И много раз воспетое «манипулирование идентичностью» в виртуальном пространстве не является панацеей, одиночества в сети не меньше, чем в «реальной жизни».

Ценность идентичности как моральной задачи не в том, чтобы запустить в социум удачно выстроенный и востребованный конъюнктурой «автопроект», и потом его периодически поправлять/корректировать, чтобы продолжать быть востребованным (читай: вечно молодым, мобильным, деятельным, успешным и т.п.). Можно всю жизнь искать и выстраивать «автопроекты», но так ничего не найти и не построить. Проект может быть хорош, но человек – существо временное и имеет свойство перерастать свои проекты быстрее, чем они реализуются. А те проекты, до которых он так и не успевает дорасти или дотянуться за отпущенное время жизни, не являются *авто*-проектами по определению.

Проблема идентичности не снимается автопроектностью. Ведь чтобы себя «правильно» выбрать, надо уже быть собой. А способов быть собой не так много и найти их удается крайне редко. Здесь мы попадаем в своего рода герменевтический круг, когда искомая идентичность, как набрасываемый заново смысл, собирается вокруг того, что уже найдено, помыслено и понято.

Проблему для Я составляет всегда неполное совпадение сознания и «жизненного мира». Сфера сознания постоянно меняет очертания. Отсюда – жажда трансгрессий и трансценденций, ибо граница не предзадана, в ней всегда можно усомниться. Границы личности не онтологичны, их всегда очерчивала культура, очерчивала не «по природе, а по установлению». Но в той мере, в какой я осознаю природу этих границ, я их в состоянии и трансцендировать. Личность конституирует себя в этом движении трансценденции, одновременно расширяя границы сознания.

Если самосознание имманентно личности, об идентичности этого сказать нельзя, ибо для решения вопроса об идентичности всегда необходим значимый Другой, необходим социально-культурный контекст, где социальные роли человека, его маски, имиджи и амбиции должны найти подтверждение и признание – или просто быть замеченными. Но и признанные идентичности не всегда истинны, ибо во внешний мир человек экстраполирует только часть себя. И то, какую часть он экстраполирует, во многом зависит от культуры, которая определяет, что и как может быть высказано и репрезентировано. Дискурсивная природа идентичности становится все более очевидной.

В качестве примера можно сослаться на уже созданные социальные «идентичности» – политиков, звезд шоу-бизнеса, популярных телеведущих и т.п. Профессиональные имиджмейкеры создают и выбрасывают на рынок эти хорошо проработанные в деталях маски и имиджи. Но уже через короткое время вряд ли кого могут ввести в заблуждение эти созданные за хорошие деньги «проекты». Сущность человеческая выпирает, ломает эти бумажные имиджи и приклеенные улыбки, и голое неприкрытое Я выдает себя – роковой речевой оговоркой, несоответствием инвариантного имиджа и всегда непредсказуемой живой ситуации.

Потенциал постмодернистской идентичности как выбора не в том, чтобы быть самому себе архитектором, а в том, чтобы самому себе выбирать детерминанты – в искусстве, деятельности, повседневной жизни. Но здесь вмешиваются идолы масскультуры.

Антиномия примордиализма и конструктивизма, с констатации которой начинается едва ли не каждый обзор по проблеме идентичности, по-видимому, искусственна. В общем и

целом идентичности являются конструктами. По крайней мере, таково мнения большинства ученых, исследующих теоретические основания идентичности. Отсюда один шаг до слегка утрированного постмодернистами тезиса о том, что примордиальных идентичностей не существует, как и не существует «природы человека». И «смерть субъекта» – только метафора для обозначения перенасыщенной детерминантами (дискурсивной изнутри) идентичности. Но даже если не становиться на столь крайнюю точку зрения, понятно, что все, «испокон века» существующее, где-то берет свое начало, когда-то было изобретено, кем-то создано, сформировано – нация, традиция, костюм, пища, ритуалы, праздники, даже язык (если рассматривать его в широком диахроническом разрезе).

Даже то, что еще недавно считалось устойчивой онтологической данностью, неразложимым далее основанием, например, деление людей на мужчин и женщин, под натиском культурных трансформаций теряет очевидность и устойчивость. Сексуальная революция, начавшаяся с разоблачения мужского господства и шедшая под лозунгом эмансипации женщин, стала только этапом на пути к утверждению транссексуальности, когда сексуальность рассматривается как конструкт культуры, а не дар природы. [* 2] Сама же современная культура как целое так или иначе связана с глобальностью или предполагает ее в качестве условия.

Сегодня культура уже пронизана глобальностью и устранить возникшую глобальность не представляется возможным. Это невозможно потому, что *виртуализация* (как один из атрибутов глобальности) отличает нашу эпоху и нашу культуру от всех прочих культур. Виртуализация культуры приводит к тому, что воображаемое получает все большую власть над повседневностью и непосредственно влияет на формирование идентичности и сценарии автопроектирования.

Культуру глобализировали прежде всего средства массовой информации, которые, в свою очередь, глобализировались благодаря технической и информационной (цифровой) революции. Именно масс-медиа, телевидение и интернет прежде всего, унифицируют и виртуализируют и культуру, и повседневность. Именно из интернета люди черпают информацию, «скачивают» книги, фильмы и музыку, подписываются на журналы, покупают товары, ищут работу, общаются, находят друзей и спутников жизни.

Быть медиатором, то есть проводником, транслятором (смыслов, картинок, символов) заложено в самом слове, самом понятии медиа, в его этимологии. [* 3]. Но посмотрим внимательнее. С одной стороны, медийный фон повседневности упорядочивает, семантизирует и оживляет эту повседневность, облегчая многие культурные и социальные задачи. К примеру, теперь не нужно устраивать карнавалы и мистерии для народа с тем, чтобы поменять местами профанное и сакральное, «верх» и «низ» – и выпустить из электората пар – и того, и другого, и верха, и, особенно, низа, рядовой обитатель медиапространства может иметь в избытке, не отрываясь от мышки персонального компьютера или пресловутого *zapper'a*. Чем больший размах крыльев получает глобализация медиа и чем более совершенными и технологичными становятся носители и проводники информации, тем больше порядка проступает из этого хаоса. И еще больше – власти, структура которой принимает радикально другую форму. Это уже не вертикаль, где внизу – безмятежные и/или одурманенные потребители медиапродукции, а наверху – циничные «акулы пера», владельцы заводов-газет-пароходов, дергающие за ниточки информационных потоков. «Верх» и «низ» в этом современном медиамонстре могут меняться местами, но дело не только в этом, постоянно меняются местами манипуляторы и манипулируемые, детерминирующие и детерминированные. Мастерство журналиста или телевизионщика напоминает, по мнению П. Бурдьё, мастерство бессознательного иллюзиониста, который под влиянием характеристик силового поля, в котором он находится, выделяет, контаминирует, интерпретирует и транслирует вонне факты наличного бытия таким образом, что они лишаются статуса той действительной реальности, которой обладают (реальности длительной банальной повседневности) и приобретают статус «интересного всем» символического дискретного псевдобытия, и именно в этом статусе становятся той силой, которая способна определять подлинную социальную реальность. «Чем лучше мы понимаем, как функционирует определенная социальная среда, тем яснее становится, что составляющие ее люди манипулируемы в той же степени, что и манипулируют» [4, с. 29, 32].

Медиа, по сути, начинают подменять собой ту реальность, по отношению к которой и имело смысл различение реального и виртуального. Можно предположить, что медиа и

втягивают реальность в себя и конституируют ее одновременно. В известном смысле масс-медиа сегодня тотальны и самодостаточны. По сути, они уже давно не «медиа», не пассивные трансляторы информации (созданной кем-то где-то в другом месте) по вертикали (масса и власть) или по горизонтали (социальная коммуникация). Они – креаторы реальности, и чем они «креативнее», тем более непредсказуемы эффекты деятельности медийной сферы. [* 4]

В многообразии СМИ самым массовым и самым доступным остается телевидение, именно оно создает и запускает тот «банк идентичностей» – картинок, роликов, клипов, которые выступают в качестве строительного материала при выборе ролей, имиджей, масок, из которых складывается калейдоскоп постмодерных идентичностей, мгновенно впитываемых массой и мгновенно выбрасываемых ею обратно в социум. Не только индустрия развлечений, но и политика плавно перешла от дискурсии к визуальности, от игры смыслов – к игре образами.

Наш повседневный опыт, а значит, и наша идентичность, формируется путем сложного взаимодействия образов и символов с действительностью, экранной картинкой с реалиями обыденной жизнью. И образ (картинка, ролик, симулякр) все чаще берет верх. Образ доминирует над реальностью в силу того, что он имманентно телеологичен и целостен, даже императивен, а здравый смысл и рациональность ему в этом безнадежно проигрывают. Если нарративная идентичность, согласно П. Рикеру, есть самоинтерпретация, то виртуальная («клиповая») идентичность есть визуализация, подражание-дублирование-соотнесение себя с образами, которые выбираются из репертуара вращающихся в масскультурном поле постоянно обновляющихся картинок.

Современные технообразы воздействуют на нас не в силу своей репрезентативной способности передавать идеи, а в силу того, что они представляют собой то место, где теряет смысл и репрезентация, и реальность, «снимается» сама реальность, принцип реальности. Образы-симулякры, понятия-симулякры заняли место реальности, денотаты и знаки стали бесконечно взаимозаменяемыми. Симулякры включены в бесконечный символический обмен, а процедуры рационализации, в силу сохраняющегося представления о тождестве бытия и мышления, – это не «воплощенная и просачивающаяся рациональность» (как пишет об этом Б. Вальденфельс), ибо воплощается и просачивается рациональность сначала в семиосферу медиа и уже потом, на втором шаге, как следствие, может аукнуться и на «чистой» повседневности.

Не в последнюю роль благодаря быстро расширяющемуся медийному пространству массовая культура стала доминирующей. Элитарная, так называемая «высокая», культура осталась, но маргинализировалась. «Искусство для искусства» как автономное поле существует и не может исчезнуть в силу того, что вместе с массовой, популярной культурой конституирует поле литературы, поле музыки, поле живописи как таковые. Но в борьбе за «культурную легитимность», вопреки постулатам П. Бурдьё, «чистое искусство» теряет свой институционально закрепленный авторитет, поскольку размываются границы и содержание самой «культурной легитимности».

Влияние на поведение и мироощущение людей, особенно на наиболее чуткую и динамичную молодежную аудиторию, имеет главным образом массовая культура, которая достаточно четко структурирована (внутри каждого сектора массовой культуры, существует строгая иерархия). На переформатирование этого рынка влияет только спрос и реклама, мнения экспертов, критиков, если они имеют место, не оказывает сколько-нибудь заметного воздействия на продвижение «товара».

С феноменом массовизации связана еще одна черта нынешней культуры: институциональные рамки культуры оказались законсервированы, что стимулирует инерцию самовоспроизводства и самоидентификации массы. «Если нет постоянного присутствия тех, кто реально задает образцы «высокого» (по авторитету, по мысли, по ценностям), а не только их декларирует, масса будет переваривать саму себя, включая несостоявшуюся «элиту» [6, с. 10]. Если эта социологическая констатация верна, то тогда она подрывает такие солидные социологии культуры, как, например, у Пьера Бурдьё. Согласно теории последнего, «степень автономности поля производства культуры зависит от того, насколько внешний (гетерономный) принцип иерархизации подчинен внутреннему (автономному) принципу иерархизации» [3, с. 372]. И если наша массовая культура не реагирует на критерии культурной легитимности, вырабатываемые «чистым», или автономным, искусством, значит у нас нет поля

литературы (живописи и т.п.) с неизменно присущей ему борьбой за навязывание противоположных определений того, что есть художественная продукция.

Массовизация стала следствием утраты монополии элит на производство культурного образца, или, другими словами, «чистое искусство» оказалось слишком слабым, чтобы противостоять напору массового, или объем символического капитала этого «чистого искусства» оказался недостаточным для противодействия примитивизации и вульгаризации массовой культуры.

Скорее, правы те, кто усматривает «симбиоз попсы и власти», который возник из их обоюдной потребности друг в друге. Одни подразумевают власть политическую, другие – экономическую, но в обоих случаях речь идет о слабой автономности культурного поля, в котором нарушен баланс гетерономного, порождаемого спросом, и автономного, независимого от требований извне, принципов существования поля культуры.

Маркетингованная и коммерциализованная массовая культура развивается исключительно по логике «общества потребления». Артефакты культуры становятся товаром среди других товаров, а глобальные средства связи только катализируют процессы массовизации. Новые имена и стили в искусстве рождаются и раскручиваются по законам рынка, где любой товар должен окупать издержки на его раскрутку плюс давать быструю прибыль. Характерно, что в рамках самой массовой культуры возникает и ее «саморефлексия», ее «самокритика» (примеров много: фильм «99 франков» массового из массовых Ф. Бегбедера или какие-нибудь «Поющие трусы» на украинском ТВ). Но когда пошлость критикует саму себя, в результате получается тоже пошлость.

И дело не в том, что исчезла трансценденция и «трансцендентальное означаемое»; появившись оно вдруг, плотное тело массовой коммерциализованной культуры его просто не пустит внутрь себя, место «трансцендентного» там *всегда уже* занято. Насилие глобального, полагает Ж. Бодрийяр, это насилие системы, которая третирует любые формы сингулярности. «Только уникальное глобально», говорят иные, но, и это удивительно, «уникальное» с легкостью перемальвывается молохом маскульты и властью денег; это самое «уникальное», попадая и функционируя в поле массовой культуры, неизбежно снижает планку, массовизируется, мельчает, истаивает, теряет свою уникальность. Ибо над уникальным должно быть еще более уникальное, чтобы «первое уникальное» держало себя в тонусе. [* 5]

Драматизм ситуации в том и состоит, что маскультуре нечего противопоставить, все *иное* она способна мгновенно впитать, переварить, освоить, адаптировать. «Мы имеем дело со вселенной непосредственного соединения, склеивания вещей и их репрезентации, со вселенной, погружающейся в визуальное, в пространстве которой любой образ вовлекается в процесс образного становления мира, – пишет Ж. Бодрийяр. – <...> Перед нами своего рода дьявольский метаболизм системы, которая переваривает любую критику, любую иронию, любое несогласие, которая фрактализирует абсолютно все, с чем сталкивается» [2, с. 117].

Скорее всего, те же глобализационные процессы, которые способствовали распространению пандемии маскультуры, создадут и лекарство. Виртуальная реальность и глобальное сетевое общество и дублируют структуру обществ реальных, и создают возможности и конфигурации, в реальных обществах немислимые. В сети есть место для всего и для всех, и сеть пока еще не «схвачена» и не поделена, не маркетингована без остатка. В середине прошлого века мыслители Франкфуртской школы, протестуя против буржуазной культуры, призывали к «великому отказу», сегодня, без призывов и лозунгов, происходит «великий уход» – в сеть, в виртуальность, в параллельную реальность. Но там нас ожидают уже другие лабиринты сознания и другие автопроекты.

В данной статье мы хотели привлечь внимание к двум несинхронно действующим процессам – глобализации и массовизации, одинаково влияющих на построение социальных и индивидуальных идентичностей в эпоху после постмодерна, но влияющих по-разному: глобализация в ценностном отношении нейтральна, чего нельзя сказать о массовой культуре и ее результате – массовом человеке, «неотменимый антропоконтур» которого неочевиден и требует новых объяснительных парадигм.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Чтобы оценить масштабы свершившейся информационной революции, достаточно сравнить основные тезисы книги М. Мак-Люэна «Галактика Гуттенберга», вышедшей в 1962

году, с тезисами книги Э. Кастельса «Галактика Интернет», написанной спустя сорок лет – в 2001. То, чем была для человечества письменная культура с алфавитным письмом в основе, стало осознаться только тогда, когда она стала менять свои базовые предпосылки.

Кино, а не литература, выступает сегодня источником инноваций. П. Гринуэй пишет по этому поводу: «Когда я понял, что все кино, которое я видел, вероятнее всего, доставляется из книжного магазина, потому как в нем доминирует текст. Все фильмы начинаются со слов, после чего в течение всего фильма вы наблюдаете, как режиссер иллюстрирует слова» [15]. Цифровая революция показала, что кино, «основанное на продукции книжного магазина», начинает разрушаться, и Гринуэй – только один из многих, кто манифестирует и реализует новый (свободный от словесности) взгляд на кино и визуальность в целом.

* 2. Б. В. Марков во вступительном очерке к книге Ж. Бодрийяра «Забыть Фуко» пишет: «Оргия, возникшая вслед за попытками освобождения и поисками своей сексуальной идентичности, состоит в циркуляции знаков. Но она не дает никаких ответов относительно проблемы идентичности» [16, с. 33-34]. Более того, она эти проблему усугубляет. Поскольку вновь сформированным и тиражируемым медиа новым гендерным идентичностям общество ничего не может предложить в «реальной» жизни – ни позитивных статусов, ни культурных форм, ни новых институтов вместо рассыпающихся на глазах старых.

* 3. Термин *medium* в английском языке имеет очень широкое значение, для передачи которого в русском языке нет однозначного аналога. Понятие «посредник», более всего подходящее по степени абстрактности, у нас не прижилось. Чаще всего этот термин переводится как «средство коммуникации», а в ряде случаев используются такие варианты перевода, как «средство сообщения» и «средство (массовой) информации». В последнее время *media* чаще всего обозначают всю совокупность таких явлений, как радио, телевидение, газеты, журналы, различные периодические, спорадические или одноразовые издания типа газет и журналов, а также самое мощное глобальное медийное средство – Интернет, в свою очередь населенное интернет-газетами, интернет-журналами, различными периодическими и спорадическими изданиями, блогами, чатами, слэшами и т. п.

* 4. Красноречиво характеризует современные функции медиа А. Зиновьев: «Это и информация, и дезинформация, и апологетика, и критика, и услуги властям и бизнесу, и оппозиция к власти и бизнесу, и проповедь морали, и проповедь разврата, и просвещение, и оглушение, и борьба идей и интересов, и отражение жизни, и искажение реальности, и делание жизни, короче говоря, квинтэссенция общественной жизни во всех проявлениях ее субъективного фактора. Медиа есть арена общественной жизни, ставшая сама одним из важнейших факторов этой жизни, – пишет А. Зиновьев. <...> Медиа – это могущественный инструмент формирования сознания, чувств и вкусов огромных масс людей и инструмент воздействия на них в желаемом для кого-то духе. Но это такой инструмент, который сам осознает себя в качестве силы, использующей всех прочих и все остальное в качестве инструмента своей власти над обществом» [17, с. 55-56].

* 5. Яркий пример – творческая биография В. Пелевина, который заявил о себе как писатель, уловив, раньше других, проблему идентичности во всем разнообразии ее возможных репрезентаций: «Чапаев и Пустота», «Желтая стрела», «Generation П»... Критики недоумевали, откуда и почему – при бедном языке и небогатой фантазии – такая популярность? Но, от романа к роману, из года в год, представляя по сути одну и ту же тему, расцветиваемую только новыми деталями («Диалектика переходного периода...», «Шлем ужаса», «Ампир «В»»), писатель превращается или уже превратился в такого себе коммерциализированного скриптора средней руки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. – М.: Изд-во РГГУ, 2000. – 1005 с.
2. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц. Н. Сулова]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
3. Бурдьё П. Поле литературы // Социальное пространство: поля и практики / Пьер Бурдьё; [пер. с фр.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетей, 2007. – С. 365-472.

4. Бурдьє П. Поле політики, поле соціальних наук, поле журналістики // О телевиденні і журналістиці / П'єр Бурдьє; [пер. с фр.]. – М., 2002. – С. 107-140.
5. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Бернхард Вальденфельс. [пер. с англ., нем., фр.] // Социо-Логос. – Вып.1. Общество и сферы смысла. – М.: Прогресс, 1991. – С. 17-23.
6. Гудков Л. Негативная идентичность : [ст. 1997-2002 гг.] / Л. Гудков. – М.: Новое литературное обозрение – «ВЦИОМ - А», 2004. – 816 с.
7. Кеглер Г.Г. Этика после постмодернизма / Г.Г. Кеглер // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 111-117.
8. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор; [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.
9. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с.
10. Тульчинский Г. Л. Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или почему российское общество самое массовое / Г. Л. Тульчинский // Философские науки. – 2008. – № 10. – С. 38-57.
11. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; [пер. с англ.]. – М.: Издательство АСТ ; Транзиткнига, 2004. – 635 с.
12. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
13. Bauman Z. From Pilgrim to Tourist – Or Short History of Identity / Z. Bauman // Questions of Cultural Identity; [ed. by Stuart Hall, Paul du Gay]. – London, 2000. – P. 18-36.
14. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity / Ch. Taylor. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. – 601 p.
15. Гринуэй П. Кино умерло... да здравствует кино!: [электронный ресурс] / П. Гринуэй; [записала Л. Погодина] // ШО. – Харьков-Киев. – 2009. – № 1-2. – Режим доступа: <http://sho.kiev.ua/article/535>.
16. Марков Б. В. Реквием сексуальному / Б. В. Марков // Бодрийар Ж. Забыть Фуко. – СПб: Владимир Даль, 2000. – С. 5-34.
17. Зиновьев А. Глобальное сверхобщество и Россия / А. Зиновьев. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 128 с.

УДК 141.155:572+008.2

Храброва О. В.

Харківська медична академія післядипломної освіти

ЛЮДИНА МАЙБУТНЬОГО: МУТАНТ ЧИ КІБОРГ?

У статті поставлене питання про примус до здорового способу життя, обумовлений розвитком біовлади. Сучасні прояви біовлади конкретизовано шляхом порівняння ідеологій трансгуманізму і валеології, викладено на прикладі розбіжностей щодо здорового харчування і використання ГМО. Біовлада розглянута в контексті дискусій відносно майбутнього людини, зберігання людської природи або можливостей її трансформації. Порушено питання життєвого ризику і майбутнього свободи людини в умовах розвитку біотехнологій.

Ключові слова: біовлада, трансгуманізм, валеологія, свобода, дієтетика, біотехнології.

В статье поставлен вопрос о принуждении к здоровому образу жизни, обусловленному развитием биовласти. Современные проявления биовласти конкретизированы путем сравнения идеологий трансгуманизма и валеологии, изложены на примере разногласий относительно здорового питания и использования ГМО. Биовласть рассмотрена в контексте дискуссий относительно будущего человека, сохранения человеческой природы или возможностей ее трансформации. Подняты вопросы жизненного риска и будущего свободы человека в условиях развития биотехнологий.

Ключевые слова: биовласть, трансгуманизм, валеология, диететика, свобода, биотехнологии.

An issue about forcing to the healthy way of life, which is conditioned by increasing of bio-power is articulated in this article. Current manifestations of bio-power are specified by means of comparison of the transhumanism and valeology ideologies, and described on the example of disagreements in relation to the healthy feed or use of the GMO. Bio-power is considered in context of discussions concerning future of the human being, preservation of human nature, or possibilities of its transformation. The questions of vital risk and future of human freedom are examined under conditions of development of bio-technologies too.

Keywords: bio-power, transhumanism, valeology, freedom, dietetic, bio-technology.

Вловлюючи інтенції Ф. Ніцше, Вуді Ален у есе з відповідною назвою «Так їв Заратустра» проблематизує розрізнення між наявністю смаку до життя, притаманного могутній надлюдині, та дієтичною обмеженістю слабкої людини. Задля цього він звертається до метафори харчування: «<...> могутня воля завжди живиться розкішними стравами, добре приправленими важкими соусами, натомість слабка дзьобає зародки пшениці та соєвий сир, переконана, що її страждання дадуть їй винагороду в потойбічному житті, де відбивні з молодой баранини становлять останній крик моди. Та якщо, як стверджую я, потойбічне життя – вічне повторення поцейбічного, тоді смиренний приречений буде вічно обідати харчами з малою кількістю вуглеводів і смаженими курчатами з обдертою шкірою.

Вечеря:

Біфштекс або ковбаса

Деруни

Омар термідор

Морозиво зі збитими вершками або тортом

Оце їжа для надлюдини. Нехай ті, кого пронизує страх через високий вміст тригліцеридів і штучних жирів, не їдять цього, щоби сподобатися своєму пасторові чи дієтологу, але надлюдина знає, що мармуроване м'ясо, жирні сири з пишними десертами і, атож, багато смажених страв – це те, що їв би навіть Діонісій, якби не його рефлюксий гастрит» [1, с. 308].

Гарна метафора, яка схоплює суть дискусій, що мають місце у сучасному етичному/філософському дискурсі, лунають з рекламною, візуальною насиченістю в різних телевізійних шоу, розповсюджуються Інтернетом. Проте звернення до проблем харчування в сучасному світі і, насамперед, у контексті опозиції «здорова їжа – ГМО», а також у більш широкому сенсі – звернення до проблеми виживання людини та застосування нових технологій щодо майбутнього людства, висвітлює ризики й острахи, які характеризують теперішнє становище людини. Метафора Вуді Алена дає змогу залучити та *актуалізувати* ніцшеанський дискурс як методологічну основу для осмислення цих тенденцій.

Насправді саме Ніцше, відкриваючи волю до влади як принцип існування світу, звертає увагу на те, що діючі сили всесвіту спрямовані не на зберігання вже існуючого, а на його подолання, на вихід за межі, на постійне зростання. Тому, за Ніцше, безглуздо стверджувати існування волі до життя, адже все живе воліє більшого, ніж вже є [див.: 7, с. 382, 388]. Таким чином, у світі діють сили, влада яких зменшується або збільшується, крім того, всі сили поділяються на активні й реактивні, нарешті всі вони знаходять своє відбиття в цінностях. Суспільство, де діють реактивні сили людини, наділеної ресентиментованою свідомістю, яка консервує своє буття в межах ціннісних суджень про добро і зло, котрі направлені на зберігання слабкої форми людини, є результатом повстання рабів у моралі. Відтак, ідучи за думкою Ніцше, можна спостерігати існування своєрідного протистояння між логікою і політикою зберігання певного збалансованого мінімуму буття й еволюційних сил змінювання.

Тим не менше здається, що думка Ніцше може бути вдало доповнена або прояснена завдяки досвіду марксистської філософії: тут, власне, мається на увазі розрізнення між базисом і надбудовою. Як відомо, надбудова (свідомість, ідеологія) завжди відстає від змін у базисі. Більш того, процес історії постає як постійний рух змінювання матеріальних засад буття, проте ідеологія завжди спрямована на збереження вже існуючих соціальних цінностей. Кінець кінцем, тут не принципово, чи йдеться про владу слабких з їх реактивними цінностями, як зазначає Ніцше, чи – про реакційне класове панування, як стверджує К. Маркс. Це, можливо, пояснює існування механізму влади як такого. Адже в соціумі влада діє як постійне розширювання сфер контролю, що має підсилити будь якого суб'єкта панування.

У нашому випадку йдеться про біовладу. Якщо мати на увазі, що Маркс і Ніцше звертаються до гегелівської діалектики раба та пана (а Г.В.Ф. Гегель розрізняє свідомість пана і раба по лінії ризику життям, бо пан не боїться поставити життя на кін, а раб лише воліє його зберегти, навіть за рахунок праці), тоді біовлада формується на засадах рабської свідомості. Тобто йдеться про стримування (аж до відмови від) життєвого ризику – або, у термінах Ніцше, *amor fati* – пана, натомість стверджується ціннісна парадигма зберігання рабського життєвого мінімуму за будь яку ціну. Технології біовлади, таким чином, як зазначав М. Фуко, зорієнтовані на інвестування життя «від краю до краю», керуванням тілами та розрахунковим завідуванням життям [10, с. 244].

Фуко виділяє два напрямки розвитку біовлади: дисциплінарний, пов'язаний з інституціями виховання, та демографічний – регуляція народонаселення. Таким чином, сам факт життя «не виступає вже недосяжним підпіллям, яке лише зрідка знаходить себе у випадковості смерті та в її неминучості; факт цей частково переходить у поле контролю з боку знання та втручання влади», яка «має справу не лише з суб'єктами права, граничний засіб поводження з якими – смерть, але з живими істотами», життям яких влада опікується [10, с. 247-248]. Певну кореляцію фукіанської концепції біовлади можна здійснити, звернувшись до запропонованого П. Слотердайком розрізнення тенденцій, навіть історичних етапів, щодо доместикації людини: гуманізм, еugenіка, біотехнології [8]. Якщо, за Слотердайком, біотехнології мають зайняти місце, або *зняти* гуманістичну форму виховання/доместикації, то в дійсності виходить, що біовлада створює певні комбінаторні моделі, залучаючи гуманістичні механізми впливу (виховання) поряд із біотехнологіями. У певному сенсі можна стверджувати, що в просторі біовлади власне відбувається боротьба різних ціннісних парадигм. Адже для того, щоб запроваджувати біотехнологічні дослідження, необхідно обґрунтувати їх доцільність, тобто сформулювати чітке ідеологічне підґрунтя прив'язки до життя. Пріоритет ціннісного ставлення очевидний як для прибічників гуманістичної доместикації (наприклад, валеологів), так і для трансгуманістів.

Задля конкретизації означеного вище звернемося до ідеологічних засад валеологічного та трансгуманістичного рухів. Їх можна звести до кількох близьких, навіть тотожних, постулатів, а також постулатів принципово різних. До тотожних слід віднести наступні. По-перше, це загальна стурбованість станом здоров'я сучасної людини, яке буцімто все погіршується. По-друге, це необхідність формування нової стратегії життя як вияву тотальної турботи про здорове життя.

Ідеологи валеології заявляють про «очевидну необхідність формування нової стратегії охорони здоров'я, здатної відновити втрачену гармонію живої системи та особистості», адже «людство стоїть на порозі «третьої протиепідемічної революції», суть якої – «управління» здоров'ям індивіда, зміцнення і гармонізація механізмів саморегуляції живої системи. Основа нової стратегії – валеологія, її теоретичні і практичні досягнення» [2]. Вочевидь, якщо здоров'я стає проблемою, то маємо шукати шляхи її вирішення, і таке вирішення, з валеологічної точки зору, «полягає в області відновлення потенціалу популяції здоров'я, іншими словами, у зміцненні здоров'я практично здорової людини і звідси – відновленні життєздатності всієї популяції. Для цього необхідно: створення нової ідеології здоров'я, нового понятійного апарату, нових підходів у системі управління здоров'ям (життєздатністю). Безумовно, необхідною є зміна психології і формування нових цінностей та установок суспільства, зміна образу (стилю) життя» [3]. Проте неприкрита ідеологічна позиція, яка постійно апелює до ціннісного предикату «новий», закріплюється ідеологічним постулатом ієрархії: «Дуже важливий ієрархічний постулат валеології: спосіб життя індивіда такий, який образ його думок. А образ думок визначається поглядами на життя, розумінням своєї життєвої мети й установки, критеріями добра і зла, що сформувалися. Іншими словами – ступенем духовності» [3].

Звісна річ, жодної нової цінності, не відомої світу біовлади, ми тут не знайдемо, а знайдемо до болю знайому риторичу, що має налаштувати свідомість на «відновлення втраченого» і оголює традиціоналістську консервативну позицію подібних заяв.

Отож, те, що об'єднує валеологів та трансгуманістів, є й засадою для їх розрізнення. Там, де валеолог сподівається відродити втрачену здорову людину, там трансгуманіст бачить перспективи для нової істоти, хоча зазначає при цьому, що «людина – відкрита і гнучка система», яка «у будь-який момент життя вбирає в себе нові знання, освоює нові навички», тому «якщо ціннісно-смилова сфера бідна, її треба просто поповнити» [6].

Таким чином, здоровий образ життя – це базис для валеологів і трансгуманістів. Розбіжність полягає лише в перспективах. Якщо валеологи спрямовують погляд у минуле, а саме до природної людини (ідея зберігання), то трансгуманісти – у майбутнє. Більше того, трансгуманісти стверджують про початок нового етапу еволюції, яка буде прогнозована й керована завдяки розвитку біотехнологій, які перебудовуватимуть тіла, та когнітивних технологій, які здійснюватимуть перебудову розуму. Причому механізми перебудови, як зазначають теоретики трансгуманізму, «багато в чому будуть схожими: розшифровка генетичного коду, клітинні технології, моделювання біохімічних процесів, імплантація електронних пристроїв, використання наномедичних роботів і т.д.» [5].

Але, як відомо, еволюція базується на природному відборі, на зміну якому має прийти «штучний відбір, здійснюваний людиною, направлений на формування і закріплення бажаних ознак. На місце тривалого і поступового процесу накопичення сприятливих змін (будь то зміни, що збільшують виживаність і залишене потомство, або ж наближення до ідеалу, вибраного селекціонерами) йде інженерний процес постановки цілісних завдань і їх планомірного досягнення» [5]. Таким чином, якщо у Маркса йшлося про людину як суб'єкта труда, а розвиток техніки мав забезпечити звільнення людства, то трансгуманісти заявляють про людину як суб'єкта еволюції, котрий створює новий вид, нову істоту, відмінну від людини. Програмована еволюція може виглядати так: «<...> від генетично модифікованих бактерій, рослин і тварин (сьогодні) – до молекулярних машин на основі вірусів (один з шляхів створення молекулярних машин). Потім – до штучно створених біологічних систем для виконання виробничих, медичних і інших функцій (бактерії, що збирають шкідливі речовини з навколишнього середовища, нові елементи штучної імунної системи і т. д.), до піднесення тварин, створення складних химерних і штучних організмів. Тому досить сказати, що біологічні системи віддаленого майбутнього ідеально відповідатимуть поточним потребам їх творців, якими б вони не були» [5]. Зрештою, передбачається змінення і людської природи, що позначено перехідною фігурою транслюдини, а потім – надлюдиною, яка вже більша за кіборга, і є результатом мутацій.

Тому зрозуміло, що будь-яка ідеологія, що ставить за мету збереження функцій організму нібито відповідних природі людини, безглузда, адже генетичні мутації – складова еволюції і відбуваються постійно, а за умов їх можливого програмування страх перед їх застосуванням виглядає як забобон чи атавізм.

На прикладному рівні цю розбіжність ідеологій щодо перспектив життя людини можна простежити в сфері харчування відносно споживання органічних продуктів, цінність яких визначається саме їх натуральністю, та генно-модифікованих продуктів, цінність яких полягає в їх економічній та виробничій доцільності. Ця дискусія щодо пріоритетів у харчуванні позначила перехід від традиційної гастрономії (як мистецтва смаку) до сучасної дієтики (як режиму економії). І сучасна дієтика, як зазначав Р. Барт, «пов'язана не з моральними цінностями аскези, мудрості або чистоти, а, навпаки, з цінностями влади; енергія, яка витікає з усвідомленого живлення, міфічно направлена, мабуть, на адаптацію людини» [4, с. 375]. Таким чином, сучасна дієтика опиняється в полі біовлади. Проте дієтетичний проект трансгуманізму відрізняється від класичної дієтики, яка зводиться до раціоналізації та впорядкування харчування, він дає змогу розширити можливості традиційної їжі шляхом надання їй певних програмованих властивостей (наприклад: генно-модифіковані продукти можуть бути не тільки стійкі до кліматичних умов і шкідників, а й збагачені поживними, корисними та смаковими якостями). Відтак йдеться вже не про дієтику обмежень, а про *трансдієтику* безмежних можливостей.

Дієтика відповідає етичному імперативу: подібно до етики, яка зберігає параметри людського співіснування, дієта підтримує баланс фізичного існування людини. Натомість, коли йдеться, скажімо, про ГМО, відразу постають питання етичного характеру. По-перше, чи не внесуть генні технології дисбаланс у природу, чи зможе людина контролювати наслідки цих експериментів? Адже ми не можемо бути впевнені, чи не викличе це непередбачувані природні реакції, найелементарніші з яких порушення в екосистемі (зникнення, або неконтрольоване зростання певних популяцій), загрозлива вірулентність, що вже спостерігається в мутаціях бактерій і вірусів. По-друге, чи не викличе це певну економічну кризу (наприклад знищення сільськогосподарських виробників) і як наслідок – кризу соціальну (проблема зайнятості та перерозподілу благ)? По-третє, це відбивається у напівміфічних побоюваннях щодо

шкідливості ГМО для організму людини і, наостанок – етичних аспектах експериментів над живими організмами.

Втім, як вважають трансгуманісти, така етична проблематика походить від обмеженого розуміння етики. Адже не слід забувати, що ГМО йдуть поряд з трансмутаціями самої людини, та й сама етика змінюється відповідно до змін буття. Для трансгуманістів очевидно, що цілі та цінності відповідатимуть новим можливостям, але ж для того щоб ці можливості стали реальністю необхідно здійснити переоцінку цінностей вже зараз. Кінець-кінцем, побоювання, що існують у сучасному інформаційному просторі, обумовлені старою системою цінностей та забобонами, які з неї походять і не мають жодного відношення до суті справи. Так, П. Томсон, професор сільськогосподарської, харчової і громадянської етики Мічиганського університету, зазначає: «<...> всі ми протягом усього свого життя їмо гени, організми та живих істот», проте «опитування громадської думки засвідчують, що багато людей не люблять їсти організмів і вважають, що звичайні томати не мають генів» [9, с. 220]. Далі, додає Томсон, «навіть звичайні схрещення можуть дати потомство, небезпечне для споживання, і таки справді дають його» [9, с. 221]. Але ж ми спокійно й із задоволенням споживаємо продукти знайомої та звичної для нас селекції, яка також оперує генетичними мутаціями, зумовленими впливом радіації, або ж хімічних речовин чи звичайними міжвидовими схрещеннями. Тому Томсон стверджує, що «занепокоєність шкідливістю ГМО і цілковите задоволення продуктами не-ГМО – це явне безглуздя, яке треба вибивати палицею» [9, с. 225]. І зрештою, з іронією підсумовує, що всі аргументи проти використання ГМО, загалом, знаходяться в полі біополітики: «Можливо, кампанію протестів проти ГМО слід вважати за політичний рух. Надія полягає в реформуванні системи харчування, в заохоченні добрих, непомітних людей – норвезьких неодружених фермерів, хіпі з округу Марин біля Сан-Франциско, колишніх професорів лінгвістики, власників ранчо в п'ятому поколінні з техаських рівнин на нагір'ях і страхових агентів на пенсії, – які знову сподіваються створити сільське господарство, що пов'яже нас із землею, захистить природу і керуватиме нею, годуватиме нас і зробить нас питомими мешканцями наших земель» [9, с. 227].

У подібній іронії є вагомий резони, близькі до зухвалої думки пана. Проте вона нібито направлена на нівелювання специфічних ризиків, пов'язаних з сучасними технологіями. Взагалі проблема ризику тут принципова. Критики будь яких технологічних експериментів насправді позначають певний парадокс: з одного боку, програмована інженерія щодо людини та її оточення може позбавити людину можливості самій обирати своє життя, нехай воно і пов'язано з певними ризиками і випадковостями, з іншого – людство як вид ставиться перед ризиком змін, які здатні вийти з під контроль системи керування. Між тим, можливо, якби ми мали мужність, достойну справжнього пана, справжньої свободи, то мали б сміливо поставити своє життя на кін задля нових можливостей, які мали б змогу розвивати безкінечно. Кінець кінцем, якби люди надто переймались своїм здоров'ям, збереженням певної тілесної і духовної форми, навряд чи можна було б освоїти більшість професій, які зараз існують, навряд чи можна було б загалом розширити сферу свого існування чи досягти будь-яких приголомшливих результатів у науці, мистецтві, спорті, професійній діяльності і зрозуміло, техніці.

Зрештою, якщо М. Гайдеггер правий і сутність техніки в постачанні тут-буття, у створенні присутності, що викриває людське буття як таке, то логічним виглядає саме трансгуманістичне наполягання на появі істотно інших форм життя. Можливо, нам, всього лише як живим людинкам, ця перспектива і видається лячною, але як істотам, що здатні трансцендентувати, чому би не спробувати піти на такий ризик. І на останок, не слід забувати досвіду філософії, який ставить нас у ситуацію сумніву, постійного запитування, вчить мистецтву розрізняти і обирати. Слід усвідомлювати, що життя як таке сповнене ризику. Спроби подолати життєві ризики або втілити мрійні перспективи не повинні позбавляти людину можливості вибору власного способу життя, або ж самої себе [пор.: 11]. Не слід забувати, що залишаючись у просторі філософії, ми можемо відстоювати можливість свободи лише в контексті постійної постановки під питання (гамлетівське питання [* 1]) себе як людини і свого існування, відповідь на яке ніхто не може нам нав'язувати. Можливо, це єдина перспектива подолання біовлади і протистояння пануванню як такому.

ПРИМІТКА

* 1. Адже шекспіровський Гамлет порушує цілу низку актуальних питань: право людини не лише жити, а вибирати між життям і смертю, але, що найголовніше, обирати *власне* життя. Людина має обирати, чи жити *зادля* чогось, чи *варто* її життя, аби бути прожитим. Більше того, людина сама повинна вирішити, що *зробити* зі своїм життям, або на що *перетворити* себе.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ален В. Так їв Заратустра / Вуді Ален; [пер. з англ. П. Таращук] // Їжа і філософія: їжте, пийте і будьте щасливі. – К.: Темпора, 2011. – С. 305-309.
2. Апанасенко Г. Л. Валеологія і нова парадигма охорони здоров'я: [електронний ресурс] / Г. Л. Апанасенко // Валеологія. – 2006. – № 1-2. – Режим доступу: <http://valeolog.com/konfer.htm>.
3. Апанасенко Г. Л. Как остановить депопуляцию в Украине?: [электронный ресурс] / Г. Л. Апанасенко // Зеркало недели. – 2005. – № 33. – Режим доступа: http://zn.ua/HEALTH/kak_ostanovit_depopyulyatsiyu_v_ukraine-44368.html.
4. Барт Р. К психосоциологии современного питания / Р. Барт; [пер. с фр. С.Н. Зенкин] // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – С. 199-204.
5. Медведев Д. А. Конвергенция технологий как фактор эволюции: [электронный ресурс] / Д. А. Медведев, В. В. Удалова. – Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/317/116>.
6. Милова Е. А. Потеря смысла жизни vs Трансгуманизм: [электронный ресурс] / Е. А. Милова. – Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/813/116>.
7. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; [пер. с нем. Е. Герцык и др.]. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
8. Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка. Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме: [электронный ресурс] / Петер Слотердайк; [пер. с нем. Т. Тягунова]. – Режим доступа: <http://dironweb.com/klinamen/fila19.html>.
9. Томсон П. Б. Чи слід нам їсти? Реакція на дивну і моторошну розповідь про ГМО в наших харчах / Пол Б. Томсон; [пер. з англ. П. Таращук] // Їжа і філософія: їжте, пийте і будьте щасливі. – К.: Темпора, 2011. – С. 219-233.
10. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону, знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко; [пер. с фр. С. Табачникова]. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
11. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.

УДК 17.026.1

Перепелиця О. М.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

МЕТАФІЗИЧНИЙ ПРОСАК: ЛЮДИНА МІЖ КУЛЬТУРОЮ І ПРИРОДОЮ

У статті розглядаються епістемологічні, етичні та екзистенціальні конотації просвітницького розколу між культурним і природним в людині. Підіймаються дискусійні проблеми щодо «винятковості людини», «людської природи» та її майбутнього. Особливу увагу приділено концепціям маркіза де Сада, Макса Штірнера і Ф. Ніцше, які поставили під сумнів значущість означеного розколу і спробували переосмислити можливості власного досвіду людини відповідно: в практиці лібертінажу, в реапропріаційній логіці єдиного або в мовному самовславленні вісника надлюдини.

Ключові слова: культура, природа, людина, лібертін, єдиний, надлюдина.

В статье рассматриваются эпистемологические, этические и экзистенциальные коннотации просвещенческого раскола между культурным и природным в человеке. Поднимаются дискуссионные проблемы относительно «исключительности человека», «человеческой природы» и ее будущего. Особое

место отводится концепциям маркиза де Сада, Макса Штирнера и Ф. Ницше, которые поставили под сомнение значимость обозначенного раскола и попытались переосмыслить возможности личного опыта человека соответственно: в практике либертинажа, в реапроприационной логике единственного или в языковом самовосславлении вестника сверхчеловека.

Ключевые слова: культура, природа, человек, либертин, единственный, сверхчеловек.

The article deals with epistemological, ethical, and existential connotations of the Enlightenment split between cultural and natural in a human. Raised contentious issues regarding the “exclusivity of a man”, “human nature” and its future. It is emphasized specially on the concepts of the Marquis de Sade, Max Stirner and Friedrich Nietzsche who questioned the significance of the split mentioned above and attempted to rethink the possibility of personal experience of a human, respectively: in the libertine’s practice, in reappropriative logic of a single, or in language self-glorification of superman’s messenger.

Keywords: culture, nature, man, libertine, a single, superman.

ПРОСАК – прядильня; крутило, канатный, веревочный стан, на котором сучат, спускают веревки. | Затруднительное положение, бедушка, где не знаешь, как быть. *Он впросак попал, сидит впросаках.* Просак (от *сучить*) – пространство от прядильного колеса до саней, где снуется и крутится бечевка, спускается вервь; если попадешь туда концом одежи, волосами, то скрутит, и не выдерешься; от этого поговорка (В. Даль).

Просак – это расстояние между влагалищем и заднепроходным отверстием («Жмурки»).

I

Не так давно, у 2007 р. (російський переклад – 2010), вийшла друком книжка французького філософа Ж.-М. Шеффера. Автор ставить під сумнів «тезу про людську винятковість», що її джерелом є картезіанська філософія, відбитки якої присутні буцімто у феноменологічному та екзистенціальному напрямках мислення, у філософській антропології загалом [13]. Шеффер закликає подолати антинаукове тлумачення людини, яке й досі володіє свідомістю більшості інтелектуалів. Він наполягає на існуванні певного парадоксу: з одного боку (про що свідчить і розвиток наукових досліджень), ми усвідомили, що людина лише один з біологічних видів, які живуть у всесвіті, а з іншого – ми й досі все ще наполягаємо на тому, що людина – це виняток серед інших земних істот і означену винятковість пов’язуємо з особливим онтологічним виміром, що дозволяє нам вийти за межі природного. Саме до цього і зведено означену тезу, яка розкривається Шеффером у трьох формах: філософській, котра зводить людину до суб’єкта; соціологічній, котра зводить трансцендентність людини до соціальності; гуманітаристській, в якій заявлено, що ідентичність людини цілком визначена культурою.

Зрозуміло, це відсилає до старої теоретичної дискусії щодо наук про природу і наук про дух, специфіку суспільних і гуманітарних дисциплін. Шеффер убачає актуальну проблему в тому, що досі, незважаючи на досягнення біології, нейрології, психології, ця теза існує, заважаючи сформуванню єдиної комплексної науки про людину. Для автора книжки очевидно, що людина – біологічна і соціальна істота, а культура – лише певний вимір її біологічного життя. Будь-яке трактування світу в термінах «природа – культура» бере свій початок у означеній тезі. З іншого боку, можна проводити паралель між конституюванням тези і конституюванням відповідного напрямку знання про людину: Шеффер називає цю стратегію сегрегаціоністською, бо теза про людську винятковість конституює винятковість відповідного знання, або науки. Філософам також добре відома ця стратегія у класичних формулюваннях на кшталт: лише філософія перетворює людську істоту на людину, або точніше і гучніше – *Людину*.

Звісно, Шеффер актуалізує і ґрунтовно досліджує певні конотації проблеми, яка нещодавно, наприкінці ХХ століття, бурхливо обговорювалась, наприклад, П. Слотердайком і Ю. Габермасом. Щоправда полеміка Слотердайка/Габермаса на передній план ставила не епістемологічний розрив, що його ми унаслідували від ХІХ століття, а етичну проблему Просвітництва: Яким чином просвічувати? Або, у формулюванні Слотердайка, «Як вести доместикацію людини?». Слотердайк якраз і акцентував увагу на можливості застосування нових технологій у створенні людини, таким чином він долучився до протиставлення гуманістичної етики і нових цінностей трансгуманізму [10]. Для Габермаса така нейтральна фіксація ситуації неприйнятна, він наполягає на необхідності зберігати людяність чи особливу

«людську природу», яка відповідає саме тезі про людську винятковість, причому й на рівні наявності суб'єктивності, й на рівні соціалізації, що поєднується концептом «комунікативної дії». Звідси «моральна поведінка» та «нормативне регулювання» постають у якості найголовніших філософських турбот Габермаса, котрий заявляє: «<...> нормативне регулювання міжособових відносин можна розуміти як пористий чохол, що захищає від контингенцій, на які приречені убога плоть і особа, що утілилася в ній. Моральні порядки – це крихкі конструкції, що захищають під одним своїм дахом *обидві засади*: природу (*Physis*) від тілесних, а особу – від внутрішніх або символічних пошкоджень. Тому що суб'єктивність, яка перетворює людську плоть у одушевлену посудину духу, утворюється завдяки інтерсуб'єктивним відносинам з Іншим. Індивідуальне Я виникає виключно на соціальному шляху виявлення зовні і може *стабілізуватися* тільки в мережі відносин взаємного визнання, що справно діють» [12, с. 44-45]. Не важко зрозуміти: логіка суджень Габермаса лягла на сприйнятливий етичний і біополітичний ґрунт, що не дає змоги ані відмовитись від риторики «людської природи» і відтворити якусь «*природну людину*», ані трансформувати *природне*, щоб ми не розуміли під цим (у випадку з людиною) досить розмитим словом.

Проте джерело цієї полеміки слід шукати в засадах Просвітництва. Вона розгортається в контексті внутрішньої критики ідеології Просвітництва, або ж укорінена, як то продемонстрували Т. Адорно і М. Хоркхаймер, у діалектичній сутності Просвітництва. Як би там не було, очевидно, що вона походить з самої логіки Просвітництва. Відомо, що передусім Просвітництво (зокрема французьке) постає як опозиція християнському світосприйняттю, але саме християнство поступово насаджує ідею про вищість людини над будь-якими живими істотами, загалом довершуючи ще платонівську концепцію про божественну душу. Якщо філософія Просвітництва атакує релігійні забобони, то немає нічого дивного, що вона виступає з критикою своїх власних етичних забобонів. Саме така критика розгорнулася на тлі протиставлення культури і природи. Найбільш знані фігури цієї критики – Ж.-Ж. Руссо та маркіз де Сад, які патетиці культурної/цивілізованої людини протиставляють фігуру природної людини.

На відміну від Шеффера, котрий розглядає передусім епістемологічне поле, тобто розкіл у науковому пізнанні, на відміну від Слотердайка і Габермаса, які полемізують у етичній площині, моя *мета* полягає у тому, щоб розглянути соціальні конотації, які стосуються розколу в екзистенційному/власному бутті людини. Цей розкіл для модерної думки бере свій початок у Р. Декарта, роздуми якого призвели до відокремлення в людині від *фізичної* механістичної тілесності *метафізичної* мислячої душі. Відтак поміркована раціоналістична думка аж ніяк не заперечує, що, як природна, людина є механізм, або автомат, який працює подібно до інших тварин і підпорядкований механістичним законам природи, проте більше того – вона є суб'єкт, наділений свідомістю і свобідною волею. Людина трансцендує, поборює природне в собі і створює сублімований світ культури, світ, де діють етичні та естетичні судження, де діють закони співіснування, економічного обміну та сімейної моралі. Зрештою світ людини – це світ, підпорядкований суспільному договору або етичному імперативу.

Певною мірою не важливо, на чому власне наголошують головні ідеологи Просвітництва – на здібності людини сприймати і створювати прекрасне і піднесене (Й.К.Ф. Шіллер), сприймати Іншого і створювати етичний простір взаємовідносин (І. Кант), звільнюватись у історичному процесі самоусвідомлення (Г.В.Ф. Гегель), чи навіть перерозподіляти і створювати матеріальні блага (А. Сміт, Д. Рікардо), – всі вони конституують первинність того, що Адорно і Хоркхаймер концептуалізували як «інструментальний розум», розкриваючи феномен народження культури і становлення суб'єктивності в процесі подолання природного, підкорення стихійного етичним/естетичним порядком. Загально-соціальний характер розуму стверджує інструментальну загальність владних відносин, які узаконюють будь-який розподіл і логіку привласнення. Проблема, яка постає в такому контексті, – проблема вдосконалення цих відносин згідно діалектичної загальності, аби кожне культурне, розумне «Я» адекватно входило в соціальний простір і знаходило в ньому відповідне місце. Цей хіліастичний проект відомий під назвою побудови «громадянського суспільства». І якщо суцільного підкорення і винищення природного даний проект і не пропагує, він спрямований, аби підпорядкувати стихійність і пристрастність природного соціальному, ба більше – у сучасній біополітиці – навіть розкрити природний потенціал кожної людини, ясна річ, не

порушуючи принципів ліберального розуміння свободи. Мейнстрімні перспективи сучасного соціального і гуманітарного знання загалом пов'язані зі спектром біополітичних проблем.

Проте, якщо ми озирнемо, що практично представляє собою просвітницький проект, на що спроектовані проміні його секуляризуючого світла, то маємо виокремити принаймні три сфери земних відносин, які звільняються від етико-релігійної оцінки: 1) сексуальна сфера, відносно якої Просвітництво ставить під сумнів базові принципи християнської моралі; 2) ринкові відносини, які виходять із-під влади феодального права і натурального господарювання; 3) сфера мови, відносно якої Просвітництво відкриває можливість детабуїзованих суджень. На перехресті цих сфер і постає фігура природної людини, для якої природно задовольнятися сексом, промишляти загарбанням та жонглювати словом.

Слід зауважити, що Французька революція як кульмінація Просвітництва і відправна точка сучасного світу, спрямовує свій удар, з одного боку, на релігію, а з іншого – на абсолютизм. Тому хибною є позиція, що пов'язує тотальний абсолютний репресивний розум виключно з ідеологією Просвітництва. Власне, становлення абсолютизму в союзі з християнським догматизмом базується на цій моністичній раціональності. Останнім часом, це стає все більш очевидним, скажімо, для читача праць А. Бад'ю та С. Жіжека, які пов'язують християнство з матеріалізмом і раціоналізмом. Ще раніше полеміка між М. Вебером і В. Зомбартом, якщо її підсумувати, свідчить про буржуазний хист християнства як такого. Також можна спостерігати певний процес раціоналізації, який в епоху абсолютизму постає як процес пуританізації або гігієнізації. Так, у праці з пікантною назвою «Історія лайна» Д. Лапорт відмічає, що період очистки міста від нечистот (XVI століття), тобто гігієнізації міста, співпадає з періодом очистки мови від непристойних слів, що позначено співіснуванням «поліції мови» та «політики лайна» [15, р. 23]. Абсолютистський етикет входить у світ разом з абсолютним домінуванням християнства в етиці та естетиці. Все це й становить те, що отримує статус традиції.

Тому зрозуміло, що Просвітництво передусім тлумачиться як критика і заперечення традиції [див.: 16]. Відтак класичні варіанти просвітницької критики спрямовані проти релігії і постають як спроба утворення союзу інтелектуалів-просвітників з абсолютизмом, відомого під назвою «просвіченого абсолютизму». Ця фігура в різній мірі притаманна Вольтеру, Д. Дідро і І. Канту. Але, як пам'ятаємо з К. Маркса, критика релігії виступає посилкою до будь якої критики, відтак критика неба насправді переходить у критику землі вже в ідеологів Французької революції і визначних соціальних утопістів, аби з часом знайти свій діалектичний розвиток у марксизмі. Усі видатні представники цього просвітницького руху наворачтують свою думку і свої дії на створення нового гармонійного світу по той бік релігії та абсолютизму.

Проте тут аж ніяк не ставиться під сумнів розрізнення між культурною і природною людиною. Існує три, принаймні три відомих, мислителя, які насправді поставили під сумнів це розрізнення (щонайменше – його значущість), і вже в світлі такого сумніву спробували переосмислити фігуру «Я»: це Донасьєн-Альфонс-Франсуа де Сад, Макс Штірнер і Фрідріх Ніцше. Кожен з них продовжував просвітницьку критику у певній царині, як філософської, так і соціальної топоніміки. Де Сад вибудовує свою критику на засадах матеріалістичної філософії як контрверзу Руссо, розгортаючи її у сфері сексуальної риторики. Штірнер доводить діалектику, як констатує Ж. Дельоз, до сальто-мортале, виступаючи опонентом Гегеля в царині риторики апропріації. Ніцше розвертає переоцінку ціннісних суджень у площині шопенгауєровської критики кантіанства. Але найголовніше, що вони, так би мовити, нівелюють опозицію «природа – культура», кожний з них звертається до елементарного досвіду, який переживає *хтось*, скажімо, заявлений, як «Я», «єдиний», навіть «вагітний надлюдиною». Насолода, бажання і автопроекування призвані вивільнити природні сили в людині, аж ніяк не всупереч культурному розуму, який сам є лише часткою цієї природи.

Однак задамося питанням, до чого веде кожна з цих критик, що особливого в кожній з них, і, нарешті, який урок ми з цього досвіду маємо отримати? Чи можемо ми вести продуктивний діалог з цими мислителями, які, відверто кажучи, і досі сприймаються як маргінальні або екзотичні філософські курйози, навіть з огляду на те, що існує певний французький ренесанс де Сада як письменника і радикального мислителя, шанування анархізму Штірнера в колах лівих радикалів і фантазійне захоплення Ніцше в сучасній академічній філософії? Втім можна формулювати питання і таким чином: чи можлива якась *альтернативна* філософська школа або напрям, які б прямо походили з філософських роздумів цих відвертих і

провокаційних мислителів? Чи може існувати, скажімо, філософія садизму, чи вона в будь-якому випадку розщеплюється в практиках БДСМ? Чи може існувати якийсь справжнє штірнеріанство, чи воно завжди поглинається анархо-синдикалістськими соціальними проектами? Чи може, зрештою, бути ніцшеанізм, чи він завжди поглинається в вигляді ще одного тропа як аргументу на користь виправдання чергової мізантропічної ідеології?

II

Дослідники творчості де Сада відзначали сексуальну інтенсивність, перенасиченість його текстів, яку читач не в змозі поділити з автором. Маркіз взагалі надто егоїстична особа, яка пропагує граничний егоїстичний гедонізм, притому що не вважає людину якоюсь особливою, виключною істотою для природи. Ці дві тези перебувають у причинно-наслідковому зв'язку: якщо людина не представляє жодного особливого інтересу, окремої цінності для природи, то їй залишається лише задоволення, принаймні будь-які задоволення їй дозволені, будь-які примхи заохочуються природою. От де насправді діє банальний принцип: якщо Бога нема, то все дозволено, який походить від принципу: все, що б ми не зробили – природно. Адже якби щось не було природним, то ми його навіть і не бажали б робити.

Аби підсилити провокаційну парадоксальність своїх суджень, де Сад вважає за необхідне поставити під сумнів те, що або прямо вважається антиприродним, або хоча би антисоціальним. Так, він доходить до призиву узаконити в новій республіці содомію та вбивства. Прослідимо цю думку в напучуваннях Дольмансе з «Філософії в будуарі». По-перше, аби легітимувати содомію (анальний секс як такий) він конститує, що «природа значно менше переймається потомством», ніж ми хибно і самовпевнено вважаємо [2, с. 172], потім доводить її природність, звертаючись до історичних прикладів, не залишаючи поза увагою і відповідність круглявої голівки пенісу і анального отвору. Природа, таким чином, створила багато різних тілесних пристроїв задля задоволення, задоволення надто природне, можливо, навіть природно більш властиве індивідам, ніж репродукція, адже трапляються і такі народи, де жінка потрібна лише для того, аби плодити дітлахів, здатних її замінити [2, с. 172]. По-друге, він виправдовує вбивство, звертаючись до своєрідної діалектики сил породження і руйнування: «<...> з якого матеріалу створює природа? З чого створюються істоти, що приходять у життя? Чи не є три складові їх частки наслідком первинної руйнації інших тіл? Якби всі істоти були одвічними, чи не опинилася б природа перед неможливістю створювати нові? Якщо так, якщо вічність істот неможлива в природі, їх руйнація постає, як один з її законів» [2, с. 176-177]. Звідси, що ми розуміємо як смерть тварини (живої, як ми кажемо, тварини), насправді є «не реальна смерть, а лише елементарне перетворення, основою якого є вічний рух», смерть – лише «зміна форми», «перехід одного існування в інше», навіть метемпсихоз, але, звісно, у матеріалістичному розумінні. Жорстока істина де Сада полягає в тому, що ані індивід, ані вид не мають ніякої особливої цінності в постійному кругообігу рушійних сил природи. Природа, одним словом, *байдужа* до своїх створінь.

Що значить наслідувати природу? Це, по-перше, означає практикувати всі можливі способи і використовувати всі можливі засоби для задоволення і, по-друге – бути гідним її байдужості, тобто досягнути меж апатії. Власно, апатія – необхідна умова для задоволення. От чому для героїв де Сада *інший* як такий (індивід або вид) не має ніякого значення, він перебуває в природному кругообігу лише як об'єкт або спільник, який дозволяє просуватись шляхом насолоди. Звісно, подібно до природи, яка не прив'язується до своїх створінь, людина, що сягнула таїнств садівського лібертінажу, борони боже, не повинна переживати ніяких стійких прихильностей (ні якої любові чи кохання, почуття чи, тим паче, співчуття) до інших істот. Тому, по-третє, наслідувати природу значить удатися до комбінаторної гри створювання, повторювання і руйнації різних фігур насолоди. Притому, що остання досягається також як результат діалектичного руху болю і задоволення, задоволення досягається лише завдяки постійній інтенсифікації болю.

Природно, садівська етика не може бути сприйнята будь-яким гуманізмом, від християнського до екзистенціалістського і навіть зеленого. Звичайно, мало хто ризикнув би відверто пропагувати і, тим паче, практикувати таку філософію. Проте досить нам змінити кут зору, зсунути увагу з практики садизму і не звести його до белетристики або навіть порнографії, як досвід садівської людини нам може статись у пригоді. І перш за все, це стосується етичного принципу де Сада, який зосереджує увагу на суб'єкті бажання.

Кантівський принцип, якщо його пропустити скрізь призму діалектики природи (створення/руйнації) і діалектики задоволення (болю/насолоди), досягає своєї обсценної крайньої істини: я роблю з тобою те, що волів би, аби робили зі мною. Або те ж саме в дисимуляційному інваріанті, у формі виклику: ризикни зробити зі мною те, що я бажаю робити (або роблю) з тобою.

Вся справа в тому, що розум можливо й носить загально-соціальний характер, а от бажання – завжди сингулярне. Таким чином, просвітницька *критика чистого бажання*, яку запроваджує де Сада, викриває реальний потенціал суб'єкта бажання/насолоди. Природний лібертін де Сада реалізує в повній мірі природу чистого задоволення, подібно до природної людини Руссо, лише відвертаючись від етичних досягнень цивілізації. Сингулярність бажання не може прийняти форму загального соціального закону, тому реалізувати його можливо лише в певному локальному просторі: наприклад, у будуарі або за монастирськими мурами. Більше того, чуттєвість, привабливість, спокуса, які запускають механізм еротичних відносин тут вже не грають ніякої ролі. Чиста комбінаторика фантазму відтворює лише сцени, які породжує фантазія режисера-лібертіна. Тут не відтворюється ніяких комунікативних дій, доля іншого зведена до ризикованої можливості або перетворитися на жертву, або розіграти власний спектакль насолоди.

III

Штірнеру відводить особливе місце в своїй статті «Про кінець історії філософії» К. Свасьян, наголошуючи на принциповій неможливості сприймати його філософію іншими філософами. Свасьян зазначає: «Штірнер філософ, що вперше згадав про себе, побачив за ідеями себе, а в собі володаря ідей. У Штірнері трансцендентальний суб'єкт філософії поглинається емпіричним, відповідно: філософське буття не хоче більше бути тільки думкою, а хоче бути – побутом. Штірнер добивається філософськи неможливого: абсолютизації одиничного, тобто, найбільш алогічного і філософськи непридатного чинника дійсності. Для філософів одиничне було необхідним злом, і якщо вони терпіли його, то тільки в тій мірі, в якій воно, ледве з'явившись, зникало в узагальненнях» [9, с. 164].

Цей перехід від класичної філософської проблематики ототожнення і розрізнення єдиного та множинного до одиничного Штірнер справді розгортає в межах діалектики. Він проводить перехресну критику присвоєння речей зовнішнього світу і присвоєння внутрішніх ідей, або царини торгових спекуляцій і царини ментальних/філософських спекуляцій. Я не володію зовнішнім світом, але й мій внутрішній світ не мій, заявляє Штірнер. Світ, який заволодів мною, – примара, яка підпорядкувала мене цілком. Але природно я є ніщо, з того, що мене оточує у вигляді речей, і що мене захоплює у вигляді ідей. Проте я можу бути власником усього цього. Все належить мені від початку. Якщо я усвідомлюю цю безперечну істину, тоді повинен усвідомити і себе як єдиного – єдиного власника, егоїста.

Філософія творчого егоїзму повинна покінчити з будь якою моделлю метафізичного (релігійного чи «духовного») мислення. Егоїст повинен звільнитись від усяких авторитетів, він постійно створює себе з Ніщо: «<...> за кожною хвилиною твого буття тебе вабить жива мить майбутнього і, перебуваючи в розвитку, ти звільнюєшся від «себе», тобто від свого «я» минулої хвилини» [14, с. 35]. Кожної хвилини ти є своє власне створіння, і в цьому створінні ти волієш не втратити себе як творця, адже як творець ти кожної миті сам себе перевершуєш.

Штірнер закликає: «Тисячоліття культури затьмарили від вас *власно вас*, вселяючи у вас віру, що ви не є егоїсти, натомість *призвані* бути ідеалістами («хорошими людьми»). Струсніть це з себе! Не шукайте свободу, яка забирає у вас самих себе, <...> шукайте самих себе, станьте егоїстами, нехай кожний з вас буде *всемогутнім Я*. Або ясніше: пізнайте знову себе, дізнайтесь лишень, що ви насправді таке, відмовтесь від ваших лицемірних прагнень, від безглузлого бажання бути чимось іншим, ніж ви є» [14, с. 153-154]. А ні Бог, а ні мораль, а ні держава – ніщо і ніхто – не може наказувати мені, ким бути. Взагалі безглуздо приписувати мені будь яку сутність, адже я – людина, таким же чином, як земля – планета. «Як смішно було б стверджувати, що завдання землі – бути «істинною планетою», так смішно нав'язувати мені як покликання «обов'язок бути» істинною людиною» [14, с. 169].

Подібно до де Сада, Штірнер також відмовляється від ідеалів вірності і покірності, від будь-якої обмеженості будь-яким (внутрішнім чи зовнішнім) іншим. Але це зречення, на його

думку, потрібно, аби зберегти і розвинути власну особливість, автономність, яка більше навіть за свободу.

І все ж таки, в чому найголовніша проблема за Штірнером? І чому її можна вирішити лише в царині (ре)апропріації? Якби Штірнер обмежився лише патетичним викриттям привидів Бога, держави, моральності, людини та ідеологічних моделей релігії, буржуазних відносин, гуманізму і соціалізму, до того ж лише засобами логічних суджень, можливо це і було лише розважливим експериментом чи навіть курйозом. Але Штірнер зсунув ядро всякого підпорядкування – опосередкованість. Він ставить під сумнів моє буття для іншого, істину, яку ще недавно представив Л. Фейєрбах формулою «істина – ти», яка запускає механізм будь-якого обміну, а відтак – і відчуження.

Я – власник самого себе – не значить, що я продаю себе як найдорожче, – адже я – *ніщо* чогось іншого, не представлений ні в якій об'єктній формі, чи формі якоїсь речі, а також не представлений у вигляді моїх думок, чи якогось ремесла, яким я володію, мій початок і мій кінець – Ніщо. Як єдиний, однісінький, я творю себе в проміжку між двома (тими ж самими тотожними) Ніщо, перебуваючи у постійному русі самозмінювання. Але, до того ж, я ще й володію всім, чим можу заволодіти завдяки моїй силі. Я – єдиний володар, власник світу, який поділяє з іншими не власність, не грошову систему обміну, а лише саму можливість бути у повній мірі власником.

У цій фігурі єдиного як власника [див.: 14, с. 246-248] упізнається гегелівський пан, а світ, на який спроектована думка Штірнера, – це світ поза межами діалектики раба і пана, і на відміну від комуністичної утопії, де є лише рабство, тут діють сміливі власники, які захопили і утримують, все що забажали. Відтак, це світ, де знову діє принцип боротьби всіх проти всіх, або, як зазначали критики Штірнера, – це лише ідеалізація принципу буржуазної конкуренції.

Але це не зовсім так, адже Штірнер у своєму розумінні природної людини не далеко відходить від Фейєрбаха, лише перевертаючи його систему: там, де у Фейєрбаха було людство, там у Штірнера поставлено «єдиного». Любов (і цим Штірнер принципово відрізняється від Сада) як природна властивість людини залишається, але ця любов звільнена від есенціального змісту: як зазначає Штірнер, я люблю з усвідомленням свого егоїзму, бо любов робить мене щасливим, бо вона щось *мені* властиве. Це своєкорисна любов, любов, яка також є моєю власністю [див.: 14, с. 280-283].

І все ж, якби ми спробували редукувати штірнерівську концепцію соціальних відносин до одного слова, то це, мабуть, було б слово «загарбування». Моя власність – все, що я зміг захопити, загарбати і утримувати як своє власне і властиве мені. Звідси будь-що, що має виступати еквівалентом у соціальних відносинах (а точніше – гроші), втрачає хоч який сенс. Єдиний рухається лише згідно з експансивною траєкторією своїх власних бажань та/або зберігає, консервує все, що так само відповідає його бажанням.

Проте Штірнер не виходить за межі діалектики, тому Дельоз розглядає його як відважного діалектика, який доводить гегелівську діалектику до її теоретичного кінця і робить це у площині риторики апропріації. Але, як стверджує Дельоз, «<...> сенс історії і діалектики, злитих у єдність – не є втілення розуму, свободи або людини як виду, але є нігілізм, нічого, окрім нігілізму. Штірнер – це діалектик, який відкрив нігілізм як істину діалектики. Для нього достатньо постановки питання «Хто?». Єдине «я» повергає в небуття все, що ним не є, і це небуття якраз і є його власне, само небуття «я». Штірнер – надто діалектик, щоб мислити не в термінах власності, відчуження і реапропріації. Але він дуже вимогливий, щоб не бачити, куди веде ця думка – до «я», яке є ніщо, до нігілізму» [1, с. 319-320]. Саме тут і необхідно перейти до Ніцше, для якого замало мислити у межах просвітницької матеріалістичної філософії природи, так само, як і хибно залишатися у межах гегелівської діалектики.

IV

Ніцше розпочинає свій філософський проект, який потім отримає назву «переоцінки всіх цінностей», з концептуалізації сил природи і культури, діонісійських та аполонійських засад, які він відтворює на прикладі античної і сучасної німецької культур. Автохтонні сили природи, звісна річ, не лише первинні, вони залишають свою первинність і досі, адже, як зазначає Ніцше, культура – лише тонка оболонка над хаосом природних сил, «тоненька яблучна шкірка над розжареним хаосом» ([5, с. 766], пор. [3, с. 376]).

Людина не є істота, в якій відбувається боротьба культурного з природним, души з тілом чи добра зі злом, як це уявляли собі метафізики. Людина, як і все у світі, включена у боротьбу сил. Концептуалізуючи шопенгауєрівську волю як волю до влади, Ніцше стверджує, що не існує ніякої волі взагалі, існують лише кванти волі, сила яких постійно підвищується або зменшується [3, с. 388]. Таким чином, все, пов'язане з культурою, моральними судженнями (такими як от: добро і зло), має відношення до цінностей, які фіксують у тих, або інших прескрипціях той, або інший квант волі [3, с. 393]. Цінності фіксують обрій, у межах якого діють індивіди, і, починаючи з Сократа, ми маємо цінності рабів, повстання яких репрезентовано в християнській моралі так само, як і в ліберальному або соціалістичному русі. Відкривши світ волі до влади, ми, стверджує Ніцше, повинні провести переоцінку всіх цінностей на засадах цього знання.

Відтворення цілісної концепції Ніцше не є моїм завданням, та навряд це можливо, проте я волів би прослідити одну з можливих ліній його думки. Вона стосується деструкції мовного простору і господаря мови. У певному сенсі, можна сказати, що Ніцше виділяє три стадії цієї деструкції. Тобто дух на шляху звільнення має пройти такі етапи: 1) деміфологізувати граматику, 2) вдатись до самовславлення, цілком розщепитись у мові для себе, 3) замовчати, сягнути надмовного. Конкретизуємо цю логіку.

У одному з фрагментів Ніцше пише: достатньо перейменувати речі, аби надати їм нове життя [4, с. 550]. Це стосується того нечуваного для епохи позитивізму ствердження, що ніяких фактів не існує, що є лише інтерпретації [див.: 6, с. 584; 8, с. 239; 3, с. 354]. А інтерпретації – ніщо інше, як ціннісні судження, в яких стверджується, репрезентується воля до влади. Ми завжди знаходимо себе у площині чужих іменувань, підпадаємо під культурну дресуру, нав'ючуємося чужими цінностями. Тому маємо спочатку провести переоцінку всіх цінностей. Переоцінка цінностей у такому контексті постає як перейменування речей. І перейменування неможна відокремлювати від волі до влади. Нові імена – результат переоцінки цінності речей, нові предикати, які змінюють саму суть субстратів [див.: 8, с. 296]. Але це перейменування/переоцінювання можливе лише у контексті зміщення самої граматичної структури мови, зміщення, трансгресії дискурсивних меж, змішування дискурсів, поезису, науки і побутової мови.

Проте мову вже не можна звести до простої комунікативної функції. Саме на цьому акцентує увагу Слотердайк у «П'ятому Євангелії Ніцше», коли заявляє, що мови – «інструменти групового нарцисизму», які існують для самовславлення, і Ніцше був першим мужнім філософом, який відважився прямо вславити себе [11]. Це самовславлення, яке найбільш очевидне в «Ессе Ното», позначає другу стадію звільнення природного духу. Мова постає як моя експансія у світ, але вже не як інтеріоризація, а як моє власне розширення, – мова звертається до свого сутнісного буття як екстракт самопрояву живої істоти. Це вже не асиміляція мене у загальності Логосу, не реактивне ототожнення, – це гра активного розрізнення. Моя мова, сингулярність мого стилю має постійно нагадувати: не змішуйте мене з іншим.

Таким чином, мова засвідчує існування і повернення того ж самого, так що, кінець кінцем, вже зайвим стає множення мовних фігур, моя промова має завершитись моїм мовчанням. Перехід до цього мовчання позначено криком останньої вищої людини, криком, який являє змішання мов, який, як значиться у Ніцше, є «тривалий, дивний і багатоскладовий крик, і Заратустра ясно розрізняв, що він складається з багатьох голосів; хоча на відстані він нагадував крик, що виходив з одних вуст» [7, с. 200]. Зрештою, біографічний колапс Ніцше, пов'язаний з його десятирічним мовчанням (або божевіллям), конститує повне злиття з природним як позамовним. Так, доходючи до екстатичного самовславлення і врешті-решт відмовляючись від мови, Ніцше доводить іншого, а разом з ним і себе до повного зникнення у силах природи.

V

Але, як би там не уявляли собі природу означені філософи, навіть як би ми самі її не уявляли, у строгому сенсі тут йдеться аж ніяк не про повернення до якогось природного стану, тут не йдеться про можливість культурної реакції на природні сили, оборювання їх. – Йдеться про можливість активізувати в собі природні імпульси і вже з цієї активації явити себе і надкультурною, і надприродною істотою. І, можливо, не слід лякати себе як школярів фігурами

апатичного лібертіна, одиничного загарбника та імморальної надлюдини, можливо вони постають такими загрозливими лише в царині культурної риторики domestikованої людини. Можливо, насправді більш гармонійним буде світ, де потяг до насилля кожного знайде нейтралізуючу відповідь перед потягом до насилля іншого, як-то вважав де Сад. Можливо, що володар-загарбник обдарує іншого своєю любов'ю, як убачав Штірнер, і зрештою, надлишок моєї влади подарує частку мене світу [* 1].

Так чи інакше, важливим у досвіді означених мислителів є не приголомшлива риторика перетворення іншого в засіб для задоволення, власність або навіть зникнення його в потоці волі до влади, – важливим є позначення певного метафізичного *просаку*, в якому опиняється думка, якщо вона налаштована аби позбавитись метафізичних нашарувань тези про людську винятковість або особливу людську природу. Виходить так, що людина, зведена до культури, втрачає себе в субститутах загальнокультурного, але якщо вона прагне знайти свою сингулярність або суверенність у природному, вона зникає в комбінаториці сил чуттєвого, що сягає надчуттєвого, сил привласнення, що сягають надвласного, сил мовного позначення, що сягають надмовного.

І аж от, ми опиняємося наодинці перед носіями *надтості* як такої, не в змозі її перетравити, адже тут ми вже не можемо апелювати до відповідальності перед Богом, законом чи людством, єдина відповідальність, яка в нас залишилась (точніше, вперше постала перед нами) – це самі ми. Відтак метафізичний просак, в якому ми опиняємось, ставить на порядок денний проблему *відповідальності*. З одного боку, чи має загалом людина (навіть людство) брати на себе відповідальність за іншого, за світ у цілому, за майбутнє? Адже розширення соціального простору розширює межі відповідальності від простої відповідальності юридичного *Я перед* соціумом (родом, державою, нацією, людством) до відповідальності (мета)фізичного *Я за* соціум у цілому і зрештою – за все живе в світі і навіть за майбутнє всесвіту. Це відповідальність Іншого, санкціонована Іншим. А з іншого боку, на чому наполягає філософія підозри де Сада, Штірнера та Ніцше, ніяка відповідальність у комбінаторному потоці природних сил на людину, на Мене ніким і нічим не може бути покладена [* 2]. Як наслідок, людина опиняється у ситуації складного екзистенційного вибору між буттям нав'юченої відповідальністю культурної істоти і буттям вільної природної bestii, яка бере на себе відповідальність за себе.

Але в такому випадку ми відчуваємо ризик для нашого існування, і біографічні колапси де Сада, Штірнера і Ніцше, з їх офіційним або загальнокультурним божевіллям, які можливо й оголили сутність (хитрого і жорстокого) розуму, навряд чи приваблять пересічного сучасника. Відтак нам, можливо, слід завдатися до просакової стратегії Дельоза, тобто тримати дистанцію: бути і не бути божественним лібертіном, божевільним філософом, чи роком, що розсікає історію навпіл. Можливо, вдатися на таке блюзнірство – вже непогана спроба віднайти себе між силами природи і диктатом культури.

ПРИМІТКИ

* 1. Давайте, наприклад, прислухаємося до Свасьяна, адже його міркування надають прекрасні перспективи і філософії: «У Штірнері та Ніцше філософія – колись служниця богослов'я, потім природознавства – зважилася служити вже не абстрактному Богові або абстрактній природі, а своєму безпосередньому авторові і творцеві; момент рішення став моментом перетворення її у вакуум, заповнення якого лежало вже не в компетенції традиційних рішень, а в ПРАКСИСІ питання: чи може одинична людина, дехто N.N., реалізувати себе так, щоб його самореалізоване Я репрезентувало вже не приватне і особисте в нім, а ЛЮДСЬКЕ, як таке? Але тоді це ЙОГО Я належало б всім, і, напевно, йому залишалося б чекати нагоди, щоб подарувати себе іншим, повернути іншим їх самих, як СЕБЕ. Зрозуміло, він міг би зробити це за умови, що інші захотіли б – бути обдарованими. Обдарування розтягнулося б тоді в учбовий процес, ніяк не відповідний звичайним філософським стандартам. Потрібно представити собі філософського вчителя, який, – в строгій і абсолютно свідомій формі, що відповідає всякий раз рівню і потребам аудиторії, – давав би своїм учням не знання, а САМОГО СЕБЕ, щоб і учні змогли одного разу пізнати в цій дарованій їм «чужій» самості власну» [9, с. 167].

* 2. Ж. Дельоз про безвідповідальність філософського задуму Ніцше пише наступне: «У злопам'ятності (це твоя провина), в нечистій совісті (це моя провина) і у вирощеному ними

плоді (відповідальності) Ніцше бачить не прості психологічні явища, але фундаментальні категорії семітської і християнської думки, сам наш спосіб мислити і інтерпретувати існування. Новий ідеал, нова інтерпретація, інший спосіб думки – ці завдання покладає на себе Ніцше. «Додати безвідповідальності її позитивний сенс»; «я хотів проникнутися відчуттям повної безвідповідальності, зробитися незалежним від похвали і осуду, від сьогодення і минулого». Безвідповідальність – благородна і прекрасна таємниця Ніцше» [1, с. 70].

ЛІТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; [пер. с фр. О. Хома]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
2. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: МП «Проминформ», 1992. – 223 с.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; [пер. с нем. Е. Герцкы и др.]. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
4. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1 – 1990. – С. 491-719.
5. Ницше Ф. Злая мудрость / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1 – 1990. – С. 720-768.
6. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2 – 1990. – С. 556-630.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2 – 1990. – С. 5-237.
8. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше; [пер. с нем. под ред. К.А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990.– Т. 1. – 1990. – С. 231-490.
9. Свасьян К. А. О конце истории философии: [электронный ресурс] / К. А. Свасьян // Вестник Российского Философского Общества. – 2005. – № 4 (36) – С. 33-49. – Режим доступа: <http://www.rvb.ru/swassjan/rastozhdest/11.htm>.
10. Слотердаик П. Правила для человеческого зоопарка. Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме: [электронный ресурс] / Петер Слотердаик; [пер. с нем. Т. Тягунова]. – Режим доступа: <http://dironweb.com/klinamen/fila19.html>.
11. Слотердаик П. Об исправлении Благой вести. Пятое евангелие Ницше: [электронный ресурс] / Петер Слотердаик; [пер. с нем. В. М. Бакусев]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/ххс/etika/sloterdeik>.
12. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
13. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер; [пер. с фр. С. Н. Зенкин]. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
14. Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер; [пер. с нем. Б. В. Гиммельфарб, М. Л. Гохшиллер]. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.
15. Laporte D. History of shit / Dominique Laporte; [trans. from fr. Nadia Benabid and Rodolphe el-Khoury]. – Cambridge, Massachusetts, London: Massachusetts Institute of Technology and Documents Magazine, Inc., 2000. – 174 p.
16. Rasmussen D.C. Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project: [электронный ресурс] / Dennis C. Rasmussen. – Political Philosophy Workshop, Brown University, October 2007. – Режим доступа: www.brown.edu/Research/ppw/files/Rasmussen_PPW.pdf.

УДК 141.155:572:130.121

*Шаповал Л. А., Калиновський В. Б.
Харківський національний університет внутрішніх справ*

ЕВОЛЮЦІЯ ЛЮДИНИ: ПРОБЛЕМА, ЗМІСТ, КРИТЕРІЇ

В статті підкреслено суперечливість досягнень науково-технічного прогресу, які несуть із собою як комфорт, так і небезпеки для здоров'я і життя людини. Поставлено під сумнів можливість включення таких суперечливих досягнень у зміст еволюції людини. На підставі критичного аналізу змін у житті сучасної людини визначено і обґрунтовано критерії істинної еволюції. Зазначено, що до змісту еволюції людини мають включатися не будь-які зміни, а лише ті, які сприяють розгортанню її «душевного та інтелектуального потенціалу».

Ключові слова: еволюція людини, тілесна складова людини, душевна складова людини, критерії еволюційних змін.

В статье отмечена противоречивость достижений научно-технического прогресса, которые несут с собой как комфорт, так и опасности для здоровья и жизни человека. Поставлена под сомнение возможность включения таких противоречивых достижений в содержание эволюции человека. На основе критического анализа изменений в жизни современного человека определены и обоснованы критерии истинной эволюции. Отмечено, что в содержание эволюции человека должны включаться не всякие изменения, а лишь те, которые содействуют процессу развития его «душевного и интеллектуального потенциала».

Ключевые слова: эволюция человека, телесная составляющая человека, душевная составляющая человека, критерии эволюционных изменений.

This article points out some inconsistency in achievements of the scientific and technical progress that produce not only comfort but threats for health and human life too. A possibility of inclusion of these inconsistencies in content of human evolution is questioned. On base of critical analysis of changes in the contemporary human life criteria of true evolution are found and substantiated. It is stressed out that in content of the human evolution must be included not all changes but only those ones which support development of human "spiritual and intellectual potential".

Key words: human evolution, corporal component of human, spiritual component of human, criteria of evolutionary changes.

В ХХІ століття людина увійшла з глобальною проблемою – проблемою фізичного виживання в умовах екологічної кризи планетарного масштабу. Але, як не дивно, усвідомлення цієї проблеми все ще залишається лише на рівні відносно вузького кола фахівців. Що до пересічної людини, то вона, схоже, продовжує вірити у всепереможний науково-технічний прогрес, не беручи до уваги той факт, що зміни навколишнього середовища стали загрозливо небезпечними для її здоров'я і життя, як і самі речі, котрі забезпечують їй комфортне існування.

Науково-технічні революції останніх трьох століть (промислова, ядерна, кібернетична, медична, мікробіологічна та ін.) стрімко підвищили комфортність людського існування. Але на скільки піднімався матеріальний добробут і зростали статки людини, на стільки ж знижувався рівень безпеки її існування. Адже промислове виробництво товарів широкого вжитку породжувало і промислові масштаби відходів, що поступово забруднювали навколишнє середовище.

До певного часу на це не звертали уваги. З новими поколіннями людей з'являлись нові матеріальні потреби. Попит породжував пропозиції. Як наслідок, зростали обсяги і урізноманітнювався асортимент товарного виробництва. І знову зростали статки виробників та підвищувалась комфортність життя пересічної людини. Всі були задоволені.

Але з середини ХХ століття опанування атомної енергії та перетворення на реальну можливість її застосування як засобу масового знищення людини і довкілля змусило вчених заговорити про небезпеки, які породжують плоди «творчої діяльності» людства. Особливу занепокоєність викликала Карибська криза, внаслідок якої, писав Е. Фром, «сотні мільйонів людей в Америці та в Європі протягом декількох днів не знали, чи побачать вони та їх діти

наступний день» [5, с. 9-10]. Тож «багатьом дослідникам людини і сучасного життя суспільства, – зауважує філософ, – стає все ясніше, що вирішальне ускладнення, яке постає перед нами – це значне відставання розвитку людських емоцій від розумового розвитку людини. Людський мозок живе в двадцятому столітті; серце більшості людей – все ще в кам'яному» [5, с. 11].

Невтішний висновок. Адже відомо, що знання – сила. А от як ця сила буде використана і для чого, залежатиме від рівня розвитку душевних якостей носія знань. Усвідомлення цього факту відбивається в головному питанні ХХ століття: «Як же людство може врятуватись від самознищення в цьому конфлікті між завчасною інтелектуально-технічною зрілістю і емоційною відсталістю?» [5, с. 12].

З того часу минуло майже півстоліття, однак зазначена проблема не лише не знайшла свого вирішення, а й ще більше загострилась. За останні двадцять років людство оволоділо ще більш складним знанням і стрімко «опредметнило» його в товари масового вжитку (мобільні телефони, персональні комп'ютери і ноутбуки, генно-модифіковані продукти, ліки, одяг, будматеріали, дитячі іграшки, парфуми та ін.). І знову маємо зростання: статків – виробників, комфортності – споживачів, а загальної небезпеки існування – всіх. Так, вчені встановили, що ноутбуки, оснащені Wi-Fi, спричиняють невіправну шкоду спермі та генетичному коду, генно-модифіковані та штучні продукти харчування руйнують репродуктивну та імунну систему людини. Але попри попередження вчених щодо шкідливого впливу на людину новітніх предметів широкого вжитку, їх випуск і розповсюдження залишаються комерційно успішними проектами.

У зв'язку зі сказаним задамося питанням: чи можна усі зміни, привнесені в людське життя науково-технічним прогресом, характеризувати як еволюцію людини? З одного боку, начебто, так. Адже умови життя сучасної людини значно відрізняються за рівнем комфорту від життя людини, скажімо, XVI-XVII століть. А воно, в свою чергу, мало значні відмінності від життя перших століть нашої ери чи останніх століть до н. е. Але, з іншого боку, навряд чи можна назвати еволюцією людини процес, який кінець кінцем веде її до знищення себе і свого життєвого середовища, природи.

Наявність протилежних відповідей на одне й те ж питання свідчить про існування *проблеми* щодо розуміння сутності та змісту еволюції людини, *актуальність* роздумів над якою обумовлена реальною загрозою майбутньому існуванню людства, породжуваною його власною діяльністю.

Отже *метою* пропонованої статті є визначення і обґрунтування того кола змін, які, на думку її авторів, насправді можуть складати зміст процесу еволюції людини.

Для досягнення зазначеної мети передбачається вирішити такі *завдання*:

по-перше, з'ясувати зміст поняття «людина», без якої, як суб'єкта змін, вести мову про еволюційний процес неможливо;

по-друге, на підставі критичного аналізу змісту змін, спричинених діяльністю людини, визначити і обґрунтувати критерії істини еволюційних змін людини.

Вказана мета і обумовлені нею завдання визначають логіку викладення матеріалу статті. Отже, розпочнемо з розкриття змісту поняття «людина».

Сучасна людина – homo sapiens, представляє собою, на нашу думку, єдність трьох взаємопов'язаних складових: тіла, душі, мислення. Виникнення і розвиток тіла людини відбувається за біологічними законами, механізм яких успадковується кожним наступним поколінням від попереднього. Цією складовою частиною людина схожа на інших високорозвинених тварин, вона почасти є біологічною істотою, як і все живе. Біологічна складова людини, стверджують більшість науковців, є завершеною і довершеною основою, яка не зазнає суттєвих змін. Але деякі вчені вказують на мутації, що спостерігаються при відновленні генетичного матеріалу в клітині при її діленні. Ці мутації можуть розглядатися як витоки змін у біологічній еволюції людини.

Однак їх опоненти досить переконливо спростовують таку можливість. Вони вважають, що оскільки відтворення ланцюжків ДНК, які складають ген, здійснюється досить точно, а це доведено експериментально, то через свою недостатню чисельність, мутації не можуть бути необхідним чинником еволюції. З іншого боку, вони не можуть бути такими і через свою згубну сутність. З'ясовано, що згубні для організму мутації своєю чисельністю перевищують в декілька тисяч разів нейтральні та позитивні. Передача ж негативних змін наступному

покоління породжує хвороби, що робить організм неконкурентоспроможним у боротьбі за виживання. А це вже не еволюція, а деградація, якщо генетична «аварія» не буде усунена. Отже питання біологічної еволюції людини можна вважати закритим.

Інші складові людини – душа і мислення суттєво відрізняються від тілесної, фізичної, хоча і пов'язані з нею. Їх виникнення і розвиток не наслідуються від батьків до дітей, подібно до тілесності. Здатність мислити і душевно переживати себе і навколишній світ є лише *можливістю* людської дитини. Тож в аспекті свого внутрішнього світу, дитина – це людина-в-собі, «задача якої полягає не в тому, щоб залишатися в цьому абстрактному і нерозвиненому «в собі», а в тому, щоб стати також і *для себе* тим, чим вона поки є лише *в собі*, а саме вільною і розумною істотою» [2, с. 289].

Механізм переводу можливого в дійсне, тобто виникнення і закріплення у дитини основ мислення і душевних якостей, запускається, як відомо, протягом певного часу через спілкування дитини з дорослими істотами свого виду. Дорослі люди мають піклуватися не лише про її тіло, а й про розгортання в ній душі і розуму. Дитина ж, позбавлена в перші роки свого існування такого спілкування, залишиться твариною у людській подобі. Історія Мауглі – це лише красива казка, яка кожен раз спростовувалась, коли маленькі діти потрапляли в тваринне середовище і виживали у ньому. Повернені в людське суспільство, вони не були вже в змозі стати повноцінними людьми з розвиненими душею і мисленням, та, як правило, досить швидко гинули.

Виходячи із викладеного, можна зробити висновок, що із складових людини не тілесна зовнішня складова, а внутрішня – мисляча душа, або «мисляче серце», – є атрибутивною ознакою людини. Без душі і мислення людське тіло ще не людина. Саме вони є невід'ємні від появи людини, а не тіло, яке є лише спеціальною «упаковкою», «одягом». «Головним в Людині, – писав Григорій Сковорода, – є Серце Людське. Воно є самою точною Людиною в Людині, а все інше зовнішність». «А що ж є Серце, як не душа? – розмірковував філософ. Що є душа, як не безодня Думок? Що є Думки, як не Корінь, Насіння і Зерно всієї нашої зовнішньої Плоті, Крові, Шкіри та іншої зовнішності» [4, с. 523-524].

Зовнішнє тіло людини детерміноване своїм внутрішнім душевним та інтелектуальним змістом. Воно має ту швидкість розвитку, яка необхідна для розгортання із можливості в дійсність внутрішнього світу майбутньої людини – її душі і мислення. Мабуть, цим можна пояснити той факт, що лише людська дитина має таке довге дитинство, потребуючи опіки і піклування батьків. Бо для того, щоб розгорнути і закріпити мислення та душу в дитині, прищепити смак до їх подальшого самостійного розвитку, потрібен значний час.

Отже, не претендуючи на абсолютність чи досконалість визначення, зазначимо, що *людина* це – *душевно-інтелектуальна сутність*, яка *тимчасово втілена*, тобто «одягнена» у тілесні форми, відповідні середовищу свого перебування. Принциповим у цьому визначенні є те, що найближчий рід і видові ознаки в запропонованому визначенні міняються місцями, порівняно із загально визнаним уявленням про людину як тварину, що мислить і розмовляє. Тож найближчим родом людини є не тваринна сутність, а мисляча душа. Тимчасова ж тваринна тілесність є людською видовою відзнакою. Інакше кажучи, не тваринне тіло (біологічна основа) набуло здатності мислити і душевно переживати навколишній світ та себе, а навпаки, мисляча душа використала тваринну тілесність, як необхідне знаряддя для тимчасового земного існування.

Залежно від того, ким сприймає себе людина, втіленою мислячою душею або одушевленим тілом, в суспільному житті співіснують два роди людей. Рід мислячих тварин, які на відміну від усіх інших біологічних істот мають здатність мислити і переживати, в тому числі і факт своєї смертності. І рід мислячих душ, інтуїтивно чи осмислено сприймаючих тимчасовість свого втілення. Перші, назвемо їх умовно «твариною-люди», застосовують мислення і душевний потенціал для задоволення потреб тіла. Другі – «душі-люди» – спрямовують мислення і душевний потенціал на пізнання і співпереживання, розкриття і маніфестацію себе через інших. Оцінюючи результат власних душевних та інтелектуальних зусиль по ступеню отриманого задоволення чи незадоволення, людина має можливість на власний розсуд, добровільно щось змінити в собі. Таким чином, розвиток і реалізація інтелектуальних та душевних якостей складають зміст еволюції людей, що належать до другого роду. Щодо тіла, то піклуючись про нього, як про необхідний «одяг», вони далекі від того, щоб ототожнювати себе з ним.

Про перших кажуть, що вони «живуть, аби їсти». Про других – «їдять, аби жити». Як бачимо, залежно від того, яке з протилежних визначень людини береться конкретною людиною за основу, виникають полярні світоглядні установки на зміст і сутність людського життя, зміст еволюційних змін.

Таку різницю в людях розуміли ще стародавні філософи, а тому привчали своїх учнів обходитися малим в тілесних потребах. Переконані, що це зближує людину з богом, а протилежне віддаляє, вони наставляли їх, стверджуючи: «<...> тоді вам, що займають середнє місце між богами і нерозумними тваринами, стане можливим уподібнитися вищому роду, а не нижчому» [1, с. 255].

На різницю між людиною по тілу і людиною по духу звертав у своєму листі до еллінів Діоген-собака: «Ви лише тільки за зовнішнім образом своїм люди, а душі у вас мавпячі – нічого не знаючи, ви робите вигляд, наче знаєте все» [1, с. 228].

Про поділ людей Г. Сковорода писав так: «По числу Ангелів розділіть весь рід людський на два Роди: на вищий і нижчий, на правий і лівий, на благословенний і заперечуваний <...> По двійному роду людей, пригадайте Євангельське роздоріжжя: шлях вузький і просторий, правий і лівий. Життя наше є мандрівка <...> Правим крокує Рід правих, під керівництвом Ангела <...> Охоронця душ і тіл наших, <...> життя їх є евдемонія (щастя). Шуйський же рід, або лівий, в усьому першому є протилежний» [4, с. 457-458].

Про два роди людей знаходимо і у Ф. Ніцше. Устами Заратустри він стверджує, що людина є те, що належить подолати, подібно до того, як долають перешкоду на шляху до чогось. Ніцше порівнює людину із канатом над прірвою, «протягнутий між твариною і Надлюдиною» [3, с. 10-11]. А рух по канату може бути лише в діаметрально протилежних напрямках. І чим далі іде людина, не важливо, в який бік, тим менше залишається людиною, стаючи або Надлюдиною, або, за виразом Ніцше, «останньою людиною». Перша належить до того роду людей, який створює «щось, що вище них». Друга – до роду, що прагне «скоріше повернутися до тварин, аніж подолати людину» [3, с. 10]. Цей другий рід – рід самої ганебної, нікчемної людини, яка, облаштувавшись на тваринному боці, стає, на думку філософа, відпливом в розвитку людства. Устами Заратустри Ф. Ніцше пророкує: «Наближається час нікчемної людини, яка не в силах вже зневажати саму себе», яка «вже не зможе пустити стрілу свого бажання вище себе» [3, с. 14]. І ось уявлювана ним картина майбутнього: «Земля стала маленькою, і на ній копошиться остання людина, яка все робить таким же нікчемним, як вона сама. <...> Нема пастиря, є лише стадо. У всіх однакові бажання, всі рівні. <...> Всі вони розумні, вони все знають про те, що було: тож глумління їхньому немає кінця. <...> Є у них і свої маленькі задоволення: одне – вдень, інше – вночі; але більше всього вони піклуються про здоров'я» [3, с. 14-15].

Як з нас списав. Адже характерною рисою більшості сучасних людей є невагомне прагнення до задоволення тілесних потреб. На службу тілу поставлено весь науково-технічний прогрес. Всі на всьому заробляють гроші. Навіть такі нематеріальні сфери людської діяльності, як мистецтво, релігія, наука, освіта сьогодні часто-густо не є винятком. І це не дивно, бо кількість людей, для яких домінуючим є уявлення про людину як мислячу тварину, не зменшується, а зростає.

Сьогодні цивілізація «мислячих тіл», жахаючись своєї тимчасовості, спрямовує всі інтелектуальні зусилля на тілесне збереження. Це і заміна старих і хворих органів новими та здоровими, некрасивих – красивим, натуральних – штучними; це і замороження тіл у сподівані бути колись розмороженими і оживленими більш розумними нащадками з тим, щоб продовжити тілесне життя. Готові навіть себе клонувати. І це далеко не все. Добираючи останні природні ресурси і забруднюючи природне середовище планети, неситим оком поглядає на інші, як джерело подовження свого тілесного існування.

Але яких би успіхів не досягла людина на цьому шляху, вони не можуть складати зміст істинної еволюції. Їх скоріше можна охарактеризувати як тілесний тоталітаризм, експансію тіла. А між тим, тіло – це всього лише частка, біологічна основа людини, доволі тимчасова. Воно – своєрідне поле, засіяне різноманітним насінням – інтелектуальними і душевними талантами. І як не можна отримати врожай, піклуючись про поле і не піклуючись про насіння, так не можна людині, піклуючись переважно про тіло, зібрати врожай нетлінних скарбів розумної душі. Тож першим кроком у напрямку до дійсної еволюції людини має стати усвідомлення нею, що, подібно до того, як поле поливають і удобрюють не заради його

вологості і жирності, а заради засіяного насіння, від якого очікують добрий урожай, так і піклування людини про власне тіло має сприйматись лише як необхідна умова зростання її душевних та інтелектуальних задатків.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. – М.: Наука, 1984. – 398 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики. – 452 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше; [пер. с нем.]. – М.: Интербук, 1990. – 301 с.
4. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / Г. Сковорода; [за редакцією проф. Леоніда Ушкалова]. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
5. Фром Э. Бегство от свободы / Э. Фром; [пер. с англ.; общ. ред. и послес. П. С. Гуревича]. – М.: Прогресс, 1989 – 272 с.

УДК 111.85:130.177.7

*Крилова С. А.
Академія муніципального управління (Київ)*

КРАСА ВІДНОСИН У СУСПІЛЬСТВІ: ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА ЛЮБОВ

Розглянуто прояви краси відносин у суспільстві: толерантність та любов. Проаналізовано феномен толерантності в буденному, граничному та метаграничному бутті. Доведено, що в метаграничному бутті толерантність базується на волі до любові та свободи. Показано красу відносин з ворогом. Досліджуються поняття «краса відносин» і «краса спілкування». Умовою трансформації краси спілкування в красу відносин вважається співтворчість. Любов усвідомлюється як вищий прояв краси відносин людей в суспільстві.

Ключові слова: краса відносин, краса спілкування, толерантність, природа любові.

Рассмотрены проявления красоты отношений в обществе: толерантность и любовь. Проанализирован феномен толерантности в обыденном, предельном и запредельном бытии. Доказано, что в запредельном бытии толерантность базируется на воле к любви и свободе. Показана красота отношений с врагом. Исследованы понятия «красота общения» и «красота отношений». Условием трансформации красоты общения в красоту отношений считается сотворчество. Любовь осознается как высшее проявление красоты отношений в обществе.

Ключевые слова: красота отношений, красота общения, толерантность, любовь.

Tolerance and love as manifestations of beauty of relations in society are considered in this articles. Phenomenon of tolerance is analyzed in everyday, boundary and meta-boundary being. It is proved that tolerance in meta-boundary being is based on the will to love and freedom. Beauty of relations with an enemy is demonstrated. The notions of "beauty of relations" and "beauty of communication" are investigated. Co-creation is considered as a condition of transformation of beauty of communication to beauty of relations. Love is comprehended as the highest manifestation of beauty of human beings' relations in the society.

Key words: tolerance, love, beauty in relationship, beauty in communication.

Міркуючи над проблемою краси відносин у суспільстві, важливо відповісти на запитання: чим відрізняється поняття «відносини» від поняття «спілкування»?

Відносини наявні тоді, коли завдяки діям, словам чи навіть вираженням у текстах думкам або почуттям одних людей відбувається зміна стану чи долі інших.

Під спілкуванням можна розуміти обмін інформацією і навіть почуттями, який зазвичай не піднімається на рівень відносин. Звісно, спілкування теж не позбавлене взаємного впливу сторін зовсім. В чому ж тоді різниця спілкування та відносин?

Навіть небуденне спілкування може лише зацікавлювати нас, але не вести до екзистенційного єднання, яке є *обміном вчинками*, тобто відносинами. Хоча відносини *теж є спілкуванням*, але це особливе, *екзистенційне* спілкування, комунікація (К. Ясперс). В такому спілкуванні люди єднаються і духовно, і душевно, у них з'являється спільний життєвий світ. Дійсно, одне спілкування не закінчується нічим, не торкає нашу душу, а інше не тільки впливає, а й змінює нашу особистість; це відбувається, наприклад, у стані закоханості, який є вже не просто спілкуванням, а *відносинами*. Отже, поняття «спілкування» є більш широким, таким, що включає в себе поняття «відносини». Можна стверджувати, що відносини є *актуальний максимум спілкування*, його граничне напруження.

Проте відносини самі по собі не несуть в собі краси; як і вчинки, відносини можуть бути і красивими, і потворними, – екзистенційна глибина і краса в нашому світі, на жаль, не тотожні. Красу відносин породжує лише обмін красивими вчинками. Іншими словами, краса відносин – це екзистенційна комунікація, наповнена моральною красою – відповідальністю, турботою, толерантністю. А отже, краса відносин виростає з краси *спілкування*.

В сучасному світі спілкування не часто має екзистенційної глибини, яка веде до відносин, більше того – до краси відносин. Яскравим прикладом такого поверхневого спілкування є спілкування в Інтернеті, особливо в так званих «соціальних мережах». Чи може комунікація в Інтернеті взагалі переростати у відносини? Якщо людина під впливом спілкування в Інтернеті змінює світогляд чи стан, то таке спілкування можна назвати відносинами. Але якщо таке спілкування не змінює її внутрішнього і зовнішнього світу, то це лише інформаційне спілкування, часто на рівні «Я – Воно», а не «Я – Ти».

Корисність або навіть екзистенційна значущість інформації, яку людина отримує при спілкуванні в Інтернеті, ще не робить спілкування відносинами. Наприклад, людина дізнається через співрозмовника в соціальній мережі про видавництво, де можна надрукувати свої твори, переконує редактора в необхідності видання своєї книги, завдяки чому стає відомою та реалізованою. Однак, це не завжди створює відносин з тією людиною, яка дала інформацію про видавництво. З іншого боку, в Інтернеті ми можемо побачити *потворні відносини*, обмін потворними вчинками – екзистенційно насичені і екзистенційно болючі плітки про друзів тощо. Проте в Інтернеті ми можемо побачити і красу відносин, коли люди знаходять одне одного, допомагають позбавитися від самотності, залучаються до співтворчості. Це теж відносини, бо вони змінюють долю людини у світі.

Тому зрозуміло, чому зазвичай говорять про спілкування, а не відносини в Інтернеті. На глибинному рівні ми усвідомлюємо, що люди хочуть *відносин* в Інтернеті, а отримують лише спілкування. В більшості випадків воно не приводить до відносин тому, що зазвичай це втеча від самотності, спілкування без глибини та дружби. Хоча в Інтернеті й не виключене особистісне і навіть філософське спілкування, яке піднімається до дійсних відносин, наповнених красою, і настільки трансформує особистість, що з'являється бажання змінюватися, змінювати світогляд і буття у напрямку внутрішньої краси, яка «врятує світ». Мудре, красиве слово в Інтернеті теж може бути вчинком, який веде до краси відносин – до катарсису, *вчинку духу*.

Краса відносин між людьми передбачає повагу до Іншого, його внутрішнього і зовнішнього простору та світогляду. Тому толерантність виступає одним з найважливіших аспектів краси відносин. Слово «толерантність» походить від латинського «tolero» – нести, тримати, витримувати. Таким чином, толерантність виступає здатністю нести тягар власної стриманості. Але при цьому треба усвідомити, що потрібно не тільки стримувати себе, але й витримувати Іншого. Отже, толерантність – це здатність стримувати себе і витримувати Іншого, в результаті чого виникає конструктивна комунікація, яка може бути названа синонімом краси відносин.

У феномені толерантності закладена повага до бажання людини мати вільний життєвий простір. Тут можна пригадати слова сучасного канадського автора Яна Мартела: «Якщо ви впали у левиний рив, лев розірве вас не лише тому, що він голодний, – заспокойтеся, тварин у зоопарку годують, а тому що ви вторглися на його територію. Тому у цирку дресирувальник завжди виходить на арену першим, щоби леви бачили. Таким чином він показує, що арена – його територія, а не їх, й утверджує свої права власника, раз-інший крикнувши, топнувши ногою чи лягнувши батогом. І на левів це діє як ніщо інше» [5, с. 59].

У цих словах зафіксоване прагнення всього живого мати свій життєвий простір. В людському світі це називається *особистим простором*. В поняття «краса відносин» входить здатність відчувати цей особистий простір й не переступати його меж, бо порушення чужої особистої території може мати фатальні наслідки. Переживання цінності життєвого простору Іншого лежить в основі толерантності. В даному контексті мова йде не лише про життєвий простір Іншого, а й про власний; той, хто поважає свій життєвий простір і здатен подолати буденний егоцентризм, з повагою ставиться до такого ж простору Іншого. Тут йдеться не лише про зовнішній простір – власне тіло та простір навколо нього, – квартиру, земельну ділянку, робоче місце, – це повага до внутрішнього простору Іншого – до *світогляду*, який породжує власні принципи, ідеали та цінності [2, с. 67-68].

Справжня толерантність можлива в діалозі, який приводить до консенсусу та розв'язання суперечностей. Для набуття такої толерантності особистість повинна мати такі якості як терпимість, високий рівень розвитку духовних та душевних рис, гнучкість в комунікації, цілісність світогляду.

Таким чином, толерантність в її глибинних виявах є, передусім, *світоглядною* толерантністю. Лише така толерантність стає наріжним каменем краси відносин не лише між особами, а й між спільнотами. В умовах постійних у світі конфліктів та наявності зброї масового знищення світоглядна толерантність – умова миру у всьому світі, конструктивного соціально-економічного та культурного розвитку всіх народів.

Важливо підкреслити, що світоглядна толерантність є однією з архетипових рис української ментальності, що актуалізує значущість нашої культури для сучасного світового співтовариства.

Кожна людина повинна розуміти, що нікому не дана Абсолютна Істина цілком. З іншого боку, кожний з нас є носієм частки Абсолютної Істини. Тому Абсолютна Істина в її повноті народжується в співтворчому спілкуванні з іншими на основі *світоглядної толерантності*.

Міркуючи над проблемою зв'язку краси відносин і толерантності, доцільно застосувати методологію соціальної метаантропології, за якою людське буття в суспільстві має буденний, граничний та метаграничний виміри [8].

В буденному бутті людини толерантність значною мірою зумовлюється *страхом сильного* – батька, вчителя, керівника. Дійсно, в буденності, де людиною керують воля до самозбереження та продовження роду, глибинним мотивом толерантності є страх та почуття провини. Людина проявляє толерантність, щоб сподобатись людям, від яких вона залежить; але це не толерантність, а лише гра в неї. Це псевдотолерантність як боягузтво, тому вона породжує потворність відносин, а не їх красу.

В граничному вимірі людського буття, де людиною керують воля до влади та воля до пізнання та творчості, мотивом толерантності є влада, що обертає толерантність на *технологію маніпуляції*. В цьому вимірі буття людина намагається нав'язати власну точку зору Іншому, тому в граничному бутті, як і в буденному, маємо псевдотолерантність, яка руйнує красу відносин та призводить до різноманітних *садо-мазохістичних симбіозів* – батьків і дітей, чоловіків і дружин, фанатиків і тоталітарних лідерів тощо.

Лише в метаграничному бутті людини толерантність перестає бути результатом страху чи прагнення до влади, вона базується на волі до любові та свободи, а тому стає справжньою повагою і відкритістю до Іншого, що зумовлює красу відносин із ним.

Таким чином, толерантність є показником зрілості та цілісності і особистості, і суспільства в цілому. Справжня, зріла толерантність, мотивом якої є свобода і любов, приводить до краси відносин в житті і особистості, і суспільства, робить життя повноцінним та творчим. Подібна толерантність у вищих своїх формах є підсумок творчої свободи, помноженої на любов до всіх проявів життя у світі; саме така толерантність у вищих своїх проявах означає визнання права на *власну* Абсолютну Істину і *за собою, і за Іншим*. Це означає вирішення протиріччя *несправжніх форм* толерантності буденності і граничного буття. Таке вирішення є очищенням толерантності від страху і виходом до істинної краси відносин з Іншим.

Отже, можлива толерантність від страху і толерантність від любові. Перша породжує морально потворні відносини, друга – морально красиві. Але ми повинні поставити проблему меж толерантності від любові. Адже є дії і вчинки, до яких у принципі не можна бути

толерантними. Наприклад, коли на тебе нападають зі зброєю, толерантність перетворює в жертву.

Християнська етика поставила перед людством питання про *красу відносин з ворогом*. Навряд чи доцільно закликати усіх перетворюватися на толерантних жертв у руках агресорів, але все-таки варто бути толерантним до останньої межі в спілкуванні з тим, хто вважає нас своїм ворогом. І не поспішати називати його ворогом; тоді він, можливо, і не підніме зброю.

З іншого боку, слід розуміти, що за винятком патологічних випадків ніхто ніколи не кидається зі зброєю без причини. Така поведінка може спричинитися дуже нетолерантним відношенням до Іншого, його особистого простору і достоїнства. Іншими словами, варто до останньої межі уникати того, щоб називати людину ворогом. Але, припустимо, цю межу переступили не з нашої провини. Що робити тоді? І в чому ця межа, за якою настає кінець толерантності? Можливо, це погроза для життя? Напевно, це і погроза для життя, і погроза для свободи – і зовнішньої, і внутрішньої. Однак не варто шукати загрозу там, де її немає, – краса у стосунках між людьми передбачає терпіння. Якщо ж це не допомагає, не варто грати в самотнього борця зі злом; у стані афекту це може призвести до фатальних наслідків. Краще звернутися по допомогу до служителів закону. Однак, кожен з нас повинен мати навички бойових мистецтв, щоб у критичній ситуації красиво й ефективно постояти за себе і за своїх близьких, тому що служителі закону далеко не завжди встигають, а часом далеко не завжди бажають виконати свої обов'язки. Однак заняття бойовими мистецтвами можуть збільшувати агресивність. Це злякає маленьких агресорів, але може притягти великого. Чи не виходить замкнене коло? Відповідаючи на це запитання, слід розуміти, що мудрість людини здатна розімкнути будь-яке замкнене коло, потрібно лише знайти «золоту середину» між позицією «толерантної жертви», що прагне догодити всім, забуваючи про власну гідність, і войовничого борця зі злом, що у кожному бачить потенційного ворога і повсякчас стає у «бойову стійку». Навіть коли якась людина стає ворогом по відношенню до когось, і це об'єктивний факт, до неї потрібно теж відноситися шляхетно і морально. Це показник сили, а не слабкості, і це тільки зміцнює гідність людини, а іноді сприяє перетворенню ворога в друга. У цьому – головний смисл і підсумок краси відносин з (потенційним) ворогом.

В наш час дуже багато людей у будь-якій життєвій ситуації схильні створювати собі образ ворога. Такі люди одночасно несуть у своїй душі і «комплекс жертви», і «комплекс ката». Це калічить їх і фізично, і душевно, роблячи внутрішньо самотніми. Але чому люди схильні створювати образ ворога? Можна припустити, що в основі всього цього лежить комплекс жалості до себе, що обертається ненавистю до світу. Доти, доки жалість до себе в глибині душі не заміниться на любов, нас будуть оточувати «вороги», яких ми створюємо спочатку в уяві, а потім і «притягаємо» у реальності.

Проблема ще й у тому, що пошук ворога відбувається не тільки на рівні міжособистісних відносин, але і на рівні відносин між державами і народами. А це вже загроза для сотень мільйонів людей. На жаль, відносини між державами часто залежать від комплексів їх лідерів. Особисті вороги правителів стають ворогами їхніх народів, але при цьому на війну йдуть зовсім не лідери. Можна лише порадити цим лідерам усвідомлювати і долати свої комплекси, адже, якщо б політичні лідери частіше позбавлялися їх, полегшення відчували б не тільки вони, а й народи.

Краса відносин між людьми – це феномен метаграницного буття, де людину супроводжують екзистенціали толерантності, свободи та любові. Саме в метаграницному бутті краса спілкування переростає в красу відносин, бо люди здатні не лише на діалог чи обмін інформацією, а й на співтворчість. Остання об'єднує людей не формально, а екзистенціально, бо люди займаються спільною справою, яка приносить задоволення і самореалізацію. В співтворчості люди спілкуються за моделлю «Я – Ти», а не «Я – Воно», адже творять спільний Всесвіт, спільну землю, і спільне небо, разом отримуючи результат. Саме через співтворчість люди переживають справжню свободу, а не свавілля, ту свободу, яка поєднана з любов'ю. Ця свобода націлена на зростання та творіння, а не на деструкцію. В співтворчості люди приходять і до толерантності, яка є не просто вмінням *тримати себе в руках*, а й по-справжньому поважати і розуміти Іншого. Отже, в співтворчості метаграницного буття переживається любов, що здатна зробити красивими будь-які відносини.

Назвати любов найвищим проявом краси відносин видається тривіальним. Але чи будь-яка любов має красу відносин? Відповісти на це непросте запитання можливо лише

прояснивши природу любові. Рационально осмислити любов навряд чи можливо. Але ми спробуємо висловити певні судження, не претендуючи на однозначність.

Якщо припустити, що протилежністю любові є не свобода, а *самотність*, то звідси витікає, що природа любові – у такому єднанні, що не пригнічує, а розкриває всі внутрішні можливості особистості. Слово «особистість» є тут принциповим, тому що істота, наділена тільки індивідуальністю, наприклад, тварина, здатна до *пристрасті*, але не любові. Пристрасть – це нижча форма любові, що заперечує свободу. У світі людей пристрасть є лише *можливістю* справжньої любові; вона може і не привести до неї, більше того, стати протилежністю любові – садо-мазохістичним симбіозом.

Любов – це найглибша повнота особистісного буття в єдності з іншою особистістю, світом і Абсолютом [3, с. 348], яка долає несвободу і самотність. З позицій персоналістичної філософії, яка розглядає особистісне начало людини як субстанцію та вищу цінність реальності, дійсна любов – це найглибше відчуття повноти особистісного буття і всеосяжної гармонії у переживанні цілісності – тої гармонії, яка виходить за будь-які межі; адже «саме в любові найбільшою мірою проявляється принципова відкритість особистісного буття людини» [1, с. 137]. Відкритість особистості найбільшою мірою виявляється в любові саме тому, що знаменує вихід за межі буденних і граничних ситуацій у метаграничне буття, у якому відбувається дійсне звільнення від самотності й відчуження людей від себе і світу. Це відбувається тому, що любов є цілісним екзистенційним станом.

Не можна не погодитися з сучасним українським автором А. Морозовим, який пише: «У любові поєднуються <...> і свобода (не можна примусити полюбити), і краса (ми любимо все, що прекрасне), і добро (у любові ми бажаємо блага іншому), і духовний смисл (ми не можемо звести любов до матеріальних хімічних процесів та реакцій у крові)» [6, с. 181].

В українській мові постійно зустрічаються слова «любов» і «закоханість», іноді замінюючи одне, а іноді вступаючи в суперечності. У чому відмінність реальностей, що ховаються за ними? При цьому можна стверджувати, що більшість людей (нехай і не завжди усвідомлюючи це) під закоханістю розуміють *тимчасовий* прояв любові, а почуття і стан, що піднімається над часом і буденністю, виражають словом «любов».

«Любов приводить до продовження людського роду, саме любов (реалізована чи ні) запліднює ті твори культури або вчинки, що виходять за межі своєї генерації, саме любов може стати тим змістом безсмертя, який витісняє нудьгу» [1, с. 138]. А. Морозов справедливо зазначає, що «там, де зникає любов, запановує відчуження, самотність і врешті-решт панічний страх смерті» [6, с. 180].

Любов підносить людське буття в стихію Вічності, адже вона «повсякчасно творить нове життя, яке не може стримати або знищити сліпа стихія часу. Любов є процес творення життя-Вічності не тільки як гносеологічного чи міфопоетичного феноменів, це творення Вічності як екзистенційного феномену, більше того, феномену особистісного» [1, с. 138]. Любов підносить людину над стихією буденного буття, робить її присутність у світі яскравою, неповторною, творчою. Все це відбувається тому, що «любов – елемент надприродного і духовно-трансцендентного у суто земному і тілесному, дивовижна подія, що вривається в повсякденну раціональність» [6, с. 181].

Саме любов, а не закоханість проголошується у міфі Платона про андрогінів – істот, які гармонійно об'єднували в одній особі риси чоловіка та жінки. О.Ф. Лосєв оцінює платонівську концепцію любові-еросу як надзвичайно плідну. Він зазначає, що плодом усякої любові є народження, але народження не тільки тілесне, але й душевно-духовне. О.Ф. Лосєв пише: «Народжувати – справа божественна. Як тільки наша природа досягає певного віку, вона хоче народжувати і тілом, і душею» [4, с. 201].

На відміну від Платона, який говорить про перетворення тіла, одухотворення фізичної любові, О.Ф. Лосєв, який вийшов із надр християнської культури, висуває думку про те, що тілесність повинна знищитися і відродитися в одухотвореній формі, і це притаманно, на його думку, для Боголюдства – людства з іншою тілесністю, «яке підпорядкувало тілесність моральним імперативам, а тому дало їй більшу свободу» [1, с. 142].

В. Франкл пов'язує любов з сутнісним ядром людського буття, це есенція, яка є чимось глибшим, ніж екзистенція. «Любов, – пише він, – є щось більше, ніж емоційний стан; любов – це інтенціональний акт, спрямований на сутність іншої особистості. Ця сутність в кінцевому

підсумку не залежить від існування; «есенція» не залежить від «екзистенції», і, оскільки вона перебуває в свободі, вона має перевагу над «екзистенцією» [7, с. 249].

ЛІТЕРАТУРА

1. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? / С. Крилова. – К.: Сатсанга, 1999. – 160 с.
2. Крылова С. А. Красота как этическая категория // Хамитов Н. В., Крылова С. А. Этика: путь к красоте отношений. – К.: КНТ, 2007. – С. 42-83.
3. Крилова С. Любовь // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 348-349.
4. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Бытие. Имя. Космос; [сост. и ред. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
5. Мартел Я. Жизнь Пи / Я. Мартел; [пер. с англ.]. – К.: София, 2005. – 194 с.
6. Морозов А. Любовь і смерть / А. Морозов. – К.: Видавничий Дім «Слово», 2009. – 216 с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла: [сборник] / В. Франкл; [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана]. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
8. Хамитов Н. В. Философия. Бытие. Человек. Мир / Н. В. Хамитов. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

УДК 008.2:316.42:574.3

Шаповал В. Н.

Харьковский национальный университет внутренних дел

ЧЕЛОВЕК XXI ВЕКА ПЕРЕД ЛИЦОМ ГЛОБАЛЬНОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЫ

В статье проанализированы конкретные проявления экологической катастрофы, разворачивающейся на планете, а также последствия, которая она может иметь для цивилизации и человека. Основной причиной надвигающейся катастрофы является возрастающая мощь хозяйственной деятельности человечества, требующая новых ресурсов, количество которых на Земле ограничено. Она создает глобальные возмущения биосферы и климата, которые близки к необратимой деградации. Сокращение численность населения планеты и изменение господствующей потребительской психологии – ключ к решению проблемы и единственный путь спасения цивилизации.

Ключевые слова: численность населения, экономический рост, ресурсы, биотическая регуляция, биоёмкость.

У статті проаналізовані конкретні прояви екологічної катастрофи, що розвертається на планеті, а також наслідки, яка вона може мати для цивілізації і людини. Основною причиною катастрофи є зростаюча потужність господарської діяльності людства, що вимагає нових ресурсів, кількість яких на Землі обмежена. Ця діяльність створює глобальні деформації біосфери і клімату, які близькі до безповоротної деградації. Скорочення чисельності населення планети і зміна пануючої споживчої психології – ключ до вирішення проблеми і єдиний шлях порятунку цивілізації.

Ключові слова: чисельність населення, економічне зростання, ресурси, біотична регуляція, біоємність.

Concrete manifestations of ecocatastrophe that develops on the planet as well as consequences that it might draw for civilization and human being are analyzed in the article. Principal reason of imminent catastrophe is increasing power of economic activity of humanity, requiring new resources the amount of which on Earth is limited. It creates huge indignation of biosphere and climate planets which are near to irreversible degradation. Reduction the population quantity on the planet and change dominating consumer psychology is a key to the decision of problem and unique way of rescue of civilization.

Key words: quantity of population, economy growth, resources, biotic regulation, biocapacity.

Согласно данным ООН, 31 октября 2011 г. на нашей планете родился семимиллиардный житель. Это событие трудно назвать неожиданным. Многие эксперты прогнозировали, что в начале нового тысячелетия нас будет гораздо больше: 8 или даже 10 млрд. человек. Подавляющее большинство ученых, начиная с Т. Мальтуса, оценивали такую перспективу пессимистически. Однако есть и такие, кто утверждает, что даже при сохранении нынешнего уровня потребления, планета в состоянии выдержать и большую численность людей [6]. Доводы Мальтуса кажутся сегодня в какой-то степени упрощенными, что не удивительно, поскольку он не имел тех знаний, которыми располагают современные ученые. Но в своих конечных выводах английский мыслитель был прав: в условиях ограниченности ресурсов неконтролируемый рост численности населения Земли чреват самыми серьезными последствиями.

Мальтус говорил о гибели человечества (или, по крайней мере, большей его части) главным образом вследствие недостатка пищевых ресурсов, глобального голода, который неизбежно настанет из-за того, что рост населения происходит в геометрической прогрессии, а рост производства продуктов питания – в арифметической [12]. Достижения науки и технологии последних двух столетий, впечатляющий прогресс медицины до сих пор позволяли избежать столь печальной перспективы. Вопреки прогнозам Мальтуса даже сегодня, когда людей не один, как в начале XIX в., а семь миллиардов человек, рост производства продуктов питания продолжает опережать рост численности людей. Хроническое недоедание и голод в отдельных странах объясняются не нехваткой продовольствия, а неспособностью вести эффективную экономику и политику, злоупотреблениями и коррупцией со стороны властей.

Ситуация в мире во второй половине XX века существенно изменилась в сравнении с тем, какой она была во времена Мальтуса. Ранее только намечавшиеся проблемы стали настолько серьезными, что их называют глобальными. Они затрагивают непосредственные жизненные интересы многих людей во всех уголках Земли. Становится всё более ясным, что выстроенная система отношений между государствами, а также между цивилизацией и природой в основе своей ущербна. Она несет в себе реальную угрозу глобальной катастрофы, когда самое существование человечества будет поставлено под вопрос. Но мышление и ценностные ориентации людей имеют большую инерцию. Некоторые страны и целые регионы продолжают вести такой образ жизни, как если бы экономический рост и расширенное потребление могут продолжаться бесконечно долго.

Возникает важный вопрос: если люди и дальше будут вести тот же образ жизни, который ведут сегодня, если они будут исповедовать те же ценности, что исповедуют сейчас, что ожидает вид *homo sapiens* в будущем? Есть ли вообще будущее у человека на этой планете перед лицом глобальной экологической катастрофы?

В 70-х годах XX века на проблему связи между ростом народонаселения, темпами развития экономики и состоянием ресурсов обратили внимание Деннис Медоуз, Донелла Медоуз и Йорген Рандерс. Проведя изучение основных тенденций развития мировой экономики, они подготовили известный «Первый доклад Римскому клубу». На основании доклада увидела свет книга «Пределы роста» (1972), вызвавшая большой резонанс в мире, как в научных кругах, так и среди широкой общественности. В этой работе со всей определенностью был поставлен вопрос о том, к каким последствиям приведет форсированное развитие производства и потребления, требующие новых и новых ресурсов? Авторы сделали однозначный вывод, что рост экономики не может продолжаться бесконечно долго, ему необходимо поставить пределы, ибо количество ресурсов на планете, вполне очевидно, исчерпаемо.

Продолжением данного исследования явилась работа «За пределами роста» (1992). Показательно само название нового исследования. Оно говорило о том, что прогнозы, сделанные 20 лет назад, в своих основных положениях подтвердились: человечество оказалось за пределы роста, на которые указывалось ранее, и в 90-е годы ситуация совершенно определенно стала выходить из-под контроля.

В 2002 г. увидела свет новая книга тех же авторов «Пределы роста. Тридцать лет спустя». Основная идея, высказанная здесь, состоит в том, что предупреждения ученых не были услышаны: экономический рост большинства стран мира, направленный на удовлетворение искусственно подогреваемого потребительского спроса, продолжается. В потребительскую гонку включились новые участники, в частности, такие мировые гиганты, как Индия и Китай,

что сделало ситуацию еще более опасной. Следствием этих процессов является то, что, по-видимому, пройдена точка невозврата, и цивилизация неудержимо катится к бездне [13]. На вопрос о том, как переломить критическую ситуацию, определенного ответа у Д. Медоуз, Д. Медоуза и Й. Рандерса нет.

В своих работах авторы «Пределов роста» основное внимание уделили экономическим аспектам проблемы выживания человечества, не проводя глубоких исследований экологической составляющей. Между тем становится всё более очевидным, что именно в зависимости от того, будет ли сохранена биосфера как саморегулирующаяся система, зависит будущее цивилизации и жизнь в ее нынешних формах вообще.

В последнее время сделан ряд важных открытий, позволяющих лучше понять взаимосвязи неорганической и органической составляющих биосферы, а также отношения между природой и цивилизацией [см.: 1; 3; 4; 5; 8]. Как выяснилось, внешняя среда, делающая возможной жизнь на планете, создана и поддерживается самой жизнью, или биотой, – совокупностью всех живых существ растительного и животного происхождения, обитающих на планете. Земная биота способна существовать в узком диапазоне физических параметров, главными среди которых являются химический состав атмосферы, относительное постоянство приземной температуры и жидкое состояние водной среды. Считалось, что благоприятные условия для возникновения и развития жизни на нашей планете сложились благодаря особому положению Солнечной системы в Галактике и оптимальному расположению Земли по отношению к Солнцу. Многие полагают, что именно физические параметры являются решающими факторами существования жизни. Однако обнаружился ряд фактов, которые заставили внести коррективы в данную гипотезу.

Исследования показывают, что средняя температура на нашей планете в течение последнего 1 млрд. лет оставалась достаточно стабильной: приблизительно $+15^{\circ}\text{C}$ с отклонениями на 5°C в ту или иную сторону [3; 5]. Такая стабильность температуры не может быть следствием только физических причин. Она является и результатом деятельности биоты, которая создала и поддерживает оптимальные условия для собственного существования. Химический состав атмосферы также сформирован биотой, он является следствием деятельности наземных растений и фитопланктона, которые сотни миллионов лет связывали атмосферный углерод, превращая его в органическое топливо, и выделяя кислород, являющийся основой всего живого. Дж. Лавлок, основатель «концепции Геи» как суперорганизма с аутопоэтическими связями, писал: «Весь облик Земли, климат, состав горных пород, воздуха и океанских вод есть не только результат геологических процессов, но является следствием присутствия жизни. Благодаря непрекращающейся активности живых организмов, условия на планете поддерживаются в благоприятном для жизни состоянии на протяжении последних 3,6 миллиардов лет» [9, с. 18-19].

Смысл воздействия биоты на окружающую среду состоит в синтезе органических веществ из неорганических, разложении органики на неорганические составляющие и, соответственно, изменении соотношения между запасами органики и неорганики в биосфере. Такое, сохраняющееся в течение десятков и сотен миллионов лет, равновесие между биотой и средой ее обитания получило название *биотической регуляцией параметров земной природной среды*.

Основную биомассу планеты, которая служит пищей остальным живым организмам, формируют бактерии, растения, грибы и простейшие одноклеточные организмы. Более 90% растительной органики потребляется этими же бактериями и простейшими животными, играющими ведущую роль в механизме биотической регуляции. Оставшаяся часть энергопотока, т. е., около 10%, потребляется мелкими беспозвоночными. На долю крупных позвоночных животных приходится менее 1% циркулирующей в биоте энергии. Человек со всеми его домашними животными также должен был бы входить в эту однопроцентную группу. Указанные параметры носят характер закона и оставались неизменными на протяжении десятков и сотен миллионов лет [3; 5].

Человек серьезно нарушил биотическое равновесие биосферы и продолжает его нарушать. Указанное нарушение выражается в том, что человеческое сообщество поглощает гораздо больше органики, вырабатываемой растениями и микроорганизмами, чем допустимо согласно биогенетическим законам. Суммарная мощь человеческой цивилизации ни при каких условиях не должна была превышать 1% от суммарной энергетической мощности всей земной

биоты. Но величина 1% соответствовала положению дел в начале XX века. Сто лет назад человечество перешагнуло этот запретный рубеж и сегодня эта мощь фактически составляет 13% [см.: 5, с. 103]. Иными словами, порог возмущения биосферы превышен почти в 13 раз и чем это обернется для биосферы в очень скором времени, догадаться нетрудно.

Пригодная для жизни человека окружающая среда создается и поддерживается в нормальном состоянии естественными, ненарушенными человеком сообществами живых организмов [2; 3; 4]. Такая естественная биота компенсирует любые возмущения окружающей среды, не превышающие порога разрушения самой биоты. Многие ученые высказывают убеждение, что не эволюция является главной движущей силой развития жизни на Земле, а *движение в направлении усиления регуляторного потенциала биот* [2; 8; 9]. «Любые виды, которые влияют на окружающую среду неблагоприятным образом и делают ее менее пригодной для потомства, – подчеркивает Дж. Лавлок, – будут, в конце концов, изгнаны <...>» [9, с. 19].

Механизм биотической регуляции является настолько многоуровневым и сложным, что все рассуждения о том, что естественная регуляция может быть заменена искусственной, что человек с помощью технологии в состоянии поддерживать основные параметры окружающей среды, есть не более, чем блеф. В 30-сантиметровом почвенном слое площадью 1 км² содержится более 1 трлн. микроорганизмов и грибов, обеспечивающих возврат в окружающую среду элементов омертвелой органики [5, с. 10]. «Поток информации (обмен веществ) в одной бактериальной клетке, – пишет В. И. Данилов-Данильян, – сопоставим по мощности с информационным потоком в современном персональном компьютере» [5, с. 82]. Общее количество отдельных живых клеток, взаимодействующих с окружающей средой и контролирующей биосферу на микроном участке, только в тончайшем приземном слое составляет 10²³. Суммарно величина потоков информации, обрабатываемых совокупной естественной биотой на двадцать порядков превосходит величину потоков информации, которую может обработать современная цивилизация. Вывод, следующий отсюда, однозначен: шансы человечества преодолеть информационную пропасть, чтобы сравняться с природой в биотической регуляции окружающей среды, практически равны нулю [3; 5; 15]. «Мы не управляем Землей и никогда управлять не будем, – подчеркивал Дж. Лавлок. – Это глупейшая бравада – вообразить, будто мы настолько умны, чтобы регулировать процессы, происходящие на Земле» [15, с. 281].

Нарушение естественных экосистем в ходе хозяйственной деятельности человека разрушает механизмы биотической регуляции, ослабляя ее глобальное действие на климат Земли. Искусственные экосистемы, создаваемые человеком (поля, пастбища, лесные насаждения), не в состоянии полностью выполнять надлежащую регуляторную функцию. Более того, суммарный выброс углекислоты от таких систем соизмерим с выбросами углекислоты промышленным и сельскохозяйственным производством, и действует как дестабилизирующий фактор.

Данные, полученные учеными в последние годы, указывают на то, что гидросфера планеты Земля является нестабильной по отношению к переходу в одно из двух устойчивых состояний: превращение всей воды в лед с температурой ниже –100°C или полное испарение океанов и температурой до +400°C. В отсутствие биотической регуляции окружающая среда и климат Земли в короткое время радикально изменит свое нынешнее состояние, перейдя в одно из устойчивых физических состояний непереносимой жары или космического холода, став непригодными для жизни человека [4].

Зададимся таким вопросом: будут ли реки течь вечно? Оказывается, нет. Влага, испаряемая с поверхности океанов, проникает не более чем на 600-700 км. вглубь суши. Исследования климатологов показывают, что круговорот пресной воды на значительных удаленных от океанов участках суши в значительной степени обеспечивается при помощи механизма, условно названного «лесным насосом». Сплошной лесной покров испаряет в 2,5 раза больше воды, чем поверхность океана. Эта вода, конденсируясь в приземных слоях атмосферы, проливается дождями, которые обеспечивают движение речного стока, существование многочисленных ручьев, рек, озер и болот. Она обеспечивает жизнь многочисленных растительных и животных экосистем суши, в том числе и человека. *Полноценно насыщать удаленные от океанов участки суши водой способны только незатронутые хозяйственной деятельностью леса.* «Суша, лишенная естественного лесного

покрова, – указывает автор теории «Физических и биологических основы устойчивости жизни» В. Г. Горшков, – превращается в пустыню, навсегда запертую от океанской воды» [4, с. 2]. Доказательством этому служат самые сухие места на планете – центральные районы Антарктиды, где осадки не выпадают на протяжении миллионов лет.

Сложившаяся ситуация со всей очевидностью говорит, что сегодня речь должна идти не об устойчивом развитии, как говорят некоторые эксперты и политики, а об устойчивом отступлении, причем в прямом смысле этого слова [8; 15]. Ученые подсчитали, что необходимо освободить 60% занятых цивилизацией естественных территорий и позволить биоте развиваться на этих территориях самостоятельно, безо всякого вмешательства со стороны человека [см.: 3; 4; 5]. Если естественная биота будет предоставлена самой себе, она в состоянии включить механизмы биотической регуляции в полную силу и компенсировать причиненный биосфере вред. В первую очередь, необходимо оставить нетронутыми наиболее эффективные с точки зрения регуляции регионы суши – тропические леса Южной Америки, Африки и Юго-Восточной Азии, а также хвойные и смешанные леса Канады и России, которые являются не просто «легкими планеты»: их естественное состояние – условие сохранения жизни на Земле вообще.

Главная причина глубокого экологического кризиса, в котором мы оказались, не в самой себе хозяйственной деятельности людей, а в ее масштабах, рост которых является прямым коррелятом непрерывно возрастающей численности людей. Как отмечал Дж. Лавлок, «если бы мы прислушались к доводам Мальтуса и остановили свою репродукцию тогда, то нас не настигла бы проблема, решать которую приходится сегодня» [15, с. 130]. «Зачем нужны человечеству безмерный рост его численности, – задается вопросом К. Лоренц, – всё убыстряющаяся до безумия конкуренция <...> прогрессирующая изнеженность урбанизированного человека <...>? Все их следует рассматривать как патологические» [11, с. 5]. В свою очередь, В. Г. Горшков недвусмысленно заявляет: «Причина деградации биосферы одна. Всё остальное является ее следствием. Эта причина состоит в недопустимо высокой численности людей на земном шаре» [2, с. 1].

Для того, чтобы изменить ситуацию и отойти от опасной черты, необходимо одно из двух: либо сократить численность населения планеты с 7 млрд. до 500 млн. чел. при сохранении неизменным существующего ныне уровня потребления, как указывает Дж. Лавлок [13, с. 150], либо снизить потребление человека до такого уровня, который может быть удовлетворен с точки зрения биоёмкости планеты.

В настоящее время сложилась глубокая диспропорция между биоёмкостью планеты и биологическим следом, оставляемым человечеством. С 2003 г. эти важные показатели стала рассчитывать международная неправительственная организация «Всемирная сеть экологического следа» (GFN, Global Footprint Network) при поддержке двух других известных организаций: «Всемирный фонд дикой природы» (World Wide Fund, WWF) и «Лондонское зоологическое общество» (Zoological Society of London, ZSL). Биологическая ёмкость планеты – это способность растений и простейших животных суши и моря к продуцированию органических веществ, служащих исходным материалом для существования всех остальных живых существ – от насекомых до высших млекопитающих и человека. Условно ее можно измерить в так называемых «глобальных гектарах». По состоянию на 2007 г. биологическая ёмкость планеты в целом составляла 11,89 млрд. глобальных гектаров (гга) [1, с. 18]. В то же время, экологический след человечества (потребление биоресурсов планеты) в 2007 г. составил почти 17,99 млрд. гга., т. е. за год наша цивилизация использовала на 6,1 млрд. гга больше, чем могла себе позволить. Таким образом, сегодня глобальный след человечества в 1,5 раза превышает способность планеты к воспроизводству ресурсов. Если спрос человека на «услуги планеты» будет расти теми же темпами, к середине 2030 г. для поддержания нынешнего образа жизни потребуются эквивалент двух таких планет как Земля [2].

Не все земли на нашей планете одинаково продуктивны. Как полагают эксперты, для сохранения биологического равновесия и самой жизни на планете необходимо в срочном порядке вводить новую парадигму дальнейшего существования человеческой цивилизации – *прямую корреляцию численности населения и биоёмкости каждой страны* [1; 2].

Признав необходимость равновесия численности населения и биологических возможностей соответствующих территорий, необходимо отказаться от нынешней модели перманентного экономического роста, базирующегося на эксплуатации природных ресурсов, а

также вытекающих из этой модели параметров типа ВВП или Прибыльности экономики. Главным критерием человеческой деятельности должен стать такой показатель Чистого Первичного Продукта возобновляемой биомассы страны. Сколько вырастает за год в данной стране биомассы, столько население этой страны вправе потреблять и перерабатывать, не выходя за указанный выше 1% [2; 3; 5].

Ископаемые ресурсы не должны быть объектом рыночных отношений и спекулятивной торговли. Предстоит полностью переосмыслить экономическую философию, превратив её из антропоцентрической в *биоцентрическую*. Смена экономических приоритетов, сокращение мировой торговли и ориентация на собственные биоресурсы заставит государства, располагающие скудными биоресурсами, незамедлительно искать способы контроля и сокращения собственного населения до размеров, приемлемых с точки зрения биоёмкости данной территории.

Существуют большие сомнения, что своевременно будут найдены какие-либо практические пути предотвращения разворачивающейся на наших глазах экологической катастрофы. Если ее и удастся избежать, то не потому, что люди одумаются и сменят практику нынешнего патологического потребительства на разумную умеренность своих притязаний, а потому, что сама Природа положит этому конец. Исчерпание основных природных ресурсов, – прежде всего, нефти, – приведет к глубочайшим потрясениям в экономической и финансовой сферах, радикально изменит лицо современной цивилизации. Известный американский исследователь Мэтт Савинар, автор нашумевшей работы «Пик нефти: жизнь после нефтяного краха», писал: «Цивилизации, какой мы ее знаем, скоро придет конец. Это не бредовое воззвание апокалипсических фанатиков секты библейского Армагеддона или поборников теории заговора, а напротив, научное заключение самых уважаемых геологов, физиков, банкиров и инвесторов мира. Все они – рационально мыслящие профессионалы и консервативно настроенные люди, которых безгранично ужасает феномен, известный как мировой пик нефти» [16, с. 1].

В настоящее время идет своеобразная гонка на выживание между экономикой и экологией, цивилизацией и живой природой. Вопрос о том, кто проиграет в этой гонке – цивилизация ли рухнет, под тяжестью неразрешимых внутренних противоречий, или погибнет живая природа, окончательно загубленная человечеством, – на мой взгляд, является риторическим. Жизнь на планете Земля переживала множество тяжелых катаклизмов, и всякий раз находила возможности для дальнейшего развития. Полагаю, что она переживет и все те болезни, которые пришли на землю вместе с человеком. Когда современная техническая цивилизация рухнет, живая природа найдет способы эволюционировать к новым, неизвестным сегодня формам. Но будет ли это с людьми или без людей, – вот в чем вопрос? Как отмечал Дж. Лавлок, «я большой оптимист и поэтому меня не радует необходимость представлять только пессимистическую картину нашего будущего, но она, несомненно, пессимистична. Земле предстоит войти в весьма скверное состояние, и немногим удастся выжить, но выжившие, безусловно, будут» [15, с. 296].

Непредвзятый взгляд на состояние мира показывает, что негативные тенденции будут только углубляться. Ситуация такова, что при любом варианте развития событий, цивилизация в ее нынешнем виде доживает последние десятилетия, возможно, последние годы [10; 15]. Если сопоставить экологическую, климатическую и экономическую составляющие нынешнего положения, то вырисовывается следующая перспектива. Истощение запасов органического топлива приведет к тому, что транспорт и промышленность будут постепенно останавливаться, это вызовет нехватку всех видов товаров, прежде всего, нехватку продовольствия. Вместе с глобальными изменениями климата всё это приведет к массовому голоду, которым будут охвачены огромные территории и десятки, если не сотни миллионов людей. Начнется тотальный хаос во всех регионах мира, с которым вряд ли будут в состоянии справиться национальные правительства и международные организации. Резко возрастет насилие со стороны государств, наций и отдельных лиц по отношению к другим государствам и отдельным людям, которые будут рассматриваться как конкуренты в борьбе за выживание. Достаточно вероятно, что это будет началом эпохи войн и военных конфликтов. В результате насилия, голода и болезней население многих стран в течение нескольких десятилетий резко сократится. Скорее всего, – до приемлемого с точки зрения биоресурсов планеты количества. Территории, которые были отняты цивилизацией у природы, получат возможность вернуться в

естественное состояние, и начнется медленное экологическое выздоровление планеты. Биота продолжит свою вечную работу по приведению параметров биосферы в состояние, приемлемое для продолжения жизни. А оставшиеся в живых люди, наученные горьким опытом предшествующих поколений, снова будут относиться к природе как к Божеству, вернется понимание того, что для живого существа, каковым, прежде всего, является человек, нет более важной ценности, чем ценность жизни во всех ее видах и формах. Придет понимание глубоко верных слов Мартина Лютера, который говорил: «Даже если я буду знать, что завтра конец света, сегодня я посажу дерево».

ЛИТЕРАТУРА

1. Атлас биологического следа: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecocrisis.wordpress.com/miscellanea>.
2. Биоёмкость планеты как зеркало нашей цивилизационной несостоятельности: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecocrisis.wordpress.com/suprapopulatia/bio-paradigma>.
3. Горшков В. Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни / В. Г. Горшков. – М.: ВИНТИ, 1995. – 470 с.
4. Горшков В. Г. Концепция биотической регуляции окружающей среды: [электронный ресурс] / В.Г. Горшков, М.А. Макарьева – Режим доступа: <http://ecocrisis.wordpress.com/1-2>.
5. Данилов-Данильян В. И. Перед главным вызовом цивилизации / В. И. Данилов-Данильян, К. С. Лосев, И. Е. Рейф. – М.: Инфра-М, 2005. – 224 с.
6. Демографический переход и будущее человечества: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2007/21/ka3.html>.
7. Доклад «Живая планета – 2010»: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecoportal.su/news.php?id=49364>.
8. Лавлок Дж. Реванш Геи: [электронный ресурс] / Дж. Лавлок. – Режим доступа: <http://ecocrisis.wordpress.com/2009/01/17/1111>.
9. Казанский А. Б. Феномен Геи Джеймса Лавлока: [электронный ресурс] / А. Б. Казанский. – Режим доступа: <http://www.evol.nw.ru/labs/lab38/kazansky/fenomen.htm>.
10. Киотский протокол продлен до 2020 года: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kommersant.ua/Doc/1836481>.
11. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества: [электронный ресурс] / К. Лоренц. – Режим доступа: www.krelib.com/files/philosophy/Grehi_Lorents.doc.
12. Мальтус Т. Опыт закона о народонаселении: [электронный ресурс] / Т. Мальтус. – Режим доступа: <http://demoscope.ru/weekly/knigi/maltus/maltus.html>.
13. Медоуз Д. Пределы роста. 30 лет спустя: [электронный ресурс] / Д. Медоуз, Д. Медоуз, Й. Рандерс. – Режим доступа: http://ecorussia.info/ru/ecopedia/donella-medouz-predely-gosta#paragraph_3503.
14. Месть Геи: климатическая катастрофа уже началась?: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://newworld.blox.ua/2009/12/Mest-Gei-klimaticheskaya-katastrofa-uzhe-nachalas.html>.
15. Планета Земля: будущее. Глобальная катастрофа уже началась / [пер. с англ. Д. Полтевой]. – СПб.: Амфора, 2008. – 319 с.
16. Савинар М. Пик нефти: жизнь после нефтяного краха: [электронный ресурс] / М. Савинар. – Режим доступа: <http://ecocrisis.wordpress.com/economia/peakoil>.

УДК 796.01

Могільова С. В.

Харківський національний університет внутрішніх справ

МОЖЛИВІСТЬ АВТЕНТИЧНОСТІ У ГІПЕРРЕАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ МАЙБУТНЬОГО

У статті відмічено подальше зникнення автентичного виміру людського життя за рахунок зростання симулятивних характеристик гіперреальності: візуальності, віртуалізації, ілюстративності, видовищності, інтенсивності і т. д. Аналізуються умови, за яких можлива автентичність в гіперреальному просторі: паритетні комунікативні відносини, спроможність людини приймати на себе відповідальність за власну модернізацію, тілесна вкоріненість. На прикладі спорту великих досягнень окреслюється можлива соціальна практика, в межах якої симуляція могла б бути подоланою.

Ключові слова: гіперреальність, симуляція, автентичність, комунікація, тілесність, спорт.

В статье отмечено дальнейшее исчезновение аутентичного измерения человеческой жизни за счет возрастания симулятивных характеристик гиперреальности: визуальности, виртуализации, иллюстративности, зрелищности, интенсивности и т. д. Анализируются условия возможности аутентичности в гиперреальном пространстве: паритетные коммуникативные отношения, способность человека принимать на себя ответственность за собственную модернизацию, телесная укорененность. На примере спорта больших достижений делается попытка наметить возможную социальную практику, в рамках которой симуляция могла бы преодолеваться.

Ключевые слова: гиперреальность, симуляция, аутентичность, коммуникация, телесность, спорт.

The paper points out further disappearance of authentic dimension of human life by increasing of simulating characteristics of the hyper-reality: visualization, virtualization, exemplariness, staginess, intensity, etc. As the conditions of the possibility of authenticity in hyper-real space are analyzed: equal communicative relations, a person's ability to take responsibility for own upgrades, corporal rootedness. On base of example from the sport of greatest achievements an attempt to identify possible social practice in which the simulation could be overcome is made.

Key words: hyper-reality, simulation, authenticity, communication, corporality, sport.

Питання про можливість автентичності в сучасному і майбутньому просторі життєдіяльності людини пов'язане з характеристиками певного стану соціокультурної реальності, експлікованому у понятті «гіперреальність», що виникло в останній третині ХХ ст. в філософії постмодерну і сьогодні є досить усталеним. Це поняття в постмодерністському дискурсі розуміється як штучна, віртуальна реальність, що є надлишковою, занадто «реальною» порівняно зі звичайною реальністю. В гіперреальному просторі існуючий світ відображається в надмірній детальності, об'ємності та насиченості. Його об'єкти заміщуються образами, які завдяки розвинутим технологіям стають більш яскравими, доступними та впливовими за ті, які вони репрезентують. Репрезентації, копії є симулякрами – складовими частинами та водночас продуктами гіперреальності, що функціонують як умовні знаки, фікції, субститути будь-чого. Ці симулякри можуть бути різноманітними за природою, але здебільше мають візуальний характер. Високий рівень техніки і інформаційних технологій забезпечує проникнення симулякрів практично у всі сфери соціокультурного простору, що і перетворює його у «простір гіперреальний». Само ж «гіперреальне співтовариство» характеризується подальшою віртуалізацією та візуалізацією всіх комунікативних відносин. Реальність дедалі більше симулюється, що призводить до її руйнації, а на рівні окремої свідомості – до втрати відчуття реального світу та неспроможності відрізнити його об'єкти від двійників-симулякрів.

У постановці проблеми є необхідним детальніше зупинитися на окремих аспектах поняття «гіперреальність».

Такі її характеристики як візуальність, інтенсивність, колажність, фрагментарність, віртуальність задані переважно мас-медіа. Характерною рисою ЗМІ є здійснення ними однобічної комунікації, що унеможливує процес обміну. ЗМІ здійснюють мовлення, яке

забороняє відповідь [5]. І хоча зберігається можливість усної реакції на друковане або почуте в ефірі слово, «однак від неї вже не залежить успіх планомірної [масмедійної] комунікації» [10, с. 30]. І, як зазначає Бодрійяр, «саме в цьому – їх справжня абстракція. І саме на цій абстракції ґрунтується система соціального контролю і влади» [5].

Важливою особливістю сучасної культури є її тілесність, яка в постмодерністському дискурсі розглядається як текстуально орієнтована, тобто артикулюється як сфера розгортання соціальних і дискурсивних кодів. І як будь-яке місце дискурсивності, вона стає «місцем дисоціації Я» [13, с. 825]. Гіперреальна сучасність репрезентує, тематизує і тлумачить тіло повсюдно. Кодована певним дискурсом тілесність за рахунок будь-якого «дисциплінарного» форматування розшаровується, тілесні прояви ізолюються, зберігається якийсь один, той що найкраще слугує функціональній ефективності, феномен – і все це породжує ту індустріальну ортопедію тіл, що ми бачимо в моді, рекламі, порнографії і т.д. [16, с. 130]. Ці розшаровані тіла та їх фрагменти стають знаками і задають той гіперреальний візуальний простір, в який всі занурені в більшому чи меншому ступені. В гіперреальності, завдяки такій її якості як колажність, «немає місця сфокусованому досвіду бачення, – воно дисемінується і розсипається», в зв'язку з чим виключається «абсолютне тут», яке зазвичай визначається тілесною топічністю [16, с. 132]. Тіло стає безсилим, зникає, «я бачу» більше не пов'язане з «я можу», настає параліч волі, влади, бажання. Тобто те, що представлено колажем (теле- / радіо- добірка новин, газетна сторінка, рекламні колажі та ін.) – стає тим, що недоступне Я як події [там само]. Така ситуація призводить вже навіть не тільки до кризи ідентичності, але й до страху сприйняття самого себе як неіснуючого тілесно.

Такі страхи мають онтологічний характер – це страхи онтологічної невітленості, обумовлені вони вже не психологічно, а соціально. У крайньому прояві – це приклад, який приводить С. Жижек: феномен «каттерів» (людей, котрі відчувають непереборне бажання різатися бритвами або наносити собі тілесні ушкодження якимось у інший спосіб). Це явище Жижек прямо пов'язує з віртуалізацією того, що нас усіх оточує [8]. Він обґрунтовано протиставляє нанесення порізів звичайним татуюванням на тілі, оскільки останні включають суб'єкта в (віртуальний) символічний порядок, тоді як проблема каттерів полягає в зворотному – в утвердженні самої реальності. «Зазвичай каттери говорять про те, що, дивлячись на червону теплу кров, яка витікає з нанесеної собі рани, вони відчувають себе заново оживленими, твердо вкоріненими в реальності. Хоча нанесення порізів – патологічний феномен, він, тим не менш, є патологічною спробою відновити деяку норму, уникаючи психотичного розпаду» [8]. Таке нанесення порізів не пов'язане з суїцидальними нахилами, це просто «спроба досягти твердого заснування нашого еґо в тілесній реальності, на противагу нестерпному страху сприйняття себе самого як неіснуючого» [8]. Цілком до тієї ж категорії явищ Ж. Бодрійяр відносить спостережуваний їм нью-йоркський марафон, мета якого не в перемозі, не в бажанні донести звістку про перемогу і не в комунікації. Мета – відчути себе реальним: «Їх 17 тисяч, і кожен біжить сам по собі, не думаючи про перемогу, біжить тільки заради того, щоб відчути своє існування» [4, с. 87].

Таким чином, гіперреальність симулює не тільки дійсність, але й саму людину – ініціюючи виключно її властивості як глядача та споживача. Цей споживчий семантичний простір неловимо, але досить жорстко окреслений мас-медіа, які здійснюють монологічну трансляцію симулятивних цінностей до кожного окремого індивіда. Навіть вибір споживати/уклонитися від споживання (споглядання, очікування і т.д.) є симулятивним: і споживання і відмова від нього знаходяться в одному вимірі буття свідомості, якого практично неможливо уникнути.

Врешті решт, особливості функціонування гіперреального простору провокують не тільки кризи ідентичності, але й відчуження людини від власного тіла. В ситуації, коли тілесність задається, кодується набором дискурсивних практик, власне тіло втрачає екзистенціальний вимір, воно більше не є основою онтологічної втіленості, межею між «бути» та «мати», між Я та оточуючим світом.

Враховуючи подальший розвиток інформаційних та цифрових технологій, на яких ґрунтується гіперреалізація соціокультурного простору, можна спрогнозувати подальше зростання його симулятивності з усіма відзначеними наслідками. В таких умовах *актуальним* постає питання про втрату автентичності як цінності людського життя в масштабі майже всього суспільства. *Метою* даної статті є дослідження умов, за яких можливе збереження

автентичності в «гіперреальному співтоваристві». Її завдання полягає у виділенні головних проблемних пунктів, завдяки яким стає можливою симуляція автентичного виміру життя та окреслення можливої соціальної практики, в межах якої ця симуляція могла б бути упереджена чи подолана.

Зміст поняття «автентичність» виражається такими ознаками: справжність, реальність, відповідність справжності, те, що має відношення до правильності початків, основ. Відповідно, по відношенню до людини це поняття есплікується як правильність поглядів, намірів, уважність до процесів власного внутрішнього світу, спроможність існувати у відповідності до власних уявлень про життя, спроможність бути собою, привносити себе назовні відповідно своїм намірам, переживанням, процесам. Відштовхуючись від приведеного розуміння поняття автентичності та протиставивши його поняттю симуляції, спробуємо визначити параметри, необхідні для автентичного існування в гіперреальному просторі сучасної культури.

Симуляцію реальності задає соціальна система, яка, у термінах Ж. Бодрійяра, відповідає структурній стадії розвитку капіталу, ґрунтуючись на екранно-електронній системі масової комунікації. Симуляція стає можливою саме завдяки односторонності комунікації, яку здійснюють мас-медіа, оскільки можливість відповіді, незгоди, неприйняття, уникнення цієї симуляції при монологічній трансляції дискурсу влади виключені. Таким чином, першим проблемним пунктом є характер комунікації. Людина як соціальна істота потребує і міжособової, і публічної, і масової комунікації. При цьому, комунікація в широкому розумінні, як одна із засад людської життєдіяльності не обов'язково передбачає наявність значеннєво-змістовного плану – це комунікація як провадження часу, комунікація заради відпочинку та відчуття себе несамотнім. Власне, саме потреба людини як біосоціальної істоти у товаристві собі подібних і є тим шляхом, яким симуляція просочується у соціум. Але комунікація у вимірі автентичності має бути не тільки змістовною у відповідності до власного Я, але і екзистенціальною, що можливо при умові знаходження власного Я в Іншому. Тобто, щоб бути автентичною комунікація повинна мати паритетний характер, що передбачає уважне ставлення до партнера по комунікації, сприйняття його як унікальної самоцінної істоти, котра наділена рівними з тобою правами, з якою можливий діалог та виключене насильство і т. д., і що потребує певних зусиль. Такого ставлення не існує з боку суб'єктів влади і воно не можливе з боку окремої людини щодо безособових інстанцій на кшталт мас-медіа.

Але навряд чи можна вважати справедливим і повне перенесення відповідальності за симуляцію комунікативних відносин на зовнішню інстанцію (соціальна система, влада, ЗМІ). Автентичність як суттєва ознака людського існування передбачає, як вже зазначалось, уважність до власного внутрішнього світу, його процесів, спроможність існувати у відповідності до власних уявлень про життя, що потребує роботи по формуванню власних поглядів, намірів, власної ієрархії цінностей. Це ще не визначення та пошук ідентичності, які передбачають активне відстоювання власної унікальності у співвіднесеності із іншими, авторський аспект функціонування в соціумі та обов'язкове визнання свого проекту з боку інших людей, але підґрунтя для цього. Спроможність бути собою передбачає, насамперед, знання про себе, відділення себе, своїх поглядів, смаків, уподобань від пропонованих ззовні моделей та стереотипів, тобто визначення для себе власної самототожності. На мові екзистенціальної філософії – це спроможність витягнути себе із розсіяного, розпорошеного стану буття. Можливість привнесення себе у зовнішній світ відповідно власному Я, його намірам – це, насамперед, спроможність проєкції себе, усвідомлення себе як можливості та свободи. Сучасне співтовариство при всіх зазначених недоліках є демократичним (в більшому чи меншому ступені) і надає такі можливості. Здається, саме це має на увазі З. Бауман, коли пише про зміщення обов'язків по модернізації (удосконаленню) з суспільства на індивіда [2, с. 37]. Треба тільки зрозуміти ці обов'язки як дійсні права та скористатися ними. Таким чином, наступним проблемним пунктом є спроможність/неспроможність (бажання/небажання) людини реалізувати свої права на самовизначення, самовдосконалення. Для багатьох людей гетерономне визначення є преференційним по відношенню до автономного з його вимогою нести відповідальність за свої повсякденні вибори і, врешті решт – за своє життя. Небажання брати на себе тягар відповідальності, уникнення його є одним з тих підмурків, через оперття на які який здійснюється подальша симуляція соціальних відносин.

Автентичність як спосіб життя (і навіть як його спостереження) неможлива без тілесної інтегрованості, без відчуття цілісності власного унікального тіла. Але в гіперреальному світі

єдиного товарообміну, який живе за формулою «буття = дизайну» [3, с. 223], образи, техніки тіла, його фрагменти та репрезентації пропонуються у великій кількості. Як вже було зазначено, ці численні образи тіла функціонують як симулякри. В єдиному споживчому просторі людина вимушена спостерігати чи споживати в тому числі й ці тиражовані тілесні іміджі та фрагментації, що й призводить до сприйняття як симулятивних не тільки зовні трансльованих стереотипів тілесної поведінки, але і проявів власної тілесності. Людина сьогодні не тільки споживає позбавлений своєї природи продукт (кава без кофеїну, вершки без жиру, безалкогольне пиво, протези, сексуальні симулятори і т.д.), не тільки дивиться на неавтентичні фрагменти тілесних проявів (реклама, штучні зуби, груди, ноги, «відфотошоплені» появи «зірок» на екранах і т. ін.), але, не усвідомлюючи цього, сама робить неавтентичним власне тіло. Спостерігаючи безліч пропонованих моделей тіла (та його окремих фрагментів), практик тілесного конструювання, людина губиться в цьому розмаїтті. Вона спокушається оманливою можливістю вибору з численних іміджів тіла, кожен з яких відрізняється від моделі, що ініційована системою, лише набором деталей. «Інструктор пропонує себе в якості прикладу <...> а не авторитету <...> Людина вчиться володіти своїм тілом шляхом ідентифікації з образом, який не є його власним, а являє собою запропонований приклад тіла» [2, с. 74]. Мова йде про співвіднесеність масових тілесних практик з ігровим характером посмодерністського суспільства, коли кожен індивід має можливість вибирати та постійно змінювати свої образи (в тому числі й тілесні), використовуючи асортимент типів, стилів тіла, тілесних ролей та масок, які пропонуються ринком. Але ж кожен такий тілесний образ, приклад, імідж є більш-менш дисциплінарним, тобто підпорядкованим завданням соціалізації людини, управління нею, відволікання від соціальних проблем. Така сконструйована, «приміряна» тілесність не є власною, автентичною, що становить чи не найсуттєвіший момент у проблематизації можливостей автентичного існування за умов сучасності.

Вичленивши головні, хоча і не усі, проблемні пункти щодо можливостей проникнення симулятивних факторів у життєвий простір сучасної людини, доречно намітити можливості подолання цієї ситуації. Враховуючи відомі особливості гіперреальності та біосоціальної сутності людського існування взагалі, такою можливістю могло б стати вироблення певних соціальних практик. Мова йде про соціальні практики, в яких поєднувалися б (як мінімум) можливості: привнесення власних вподобань у простір соціального існування, реалізація суб'єкт-суб'єктної комунікації та тілесна інтегрованість. Як приклад практики такого гатунку пропонуємо розглянути спорт вищих досягнень. Приклад може здатися несподіваним, але тільки на перший погляд.

Саме «великий» спорт (на противагу масовому) є однією з найавтентичніших сфер – і як видовище, і як практика. В ньому є простір для зусиль суб'єктивації (і споглядання за ними), для індивідуалізованого привнесення себе у практичні дії. Він потребує від людини відповідальності за свій вибір і, навіть, робить прийняття відповідальності неелімінованою (завдяки публічності змагань). У спортивному змаганні неможлива односторонність комунікації, партнер повинен сприйматися як рівний (більш чи менш сильний, але рівний). Тілесність, набута протягом довготривалих тренувань та змагань, є інтегрованою і автентичною (див. докладніше [12]).

На адресу «великого» спорту робиться багато закидів, більшість яких зводяться до наступних: професіоналізація, комерціалізація, порушення принципів fair play, акцентування видовищних аспектів спорту. Але ж професіоналізація спорту великих досягнень пов'язана саме з комерційними та видовищними аспектами, які пронизують увесь простір сучасної культури та економіки, і сфера спорту як його частина не могла цього уникнути. Але, що є більш важливим, професіоналізація пов'язана також з тим, що спорт перетворився на самостійну сферу реалізації та самоактуалізації людини, де виробляється «авторський» продукт – унікальна гра, виступ, гранично індивідуалізовані тілесні можливості тощо.

Етичні принципи, що лежать в основі спортивного агону (змагання у широкому сенсі) базуються на здатності людини створювати правила і дотримуватися їх, що і є специфічно людською спроможністю. Саме в цьому криється головна відмінність спортивних та ігрових правил від правил повсякденної поведінки та багатьох правил поведінки соціальної, що є не завжди чітко визначеними. Але ж саме можливість добровільної усвідомлюваної згоди дотримуватися правил (у тому числі й спортивних) надає людині можливість вибрати і

здійснити себе як людину. При цьому агон – це завжди діяльність, активність і він дає людині, котра добровільно вступила у відносини змагання і прийняла етичне рішення про дотримання правил, також можливість реалізувати себе у дії, вчинку, здійснюючи себе (аспект автономності етичних переконань). Ця потенція агону ввижається важливою, оскільки сучасні відкриті суспільства вимагають від людини не тільки засвоєння моральних поглядів, традицій, норм, принципів, формування ідеалів і смисложиттєвих настанов, а й вміння їх активно реалізовувати та (етично) відстоювати.

Видовищний аспект спорту вимагає окремого глибокого розгляду, але зараз хотілося б відзначити наступне. Спорт вищих досягнень – типове явище сучасності, але він має давню базу ще з часів античності у вигляді агоністики, аскетики (як самообмеження заради певної мети) та ігрових характеристик. Таким чином, сучасний спорт вищих досягнень онтологічно є, як мінімум, двошаровим явищем. Перший шар – це історично незмінні та антропологічно зумовлені характеристики – зазначені агоністика як реалізація жаги до визнання, аскетика, ігрові характеристики. Другий шар – характеристики історично одномоментні. На даному етапі до них відносяться: доступність занять спортом для більшості людей; пов'язана з авторським аспектом професіоналізація як виділення спорту в окрему сферу суспільного розподілу праці; безпрецедентне збільшення видовищної компоненти, пов'язане з «технологізацією», «гедонізацією» та «гіперреалізацією» суспільства та інші. Спорт, таким чином, опинився в неоднозначному становищі. Він має багаті екзистенціальні характеристики і потенції, але і вони, і затребуваність його видовищних можливостей безсоромно експлуатуються не тільки економічними технологіями, а й технологіями влади та управління, що неминує деформує і обмежує його автентичний зміст.

Вище в контексті розгляду видовищної складової гіперреального простору йшлося про фактично примусове наділення людини правами переважно спостерігача, глядача. Не дивно, що в процесі реалізації цих «глядацьких» прав перевага віддається саме агоністичним видовищам, як найбільш автентичним. Перш за все – це спортивні змагання. Спорт як видовище споживається у величезних кількостях: змагання професійних спортсменів висвітлюються по радіо і телебаченню в обсязі понад 60 000 годин на рік по всіх каналах, включаючи кабельні [15, с. 92] (враховуючи, що в році 8760 годин); Олімпійські ігри дивляться більше 80% чоловічого і 50% жіночого населення планети. Але питання популярності спортивних видовищ не зводиться до того, що їх традиційно відносять до «гарячих» програм мас-медіа. На нашу думку, у суспільстві, охарактеризованому як «текуча сучасність», «суспільство ризику», «гіперреальне суспільство» і т. д., спорт залишається одним з небагатьох феноменів, що не втратили ознаки справжності. В умовах «болісного пошуку цілей» спорт демонструє іманентно притаманну йому ясність і чіткість мети. У ситуації сучасної аномії як невиразності нормативного регулювання у встановленні власних пріоритетів, спорт має наперед заданий, усім очевидний і чітко визначений нормативний простір (правила змагань). Як би не звинувачували спорт в спотворенні принципів чесної гри, він залишається місцем, де можливості такого спотворення досить обмежені за рахунок можливостей візуального спостереження і технічного контролю змагань.

В умовах, що перманентно провокують кризи ідентичності, спорт (вищих досягнень) має вивірені стратегії суб'єктивації, авторської реалізації, можливості повноцінного «стовідсоткового» визнання. У ситуації, коли «відсутність автентичності нібито автентичного «Я» ретельно приховано демонстраціями щирості – громадськими ритуалами докладних інтерв'ю та публічних сповідей, що особливо виразно проступає в ток-шоу, хоча вони жодним чином не є єдиним прикладом» [2, с. 95], спорт є місцем, де справжність власного «Я» актуалізується відповідно до індивідуально знайденого породжуючого принципу, як покликання. При цьому автентичність реалізованого спортсмена видно всім, але вона не демонструється (демонструється спортивна майстерність, вміння красиво грати, характер, здобутки), а прозоро вичитується в просторі публічності спортивного життя.

Системоутворююча якість спорту – агоністичність (змагальність) – робить його й універсальним місцем комунікації. Спортивне змагання – це і міжособистісна, і публічна, і масова комунікація. Це комунікація і в широкому сенсі – спортивні заняття як проведення часу. Спорт є комунікацією як інформаційний обмін в технологічно організованих системах (мас-медіа, інформаційні мережі, комп'ютерні ігри) та екзистенціальною комунікацією як акт виявлення Я в Іншому – це власне спортивне змагання. У суспільстві, де комунікаційна

складова стає з кожним днем все виразнішою (одночасно як реальність і як проблема [9, с. 46]) і котре характеризується зрощенням свідомості із засобами комунікацій [11, с. 153], ці аспекти набувають особливого значення.

Інша потужна і також візуально очевидна підстава автентичності у «великому» спорті – це втілена та інтегрована тілесність. Вище ми звертали до розглядання сучасної тілесності В. Сухачьовим. У цього автора цікава експлікація запитування взагалі та по відношенню до тіла зокрема. Позиції запитування він виділяє наступні: можна вимагати відповіді – це позиція господаря, можна просити дозволу – це ситуація зверненості до господаря і позиція самозапитування [16, с. 129]. Питання також може бути і свідченням браку, але це указання «не на брак, нестачу чого-небудь, а на брак як принцип самого буття. У цій ситуації питання стає симптомом пробілу в бутті, мисленні, акції, в самому Я». Цю нестачу як відсутність, пропуск можна закривати різними способами: заповнити собою, своєю волею, дією, владою або ж запитувати щось, когось, заповнюючи цим пропуск [16, с. 129]. Відповідним чином Сухачьов розгортає і стратегії запитування: ті, які будуються на симетричному визнанні прав, легітимності інших (агон, полемос); запитування як благання, легітимізація чужої влади, волі; і запитування як катування. Два останніх сценарії вважаються взаємопов'язаними і взаємно визначаючими, оскільки вони безупинно відтворюють і саму нестачу, і те, що за нею тягнеться: невпевненість та нескінченне повторювання, з чого воно вже не може вийти. Саме ці стратегії запитування застосовуються сьогодні до тіла: «<...> сьогоднішнє дисциплінарне суспільство тіло катує і в тіла випитує, але все це здійснюється по той бік тіла взагалі» [16, с. 130].

З огляду на викладене якості спортивної тілесності відкриваються в новому вимірі: вона не тільки «острів» цілісності серед незліченних фрагментів і розшарувань тіла в сучасній гіперреальності, вона не тільки онтологічний фундамент для втілення еґо. Спорт (вищих досягнень) як видовище демонструє цю втіленість і цілісність, що особливо важливо в позбавленій аутентичності гіперреальності. Спортивне видовище практично позбавлено дисемінуючої колажності, його сенс зрозумілий і не розірваний, воно показує тіло в його просторовій і часовій динамічній інтегрованості, не екрануючи його. У реальному змаганні відсутня режисура, події розвиваються спонтанно, що робить його живим і власне автентичним.

Запитування в спорті – це, перш за все, самозапитування, постановка самого себе під запитання або, більш радикально, – «наказ до подорожі, до проходження дистанцій» [16, с. 129]. Постановка себе під питання передбачає силу і владу, перш за все, над собою. Запитування як стратегія будується в спорті на підставі симетричності відносин. Сам спорт є надлишковим щодо звичайного життя (без цієї діяльності можна обійтися), його відповідь на звернене до нього питання (запит) про заповнення пропусків у бутті – це дія. Реалізований спортсмен заповнює цей пробіл у бутті собою, своєю волею, своїми авторськими рішеннями, своєю силою і енергією. Можна згадати зауваження С. Жижека, що «віртуальна реальність просто генералізує <...> процедуру пропозиції продукту, позбавленого своєї субстанції» [8]. І, навіть якщо розглядати спортивне видовище як продукт (заснований на «авторському продукті» спортсмена), то цей продукт – один з дуже небагатьох, не позбавлених сьогодні власної природи.

У висновку зазначу: попри тотальну, всепроникаючу симулятивність, що притаманна сучасному гіперреальному простору соціальних і культурних відносин, автентичні стратегії людського існування виявляються можливими. Їх підґрунтям є шляхи здійснення паритетної комунікації, усвідомлення людиною себе, як відповідальної за вибір себе, та обов'язкова тілесна інтегрованість. Місцем автентичного існування можуть стати нові або вже існуючі соціальні практики, які відповідають зазначеним вимогам. Одним із прикладів тут є практика спорту «великих досягнень». У візуальному плані саме спортивне видовище є сьогодні одним з найбільш автентичних – за рахунок цілісності, динамічності у просторі і часі, можливості прозорого вичитування мети, сенсу, етичності змагання. Як соціальна практика, проаналізований з неупередженої точки зору, він також має стійкий автентичний зміст. Зрозуміло, що частина претензій до «великого» спорту не позбавлена підстав, але значна частина – породжена стереотипом міркувань та піарівськими акціями. Спорт вищих досягнень зберігає свої історично незмінні властивості: агоністіку, яка іманентно передбачає реалізацію себе у відповідності до власного проекту і повноцінне визнання, нормативність у вигляді правил змагань, паритетність, аскетичну, ігрові характеристики, що базуються на принципах

чесності. Він є місцем дійсно інтерсуб'єктивної комунікації, яка до того ж базується на тілесній втіленості. Спортивна тілесність є інтегрованою, цілісною, позбавленою статичних фрагментацій і функціональних розшарувань.

Саме ці якості спорту як видовища і як практики стають на заваді перетворенню його на симулятивний елемент гіперреальності. Якщо, як пише З. Бауман, «сучасність замінює гетерономне визначення соціального становища обов'язковим самовизначенням» [2, с. 39], що є викликом, вимогою часу, майбутнього, то спорт вищих досягнень показує рідкісну для сьогоденного соціуму успішність такого самовизначення, демонструючи стійкий автентичний зміст.

Звичайно, спорт вищих досягнень не є єдиним можливим простором автентичної реалізації Я, він являє собою один з прикладів тілесно-комунікативних практик, через які втілюється можливість знаходження сенсу і мети, а також неупередженого відкриття нового у вже існуючих, часто відформатованих симулятивними впливами, соціальних відносинах і практиках.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антоновский А. Ю. Массмедиа – трансцендентальная иллюзия реальности? / А. Ю. Антоновский // Луман Н. Реальность массмедиа. – М.: Практис, 2005. – С. 221-248.
2. Бауман З. Текучая современность / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. под общ. ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
3. Бек У. Парадоксы культурной глобализации / Ульрих Бек // Глобализация и идентичность: [хрестоматія]. – Харьков: Эксклюзив, 2007. – С. 222-224.
4. Бодрийяр Ж. Америка / Жан Бодрийяр; [пер. с фр.]. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000. – 204 с.
5. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа: [электронный ресурс] / Жан Бодрийяр. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bodr/Rekviem.php.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер и вступит. статья С. Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
7. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубовича]. – М.: Логос, 1999. – 224 с.
8. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального II: размышления о Всемирном торговом центре – третья версия: [электронный ресурс] / Славой Жижек. – Режим доступа: <http://www.lacan.com/reflections.html>.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с фр.]. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
10. Луман Н. Реальность массмедиа / Никлас Луман; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М.: Практис, 2005. – 256 с.
11. Маньковская Н. Эстетика постмодернизма / Наталья Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 348 с.
12. Могилева С. В. Спорт как разновидность телесных практик субъективации: агон – диалог – экзистенция / С. В. Могилева // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. – 2008. – № 792: Філософські Перипетії. – С. 217-227.
13. Можейко М. А. Телесность / М. А. Можейко // Пост-модернизм: энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис-Книжный дом, 2001. – С. 824-825.
14. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации / Г. Г. Почепцов. – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 2001. – 656 с.
15. Профессиональный спорт / [под общ. редакцией С. И. Гуськова, В. Н. Платонова]. – К.: Олимпийская литература. – 2000. – 392 с.
16. Сухачев В. Ю. Герметизм тел и герменевтика телесной практики / В. Ю. Сухачев // Метафизические исследования: альманах лаборатории метафизических исслед. при филос. фак-те СПбГУ. – 1997. – Вып. 1. Понимание. – С. 128–137.

УДК 316.772/776:811.133.1

Цимбал П. В.
Французький Альянс (Харків)

СУЧАСНІ ПРАКТИКИ МАС-МЕДІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ: З ДОСВІДУ ФРАНКОФОННИХ КРАЇН

Розглянуто нові підходи, які сприяють розвитку мас-медійної комунікації за умов долання всеохоплюючої кризи. Підкреслено важливість переосмислення ролі журналістики та виявлення можливостей посилення впливу громадських медіа на проведення демократично-орієнтованих реформ. У такому зв'язку для України є цікавим досвід функціонування франкофонного інформаційного простору, який формувався протягом десятиліть і охоплює зараз країни різного рівня розвитку – як сталі демократії, так і ті країни, що знаходяться на шляху демократичних перетворень. Творче застосування зарубіжного досвіду має сприяти розвитку суспільної комунікації в Україні.

Ключові слова: мас-медійні комунікації, українські мас-медіа, громадянська журналістика, франкофонний інформаційний простір.

Рассмотрены новые подходы, которые способствуют развитию масс-медийной коммуникации в условиях преодоления всеохватывающего кризиса. Подчеркнута важность переосмысления роли журналистики и выявления возможностей усиления влияния общественных медиа на проведение демократически-ориентированных реформ. В этой связи является важным опыт функционирования франкофонного информационного пространства, которое формировалось на протяжении десятилетий и охватывает на современном этапе страны различного уровня развития – как страны установившейся демократии, так и те страны, которые находятся на пути демократических преобразований. Творческое применение зарубежного опыта должно способствовать развитию общественной коммуникации в Украине.

Ключевые слова: масс-медийные коммуникации, украинские масс-медиа, гражданская журналистика, франкофонное информационное пространство.

In this article reviewed new approaches in the media-communications development under conditions of overcoming of overall crisis. Importance of rethinking of role of journalism and searching for the possibility to strengthen the influence of social media to carry out the democratically-oriented reforms is pointed out. In this connection experience of francophone informational space which was formed for decades and at present covers countries on various stages of development – both the countries of consolidated democracy and those ones which are on the path of democratic reforms. Creative application of foreign experience should facilitate the development of social communication in Ukraine.

Key words: mass media communication, Ukrainian mass media, civil journalism, francophone informational space.

Попри більш-менш суттєві розбіжності сучасні теорії масової комунікації спираються на два наріжних каменя: по-перше, це імператив спілкування, особливого взаємозв'язку людей у суспільстві; по-друге, визнання невід'ємності технічних засобів комунікації для сучасного світу. Усі види комунікації, як то мас-медійні, рекламні, агітаційні, пропагандистські, PR-комунікації тощо, у ХХ і ХХІ століттях ґрунтуються на визнанні вказаних основоположень.

За умов сучасного глобалізованого світу особливо актуальними є дослідження мас-медійних комунікацій, здійснюваних не тільки через порівняно традиційні «паперову пресу», радіо і телебачення, а й через новий «віртуальний світ», зокрема Інтернет. В Україні проблема полягає в тому, щоб віднайти найбільш ефективні шляхи інформаційного задоволення потреб суспільства і водночас сприяти інтегруванню країни до європейського співтовариства демократичних держав.

Українські мас-медіа роблять доволі продуктивні кроки з утвердження нових підходів у різних форматах: новин, публіцистично-аналітичному (авторські передачі, аналітичні програми), демонстративно-розважальному тощо. Проте існують проблеми з питань загальної демократизації діяльності ЗМІ, формування громадського телебачення, сприйняття і розуміння комунікативної тенденції, яка полягає у перенесенні уваги на інформування, надання потрібної інформації, уникнення маніпулятивної форми подачі матеріалів тощо. Разом з тим,

інформаційна політика держави знаходиться у процесі формування, часто пасуючи перед сучасними викликами.

Тож слід визнати, що вивчення і застосування зарубіжного досвіду мас-медійних комунікацій є *актуальним* для країни, яка знаходиться у стані демократично-орієнтованих суспільних трансформацій і прагне розвивати цю сферу на рівні кращих світових стандартів сучасності. У цьому контексті звернімо увагу на деякі актуальні аспекти діяльності франкофонних мас-медіа.

Важливо зрозуміти, яким чином вибудовується сучасна комунікація через ЗМІ, які напрями тут є магістральними. Чи достатньо українським фахівцям покращити використання сучасних інформаційних технологій, щоб автоматично вийти на світовий рівень? Видається, що ні. Для цього має відбутися трансформація всіх складових і вимірів мас-медійної комунікації, включаючи її нормативно-правове забезпечення, способи фінансуванні та управління, мотивацію, суспільний статус і т. ін. Погодимось з твердженням Домініка Волтона (Dominique Wolton), одного із провідних фахівців Національного центру наукових досліджень Франції, який доводить: щоб домогтися прогресу у міжособистісній та суспільній комунікації технічного розвитку самого по собі не достатньо, тут є провідними культурний і соціальний виміри комунікації [1, р. IV]. Хоча за умов глобалізації і технічних досягнень розширюються можливості залучитися до світових комунікаційних мереж [2, р. 96], однак слід зважати на те, що ефективно залучення до світового інформаційного порядку перехідних країн на кшталт України залежить від рівня їх культурного і соціального розвитку, здатності поєднувати локальні і глобальні тренди, розв'язувати виникаючі проблеми. Так, концепції «глобального села» (М. Маклюен) чи «глобального міста» (З. Бзежинський) виявляють закономірності розвитку інформаційних технологій, обґрунтовують культурні і соціальні відмінності, багатоманітність, але вказують також на протиріччя, які виникають чи зберігаються, наприклад, у відносинах між Північчю і Півднем. Вирішення цих протиріч залежить від рівня розвитку і активності конкретних суспільств та світової спільноти загалом, від політичної волі світових лідерів.

У своїх дослідженнях сучасної медіа-комунікації Волтон доходить висновку, що інформаційні технології бурхливо розвиваються, тоді як формування культури і нових рівнів соціальних відносин відбуваються відносно повільніше і поступово. Тож, за Волтоном, головним у комунікації є не техніка, а розуміння культури взаємовідносин між індивідами та їх взаємозв'язку з суспільством («L'enjeu de la communication n'est pas technique, mais concerne la compréhension des relations entre les individus (modèle culturel) et entre ceux-ci et la société (projet social)» [1, р. 197]).

Отже, можна зробити висновок, що гуманітарні та соціальні чинники є головними, а технічні засоби мають сприяти їх реалізації, підсиленню полілогу у конкретному суспільстві та поміж суспільствами на світовій арені. Але чому часто-густо переважна увага зосереджується на технічних питаннях і доволі значні капіталовкладення спрямовуються до цієї сфери, а не на розвиток соціального капіталу? Французький дослідник пояснює це тим, що сучасну кризові явища у фундаментальній науці, політиці чи релігії дехто прагне «здолати» через розвиток техніки. Проте такий підхід може призвести до занепаду традиційних людських цінностей, тому доцільно десакралізувати технічний чинник комунікації через чітке розведення технічного і духовного, соціально-реального і віртуального в процесі людського спілкування; це, в свою чергу, посилюватиме гуманізацію і соціалізацію, забезпечуватиме свободу [1, р. 198].

Погодимось з французьким автором, що у центрі уваги мають бути гуманітарні і соціальні проблеми: балансування особистої свободи і соціальної справедливості; суспільних зв'язків і індивідуалізму чи комунітаризму; відношення між ідентичністю і комунікацією у культурному просторі тощо. За цих умов озброєні інформаційними технологіями мас-медіа мають виступати як компонент суспільної комунікації і згуртованості – для громадян всередині країни, а також для десятків тисяч/мільйонів співвітчизників за кордоном, котрі у такий спосіб підтримують зв'язок зі своєю батьківщиною. Зазначена проблема є актуальною і для нашої країни, зважаючи на те, що маси українців знаходяться поза межами своєї країни.

До початку фінансово-економічної кризи у 2008 році існувала відносна впевненість, що наявний мас-медійний простір, його інформаційний продукт відповідають запитам європейської спільноти і потребам більшості країн. Але тривалий і всеохоплюючий характер кризи змушує по-іншому поглянути на це питання. Маємо з'ясувати, чому мас-медіа не вдалося

акцентувати увагу на проблемах домінуючого способу життя, спрогнозувати і виявити ризики, попередити суспільства про реальність колапсу провідних фінансових структур і т. ін.

Видається, що комерціалізація, комерційний зиск, стурбованість рейтингом, перехоплювання популярних тем наклали негативний відбиток на діяльність багатьох ЗМІ. За останні десятиліття сфера дозвілля і «шоуманія» отримала мас-медійне забезпечення сповна. В усіх країнах, без винятку, на потік поставлено виробництво розважальних програм, серіалів, які тягнуться роками, глянцевого журналістики про світське життя, з анекдотами, плітками і т.д., і т.п. В інформаційному полі домінуючою стала візуалізована, наочна форма подання: видовища, розваги, містика, новини про катастрофи, надзвичайні події, злочини і т. п. Все це приносить комерційний зиск, тому його копіюють і масово тиражують, що, врешті, призводить до уніфікації мас-медійної продукції та, як наслідок, до звуження дійсно вільної конкуренції. Певна частина мас-медіа позиціонує себе як «метрів», котрі знаходяться «над ідеологічною/політичною/моральною... бійкою» або виступають у ролі сторонніх спостерігачів, демонструючи чи то тупе нерозуміння, чи то корисливе ігнорування реальних суспільних проблем.

На цьому тлі відбулося послаблення медійної продукції, ґрунтованої на демократичних цінностях, а звідси – зменшення її впливовості у процесах суспільної комунікації. Тож наявна необхідність перегляду практик ЗМІ та виявлення ефективних підходів, які б позитивно впливали на суспільне життя, застерігали суспільства від локальних чи глобальних потрясінь на кшталт недавньої кризи.

Одним із перших заходів має стати переосмислення взаємовідносин по лінії: замовник – менеджер – творець «продукту» – споживач, котрий отримує і користується інформацією. Ця ланка набуває суспільно важливого значення і ефективності за умов зорієнтованості на пошук правдивої інформації, об'єктивності та утвердження демократичних цінностей, хоча, на жаль, така орієнтація часто вступає в суперечність з логікою комерційного успіху.

Для того, щоб досягнути зазначену проблему, виправданим буде звернутися до концепції соціального поля П'єра Бурдьє (Pierre Bourdieu). За цією концепцією, соціальний універсум складають певні поля – культури, економіки, політики, журналістики, науки тощо, які взаємодіють між собою. Кожне поле – це місце дії і протидії різноманітних акторів, спрямованих на збереження чи зміну структур та відносин певної природи. В середині кожного поля розгортається бурхлива діяльність інституцій, груп, окремих осіб, ґрунтована на ресурсах чи спрямована на оволодіння ними. Поле журналістики виникло у XIX сторіччі завдяки змаганням між виданнями різних напрямків («Le champ journalistique s'est constitué comme tel, au XIX siècle, autour de l'opposition entre les journaux <...>» [3, р. 83]). Зрештою, концепція Бурдьє дозволяє побачити, як порядок дискурсу поєднується з порядком соціальної практики.

Розглядаючи окреслене Бурдьє поле журналістики, ми отримуємо реальні можливості виявити закономірності поширення інформації, розглянути процеси, які розгортаються в цьому полі, їх взаємодію з іншими полями. Методологія Бурдьє є ефективною також для пошуку відповіді на питання, пов'язані з посиленням впливу поля журналістики на інші поля та на формування громадської думки. За сучасних умов глобалізації і розвитку інформаційних технологій журналістика постає перед новими викликами та отримує нові можливості, але проблема в тому, щоб нові можливості й ресурси були в повній мірі задіяні у справі демократичного поступу суспільств.

Бурдьє слушно зазначає, що телебачення, завдяки своїй всезагальності, почало грати нові ролі в суспільстві, навіть скеровувати певні види діяльності, а головне, створює «ефект реальності» [3, р. 62-63]. Якщо до цього додати сучасні електронні мережі та можливості підрахунку публіки, читачів, відвідувачів соціальних мереж, то дійсно виявляється, що мас-медіа не задовольняються відображенням реальності, а практично формують її. Особливо наочно цей ефект простежується під час криз чи переломних подій у суспільстві, подібних до революційних подій у арабських країнах 2011 року, опозиційних заходів під гаслом «За чесні вибори» після парламентських виборів 2011 року в Росії, Помаранчевої революції в Україні тощо.

Формування «ефекту реальності» здійснюється журналістами, і Бурдьє звертає увагу, що багато хто з них через монопольне становище практично перетворюється на морального керівника чи провідника для значних верств населення [3, р. 80-81]. Погоджуючись з французьким соціологом і філософом загалом, додамо, що за сучасних умов в Україні стає

зрозумілим: інтелектуальний та моральний рівень журналіста, який би відповідав сучасним вимогам, має бути релевантним завданням розбудови суверенної і незалежної, демократичної, соціальної, правової держави, а також сприяти відповідному саморозвитку громадянського суспільства, нормальних громадян. Коли ж недостатньо інтелектуально, морально чи професійно підготовлена журналістська команда ЗМІ надає перевагу комерції та розважальним матеріалам, тоді відбувається звуження аналітичних чи авторських програм, суспільно актуальні, але нестандартні думки та ідеї витісняються, зокрема, через практику «неформату»: врешті-решт журналісти виявляються не провідниками, а паяцями.

Наразі глобальні проблеми фінансово-економічної кризи або забруднення природного середовища, як і локальні процеси на кшталт демократичних перетворень у різних соціальних полях, спонукають до того, щоб люди з «інтелектуальною заслугою», науковці чи філософи, активізували свою участь і долучитися до роботи у мас-медійному полі. По-перше, фахівці з тих чи інших проблем здатні запропонувати реальні шляхи їх долання та визначити орієнтири подальшого поступу; по-друге, є потреба у посиленні освітньої функції телебачення; по-третє, створення і робота громадських мас-медіа призведе до підсилення суспільної або громадянської журналістики (*le journalisme public, civil*).

Цей вид журналістики зорієнтований на утвердження демократичних цінностей, формування громадянської позиції, активної участі громадян у суспільних справах та у підготовці й ухваленні рішень. Вона ґрунтується на ідеї соціальної відповідальності преси, за якої на перший план виходить питання відповідальності журналіста перед суспільством [4, с. 12-18]. Пріоритетним є встановлення двохсторонніх зв'язків і розвиток громадського діалогу/полілогу, а не обвальний потік односторонньої інформації. Таким чином, аудиторія (громадськість), а не редакція має кінець-кінцем визначати («замовляти») зміст роботи, теми і спрямованість дискусії, діалогу, полілогу. При цьому журналісти не перетворюються на вчителів чи соціальних працівників, а надають всебічну і неупереджену інформацію, вони вправі вільно висловлювати свої думки, критикувати, виступати з тими чи іншими ініціативами, загалом мають широкі можливості для творчого пошуку. Отже, громадянська журналістика передбачає, що аудиторія виступає у якості головного актора інформаційного процесу, а ЗМІ виконують роль медіатора, який допомагає суспільній комунікації. За допомогою сучасних інформаційних технологій, зокрема телебачення, на зміну відносно пасивному спостерігачеві-споживачеві приходить активний учасник творення інформаційного продукту [5, р. 95].

У зв'язку з викладеним особливої актуальності набуває досвід регулювання і демократичності мас-медійної комунікації, який накопичила міжурядова Міжнародна організація Франкофонії, МОФ (*L'Organisation internationale de la Francophonie*). До її складу входить 75 держав та урядів світу, а Україна має статус спостерігача. Організація вирішує питання зміцнення миру і безпеки; попередження конфліктів; розвитку демократичних інститутів; захисту прав людини; забезпечення сталого розвитку за умов глобалізації; розвитку взаємовигідного співробітництва в усіх сферах тощо. Вона має представництва при ООН (Нью-Йорк, Женева) та при ЄС (Брюссель), а Парламентська Асамблея Франкофонії об'єднує 77 парламентів та міжпарламентських організацій світу. Окрім цього, франкофонія включає: Міжуніверситетське Агентство Франкофонії (710 закладів вищої освіти та науково-дослідницьких установ 85 країн світу); Міжнародну Асоціацію мерів франкофонних міст (входять 184 міста з 37 країн світу); TV5 MONDE (охоплює понад 200 країн і територій світу). МОФ активно взаємодіє з національними і міжнародними громадськими організаціями демократичного спрямування, які діють у різних суспільних сферах (63 неурядових організацій отримали статус акредитованих).

У розділі «Медіа, регулювання і демократичне управління», який міститься у загальному звіті цієї організації за останні десять років «Про стан демократичних практик, прав і свобод у франкофонному просторі», аналізуються результати практичної діяльності та висновок щодо взаємозалежності демократії, свободи преси і регулювання ЗМІ [6].

Теорія і практика реформування франкофонних мас-медіа, забезпечення демократичних принципів їх діяльності та перехід на нові технології є для України актуальним досвідом. Як відомо, окрім інших завдань, наша країна планує до 2015 року завершити перехід з аналогового на цифрове телерадіомовлення [7]. Але це суто техніко-технологічний процес: з огляду на гуманітарний чи суспільний виміри діяльності ЗМІ виправданим і корисним він буде лише тоді,

коли ґрунтуватиметься, по-перше, на задоволенні громадських інтересів; по-друге, на утвердженні принципів прозорості та плюралізму мас-медіа; по-третє, на достатній відкритості інформації щодо власників чи керівників конкретних мас-медіа; по-четверте, на проведенні відкритих тендерів під час (ре-)формування ринку телерадіомовлення.

Як зазначається у звіті МОФ, консолідація демократії, утвердження прав людини, формування правової держави сприяють розвитку свободи преси, при цьому усі досягнення мають бути законодавчо закріплені. Паралельно слід розгорнути систему постійного спостереження з боку визнаних міжнародних інституцій за розвитком мас-медіа, за усім полем журналістики та втіленням інформаційної політики. За цих умов, зокрема, набуває актуальності ефективно регулювання конфліктних і пост-конфліктних ситуацій. В Україні це регулювання доцільно застосувати для того, щоб вирішити наявні конфлікти, пов'язані з розвитком свободи слова, з практикою «темників», з порядком розподілу ефірного простору та запобігання випадкам повного відключення низки телекомпаній, як це сталося, наприклад, наприкінці 2011 року на Харківщині.

З метою розвитку мас-медійної комунікації і свободи преси Міжнародна організація Франкофонії створила та адмініструє низку структур і фондів: Франкофонну мережу регулювання медіа Refram (Réseau francophone des régulateurs des médias); Фонд підтримки франкомовної преси; Франкофонний фонд ініціатив задля демократії, прав людини і миру. Франкофонна мережа регулювання медіа включає 26 членів (станом на липень 2010 рік), її діяльність спрямована на встановлення й зміцнення солідарності та налагодження взаємного обміну, утверджуючи культуру комунікації, регулювання і консолідації.

В цілому зусилля МОФ у мас-медійному полі спрямовуються на вирішення найбільш актуальних завдань, пов'язаних з утвердженням стандартів у діяльності ЗМІ, у тому числі підвищення професіоналізму журналістів і мас-медіа; створення і підтримка функціонування журналістських профспілок, об'єднань, асоціацій тощо; законодавче закріплення діяльності ЗМІ; захист журналістів від переслідувань за професійну діяльність; відповідальна, неупереджена діяльність медіа під час виборів та ін. Загалом, спираючись на рекомендації міжнародних організацій (ООН, Рада Європи, ОБСЄ тощо), МОФ окреслила головні напрями діяльності на наступне десятиліття, реалізація яких має посилити свободу мас-медіа та їх суспільне значення. Україна, як спостерігач у МОФ, повинна адаптувати ці напрямки до своїх національних умов. До того ж тісна співпраця буде сприяти не тільки розширенню мас-медійних комунікацій, але й набуттю нашою країною асоційованого членства у цій впливовій міжнародній організації.

У франкофонному просторі накопичений значний досвід практичної мас-медійної комунікації. Одним з головних інформаційних джерел Міжнародної організації Франкофонії є телеканал TV5 MONDE, щотижнева аудиторія якого становить близько 210 мільйонів сімей з понад ста країн світу. Він взаємодіє з каналом France internationale, Міжнародним французьким радіо (RFI), державними структурами France-2, France-3, Фінансовим товариством радіовіщання (Sofirad – La Société financière de radiodiffusion), Національним інститутом радіо і телебачення, використовує програми державного телебачення франкомовної частини Бельгії, Канади, Квебеку і Швейцарії. TV5 MONDE здійснює транслювання круглі сутки, використовуючи інформацію, створювану у франкомовних країнах. Франкофонний інформаційний простір підтримується за допомогою провідникових мереж та 20 супутників.

Крім досвіду у сфері менеджменту, маємо звернути увагу і на те, що за допомогою міжнародного радіотелевізійного зв'язку МОФ демонструє кращі зразки культурної дипломатії і практики утвердження демократичних цінностей. Важливо підкреслити також, що понад 75% програм становлять програми власного виробництва, це позитивно впливає на зміцнення мас-медійної комунікації у франкофонному просторі.

Якщо звернутися до досвіду французької преси, то побачимо певні особливості, зокрема те, що регіональні видання посідають провідні позиції у мас-медійній комунікації і є повноцінними конкурентами для національної преси. Наприклад, такі регіональні газети, як Le Dauphiné libéré, Le Progrès de Lyon, Ouest-France, Le Télégramme de Brest, Paris-Normandie, Nice-matin, Corse-Matin, La Voix du Nord, La Provence, Dernières Nouvelles d'Alsace та ін. не поступаються за впливовістю загальнонаціональним витанням Libération, Le Monde, Le Parisien, La Tribune, Les Echos, Le Figaro, L'Equipe, L'Humanité, France Soir. Це сприяє тому, що

практично у кожному регіоні журналістика розвивається на високому рівні і є здатною підтримувати суспільний діалог.

Отже, франкофонні мас-медіа, застосовуючи сучасні методи і практики, демонструють високі стандарти у сфері масової комунікації. Франкомовні мас-медійні комунікації формувалися протягом десятиліть і охоплюють країни різного рівня розвитку – як сталі демократії, так і ті країни, що знаходяться на шляху поставторитарних трансформацій. Нові тенденції у журналістиці активно досліджуються науковцями та знаходять відображення у довідкових виданнях [8; 9; 10]. Засвоєння досвіду діяльності цього мас-медійного субполя і розвиток взаємовигідної взаємодії з ним є для України надзвичайно перспективним. Основні його принципи – рівність, взаємне доповнення, солідарність (Égalité, Complémentarité, Solidarité) – цілком прийнятні для мас-медіа нашої країни.

ЛІТЕРАТУРА

1. Wolton D. Internet et après? Une théorie critique des nouveaux médias / D. Wolton. – Paris: Flammarion, 2000. – 240 p.
2. Mattelart Armand. Histoire des théories de la communication / Armand Mattelart, Michèle Mattelart. – Paris: La Découverte, 1997. – 214 p.
3. Bourdieu P. Sur la télévision suivi de l'emprise du journalisme / P. Bourdieu. – Paris: Raisons d'agir, 1996. – 95 p.
4. Прохоров Е. П. Журналистика и демократия: [учебное пособие] / Е. П. Прохоров. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 352 с.
5. Hoog E. La télé. Une histoire en direct / E. Hoog. – Paris: Découvertes Gallimard, 2010. – 127 p.
6. Rapport sur l'état des pratiques de la démocratie, des droits et des libertés dans l'espace francophone. Vamaco, dix ans après 2000-2010. – Paris, OIF, 2010. – 231 p.
7. Перехід на «цифру» повинен бути прозорим // Євробюлетень. – 2011. – № 11. – С. 21.
8. Dictionnaire des Médias. Sous la direction de Francis Balle. – Paris: Larousse-Bordas, 1998. – 281 p.
9. Le Bohec J. Dictionnaire du journalisme et des médias / Jacques Le Bohec. – Rennes: Presse Universitaire de Rennes, 2010 – 633 p.
10. Debray R. Introduction à la médiologie / R. Debray. – Paris: PUF, 2000. – 223 p.

УДК 316.74:821.161.2

Тягло К. О.

Інститут соціології Національної академії наук України

НОМО LEGENS, АБО ЛЮДИНА ЧИТАЮЧА: ПРАКТИКИ ЧИТАННЯ ТА ІНТЕРНЕТ У ХХІ СТОЛІТТІ

У статті розглянуто соціокультурні трансформації кінця ХХ – початку ХХІ ст. у їх безпосередньому зв'язку з полем літератури та практиками читання; видозміна читацьких практик та способів сприйняття друкованої продукції з появою та розповсюдженням Інтернету, а також ролі читача у створенні та поширенні літературної продукції. Розглянуто також проблему формування новітнього субполя літератури в Інтернеті, його відмінності порівняно з субполем друкованої літератури. Резюмовано суттєві переваги і недоліки «електронного» читання, що виникає на межі традиційної літератури та Інтернету.

Ключові слова: поле літератури, художня література, читацькі практики, Інтернет.

В статье рассмотрены социокультурные трансформации конца ХХ – начала ХХІ века в их непосредственной связи с полем литературы и практиками чтения; изменение читательских практик и способов восприятия печатной продукции с появлением и расширением Интернета, а также роли читателя в создании и распространении литературной продукции. Рассмотрена также проблема формирования новейшего субполя литературы в Интернете, его отличия в сравнении с субполем

литературы печатной. Резюмированы существенные преимущества и недостатки «электронного» чтения, возникающего на стыке традиционной литературы и Интернета.

Ключевые слова: поле литературы, художественная литература, читательские практики, Интернет.

The article is devoted to consideration of social and cultural transformations at the end of XX – beginning of XXI century in their direct connection with field of literature (fiction) and practice of reading; change in the practices of reading and ways of perception of hardcopy production because of emergence and expansion of the Internet as well as change of the readers' role in creation and dissemination of the literature production. Problem of formation of up-to-date subfield of literature in the Internet, their difference in comparison with subfield of hardcopy literature is considered also. Essential advantages and disadvantages of "electronic reading" that appears on the margins between traditional literature and the Internet are resumed.

Key words: field of literature, fiction, practice of reading, the Internet.

Соціокультурна ситуація в світі складається сьогодні так, що все більшої популярності та ваги набувають аудіовізуальні культурні продукти. Поступово вони витісняють читання друкованої літератури з домінуючих позицій у структурі культурного споживання.

Як відзначала Ю. Крістева, сучасна художня література демонструє обмеженість будь-якого зі звужених підходів до неї [3, с. 21]. Це зумовлено низкою зовнішніх та внутрішніх чинників, деякі з яких будуть розглянуті далі. За таких умов актуальність дослідження читання, читачьких практик та друкованих художніх текстів нібито ставиться під сумнів або принаймні відходить на другий план дослідницького інтересу. Проте кількість робіт з цієї тематики не тільки не зменшується, але й у деяких випадках зростає: література як елемент культурного поля, дискурсивна практика та соціальний інститут знаходить достатньо прихильників та зацікавлених дослідників.

Перш за все, це зумовлено трансформаціями в літературному полі, його медіатизацією, поширенням нових типів літературної продукції, а також взаємодією з іншими полями та способами культурної репродукції (телебаченням, кіно, Інтернетом). Художню літературу вже не можна розглядати й досліджувати так, як півстоліття тому. В спектрі соціологічних методів й інструментів з'явилися такі, що уможливають дослідження різних типів текстуальної продукції. З певними модифікаціями їх можна застосовувати до художніх творів, до літературної критики, до медіа-текстів щодо літератури та ін., якими наповнюється літературне поле. Накопичений багатий теоретико-аналітичний матеріал (роботи П. Бурдьє, Л. Тевено, Л. Болтанські та ін.), що дозволяє розглядати поле літератури як в складі ширших культурних полів, так і як унікальний феномен культурного життя.

Хоча комусь осмислення сучасних тенденцій у полі літератури і не видається першочерговою задачею порівняно з іншими актуальними соціальними проблемами, але при глибшому розгляді поля літератури та його взаємодії з іншими полями, зв'язку вироблюваних у ньому текстів з іншими важливість розуміння його ключових аспектів для адекватного сприйняття культурної динаміки загалом набуває очевидності. Підстави для нових напрямків рефлексій стосовно літератури досить вагомі.

Як зазначалось, змінюються роль і статус літератури в структурі соціального виробництва та споживання. Сучасні дослідники часто розглядають літературу як медіа-засіб, виходячи з трансформацій у книговиданні, засобах збереження та розповсюдження художніх творів (письменницькі блоги, мереживна література, літературні форуми). Як відмічає російський соціолог Б. Дубін, література з'являється першою на шляху становлення засобів масової інформації в якості засобу універсалізації соціального досвіду [1, с. 262-263], тому немає нічого дивного, що зараз вона об'єднується з новітніми медіа, зокрема з Інтернетом. Попередній синтез художньої літератури та радіо чи кінематографу сприяв не тільки розвиткові літературного поля в цілому, але й популяризації окремих авторів та творів [2].

Сучасні масштабні роботи з «оцифровки» текстів у найближчому майбутньому дозволять отримати доступ до всієї писемної спадщини людства [4]. «Сакральність» читання за таких обставин зменшується, воно перестає бути привілеєм інтелектуала, наближаючись до інших засобів «засвоєння інформації».

Література набуває більшої ваги як спосіб артикуляції соціального досвіду та самоопису суспільства. У межах «прагматичної соціології», наприклад Л. Тевено [5], Л. Болтанські, художня література розглядається як один з можливих засобів вираження, що

використовується авторами для «схоплення реальності», завдяки її здатності до репрезентації картин суспільного життя. Завдяки переходу від мови знаків до мови образів вона загострює увагу читача на «перемиканні» з одного режиму сприйняття на інший. Також вона дає можливість передати різку зміну не лише на рівні опису стану справ, а на рівні зміни форми і засобів викладення. Л. Тевено ілюструє це на матеріалі творів Б. Пастернака, М. Булгакова і А. Платонова.

Сучасні соціологічні дослідження фіксують зміни, що відбуваються як у самому полі літератури, так і в суміжних полях. Спостерігається кількісне зменшення читацької аудиторії та спад зацікавленості читанням серед різних верств населення. Читання друкованої літератури витісняється іншими культурними практиками – переглядом фільмів, телепрограм, спілкуванням у соціальних мережах. Активно ведуться дискусії про зміну ролі художньої літератури та читання в структурі культурного досвіду людини. Занепокоєння дослідників викликає все більш відчутніший перехід текстів і, відповідно, читання, в електронний формат: внаслідок цього можлива поява «нової неписьменності», зумовленої фінансовою та технічною недоступністю для певних верств населення нових носіїв літературної продукції.

На попередньому етапі свого становлення електронна література великою мірою залежала від друкованої. Подібне було кожного разу при переміщенні літератури від одного медіуму до іншого: від усного слова до письма, від рукописного кодексу до друкованої книги, від друкованого на папері тексту до тексту на дисплеї комп'ютера... І завжди література намагається перенести із собою конвенції та засоби відтворення ефектів попереднього медіуму в межах специфіки нового. Але невдовзі вона виходить із «старої шкарлупи»; ось і сьогодні вона почала все ширше використовувати мультимедійні можливості та інші комп'ютерні технології (найбільш яскравий приклад у російськомовному сегменті Інтернету – це літературно-віртуальні проекти М.Н. Епштейна, зокрема проект ІнтелНет) [7]. У Мережі вже існують не просто оцифровані тексти – романи, п'єси, поезія, але й формуються принципово нові способи створення й засвоєння художнього тексту. З'являється все більше електронних творів, де метафора гри стає однією з центральних і все частіше актуалізується ситуація, коли читач не лише зчитує тексти з дисплея, а й у процесі читання блукає по Мережі, йдучи за даними в тексті (прямо або опосередковано) посиланнями.

Гіпертекст і гіперчитання зменшують відмінності між жанрами та стилями, породжуючи певну стурбованість стосовно зникнення критеріїв, які дозволяють класифікувати дискурси і вибудовувати ієрархії, на яких трималася «друкована» література Модерну та попередніх епох.

Нові жанри та форми літератури, що виникають завдяки новітнім медіа та Інтернету, передбачають активну участь читача-споживача у створенні культурного продукту.

Не можна не відмітити важливу роль Мережі у популяризації нових текстів й імен та їх наближенні до потенційних споживачів, особливо тих, до яких інші «консервативніші» культурні агенти не виявляють лояльності. «Серйозні» видавництва, «товсті» художні журнали та телеканали далеко не завжди зацікавлені в «розкрутці» молодих письменників, які частіше за все не мають достатньо символічного капіталу для того, щоб стати повноцінними акторами поля. А Інтернет якраз і дає ту можливість для «автопублікації», якої бракує «серйозним» чи «товстим». Якщо дивитись не виключно з точки зору комерційного успіху, то електронна публікація забезпечує достатньо можливостей для визнання. За умов кризи книговидання і зниження зацікавленості молодими авторами з боку видавців, інтернет-сегмент поля є найпопулярнішим для літературного дебюту. Окрім видання збірок за власний рахунок і локальних виступів, інтернет-сайти є найдоступнішим засобом заявити про себе та ввести власні твори в обіг для тих авторів, що тільки входять до поля літератури.

У субполі електронної літератури так само існують критерії визнання, премії та рейтинги, специфічні механізми легітимації, як і в субполі традиційної літератури, але вони гнучкіші чи більш чутливі за них. Це пояснюється наступними факторами: інший формат «літературної спільноти», що визначає та типологізує фактори «літературності», рівноправність чи майже рівноправність акторів поля тощо. Замість чіткої вертикальної ієрархії існує горизонтально структурована спільнота письменників та споживачів, при чому ці ролі часто досить умовні та варіативні: автори коментують авторів, відповідають на коментарі читачів, читачі можуть пропонувати свої назви творів, брати участь у формуванні рейтингів письменників та творів тощо. Мережа лише частково продовжує статусні ієрархії, сформовані в

«офлайн»), а інколи заперечує їх і певним чином формує свої альтернативні моделі конструювання, критики, обміну та розповсюдження текстів. Можна з деякими застереженнями зазначити, що субполе електронної літератури на даний момент є автономнішим за субполе літератури друкованої.

Часто при дослідженні літературного поля і наявних у ньому практик читання «традиційної» друкованої літератури вони протиставляються «швидкому читанню» в Інтернеті. Останнє розглядається як маргінальне або, навпаки, масове і таке, що витісняє класичне читання, що вже свого часу спостерігалось у взаємовідношенні між читанням літератури та телебаченням. Проте, простеживши детальніше взаємозв'язки між читацьким практиками та читанням в Інтернет, можемо зауважити, що ситуація дещо відмінна.

По-перше, як відмічає М. Самохіна, «читачі просто йдуть за текстами» [4], а тексти, в свою чергу, посідають свою нішу в електронному просторі. Виникають альтернативні джерела накопичення і передачі інформації – електронні бібліотеки, довідкові сайти з художньої літератури, літературні форуми, котрі приваблюють найактивніший сегмент читачів, перш за все освічену міську молодь. Можна провести аналогію між Мережею і багатофункціональною бібліотекою. Перевага електронної «бібліотеки» – в об'ємі наявної інформації та швидкості її пошуку, а вада – в проблемній її структурі та верифікації.

Ресурс художньої літератури «з Інтернету» грає для читача роль джерела пізнання, збагачуючи наявні знання про світ, розставляє акценти, формує новий соціокультурний досвід. Окрім «читання для настрою», користувачі інтернет-ресурсів часто звертаються до них з інформаційно-довідковою метою. Швидкий пошук прагматичної інформації – новин, рецептів, порад з різних життєвих питань теж сприяє популярності Інтернету серед широких верств населення, не завжди мотивованих на пошук власне мистецьких продуктів.

Наступна роль Інтернету – комунікативна. До можливостей електронного спілкування звертаються тоді, коли виявляється нестача його «природної форми», знову-таки – тематично – з різних питань, починаючи від повсякденних і закінчуючи власне естетичними (у т.ч. обговорення книжок, авторів, їх особистого життя тощо).

Тематичні Інтернет-форуми та спеціалізовані літературні сайти об'єднують єдину в певному сенсі аудиторію – читачів. Це люди, яким з тих чи інших причин важливо й потрібно читати. Всі інші їх риси можуть відрізнятися, але присутність базового об'єднувачого чинника дає можливість для формування поля читацьких взаємодій, в якому присутні доступні для кожного з акторів значення, символи та смисли.

Отже, медіатизація культурного простору так чи інакше визначає розвиток літератури і поступовий її перехід в електронний формат. Застороги дослідників стосовно небезпеки електронного читання як недоступного для широкого загалу через поки що обмежений доступ до електронних ресурсів носять скоріше декларативний характер. Ролі читача при залученні до електронних літературних та інформаційних джерел примножуються, а час пошуку потрібних ресурсів скорочується. В цьому поки що полягає суттєва перевага електронної літератури над традиційною друкованою.

Інтернет і розширення кола спеціалізованих літературних сайтів уможливило публікацію творів маловідомих та молодих авторів, сприяє популяризації їх творів, а також поширенню та наближенню до споживачів нових форм та жанрів літератури. Активна участь читача-споживача у створенні культурного продукту посилює його залученість до літературного поля, а відсутність жорсткої ієрархії в самому субполі електронної літератури сприяє його автономії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дубин Л. Литература и медиа? Литература как медиа. Литература в поле медиа // Иностранная литература. – 2008. – № 9. – С. 262-266.
2. Каспэ И. Рукописи хранятся вечно: [электронный ресурс] / И. Каспэ // НЛЮ. – 2006. – № 78. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/78/ka18-pr.html>.
3. Крістева Ю. Полілог / Ю. Крістева; [пер. з фр. П. Тарашука]. – Київ: Юніверс, 2004. – 480 с.
4. Самохіна М. Молодые читатели в Интернете (Наблюдения социолога): [электронный ресурс] / М. Самохіна // НЛЮ. – 2010. – № 102. – Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2010/102/sa26.html.

5. Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности: [электронный ресурс] / Л. Тевено // НЛО. – 2006. – № 77. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22.html>.
6. Шартье Р. Читатель в постоянно меняющемся мире: [электронный ресурс] / Л. Шартье. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/2009/7/sh6.html>.
7. Эпштейн М. Русские страницы ИНТЕЛНЕТА: [электронный ресурс] / М. Эпштейн. – Режим доступа: http://old.russ.ru/antolog/intelnet/rus_ukaz.html.

УДК 13:177.8

Грищенко Н. В.

Харківський національний університет внутрішніх справ

ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ В ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

У статті досліджено феномен самотності у тісному взаємозв'язку з деякими головними причинами і факторами сучасного життя, які призводять до дисгармонії в душі людини. В процесі аналізу самотності визначено дві взаємно протилежні форми її вияву – позитивну самотність та негативну самотність, розкрито роль спілкування у долатті останньої.

Ключові слова: самотність, усамітнення, духовний світ, взаєморозуміння.

В статье феномен одиночества исследован во взаимосвязи с некоторыми главными причинами и факторами современной жизни, которые обуславливают дисгармонию в душе человека. В процессе анализа феномена акцент был сделан на двух взаимно противоположных формах его проявления – положительном и отрицательном одиночестве, раскрыта роль общения в преодолении последнего.

Ключевые слова: одиночество, уединение, духовный мир, взаимопонимание.

Phenomenon of solitude is analyzed in connection with some main causes and factors in contemporary life which determine disharmony in the human being's soul. Two mutually opposite forms of the solitude manifestation – positive and negative solitude – are stressed out by the analysis. Role of communication in overcoming of the negative one is explicated.

Key words: solitude, loneliness, spiritual world, mutual understanding

Проблема самотності здавна привертала увагу дослідників, але предметом окремих філософських роздумів вона стала у XIX столітті. Зростання інтересу до феномену самотності було викликано низкою соціокультурних факторів, які спровокували у людини відчуття власної непотрібності, покинутості, «бездомності». Техногенні процеси сучасного життя та соціальні явища бідності, безробіття, міграції, сирітства тощо загострюють проблему самотності і обумовлюють *актуальність* її досліджень у перспективі XXI століття.

Аналіз наукової літератури з проблеми самотності дає підстави фіксувати комплексний та багатогранний характер досліджень. З різних сторін феномен самотності вивчають психологи, соціологи, культурологи, медики. Сучасні філософські студії теж вказують на багатовимірність феномену і аналізують його в різних площинах. Так, екзистенціалізм (М. Гайдеггер, А. Камю, Ж.-П. Сартр) розглядає самотність як універсальну характеристику людського буття; психоаналіз (Е. Фромм, К. Хорні) ставить появу самотності у залежність від життєвих ситуацій; комунікативна філософія (К. Ясперс, М. Бубер) вбачає джерело самотності у сучасному цивілізаційному процесі, який обумовлює нездатність людини проникати у неповторний світ Іншого.

Українські вчені та їх колеги з пострадянських держав почали звертатись до проблеми самотності лише в останні десятиліття ХХ ст. Дослідження цієї проблеми за радянських часів унеможлиблювалось ідеологічним постулатом, згідно з яким самотність виступала невід'ємним атрибутом «капіталістичного суспільства, яке загниває». На пострадянському просторі ця проблема найбільш досліджена в межах психологічного дискурсу (роботи О. Дончєвої, М. Литвака, А. Хараша, Ю. Швалба та ін.). В Україні філософських досліджень феномену

нашої свідомості проходить значно більша частина процесу мислення, ніж на рівні лінійного мислення, яке прив'язане до зовнішнього світу» [3, с. 132]. Людина не може бути постійно «на виду», безперервно витрачати свій душевний ресурс. Він потребує відновлення, пов'язаного з роботою розуму і почуттів, з усвідомленням пройденого і пережитого, з підведенням підсумків і виробленням подальших планів. Тому усамітнення є необхідною частиною гармонійного життя людини.

Усамітнення є одним із варіантів суб'єктивно позитивного прояву самотності в житті. В філософській літературі воно отримало назву позитивної самотності, яку називають «несправжньою», «недійсною». З цим можна погодитись, адже фізична ізоляваність (одинокість, усамітнення) не завжди граничає з самотністю. Глибинна відмінність цих двох станів відтворена в повсякденному висловлюванні: «Одинокий, але не самотній». «Легко бути одному і не бути при цьому самотньому і легко бути самотньому в натовпі», – зазначав Дж. Рельф Оди [3, с. 132]. Сучасна людина все частіше переживає самотність не в стані фізичної ізоляваності, а саме всередині спільноти – в колі однолітків, друзів, сім'ї. Така самотність дуже болісно переживається. Вона гнітить, спустошує, дисгармонізує, лякає. Дослідники називають її негативною, «справжньою» самотністю. Негативна самотність вносить певний дискомфорт і навіть розлад у структуру особистості, викликаючи тяжкі душевні стани. Особливої актуальності даний тип самотності починає набувати з ХІХ ст., коли починає прискорюватися процес відходу старих і виникнення нових традицій, загострюється розрив між поколіннями, посилюються непорозуміння. Усе це разом потенційно призводить до особистого відчуження і до переживання самотності. Самотність стає, за висловом М. Покровського, «чумою ХХ століття».

В наш час проблема самотності пов'язана з бажанням людини «бути не одній». Це бажання вміщує глибокий і водночас суперечливий зміст. З одного боку, воно демонструє одвічне прагнення людини бути включеною в контекст міжособистісної взаємодії, а з іншого – не завжди усвідомлене прагнення уникнути «зустрічі з собою». Сучасна людина часто жахається самозаглиблення, воліє його уникати. Прагнення людини «побути наодинці (самотою)» все частіше підмінює бажання сучасника «побути наодинці з усіма». «Наедине со всеми хотел бы я побыть», – висловлює це прагнення відомий співак В. Леонт'єв. Звичайно, деякі люди можуть навчитись заглиблюватись у себе і розмірковувати в присутності оточуючих, однак окреслюється зовсім інша тенденція – прагнення уникнути самозаглиблення. Таке прагнення демонструє сучасна людина-конформіст – людина, яка «орієнтована на інших». До ХІХ ст., як зауважував Д. Рісмен, домінував соціальний тип «орієнтованої зсередини» людини. Її дії могли бути як меркантильними, так і безкорисними, але вона завжди була цілеспрямованою, займала чітку і визначену позицію. Людина ХХ – ХХІ ст. втратила «власну позицію», зорієнтувавшись на інших. Така людина не має власних усталених життєвих цілей. Її бажання – будь-що наслідувати інших, бути на них схожою, бути «як усі». Людина «як усі» – безособове «воно», яке смакує новини, перебуває у стані захвату від продуктів масової культури. Сучасний світ переповнений множиною деривативних субкультур, що пропонують свої «креативні» надбання: престижні стандарти, стиль життя, манеру поведінки. В результаті виникає складна ситуація, за якої проявляється як проблема формування особистості, так і проблема її самореалізації. Це призводить до внутрішнього хаосу і нездатності приймати найпростіші рішення, не говорячи вже про певний суттєвий вибір. У такій ситуації неспроможність прийняти рішення бути «самим собою», відкрити в собі «себесамість» (В. Дільтей) і народжується страх перед самотою. Втрата власного «Я», яке стало чужим, незрозумілим, жахаючим, обумовлює гнітюче відчуття самотності, яку дослідники часто називають «самовідчужуючою».

Однак, для більшості людей бажання «бути не одному» пов'язане з одвічною потребою бути з Іншим. І не просто з другим (іще одним), а з тим, хто розуміє. Не випадково одна із класичних формул щастя пов'язана саме з розумінням. Розуміння можливе лише в контексті міжособистісної взаємодії, спілкування. «Тільки у спілкуванні, у взаємодії людини з людиною розкривається людина в людині, як для інших, так і для самої себе», – писав М. Бахтін. Справжнє розуміння досягається лише в процесі «живого» спілкування. Однак сучасний ритм життя активно продукує нові форми комунікації: спілкування за допомогою чатів в інтернеті, скайпів, мобільних телефонів і т.д. і т.п. Безпосереднє міжособистісне спілкування замінюється «електронним». На відміну від безпосереднього спілкування між людьми, комунікація за

домогою електронних засобів зв'язку зумовлює створення певної людини-образу, тобто виникає симулякр спілкування. Онлайн-особистість постає перед співрозмовником лише в тому образі, який розміщено в Інтернеті і який не завжди відповідає реальності. Таке спілкування позбавлене як моральної, так і інтимної глибини. Воно є і емоційно зубожілим: емоції взагалі можуть не переживатися, а лише шаблонно позначатися певним «смайликом».

У процесі спілкування у віртуальному просторі змінюється також сутність та механізм смислоутворення, яке тепер не потребує вербальної комунікації. Та і в процесі безпосереднього спілкування люди все рідше «зазирають в очі» співрозмовнику, вловлюють його жести, звертають увагу на тембр та ритм голосу. Але досить часто невербальні засоби комунікації говорять про людину набагато більше, ніж її слова. Без них спілкування набуває характеристик суто інформаційного, пізнавального процесу, на протигагу розумінню самої людини. Ми дуже часто, відмічає В. Кан-Калік, «організуємо спілкування за жорсткою схемою – отримати необхідну інформацію, річ, якість питання. Але ж реальна комунікація дуже різноманітна і «багатоповерхова». Тут і функція інформації, і пізнання іншої людини в процесі спілкування, й організація взаємин. Ми намагаємося затиснути весь цей величезний «репертуар» спілкування в прокрустове ложе тільки однієї <...> інформаційної функції» [4, с. 200]. За даними соціологічних досліджень, сучасна мати розмовляє зі своєю дитиною 35 хв. на добу і переважно заради отримання від неї певної інформації: чи добре почувається, чи все гаразд в школі і т.д. Інформаційний обмін, позбавлений для людини інтимного смислонаділення, провокує її відчуження від носія інформації, породжуючи відчуття самотності. Такий вияв негативної самотності можна охарактеризувати як «відчужуючу самотність». Вона пов'язана з переважаючою дією механізмів обособлення в структурі особистості людини, крайньою формою яких виступає відчуження: від інших людей, норм, цінностей, від світу в цілому. В даному випадку, як зазначав М. Мовчан, «процеси ідентифікації діють в межах свого «Я», індивід усвідомлює свій стан і часто розуміє, чим він обумовлений» [4, с. 160]. А обумовлений він найчастіше непорозумінням, відсутністю душевного єднання між людьми.

Розуміти людину – означає відчути світ її переживань, бачити життя не тільки в його об'єктивно-загальному смислі, а і в тому унікальному сенсі, котрий воно набуває для даної конкретної особистості. Дійсне розуміння, як було вже зазначено, можливе лише в безпосередньому спілкуванні, зокрема діалогічному. «В репліці діалогу, – зазначав М. М. Бахтін, – кожне слово якимось враховується, на нього реагують, воно переосмислюється, заперечується, пародіюється, стилізується і т. ін. Присутність іншого повноправного розуміння, іншої позиції змінює слово, відображається в тому, як воно будується, як воно вимовляється, робить його двоголосим» [1, с. 320]. Діалог визначається не наявністю іншого суб'єкта самого по собі, а наявністю іншого рівноцінного голосу. Такий діалог можливий не лише з іншою людиною, а і з самим собою. Спілкування із собою часто лякає людей, тому що носить переважно монологічний характер. Різниця між монологом і діалогом із самим собою полягає в тому, що монолог заснований на циклічному зануренні в минуле, в той час як діалог – на його оцінці з урахуванням сучасності і перспектив. Діалог, на відміну від монологічного самозвинувачення, дозволяє людині розширити звужений самотністю діапазон смислу її життя. Однак, діалог із собою є швидше вимушеним, ніж бажаним. І все ж, він може стати дієвою захисною реакцією від самотності, на відміну від штучної ілюзії присутності (постійно ввімкнений телевизор, віртуальні взаємини в Інтернеті тощо). Спрямованість на діалог, на активний обмін думками, переживаннями, потребами, інтересами робить можливим взаємне прийняття один одного, у тому числі й «іншого» себе. Завдяки такому спілкуванню люди досягають порозуміння, встановлюють чесні і довірливі взаємини, що само по собі не може переживатися як деструктивна самотність.

Таким чином, проведений розгляд дає підстави констатувати: феномен самотності виявляє суперечливий характер неусувних умов і способу буття сучасної людини, реалізуючись у формі як позитивної, так і негативної самотності. Остання є деструктивною, оскільки породжує в людині страх, недовіру та агресію до світу, призводить до небезпечної – як для неї самої, так і для оточуючих – деформації її духовного світу. Один із можливих шляхів запобігання такому стану полягає у спілкуванні, зокрема діалогічному, на засадах взаємної поваги і розуміння.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1972. – 470 с.
2. Всемирная энциклопедия: Философия / [главн. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Лабиринты одиночества / [сост., общ. ред. и предисл. Н. Е. Покровского]. – М.: Прогресс, 1989. – 624 с.
4. Мовчан М. М. Самотність як феномен буття особистості / М. М. Мовчан. – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2009. – 265 с.
5. Психологическая энциклопедия / [под ред. Р. Корсини, А. Ауэрбаха]. – СПб.: Питер, 2002. – 1096 с.
6. Швалб Ю. М. Одиночество: Социально-психологическая проблема / Ю. М. Швалб, О. В. Данчева. – К.: Україна, 1991. – 270 с.

УДК 123.1:329.12

Бандурка А. С.

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка

КОНЦЕПЦІЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ СВОБОДИ ТОМАСА ГРІНА

Стаття присвячена розумінню індивідуальної свободи британським мислителем другої половини XIX століття Томасом Гріном. Особлива увага приділена його концепту позитивної свободи та ідеалу «справжньої свободи», їх сильним сторонам і потенційним небезпекам. Відмічена важливість концепту позитивної свободи для осягнення і додання проблем сучасного світу, включаючи Україну.

Ключові слова: Т. Грін, соціальний лібералізм, «негативна» і «позитивна» свобода, ідеал «справжньої свободи».

Статья посвящена пониманию индивидуальной свободы британским мыслителем второй половины XIX века Томасом Гринном. Особенное внимание уделено его концепту позитивной свободы и идеалу «действительной свободы», их сильным сторонам и потенциальным угрозам. Отмечена важность концепта позитивной свободы в осмыслении и преодолении проблем современного мира, включая Украину.

Ключевые слова: Т. Грин, социальный либерализм, «негативная» и «позитивная» свобода, идеал «настоящей свободы».

This article is devoted to realization of individual freedom by British thinker Thomas Green who had worked during the second half of XIX century. Special attention is paid to Green's concept of positive freedom and ideal of "real freedom", their virtues and potential dangers. It is pointed out importance of concept of positive freedom in comprehension and overcoming of problems of contemporary world including Ukraine.

Key words: T. Green, social liberalism, «negative» and «positive» freedom, ideal of "real freedom".

Свобода – одна з одвічних людських цінностей. Разом з тим, розуміння сутності, умов і способів досягнення стану свободи протягом історії людства неодноразово змінювалися, складаючись інколи у гідні подиву чи навіть парадоксальні комбінації. Хіба не набув Сократ найбільшої свободи саме після ув'язнення, завдяки чому вільно відмовився від підготованої друзями втечі «на свободу» і спокійно випив чашу з цикутою?! Хіба Децибал – легендарний вождь даків – не захистив свою свободу, за власним вибором і сам позбавивши себе життя?! А Григорій Сковорода хіба не вільно та свідомо відкинув численні принади світу, який його «ловив, але не спіймав», заради нелегкої долі «мандрованого філософа»? Хтось заперечить, що наші часи не такі; проте, з іншого боку, цілком ймовірно, що, як і сконцентровані на повсякденності давні афіняни, ми просто не встигаємо помітити чи своєчасно оцінити нетривіальні вияви свободи – адже «велике бачиться на відстані».

Хоча загалом тема людської свободи справді неосяжна, цілком слушно ставити за мету конкретної наукової розвідки аналіз якогось її історичного фрагменту чи змістовного аспекту: *мета* моєї статті полягає у дослідженні концепції індивідуальної свободи британського філософа Томаса Гілла Гріна (1836-1882). *Актуальність* дослідження цієї концепції визначається не тільки її суголосністю деяким теоретичним і практичним проблемам людства у ХХІ столітті, а й тим, що у поширеній сьогодні вітчизняній літературі погляди оксфордського професора усе ще не знайшли належного висвітлення, хоча світова думка давно визнала його реформаторський вплив у царинах політики та політичної філософії, моральної філософії, філософської антропології тощо [див., напр.: 1, с.89-91].

Філософські погляди Гріна ідентифікують як ґрунтований на спадщині І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля об'єктивний ідеалізм; у політичному просторі мислитель загалом тримався річища лібералізму. Обидві ці обставини зовсім не сприяли сприйняттю та конструктивно-критичному осмисленню доробку Гріна представниками «войовничого матеріалізму», який панував за часів СРСР. Хоча вони минули досить давно, на краще ситуація змінюється надзвичайно повільно. Так, у репрезентативному і загалом якісному підручнику «Філософія політики» [2], як і у супроводжувачій його чотирьохтомній хрестоматії, ім'я Гріна не згадується зовсім, хоча там є Локк, Юм, Кант і Спенсер, не кажучи вже про Маркса і Леніна [3]. У першому виданні фундаментального і по-справжньому новаційного посібника «Основи демократії» [4] шукати згадку про Гріна – теж марна справа. Хоча у третьому, суттєво оновленому і доповненому, виданні цієї колективної праці Грін уже, все-таки, згадується; тут навіть наведена коротка цитата з тексту його знаменитої лекції «Ліберальне законодавство і свобода контракту»: «<...> справою держави є <...> підтримання умов, без яких виявлення людських здібностей стає неможливим» [5, с. 62]. Певним зрушенням у введінні в обіг в Україні спадщини Гріна видається публікація двох його робіт у антології лібералізму [6; 7], проте вони не вичерпують усього творчого доробку філософа [* 1], а їх ефект поки що досить непевний.

Між тим теоретична і практична активність Томаса Гріна була одним з чинників започаткування окремого етапу в загальній еволюції лібералізму – соціального лібералізму [8, с. 25-26] (інколи кажуть – лібералізму етичного, або реформаторського [9, с. 20]), який характеризується посиленням обґрунтування державного втручання в приватне життя індивідуумів заради усталення рівних можливостей для всіх членів суспільства. Так, Грін виступав за надання права голосу всім дорослим чоловікам при здоровому глузді, які проживала в межах міст та не відбували покарання у в'язниці на момент проведення виборів незалежно від їх статків, наявності чи відсутності приватної власності. Грін мав великий вплив на теоретиків лібералізму початку ХХ століття, зокрема на Б. Бозанкета, Ф. Бредлі та Л.Т. Гобгауза. Новий сплеск зацікавлення творчістю цього професора із Оксфорда спостерігається вже наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття (Д. Брінк, Т. Брукс, К. Тайлер, М. Димова-Куксон та ін.) [10].

Задля глибшого усвідомлення сутності внеску Гріна у тему індивідуальної свободи слід принаймні коротко оглянути філософський та соціальний контекст його діяльності.

Студії Томаса Гріна ґрунтувалися і, в певний момент, відштовхувалися від спадщини класичного лібералізму, різні аспекти якої були найясніше розвинуті у творах його співвітчизників – Джона Локка і Адама Сміта.

Класичний лібералізм народився, як відомо, у спробах здолати теологічну концепцію суспільного буття і державної влади та замінити її на природну. Спочатку Гоббс, а потім Локк вибудували доволі розумне пояснення виникнення політичного суспільства і держави у термінах природних прав людини та суспільного договору: укладання такого договору дозволило множині індивідуумів здолати небезпеки додержавного стану «війни усіх проти всіх», пов'язані з регулярним порушенням їх природних прав – на життя і особисту безпеку (Гоббс) або на життя, свободу і приватну власність (Локк).

З тих пір індивідуальна свобода стає засадничою цінністю лібералізму, гарантування якої виправдовує існування держави і є її прямим обов'язком. Проте чи будь-яку свободу цінує лібералізм?

«Природна свобода людини полягає у тому, що вона є вільною від будь-якої вищої за неї влади на землі і не підкоряється волі чи законодавчій владі іншої людини, а керується тільки законам природи. **Свобода людини у суспільстві** полягає в тому, що вона не

підкоряється жодній іншій законодавчій владі, окрім тієї, котра встановлена за згодою у державі, і не знаходиться у підпорядкуванні чіткої-небудь волі та не обмежена якимось законом, виключаючи ті, що будуть встановлені певним законодавчим органом відповідно до висловленої йому довіри», – прокламував Джон Локк [11, с. 274].

Таким чином, свобода людини у суспільстві порівняно з природною свободою виявляється обмеженою законом, встановленим визнаним законодавчим органом. Проте хоча легітимний закон до певної міри і звужує свободу людини, істотною компенсацією за це є усунення загрози свавільного примусу з боку інших осіб, гарантування природних прав кожному члену суспільства. Нерозривний зв'язок індивідуальної свободи і легітимного закону пояснюється Локком так:

«Де немає закону, там немає і свободи. Адже свобода полягає у тому, щоб не відчувати обмеження і насилля з боку інших, а це не може бути здійснено там, де немає закону. Свобода не є “свобода для кожної людини робити те, що їй заманеться”... (адже хто міг би бути вільним, коли б будь-яка інша людина свавільно могла його тиранити?). Натомість вона є *свободою* людини розпоряджуватися своєю особою, своїми діями, володіннями та усією своєю власністю у межах тих законів, яким вона підпорядковується і, таким чином, не зазнавати деспотичного впливу волі іншої, а вільно додержуватися власної волі» [11, с. 293].

Отже, важливим внеском Локка у розробку розуміння свободи є, по-перше, протиставлення свободи сумлінного члена суспільства свободі природній; по-друге, виявлення нерозривного зв'язку належної індивідуальної свободи і легітимного закону. Хоча закон, з одного боку, обмежує свободу, з іншого боку він, а через нього – держава, гарантує певний простір свободи кожному із громадян. З огляду на сучасний ліберальний дискурс Локкову свободу слушно ідентифікувати як *свободу від* незаконного зовнішнього втручання – чи то іншої особи, чи то державної влади, тобто як «негативну свободу».

Невдовзі після Джона Локка видатний політичний філософ і економіст Адам Сміт розвинув свій варіант природно-історичного виникнення та успішного функціонування суспільства, держави. Однією з головних ідей Сміта було те, що вільна діяльність людини, спрямована її особистими прагненнями, здатна бути основою стабільного устрою та процвітання суспільства. Її парадоксальність полягала у тому, що хоча окремий індивід зазвичай прагне тільки своєї вигоди і може навіть не замислюватися над інтересами суспільства, «його веде невидима рука і він сприяє меті, що не становила частини його намірів». Утілення цієї можливості у «системі природної свободи» вимагало суттєвого обмеження втручання у справи окремого індивідуума не тільки того чи іншого державного діяча, а й держави загалом.

Щоб забезпечити стабільність як індивідуального, так і суспільного добробуту у системі природної свободи «суверен має дбати лише про три обов'язки <...> по-перше, це обов'язок захищати суспільство від насильства та втручання інших незалежних суспільств; по-друге, обов'язок якомога краще захищати кожного члена суспільства від несправедливості та утисків з боку будь-якого іншого члена суспільства, або обов'язок утвердити неохитне дотримання правосуддя; по-третє, обов'язок виконувати певні громадські роботи і запроваджувати певні суспільні інституції <...>» [12, с. 630]. У іншому разі будь-яке суспільство «спіткає повний занепад».

Протягом невеликого часу підхід Адама Сміта дістав радикалізації у проголошенні за основу функціонування держави принципу *laissez-faire*, або невтручання. В економічному плані його реалізація полягала у допущенні нерегульованого державою – цілком «вільного» – ринку, в тому числі й ринку праці. На цьому ринку мають діяти різні, але рівні у своїй свободі, обмеженій тільки легітимним законом, індивідууми.

Розвиток класичного лібералізму і притаманного йому уявлення про індивідуальну свободу не закінчився на Адамі Сміті, тут мало б сенс згадати й Імануїла Канта, і Джона Стюарта Мілля... Та попри їх суттєві знахідки принцип *laissez-faire* залишався одним з найбільш авторитетних стовпів лібералізму, який похитнувся лише наприкінці XIX століття, коли, зокрема, на зміну «майже досконалої ринкової конкуренції невеликих мануфактур, фабрик та ремісничих закладів епохи Адама Сміта приходять велетенські виробництва, які нерідко монополізують ринок труда, стаючи в містах-фабриках майже єдиними роботодавцями», що «підриває оптимістичну віру лібералів у саморегулюючу здатність ринку» [13]. Цю нову реальність та породжені нею наслідки, зокрема загострення проблем

нерівності і несправедливості, що загрожувало підвищенням нестабільності у суспільстві, конструктивно налаштовані ліберали мусили сприйняти і досягнути, хоча б і за рахунок відмови від окремих «класичних» цінностей чи принципів. Одним з перших, хто вдався до переосмислення засад лібералізму, і був Томас Гілл Грін.

Конкретними чинниками, які підштовхнули Гріна до ревізії класичних поглядів на свободу, були дебати у англійському парламенті навколо законів, що суттєво обмежували право індивідів вільно укладати різноманітні контракти. Особливо це стосувалося роботодавців і робітників у промисловості, землевласників та фермерів-орендарів в аграрному секторі. Тому оксфордський професор у своїй праці 1881 року «Ліберальне законодавство і свобода контракту» писав: «Підтримувати святість контрактів, безперечно, перше завдання уряду, але не менше його завдання – запобігти укладанню таких контрактів, які внаслідок безпорадності однієї сторони стають знаряддям замаскованого гноблення замість бути гарантом свободи» [6, с. 671] Злиденне становище формально вільних індивідуумів змушувало їх укладати кабальні контракти на ринку праці: це сприяло подальшому зубожінню і збільшенню матеріального розриву між різними верствами населення, що безперечно шкодило суспільному благу, яким так переймався Грін. Коли ж парламент почав ухвалювати закони, що забороняли укладання контрактів на будь-яких умовах, прихильники розуміння свободи як свободи від будь-якого втручання чи примусу з боку держави здійняли галас: на їх думку, це було зневаженням найбільшої людської цінності – індивідуальної свободи.

Проте Томас Грін дуже влучно підмітив, що розуміння свободи найманими працівниками може сильно відрізнятись від її розуміння теоретиками філософії, заможними землевласниками, великими капіталістами чи політиками. Розмірковуючи щодо варіативності розуміння свободи, він написав: «Свобода завжди пов'язана з певним звільненням від примусу з боку інших людей, але ступінь та умови цього звільнення, яким тішиться «вільна людина» за різних соціальних устроїв, дуже різні» [7, с. 442].

Як за часів Гріна, так і сьогодні переважна більшість людей на планеті, навіть найбільш з них, формально вважаються вільними. Однак, чи достатньо бути незалежними від зовнішнього впливу для того, щоб бути справді вільним? Чи є реально вільним індивідуум, який знаходиться у скрутному матеріальному положенні? Чи може він вільно і у законний спосіб реалізувати свій потяг до доброго життя? Мабуть, ні. Тому природнім виглядає наступне тлумачення свободи, якого дійшов Томас Грін: «Ми маємо на увазі не тільки свободу від обмежень і примусу. Ми маємо на увазі не просто свободу чинити як нам заманеться, байдуже, чого саме нам хочеться. Ми маємо на увазі не свободу, якою може тішитися одна людина або якась група людей коштом втрати свободи для решти людей. Говорячи про свободу як про те, що має таке неоціненне значення, ми розуміємо під нею здатність або спроможність робити щось або тішитися чимсь вартим, щоб його робили й тішилися ним, причому це щось можна робити й тішитися ним разом з рештою людей <...>» [6, с. 663].

Як видно, такий підхід до досягнення свободи не тільки «знімає у собі» доробок попередників щодо заперечення розуміння свободи як сваволі чи панування, а й долає зведення свободи тільки до свободи негативної. З одного боку, звичайно, свобода є вивільненням, **свободою від** чогось чи когось; з іншого, свобода має розумітися як здатність до обраної дії задля чогось вартого, **свободою до** (іноді кажуть, **свободою для**). Таким чином, свобода маніфестує себе у «двох іпостасях»: в сучасній термінології це негативна свобода і позитивна свобода.

Та Грін не тільки вказує на необхідність визнання **свободи до** як окремої іпостасі свободи, він ще й визначає її певний **ідеал**: «<...> ідеал справжньої свободи – максимальна спроможність для всіх членів людського суспільства досягати найбільшого і найкращого <...>» [6, с. 664]. З цього **конкретного** ідеалу **свободи до** впливає щонайменше два принципових висновки. По-перше, має бути заперечене і відкинуте усе, що перешкоджає просуванню до цього «найбільшого і найкращого для всіх»; по-друге, усе, що сприяє його досягненню, має знаходити усіяку підтримку, в тому числі й з боку держави.

Перший з цих теоретичних висновків знайшов конкретизацію, наприклад, у критиці держави, «де очевидне піднесення небагатьох спирається на деградацію більшості», адже «справжньої свободи» тут немає. Інша його конкретизація – обмеження свободи укладання контрактів, унаслідок яких люди через певні соціальні обставини згодні ставати «рабами»

якоїсь іншої особи чи групи осіб. Остання конкретизація цікава тим, що тут встановлюються межі свободи з огляду на ідеал «справжньої свободи» та доброго життя.

Позиція Гріна дуже широко критикується через непевність поняття доброго життя та через те, що вона може бути узгоджена з авторитарними чи навіть тоталітарними поглядами. Однак треба пам'ятати, що думка ліберала була спрямована на вирішення реально існуючих соціальних проблем, і коли Грін вважає, що держава має втручатися в приватне життя лише тоді, коли існує стала тенденція «поневолення свободою», він говорить про конкретні негативні явища суспільного життя, наприклад, алкоголізм чи тютюнопаління. Та навіть у цих випадках мислитель надає перевагу спершу засобам суспільного впливу чи місцевого самоврядування, а вже потім державного. Віра в силу впливу громади і в дієвість місцевого самоврядування в питаннях повсякденного життя не завадила б і сьогодні урядам таких країн, як Україна.

Другий з вказаних висновків накладає на окремих індивідуумів, суспільство та державу обов'язок не стримувати, а підтримувати будь-яку вільну діяльність, спрямовану на досягнення ідеалу «справжньої свободи». «З огляду на необхідність забезпечити членам суспільства таку свободу, безперечно, саме держава має дбати, щоб діти не виростили в неучтві, яке практично не дає їм змоги вільно будувати свою життєву кар'єру, і так само держава має вимагати будівництва житла й каналізації, необхідних для охорони громадянського здоров'я» [6, с. 665]. Коротко кажучи, за Гріном, «держава зобов'язана <...> створювати умови, без яких вільний вияв людських спроможностей неможливий», знов-таки, з огляду на визначений ідеал свободи. Правда, одразу після цієї фундаментальної сентенції Грін додає суттєве застереження: «Із цього аж ніяк не випливає, що державі бажано робити все те, що вона має слухні підстави робити». Це застереження спрямоване проти «надмірної законодавчої регуляції», або «бабусиного врядування», виправдовуваного потягом до ідеалу «справжньої свободи».

Тут доцільно зауважити, що беззастережне сприйняття ідеалу «справжньої свободи» було піддане критиці Ісайєю Берліном, який, зокрема, відзначив: «Грін був справжнім лібералом: але багато тиранів могли б скористатися цією формулою для виправдання своїх найгірших деспотичних вчинків» [14, с. 541]. Тобто небезпека необмеженого «бабусиного врядування», або «патерналістської держави», що криється у проголошеному Гріном ідеалі, Берліном дуже добре усвідомлювалася. Мабуть, буремні події десятиліть, які відділяли Берліна від Гріна, включаючи зростання і крах гітлерівської Німеччини чи криваву історію сталінського СРСР, цілком підтвердили реальність цієї небезпеки.

Розвинуте Томасом Гріном розуміння індивідуальної позитивної свободи як здатності до обраної дії є актуальним і на сьогоднішній день. Не менш важливою є його думка стосовно того, що **свобода до** передбачає певні умови своєї реальності, у тому числі й підтримку індивідуума з боку іншого, суспільства, держави. Сучасна французька дослідниця Монік Кантор-Спербер висловила цю обставину у такий спосіб: «<...> щоб бути вільною, я повинна мати в розпорядженні засоби до здійснення моєї свободи, і залежно від тих засобів, якими я володію, я можу бути більш-менш вільною» [15]. Оскільки позитивна свобода втрачає свій сенс за неможливості її реалізації, створювати бодай необхідні умови для неї повинні інститути права, охорони здоров'я, освіти, державної чи недержавної підтримки тих, кого спіткали злидні, голод чи інші негаразди.

З огляду на сказане, ситуацію у світі, який гордо іменується «вільним», навряд чи можна вважати задовільною. Так, кількість голодних та «недогодованих» людей по всьому світові за даними Продовольчої та сільськогосподарської організації ООН (FAO) в 2006-2008 роках становила 850 мільйонів осіб та наразі наближається до мільярду. Кількість біженців, правом на безпеку яких знехтували, за даними Агентства ООН у справах біженців на кінець 2010 року сягала 43,7 млн. осіб. За прогнозами Всесвітнього Банку за межею бідності до 2015 року опиняться близько 1 млрд. людей.

І хоча найбільш постраждалим від бідності та голоду можна вважати Азійсько-Тихоокеанський регіон та Субсахарську Африку, Україні також не вдалося оминати цієї проблеми. Показник відносної бідності вже багато років поспіль не падає нижче відмітки у 20%. У 2010 році він становив 24,1% від сукупного складу населення України [16]. За результатами дослідження видання International Living узагальнюючий показник рівня життя у 2011 році в Україні впав до рівня бідніших африканських країн [17]. Особливо високий рівень бідності спостерігався серед багатодітних сімей, сільських родин, інвалідів та подібних верств

населення, можливості і умови реальної свободи яких Томас Грін намагався свого часу осмислити та захистити.

Отже, вивчення і використання розвинутого Томасом Гріном розуміння індивідуальної свободи є доцільним як у «старих демократіях», так і у тих нових державах, котрі, взявши за орієнтири усталені в сучасному світі цінності та принципи, прагнуть у оптимальний спосіб і без рецидивів «бабусиного врядування» пройти складні поставторитарні трансформації.

ПРИМІТКИ

* 1. В Україні дотепер практично невідома одна з основних праць Томаса Гріна «Лекції про принципи політичного обов'язку». Вона дійсно ґрунтувалась на лекціях, прочитаних професором Оксфордського університету Гріном у 1879-1880 роках і надрукованих вже посмертно.

Праця має такий зміст: А. Основи політичного обов'язку. В. Спіноза. С. Гоббс. Д. Локк. Е. Руссо. Ф. Верховна влада та загальна воля (general will). Г. Воля, а не сила, є основою держави. Н. Чи має громадянин права проти держави? І. Приватні права, право на життя та свободу. К. Право держави щодо індивідуума під час війни. Л. Право держави на покарання. М. Право держави сприяти моралі. Н. Право держави стосовно власності. О. Право держави стосовно сім'ї.

Грін починає з визначення ключового терміну «політичний обов'язок». Він охоплює «обов'язок суб'єкта перед сувереном, громадянина перед державою та обов'язок індивідуумів (individuals) один перед одним, як це встановлено якимось вищим політичним органом». «Моя мета полягає у тому, – веде мислитель далі, – щоб розглянути моральну функцію, або ціль, якій слугують встановлені державою закон чи система прав і обов'язків, а зробивши це – відкрити справжню основу або виправдання покорі закону» [перекл. з: 18, р. 5].

ЛІТЕРАТУРА

1. Енциклопедія політичної думки / [за ред. Девіда Міллера]. – К.: Дух і Літера, 2000. – 472 с.
2. Філософія політики: [підручник] / [авт.-упоряд. В. П. Андрущенко (кер.) та ін.]. – К.: Знання України, 2003. – 400 с.
3. Філософія політики: [хрестоматія: у 4 т.] / [авт.-упоряд. В. П. Андрущенко (кер.) та ін.]. – К.: Знання України, 2003. – Т. II. – 370 с.
4. Основи демократії: [навч. посібн. для студентів вищ. навч. закладів] / [за заг. ред. А. Колодій]. – К.: АйБі, 2002. – 684 с.
5. Основи демократії: [підручник для студентів вищ. навч. закладів] / [за заг. ред. А. Ф. Колодій]; [третє видання, оновлене і доповнене]. – Львів: Астролябія, 2007. – 832 с.
6. Грін Т. Ліберальне законодавство і свобода контракту / Т. Грін // Лібералізм. Антологія; [упорядники Олег Проценко, Василь Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 659-675.
7. Грін Т. Про різні значення слова свобода / Т. Грін // Лібералізм. Антологія; [упорядники Олег Проценко, Василь Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 441-457.
8. Заблоцький В. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія / В. Заблоцький. – Донецьк: Янтра, 2001. – 368 с.
9. Перлін Дж. Про основи демократії / Дж. Перлін // Демократичне поліціювання: [збірка наукових статей; за заг. ред. О.М. Бандурки та Дж. Перліна, наук. редактор О.В. Тягло]. – Львів: Астролябія, 2011. – С. 15-35.
10. Tyler C. Thomas Hill Green: [електронний ресурс] / C. Tyler // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/green/>.
11. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Локк Дж.: [соч.: в 3-х т.]. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 135-405.
12. Сміт А. Система природної свободи / А. Сміт // Лібералізм. Антологія; [упорядники Олег Проценко, Василь Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 626-630.
13. Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание: [электронный ресурс] / Д. Поспеловский. – Москва: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2003. – Режим доступа: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/pospelovskiy_tot_i_vera.
14. Берлін І. Два концепти свободи / І. Берлін // Лібералізм. Антологія; [упорядники Олег Проценко, Василь Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 531-567.

15. Кантор-Спербер М. Философия либерального социализма: [электронный ресурс] / М. Кантор-Спербер // Неприкосновенный запас. – №6 (38). – 2004. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/38/kanto1.html>.
16. 17 жовтня – Міжнародний день подолання бідності: Ситуація в Україні: [електронний ресурс] // Програма розвитку ООН в Україні. – Режим доступу: <http://www.undp.org.ua/ua/media/45-prosperity-poverty-reduction-and-mdgs/1207-7-october-international-day-for-the-eradication-of-poverty>.
17. Москаленко К. Голод: [електронний ресурс] / К. Москаленко // Научно-популярный журнал «Пропаганда». – 16.10.2011. – Режим доступу: <http://propaganda-journal.net/4397.html>.
18. Green T. Lectures on the Principles of Political Obligation: [електронний ресурс] / Thomas Green. – Kitchener: Batoche Books, 1999. – 191 p. – Режим доступу: <http://soccerv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/green/obligation.pdf>.

УДК 316.277.4:141.32

Дубровський І. М.

Харківський національний університет внутрішніх справ

КРИЗОВА СВІДОМІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

У статті розглядається поворот до екзистенціальної парадигми в соціологічній науці. Зроблено висновок про те, що екзистенціальна соціологія має потенціал не тільки в контексті досліджень фундаментальних проблем соціології, але й у вивченні кризових соціальних ситуацій, котрі привертають її основну увагу. Криза, що розглядається як відкриття можливостей, та кризова свідомість як феномен динаміки буття, можуть стати проблемою, навколо якої можливе систематичне оформлення ідей, що розробляються в рамках екзистенціальної соціології.

Ключові слова: екзистенція, екзистенціальна соціологія, криза, кризова свідомість.

В статье рассматривается поворот к экзистенциальной парадигме в социологической науке. Сделан вывод о том, что экзистенциальная социология обладает потенциалом не только в контексте исследований фундаментальных проблем социологии, но и в изучении кризисных социальных ситуаций, привлекающих ее основное внимание. Кризис, рассматриваемый как открытие возможностей, и кризисное сознание как феномен динамики бытия, могут стать проблемой, вокруг которой возможно систематическое оформление идей, разрабатываемых в рамках экзистенциальной социологии.

Ключевые слова: экзистенция, экзистенциальная социология, кризис, кризисное сознание.

The article deals with a turn to the existential paradigm in sociological science. It is concluded that existential sociology has a potential not only in context of studies of fundamental problems of sociology but also in study of the social situations of crisis which attract its attention. Crisis regarded as the discovery of opportunities and crisis regarded consciousness as a phenomenon of the dynamics of life can become an issue around which can systematic design ideas developed inside of existential sociology is possible.

Keywords: existence, existential sociology, crisis, crisis consciousness.

Розвиток соціології протягом останніх десятиліть багато у чому визначений протиборством парадигм, витоки яких лежать в антиномії концептуально-теоретичного і феноменологічного підходів до аналізу суспільних явищ. І кожна його стадія характеризувалася не стільки зміною, скільки короточасним домінуванням однієї з них.

Російський дослідник М. Романовський налічив 12 стадій або «поворотів» у сучасній соціології, які згрупував за декількома критеріями: повернення інтересу до недостатньо затребуваних ресурсів соціологічного знання (історичний, культуральний повороти, поворот до людської пам'яті); зміна емпіричної методики (нарративний поворот); розширення підходів до розуміння соціальної дії і взаємодії (афектний, лінгвістичний, прагматичний, семіотичний й етичний повороти); загальнонаукові і методологічні зміни в підходах до об'єкту і предмету досліджень (онтологічний поворот і поворот до повсякденності) [7, с. 22-31].

Метою моєї статті є розгляд напрямку, котрий стосується теоретико-методологічних змін у підходах до об'єкту і предмету досліджень. Процеси, що відбуваються у сучасній соціології, можна визначити як стійку тенденцію до онтологізації соціологічного знання. Ця тенденція виражається у зсуві дослідницьких акцентів від абстрактного до конкретного, розвитку якісних методологій, підвищенні інтересу до суб'єктивності, повсякденності і т.д.

Одним із аргументів на користь цього можна вважати твердження П. Штомпки, який в сучасній соціології вбачає зрушення у напрямку до нової **соціології соціальної екзистенції**. Дану парадигму він називає **соціологією повсякденного життя**, що прийшла на зміну соціології систем і соціології дії [9, с. 3-13]. Представники соціології повсякденного життя вважають, що вона розділяється на два основні підходи – символічний інтеракціонізм (до якого, окрім робіт Дж. Міда, Г. Блумера та ін., відносять драматургічну соціологію І. Гофмана і підхід «навішування ярликів») і феноменологічну соціологію (до якої відносять соціологію А. Щюца, етнометодологію, когнітивну і екзистенціальну соціологію). Проте якщо більшість перерахованих напрямів відома широкому колу соціологів, то з екзистенціальною соціологією знайомі не всі [1, с. 190-230]. Тому вона довгий час знаходиться на периферії суспільствознавства, хоча і має великий потенціал не тільки в контексті досліджень соціальної структури, соціальних змін та інших фундаментальних проблем соціології, але й у вивченні кризових соціальних ситуацій, що привертають її основну увагу [3, с. 83-102].

Між тим, Штомпка фактично повторює твердження Е. Тіріакьяна – одного з засновників екзистенціальної соціології, який ще півстоліття тому сформулював аналогічні теоретико-методологічні принципи, і версія якого заснована на перегляді взаємин філософії і соціології. Тіріакьян припускав, що у діалозі соціології і філософії необхідно зупинитися, перш за все, на екзистенціалізмі як філософському русі, що підкреслює персональну відповідальність та вибір, тобто на такому русі, який є найближчим до проблеми людини.

Поворот до екзистенціальної парадигми в соціологічній науці призвів до виникнення в 1970-ті роки в США так званої «каліфорнійської школи екзистенціальної соціології» на чолі з Дж. Дугласом. І якщо підхід Тіріакьяна можна віднести до макрорівня екзистенціальної соціології, то каліфорнійською школою розробляються, перш за все, її мікростратегії. Представники школи відзначають, що їх діяльність спочатку заснована на соціальному досвіді повсякденного життя і тільки потім співвідноситься з філософськими ідеями та поняттями.

Але у будь-якому випадку – і у версії Тіріакьяна, і у версії каліфорнійської школи – проблематика соціальної екзистенції базується на оригінальній концепції соціології А. Вебера – молодшого брата М. Вебера. Вона виникла у зв'язку з переконанням цього вченого у необхідності «динамічного» розгляду життя і культури. Такий підхід передбачає критику традиційної академічної соціології, яка, на думку А. Вебера, абсолютно випустила з уваги принцип сприйняття життя як постійного руху.

Для екзистенціалізму в цілому важливим поняттям є поняття «світ людини» – структура значущих зв'язків, у яких людина існує, і патернів, які вона використовує. Світ людини не є чимось статичним, даністю, до якої людина просто пристосовується. Це певна динамічна модель, завдяки котрій людина знаходиться в процесі самоформування, оскільки усвідомлює себе. Екзистенціальна соціологія, таким чином, концентрує увагу переважно на інтерпретації актором власного досвіду, а також на постійній трансформації самого об'єкту дослідження, який з традиційної точки зору залишається незмінним. Відповідно, предметом екзистенціальної соціології стає **конструювання сенсів**, а також їх зв'язок із соціальними діями. І, звичайно, проблема сенсу походить з ядра екзистенціальної соціології – екзистенції, або соціально обумовленого досвіду існування (буття) людини у світі і самого сенсообумовленого способу цього буття.

Серед позначених каліфорнійською школою проблем екзистенціальної соціології, пов'язаних з конструюванням сенсів, потрібно відзначити проблему, чи, точніше, концепцію «екзистенціального Я»: вона передбачає вивчення ідентичності та глибинних структур особистості. Являючись однією з центральних в екзистенціальній соціології, вона концептуалізує проблеми **становлення людини і активності людини**, котра здатна змінювати себе та своє соціальне оточення. Звідси виходять: проблема співвідношення чуттів та емоцій, чуттів та розуму, чуттів та цінностей; проблема ситуативності; проблема невизначеності існування, яка передбачає змінюваність та множинність розвитку подій та варіативність їх розуміння.

Вказані проблеми у полі екзистенціальної соціології так чи інакше зосереджуються навколо дослідження **кризи як невід'ємної складової суспільного буття активної людини**, особливо сучасної. Це припущення підтверджує відомий психоаналітик, один з провідних представників американської екзистенціальної школи Р. Мей. Він, зокрема, зазначає, що активна людина завжди знаходиться в процесі становлення, тобто у **потенційному переживанні кризи** [4, с. 141].

Актуальність кризової проблематики не випадкова і, як це завжди буває в науці, є відповіддю на загальну чи типову соціальну ситуацію. Дійсно, історико-психологічний і психіатричний аналіз дозволяє говорити про ХХ століття як «століття кризових ситуацій» та породжуваних ними негараздів. Наприкінці століття дослідження, що були проведені в 15 найбільш економічно розвинених країнах світу, переконливо показали різке зростання соціально детермінованих психічних і поведінкових розладів. Так, за 93 роки (1900-1993) кількість граничних розладів зросла в 21,4 рази, з них невротичних і пов'язаних зі стресом – в 61,7 рази; кількість осіб, які страждають на алкоголізм – в 58,2 рази, хворих на олігофренію – в 30 разів [6, с. 21].

У сучасній науковій літературі домінує клініко-психологічний підхід до розуміння життєвих негараздів і кризових станів. Він оперує чотирма ключовими поняттями: стрес, фрустрація, конфлікт та криза. Цей підхід спрямований переважно на організацію допомоги у доланні кризових ситуацій. Але зазначимо, що сьогодні більшою мірою вивчені емоційні і патологічні наслідки криз, а також прийоми їх купірування (Е. Ліндеман, А. Гудлоу, Дж. Голер), ніж способи подолання. В рамках теорії долаючої поведінки (Д. Андерсон, А. Баумгарднер, Р. Акрін, Б. Компас) проблема активності ставиться, але її аналіз обмежується розглядом поведінкових прийомів і технік, мало прояснюючи внутрішні детермінанти, джерела активності і тому залишаючи поза увагою питання, чому одні люди активно протистоять життєвим негараздам, а інші пасують перед ними, дозволяючи обставинам керувати собою.

Між тим, **саме слово «криза» (від грецької κρίσις – поворотний пункт, вирішальний момент)** походить від архаїчного дієслова *κρίνω* – «вирішувати» та має у собі певний «заряд» руху, з якого, за визначенням німецького філософа-екзистенціаліста П. Тілліха, й складається становлення людини. «Людина по-справжньому стає людиною, – каже він, – тільки в момент прийняття рішення» [10, с. 23]. А Е. Йоманс характеризує кризу як «час питань, а не відповідей на них, це час вчитися <...> любити те, що поки не має рішення» [2, с. 108-136]. Таким чином, криза, кризовий стан людини передбачає або несе з собою більш-менш адекватну реакцію на «питання» кризової ситуації; ця реакція включає готовність до змін, їх вироблення та здійснення – у способі мислення, у ставленні до себе та навколишнього світу, у стилі життя врешті-решт.

Джерела активності або, навпаки, витоки неактивності, пасивності лежать у площині свідомого ставлення особи до самої наявності кризової ситуації. Будь-яка кризова ситуація, серед іншого, «примушує» сумніватися в можливості її подолання, вона переміщає людину в маргінальне становище, коли звичні алгоритми мислення і поведінки вже не працюють, а нових ще немає. У цей період людина гостро відчуває відсутність внутрішньої опори, наявні сенси втрачають свою цінність, сам процес конструювання сенсів, через **обмеження, пов'язані з кризою**, стає вкрай складним, породжуючи інколи відчуття неможливості й безнадії. Про такий стан свідчить опір, що є реакцією на страх перед змінами, острах бути іншим, острах відірватися від звичних і тому безпечних стереотипів.

Подібний стан російський дослідник Т. Сидоріна, використовуючи термінологію ідейного натхненника «філософії кризи» Ф. Ніцше, називає **кризовою свідомістю**. Вивчаючи вплив на особу соціокультурної кризи, яка має універсальний характер, вона помічає, що кризова свідомість «від початку тяжіє до ірраціоналізму» [8, с. 24-26]. Тут стикаємося з ілюстрацією того, що незалежно від вектору зміни буття через кризу (на краще або на гірше), саме слово «криза» для більшості людей має негативну конотацію, асоціюється з великими утрудненнями чи взагалі катастрофою.

Причини виникнення кризових станів різноманітні. Вони визначаються, по-перше, біологічними чинниками; по-друге, загальносоціальними та ситуативними впливами, по-третє, індивідуально-типологічними особливостями людини, її свідомості.

У поєднанні психологічного та філософського підходів свідомість може бути описана як «екзистенціальне Я». Саме виходячи з такого підходу, вже згадуваний нами Р. Мей

відзначає: свідомість як така виникає з *усвідомлення обмежень*, що визначаються реальністю. Людська свідомість, каже він, *це те, що визначає наше існування, проте у її розвитку не було б необхідності, якби не було обмежень. Свідомість – це продукт діалектичного конфлікту між можливостями і обмеженнями, вона одночасно є наслідком криз та їх умовою* [5, с. 32].

Зрозуміло, що для додання кризової ситуації можна уявити два основні виходи. Один полягає в тому, що у стані кризи людина ризикує, відкриваючись новим можливостям і долаючи страх змін. Тоді вона, за позитивного перебігу кризи, переходить на наступний ступінь свого розвитку, отримує новий досвід, нові знання про світ і про себе.

Інший вихід полягає у намаганні всупереч наявній кризовій ситуації зберегти усталений порядок, протистояти життєвій динаміці, забезпечити себе від ризикованих змін з невідомими наслідками. Прагнучи до збереження існуючого порядку і обираючи – досить часто ілюзорну – безпеку, людина зазвичай зупиняється в своєму розвитку, стримуючи або навіть руйнуючи себе.

Отже, є сенс вважати, що свідомість людини припускає і передбачає можливість додання кризи, вона є кризовою в значній мірі. При цьому слід відмовитися від виключно негативного розуміння кризи, натомість вбачати у ній *відкриття «вікна можливостей»*. Саме такий підхід – криза як відкриття можливостей та кризова свідомість як вияв/чинник динаміки людського буття – виступає стрижневою проблемою, навколо якої, на наш погляд, має відбуватись систематична розробка ідей та концепцій поля екзистенціальної соціології. Це, в свою чергу, може бути одним з чинників подолання кризової ситуації у самому соціально-гуманітарному знанні ХХІ століття, перетворення її на важливий виток позитивних змін людини та соціуму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Давыдов Ю. Н. Поминки по экзистенциализму / Ю. Н. Давыдов // Вопросы литературы. – 1980. – № 4. – С. 190-230.
2. Йоманс Э. Самопомощь в мрачные периоды / Э. Йоманс // Психосинтез и другие интегративные техники психотерапии. – М.: Смысл, 1997. – 206 с.
3. Мельников А. С. Проблемное поле экзистенциальной социологии / А. С. Мельников // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – № 2. – С. 83-102.
4. Мэй Р. Вклад экзистенциальной психотерапии / Р. Мэй // Экзистенциальная психология. Экзистенция. – М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 180 с.
5. Мэй Р. Мужество творить / Р. Мэй . – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008. – 160 с.
6. Петраков Б. Эпидемиология психических расстройств (руководство для врачей) / Б. Д. Петраков, Б. Д. Цыганков. – М.: Моск. мед. стомат. ин-т, 1996. – 135 с.
7. Романовский Н. В. О современном этапе развития социологии / Н. Романовский // Социологические исследования. – 2007. – № 1. – С. 22-31.
8. Сидорина Т. Ю. Парадоксы кризисного сознания / Т. Ю. Сидорина. – М.: Российский гос. гуманит. ун-т., 2002. – 239 с.
9. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 3-13.
10. Шумский В. Б. Экзистенциальная психология и психотерапия: теория, методология, практика: [учеб. пособие]. – М.: Высшая школа экономики, 2010. – 182 с.

УДК 130.2:303.442.4

Рижкова Д. С.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ЛЮДИНА ТА ЇЇ ДВІЙНИКИ: ВЧОРА, СЬОГОДНІ, ЗАВТРА?

У статті аналізуються феномени двійника та двійництва в минулому та за сучасних соціально-культурних обставин. Здійснюється спроба філософського осмислення та типологізації двійників. Показано, що двійник конститується як позитивне або негативне особистісне явище. Двійництво набуває нової природи і перспектив, переходячи у віртуальний світ, ґрунтований на найновіших науково-технічних досягненнях.

Ключові слова: двійник, «паралельний світ», художня література, шизоаналіз, віртуальна реальність.

В статье анализируются феномены двойника и двойничества в прошлом и в современных социально-культурных обстоятельствах. Осуществляется попытка философского осмысления и типологизации двойников. Показано, что двойник конституируется как позитивное или негативное личностное явление. Двойничество приобретает новую природу и перспективы, переходя в виртуальный мир, основанный на новейших научно-технических достижениях.

Ключевые слова: двойник, «параллельный мир», художественная литература, шизоанализ, виртуальная реальность.

The paper analyzes the phenomena of Doppelganger and Duplicity in the past and present socio-cultural circumstances. An attempt to comprehend philosophically and work out a typology of Doppelgangers is made. It is shown that the Duplicity is constituted as a positive or negative personal phenomenon. Duplicity takes on a new nature and prospects, coming to a virtual world based on the latest scientific and technical achievements.

Key words: Doppelganger, «parallel world», fiction, shizoanaliz, virtual reality.

Актуальність теми обумовлена сучасним філософсько-культурологічним інтересом до фігури Іншого в найрізноманітніших його варіантах, в тому числі і до фігури Двійника, коли децентрований світ стає підґрунтям для формування мережевого, децентрованого типу людської ідентичності, а суб'єкт з неукоріненим «Я» постійно зміщує акценти самоототожнення. *Мета статті* полягає в тому, щоб, спираючись на історію розвитку теми двійників та особливості сучасної реальності, типологізувати двійників і виявити особливості та подальші перспективи феномену двійництва.

Проблематика «двійництва» має певну історію, вона раніше *розроблялася* З. Фройдом [10], М. Фуко [11], Р. Бартом [1], Ж. Бодріаром [3] та ін. В їхніх роботах проявляється інтерес до найрізноманітніших її тематизацій. В дискурсивно роздробленому полі сучасності двійника все складніше вписати в рамки якогось єдиного розуміння. Він може набувати більшу кількість форм, ніж це уявлялося раніше, і різноманіття цих форм вимагає нового осмислення. Феноменологічний підхід до вивчення двійників сполучається з герменевтичним і екзистенціальним, герменевтичний – з психоаналізом, а психоаналіз, попри своє різноманіття, через лаканівську школу пов'язаний зі структуралізмом і постструктуралізмом. Від Лакана пряма лінія йде до його критиків – Дельоза і Гваттарі з їх концепцією шизоаналізу. Отже, феномен двійництва осмислюється методологічно багатобічно: це виправдовується, принаймні почасти, складною чи навіть суперечливою багатоманітністю способів існування людини в світі, її втручання в нього чи уникнення.

Двійник не тільки по-різному називався у різних народів, але й мав різне призначення. Про це можна судити, виходячи з аналізу джерел, автори яких працювали у руслі культурологічних досліджень (зокрема, Р. Барт, В. Руднев, Ж. Бодріар). Двійник є біполярним, він може бути проявом «темної сторони» людини, провісником нещастя і смерті; з іншого боку, він здатен бути таким собі втіленням «ідеального Я», янгелом-охоронцем, спроможним допомогти людині чи навіть «підмінити» її у потрібний момент. Людина може гнатися за своїм двійником і намагатися зрозуміти і прийняти його, а може заперечувати і уникати це своєрідне «alter ego».

Сучасність конституює нові способи відношення людини зі світом. Проте людина завжди, що було відмічено за часів розквіту екзистенціалізму, намагається знайти вихід за межі заглибленості в буття. Варіантів всього два: смерть або трансформація свідомості. Трансформація свідомості як процес може бути як свідомою, так і неусвідомленою. Однією з форм трансформації є пошук двійників у сфері інобуття як радикальної реакції на буття, що існує як буденність і одноманітність (відхід від себе). Інша форма трансформації свідомості: вихід за межі непорозуміння (відхід від світу). Люди вибирають або шлях «відходу від себе» через втіленість у власних двійників, або шлях «відходу від світу» у вигляді реалізації себе Іншими в альтернативних світах. Таке інобуття найбільш виразно показує можливість реалізації людини іншою в тих світах-двійниках, що є чітко окресленими, зі сформованими межами і радикально несхожими на буденність.

Семантика можливих світів розроблялась ще Г. В. Ляйбніцем. У двадцятому столітті її значення зросло завдяки новим ідеям у фізиці та філософії. Універсум тепер не зводиться до одного-єдиного світу, який еволюціонує у точно «лінійному часі», одна і та ж подія може «програватися» в кількох «паралельних світах», світах-двійників. Це розуміння входить у художню літературу. Х. Борхес, А. Рюноске, М. Павич активно використовують таку *re-презентацію* подій у своїй творчості. Так у «Хазарському словнику» Павича одні й ті ж події прописані як мінімум з трьох точок зору (просторова багатоваріантність), а також сам текст може прочитуватись з будь-якого місця, у будь-якій послідовності, що руйнує часову лінійність.

Утопії були найбільш раннім типом можливого *су-часного* світу. Антиутопії з'явилися пізніше як певна реакція на утопічний «ідеалізм». Але з огляду на ідею світів-двійників вони нічим не відрізнялися від утопій, лише показували картину не процвітання, а занепаду, не пропонуючи оптимістичних рішень актуальних проблем. Тому поряд з антиутопіями набув популярності інший жанр. Це – епічні саги, що розповідають про прекрасне майбутнє або про паралельні світи, котрі криють у собі безліч небезпек, але, у порівнянні з повсякденною реальністю, здаються казковим світом. Завдяки розвитку кінематографу, телебачення і комп'ютерних технологій такий тип «можливих світів» набуває чіткості і «доступності». Науково-фантастичні «світи» існують за схожим сценарієм.

Прописаний одного разу автором світ-двійник стає концептом. У вигаданому світі діють певні закони, він населений певними істотами, вони вступають у певні – ліричні, драматичні і т.п. стосунки. І текст-концепт «оживає». За книгою знімається фільм, за фільмом робиться комп'ютерна гра; все це в сукупності формує коло шанувальників даного «паралельного світу», які, не виходячи за спочатку окреслені рамки, вписують в нього свої власні фрагменти, грають в «часово-просторові шахи фігурками вигаданого світу». Світ буденності знаходить свого двійника у цих витворах, що доповнюють рутину повсякденності яскравими героями і екстремальними подіями, хоча і вигаданими, але, тим не менше, цілком здатними компенсувати нестачу адреналіну у крові реального користувача.

Класичне «Задзеркалля», як світ явно «паралельний» і покритий таємницею, змінюється на «Задвер'є» чи «Застеньє» [4] (ці терміни тут і далі вживаються російською мовою, оскільки поки що немає їх усталеного українського перекладу), можливий світ, який не можна назвати небезпечним або незнаним – він просто Інший. Він приваблює своєю незвичністю, залишаючись двійником реальності, тому що в ньому присутні всі умови для функціонування людини. Щоб «увійти до нього», слід «просто» «зробити крок за двері». І якщо із Задзеркалля той суб'єкт, який потрапив в нього, хотів скоріше повернутися «додому», то «Задвер'є» приманює своєю яскравістю чи комфортністю так, що дуже часто з нього повертатися не хочеться. У художній літературі цей момент чітко зображений через метафору «викреслювання з реального життя» того героя, який потрапляє до «Задвер'я»: про нього забувають рідні і близькі, він виявляється безповоротно втраченим для тієї реальності, з якої походить.

Попри те, що «Задзеркалля» все більше поступається місцем «Задвер'ю», воно не знищене остаточно. Тематика дзеркала в двадцятому столітті набула широкого розповсюдження завдяки новому погляду на живопис і розвиток кінематографу. Фольклорний мотив Чарівних дзеркал чітко відображає сподівання і надії людини з приводу того, що хотілося (або не хотілося) би побачити їй у реальності, і що вона як (останню) надію переносить на задзеркальний світ. Це картини минулого і майбутнього, це ідеалізований, вдосконалений образ «Я» (або приписування двійникові всіх своїх недоліків), це спроби

побачити у дзеркалі свою «другу половинку». У ситуації «діалогу» з дзеркальним двійником перед людиною можуть повставати картини її життя, «прокручуватися» життя цілком. Дзеркало є засобом погляду на себе збоку, коли людина не в змозі сховатися від самої себе, від власної непривабливості. Це та частина Задзеркалля, яка відходить від самозамилування, хоча моменти нарцисизму характерні для подібного типу двійництва. Таким чином – в дзеркалі можуть відображатися «прекрасне Я», «хибне і зле Я», «Я, як воно є» і «бажане чи належне Я»: ця варіативність ще більше посилює значення дзеркала навіть для сучасної людини.

Традиційне приписування позитивних характеристик – дню, а негативних – ночі вкорінене у багатовіковій традиції. Ніч створює ілюзію, що ніхто не побачить тієї темної, ганебної сторони особистості, яку вона свідомо або несвідомо намагається приховати вдень. Вночі середньостатистичний клерк несподівано стає комп'ютерним хакером або серійним вбивцею. Ілюзія непомітності і, як наслідок, всездозволеності, провокує людину на здійснення тих вчинків, на які вона б не наважилася вдень. Найчастіше подібне перетворення відбувається свідомо: в цьому випадку людина цілий день носить маску добропорядного громадянина, але відкидає її з настанням темряви. Найскладніший випадок – коли людина губиться і не може повноцінно ідентифікувати себе ні з нічним, ні з денним варіантом. Вона – двосдушна, існуючи, по суті, як дві різні особи в одному тілі, не пов'язуючи себе остаточно з жодною. Ця роздробленість, неукоріненість позначається вкрай негативно на психіці. І в певний момент людина вже не в силах зрозуміти, який з варіантів її «Я» – справжній, а який – лише двійник «Я». В такій ситуації, як правило, менш скутий умовностями «нічний» Двійник одержує верх і повністю підпорядковує собі «Я» добропорядного громадянина, навіть якщо до цього був таким собі фантазмом, за яким людина намагалася приховати сама від себе сірість буденності.

Спроба втечі від труднощів чи буденності реального соціуму у «паралельний світ» чи через трансформацію у «нічного Двійника» раніше викликала думку, причому не тільки у оточуючих, а й у самої «роздвоєної особи», що щось не так саме з нею, а не з суспільством загалом чи з конкретною ситуацією, в якій вона знаходиться. Така оцінка провокувала негативні варіанти ставлення та навіть лікування, які найчастіше тільки погіршували ситуацію. Двійник як якесь «хворобливе марення свідомості» знищувався, заглушався дією психотропних ліків. Та особа, яку лікували «зовні», часто «всередині» залишалась роздробленою і загубленою, тобто ефект від медичного розв'язання соціальних чи моральних проблем був зазвичай не те що позитивно-незначущим, а навіть негативним і не виключав рецидивів.

На відміну від класичних клінічних практик, шизоаналіз бачить як свій об'єкт дослідження скоріше метафору шизофреніка. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі вносять корективи у розуміння шизофренії як психічного відхилення та пропонують відкинути старий, тупиковий погляд на неї. Шизоаналіз пропонує нове бачення шизофреніків як машин бажання, на шляху яких виникають перешкоди, викликані едіпізацією (як її розумів психоаналіз) [5, с. 230-247]. Він пов'язує масовий розвиток шизофренічних розладів з розвитком капіталізму, вказуючи на те, що кожна сучасна людина в чомусь є шизофренік. Однак «класичний» шизофренік – це безмежне втіленням модусу бажання і внутрішнє замикання шизофреніка відбувається через культурно-обумовлену неможливість реалізувати всі бажання повною мірою. За шизоаналізом, саме едіпізація перетворює шизофренічного суб'єкта в аутиста, повністю закритого від будь-якого зовнішнього впливу, сліпого, глухого і німого у ставленні до будь-якого зовнішнього, згорнутого всередині свого тіла без органів [5, с. 281-304]. Шизоаналіз ставить перед собою завдання розібратися в структурі несвідомого і вивести з нього той продуктивний елемент, який дозволить шизофреніку якщо не відкритися зовнішньому, то хоча б розширити межі свого «Я» як бажаного.

Незадовільні чи складні умови існування викликають не тільки масовий, а й індивідуальний протест. Та й у повсякденному спокійному житті протестні настрої не зникають зовсім, набуваючи латентних форм. Нудьга і сухість повсякденного життя прийнятні тільки для втомлених від життєвої гонки людей. Ті, чий емоційний і активний в цілому потенціал великий, ті, хто ще готовий боротися за когось/щось в житті, зберігають у собі іскру протесту, здатну більш-менш спонтанно спалахнути. Тоді людина, яка вела добропорядний спосіб життя і здавалася «цілком нормальною», виплескує свій внутрішній протест, випускаючи назовні готового на все двійника.

Та далеко не кожен зважиться безпосередньо порушувати усталені норми моралі чи закону, навіть якщо (здається, що) вони несправедливі. А «тікати» в те чи інше субкультурне

або навіть контркультурне середовище у вигляді двійника або не забороняється, або не так небезпечно. Втілюючи свого двійника як частину тієї чи іншої «протестної групи», особа заспокоюється. Досить комфортно в субкультурах і контркультурах, приховуючи реальне ім'я, ховатися під різними нікнеймами. Незадоволеність суспільством, його порядками, формує величезну кількість роздроблених груп і групок, представники яких йдуть у «паралельний світ», «світ-двійник», що діє за своїми правилами і законами, зручнішими для тих, хто свідомо чи несвідомо його вибирає. Протестний суб'єкт живе як «при-від-сутній» (*an-ab-wesenheit*) у світі, занурений «вдень» у рутину повсякденної реальності, а «вночі» являючись двійником чи навіть множиною двійників у забезпеченій сучасними досягненнями високої техніки комфортній для нього віртуальній реальності.

Отже як висновок можна сказати, що не тільки психічна специфіка тих чи інших осіб, а й природа типових життєвих ситуацій визначає появу двійників (хоча інколи зв'язок ту не є прямим). Класичні суспільно-економічні формації – цілісні, центровані, ієрархічно-впорядковані і т.п., маргіналізували двійників в різних сферах. Сучасному ж, розколотому та децентрованому світові, природно відповідає така ж розколота і «розмножена» особа, пов'язана із низкою можливих «Я», які виявляється досить просто і не без задоволення реалізувати завдяки створюваній сучасною технікою множинній віртуальній реальності. Проте залишається невирішеною проблема взаємодії роздвоєного/розмноженого «Я» з порівняно консервативними соціальними інституціями (державна ієрархія, правова система) повсякденної реальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Ролан Барт; [пер. с фр. Г. К. Косикова]. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Жан Бодрийяр; [пер. с франц Н. В. Сулова]. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 94 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. с франц С.Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Гейман Н. Задверье / Нил Гейман; [пер. с англ. М. Мельниченко]. – М.: АСТ, 2005 – 415 с.
5. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; [пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
6. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Славой Жижек; [пер. с англ. А. Смирного]. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
7. Патнем Х. Разум, истина и история / Хилари Патнем; [пер. с англ М. В. Лебедева и Т. А. Дмитриева]. – М.: Практика, 2002. – 296 с.
8. Руднев В. П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста / В. П. Руднев. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.
9. Слотердаjk П. Критика цинического разума / Петер Слоттердаjk; [пер. с нем. А. В. Перцева]. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 584 с.
10. Фрейд З. Зловещее: [электронный ресурс] / Зигмунд Фрейд. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Freid/Zlov.php.
11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко; [пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой]. – СПб.: А-сэд, 1994. – 392 с.
12. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер; [сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
13. Vardoulakis D. Doppelganger: Literature's Philosophy / Dimitris Vardoulakis. – Bronx, NY, USA: Fordham University Press, 2010 – 343 p.

Як освіта відповідатиме на виклики XXI століття: філософський аналіз

УДК 37.012:101

Клепко С. Ф.

Полтавський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти ім. М.В. Остроградського

ІДЕАЛ ОСВІЧЕНОСТІ ДЛЯ ЛЮДИНИ У XXI СТОЛІТТІ: МЕТАОСВІТА

У статті розглядаються основні тенденції формування змістовних основ сучасного ідеалу й цілей освіти для людини у XXI столітті. Подається експлікація ідеалу освіченості як особливої форми репрезентації знань суспільства про майбутнє і підготовки до нього. Аналізуються метаосвіта як сучасна форма ідеалу освіченості, а також потреби розвитку форм освіти відповідно до викликів глобалізації.

Ключові слова: ідеал освіченості, метаосвіта, «асиметрична людина», «людина, яка пише» (*Homo scribens*), репрезентація знань.

В статье рассматриваются основные тенденции формирования содержательных основ современного идеала и целей образования для человека в XXI веке. Представлена экспликация идеала образованности как особой формы репрезентации знаний общества о будущем и подготовки к нему. Анализируются метаобразование как современная форма идеала образованности, а также потребности развития форм образования в соответствии с вызовами глобализации.

Ключевые слова: идеал образованности, метаобразование, «асимметричный человек», «человек, который пишет» (*Homo scribens*), репрезентация знаний.

Main tendencies in formation of basic content of up-to-date ideal and goals of education for the XXI century human are analyzed in this article. Explication of ideal of educated human as special form of representation of society's knowledge about the future and preparation for the future is made. Meta-education as contemporary form of ideal of educated human as well as needs to develop forms of education in accord with challenges of globalization are analyzed.

Key words: ideal of educated human, meta-education, “asymmetric man”, “man who writes” (*Homo scribens*), representation of knowledge.

Термін «ідеал» у нашому дослідженні використовується у загальноживаному значенні – як вищий ступінь цінного або найкращий, завершений стан того чи іншого явища, зразок, досконалість чого-небудь, вища мета, що визначає прагнення та поведінку людини. Ідеал освіченості («освітній ідеал») пов'язується з розумінням соціально значимих уявлень про найбільш бажані результати освіти як системи досягнень учнів/студентів, що відповідає динаміці суспільства та сприяє успішності особистості.

Актуальність дослідження ідеалів освіченості обумовлена необхідністю цілевизначення для моделювання різних рівнів освіти. Наприклад, мета української вищої освіти загалом чітко не сформульована і не легітимізована, хоча у Британському комітеті з дослідження вищої освіти дійшли наступного висновку: «<...> метою вищої освіти є надання суспільству здатності прогресувати шляхом усвідомлення себе й світу, а, коротко кажучи, – підтримувати суспільство, яке навчається» [цит. за: 1, с. 196]. Але який ідеал освіченості зорієнтує на досягнення такої мети?

Метою статті є експлікація ідеалу освіченості для людини у XXI столітті як особливої форми репрезентації знань суспільства про майбутнє та підготовку до нього.

Новизна дослідження полягає в тому, що у вітчизняній літературі не здійснювався розгляд ідеалу освіченості як репрезентації знань, котра інтегрує теперішні цінності суспільства та передає уявлення у соціумі про майбутнє, що операціоналізуються у постановці мети освіти в освітній політиці, у створенні теоретичних моделей учня/випускника, максимально наближених до потреб суспільства та людини.

Щодо ступеня розробленості, то слід зауважити: існує велика кількість досліджень, в яких через аналіз проблеми формування й сутності ідеалу, його функцій і призначення в соціумі, автори визначають ідеал виховання, освіти й навчання в історії цивілізацій, простежують динаміку освітнього ідеалу в історії [2] та трансформацію проблеми ідеального у зміні культурних парадигм (перехід від класичної парадигми уявлень про ідеал (Платон, Кант, Гегель) до неklasичної, в якій розуміння ідеалу пов'язується з ідеєю розпадання суспільства на окремі самодостатні й замкнуті «одноособові світи»).

Сутність і зміст поняття «ідеал» розглядаються в освітньому контексті як філософська, соціологічна, психологічна та педагогічна категорія в історико-динамічному аспекті. З урахуванням сутнісних характеристик ідеалу виділяються й підкреслюються його психолого-педагогічні функції, аналізуються наявні у філософії, психології й педагогіці класифікації ідеалів [3]. У дослідженні А. Г. Кирди [4] визначено динаміку змісту поняття мети освіти залежно від історичної епохи розвитку суспільства та філософської думки, виділено тенденції та етапи формування і трансформації мети освіти в Україні, зроблено порівняльний аналіз головних тенденцій розвитку освітніх цілей у розвинених країнах, проаналізовано філософські вчення, що виступають як методології педагогіки та впливають на формування цілей освіти.

Досліджується номенклатура наявних ідеалів освіченості (ідеал громадянськості; інформаційний ідеал, певний тип особистості людини, наприклад, «планетарно-космічної»; списки компетентностей Ради Європи, ЄС, інших організацій чи країн), способи їх артикуляції; форми їх існування; перехід ідеального в матеріальне, що здійснюється як у різноманітних формах планування освіти (календарне, програмне, стратегічне, сценарне) і освітньої політики, так і в реальних освітніх процесах.

Проте всебічного осмислення ідеалу освіченості, яка відповідала б потребам людини ХХІ століття, у контексті переоцінки цінностей, соціальних наслідків диференціації та інтеграції ідеалів не проведено. Як взаємопов'язані ідеали освіченості та реальна освіта? Наскільки ідеали визначають освіту і навпаки? Щоб відповісти на ці питання, необхідно передусім ідентифікувати існуючі ідеали освіченості, визначити їх носіїв і встановити ступінь їхнього впливу на освітню політику та реальний стан освіти.

Поняття «ідеал освіченості», «освітній ідеал», «очікування» або «вимоги до випускників системи освіти», «завдання освіти», «цілі освіти» є взаємопов'язаними і фактично синонімічно описують потрібні для суспільства характеристики та якості освіти як суспільної інституції, учнів і випускників як клієнтів системи освіти та водночас продуктів освітньої системи. Ідеал освіченості є фактором розвитку правових норм освіти, обумовлює конкретизацію понять «мета», «цільовий компонент», «цілепокладання», «цілеформування» тощо в контексті різних наук про освіту.

Поняття «ідеал освіченості» є синтезом конструктивного розуміння понять «ідеал людини», «ідеал суспільства», «ідеал освіти». «Ідеал освіченості» є продуктом дискурсів про «ідеал освіти», який формує «ідеал людини» для розбудови «ідеалу суспільства». Такі широкі рамки форм контексту існування і функціональних завдань ідеалів ставлять питання про їх артикуляцію в текстах (законах, нормативних документах, наукових працях) та про особливості їх функціонування як елементів суспільної свідомості і психології з відповідними формами свого пред'явлення, що є предметом дослідження у соціології.

Ідеал освіченості у суспільстві не існує у формі сформульованого консенсусу, який залишається трансформувати у форми організації та репрезентації знань у системі освіти. Усі суб'єкти освітнього процесу (державне управління, автори програм і підручників, учителі) мають різні або подібні ідеали освіченості, які вони реалізують у власній освітній діяльності, суперпозиція якої власне і становить освіту тієї чи іншої людини. Тобто немає прямого шляху визначення ідеалу освіченості та його розгортання в освіті. Проблемою є як формування ідеалу освіченості, так і шлях його реалізації. Ми спостерігаємо процеси ліквідації і трансформації, диференціації та інтеграції ідеалів освіченості залежно від ситуації у суспільстві. Досить згадати долю ідеї формування «нової людини» в радянській освіті.

Здебільшого ідеал освіченості пов'язується з певною метафоричною характеристикою людини, наприклад, з *Homo legens* (Людина читаюча), *Homo connectus* (ключова метафора ери комунікації), *Homo villicus* (істота, яка сама керує) тощо. Можна нарахувати десятки, якщо не сотні, «латинізованих вимірів» нескінченновимірного феномену людини. З 1800 р. у світі видано 30977 книг зі словом НОМО у назві. Множинність філософських діагнозів сутності і

природи людини у ХХІ столітті необхідно вітати за умови, що жодний із них не відкидає інші. У суспільстві живуть різні люди: і людина ХХІ ст., і постлюдина, і «системна людина», і звичайна людина, чи Homo Sacer італійського філософа Дж. Агамбена.

Різноманітність освітніх ідеалів визначається різноманітністю типів людини. З-поміж усіх версій ідеалу освіченості заслуговує на увагу концепт освіти відкритого суспільства, яка, за К. Поппером, має діяти за принципом «не зашкодь» (а отже, «дай молодим те, в чому вони відчувають нагальну потребу, щоб стати незалежними від нас і спроможними робити свій вибір»). Це було б, пише далі К. Поппер, дуже «корисною метою для нашої освітньої системи, метою, до впровадження в життя якої досить далеко, хай навіть вона виглядає скромною. Навпаки, на часі “вищі” цілі, типово романтичні й, безперечно, безглузді, така як “всебічний розвиток особистості”» [5, с. 300]. М. Фуко сучасний ідеал освіченості також формулює без «типового романтизму», вважаючи серцевиною освіти людини давньогрецьку максиму «epimeleia» (турбота про себе).

І хоча ідеал «цілісної людини» у філософській літературі поцінований як анахронізм [6, с. 76], він і сьогодні панує у педагогічній теорії, що доводиться у згаданому дослідженні А. Г. Кирди. Виявляється, конкретизувати та зробити конструктивними “вищі” цілі в освіті не так легко, бо, як зауважував Ф. Ніцше, ідеал гармонійного всебічного розвитку все ж таки дійсний, хоча «лише для добротних людей» – таких як Гьоте [7].

Ідеал освіченості у наш час подається здебільшого як список тих чи інших компетентностей, котрі повинна формувати освіта. Компетентнісний підхід в освіті як сучасна інноваційна ідея розвитку освітнього простору є стратегією репрезентації знань, що обумовлюється орієнтацією освіти на «вихід» («output»). Доповнюють компетентнісний підхід в освіті орієнтації на освоєння в освітньому просторі певних моделей майстерності, культур, технологій і метапрограм як загальних підходів до життєдіяльності.

Сучасні ідеали загальної освіченості окреслюються у багатьох освітніх проектах із розроблення змісту освіти. Так, проект «Технологія для всіх американців» (TfAAP) має на меті підвищення досягнень учнів у технологічній грамотності як здатності взаємодіяти з технологічним світом через використання, управління, оцінювання та розуміння технології, володіння орієнтованим системним мисленням [8]. «Проект 2061», або «Наука для всіх американців» (SfAA), пропонує моделі навчальних планів, які забезпечують засвоєння учнями основних наукових питань, відстежуючи до найменших епістемологічних дрібниць репрезентації знань як дидактичних одиниць організації навчального процесу [9].

Нові вимоги до випускників системи освіти концентровано узагальнює В. Г. Кремень: «Школа, освіта, суспільство повинні готувати глобалістську людину, тобто людину, здатну жити в глобальному просторі» [10].

Перелічені суспільні ідеали освіченості нормативно не закріплені в Україні, і про виховний ідеал та освітній ідеал української освіти як створення освітнього простору для українських «глобальних учнів» ще мова не йде. Українська, як і уся світова освіта переважно, продовжує продукувати читачів. Кен Робінсон зауважив критично, що «мета державних систем освіти у світі полягає у виробництві університетських професорів. <...> Ідеал нашої освітньої системи – учений» [11]. Такому ідеалу К. Робінсон протиставляє «правопівкульний» ідеал освіченості, закликаючи в освіті передусім «навчати творчості».

Остання вимога пов'язується з уявленнями про функціональну асиметрію півкуль мозку в людей, які розвиваються більше століття. І. М. Ільїнський говорить про асиметричну людину (2007), в якій асиметрія мозку визначена впливом соціальних факторів, перш за все освіти. Тому в ситуації антропологічної катастрофи вважається необхідним особливе значення надати розвитку правій півкулі мозку людей з дитячих років і на всіх етапах освіти, адже «сама цілісність бачення світу, саме здатність осягати складне і нетривіальне, саме творчість запитані цього дня як ніколи раніше», бо «тільки цілісна свідомість творить, будує цілісний світ. «Осколкова» свідомість руйнівна» [12].

Якщо І. М. Ільїнський тільки діагностує «асиметричність» людини, то проект «No Right Brain Left Behind», або «Не Залишимо Правий Мозок Позаду Лівого» (2011), ставить за мету реструктурувати освіту, оскільки її нинішня система не призначена для виховання творчості і йде в одному напрямку. Для того, щоб її змінити, пропонується зробити «різкий поворот праворуч». Хоча всі визнають значення творчості в освіті, сумна істина полягає в її фокусуванні, зокрема експансії стандартизованих тестів, виключно на навичках лівої півкулі

мозку. «Різкий поворот праворуч» не означає абсолютизацію формування майбутніх художників, задум значно заземленіший: знайти ідеї навчання, як використовувати творчість для вирішення завдань завтрашнього дня. Вони знадобляться обом півкулям мозку успішно протистояти викликам ХХІ-го століття.

Іншими словами, на роль сучасного ідеалу освіченості в умовах глобалізації світу, фактором розвитку якого є становлення знанневих та інноваційних суспільств, висувається Автор, «Людина, яка пише» (*Homo scribens*), тобто людина, котра володіє різними репрезентаційними технологіями та стратегіями. «Смерть автора» проголошена постмодерністською філософією тоді, коли автор тільки народжується, оскільки розвитку авторського потенціалу кожної людини об'єктивно сприяє технологічний розвиток у напрямі створення реплікаторів – виробництв, які автоматично реалізовуватимуть ідею-проект у потрібний продукт. Навчати опануванню технологіями письма – у всьому обсязі цього поняття – як уміння користуватися знаковою системою фіксації мовлення і за допомогою графічних елементів передавати мовну інформацію – залишається фундаментальним завданням загальної освіти. Якщо розширити обсяг поняття письма, зарахувавши до нього створення текстів інших за природою – архітектурних, мистецьких, ландшафтних, виробничих, тілесних (танці, міміка тощо) – то сутність людини постає як «людина, яка пише».

Послугуючись тезою Е. Левінаса про «письмо як ключовий момент ре-презентації і бачення як сутності мислення», можемо розуміти письмо як найсуттєвішу техніку репрезентації знань. Як поняття читання є метафорою пізнання, так поняття письма є метафорою перетворювальної діяльності людини. Бо з письма на папері розпочинається проектна діяльність людини. Як зауважив Х. М. Маклюен: «Рука, що заповнювала пергаментну сторінку, будувала місто» [13, с. 348.]. Просторове письмо – це архітектура, тілесне письмо – перетворення тіла («мова жестів», фізкультура, танці, бодібілдинг тощо).

Освітній простір, сформований як середовище для «Людини, яка виховується та потребує освіти» (*Homo educandus et educabilis*) переорієнтовується на формування «Людини, яка пише» та сукупності в неї тих компетентностей, котрі надають можливість як декодувати епістемологічні, культурні, політичні та технологічні тенденції розвитку суспільства, так і бути успішними в їх переплетінні. Зрештою, освіта – це простір перетворення людини розумної у людину, яка пише.

У філософії освіти цей концепт претендує на роль тієї фокусної точки, яка дозволить знайти «золоту середину» між практикою і теорією освіти, заново продумати поточні ідеї про освіту, її цілі та кращі способи досягнення тих цілей, повернення «назад до основ». Підтвердженням цієї нашої тези можуть бути перші кроки концептуалізації поняття «людина, яка пише» у міждисциплінарному перетині лінгвістики, психології та нейронауки з метою розроблення системи модифікації програм навчання на основі сучасних наукових даних [14].

Але чи достатньо для людини у ХХІ столітті перелічених ідеалів? Умови життя людства радикально змінюються, проте освітні інституції не встигають за технологічними нововведеннями, тому на перший план висувається потреба в іншому типі освіти, що підходить для ХХІ-го століття. Таким новим типом, зокрема, проголошується «метаосвіта», яка на думку Ентоні Джадж, повинна провести переконафігурацію знання для його легшого розуміння; надати навички у використанні «метафор», оскільки метафоричні інструменти санкціонують набутки будь-якого необхідного набору навичок. Зрештою, «метаосвіта» – парадоксальний засіб для знання «усе меншого й меншого про все більше» – замість традиційного для спеціалізації вищої освіти «знати усе більше про все менше і менше» [15].

Слово «метаосвіта» створюється та використовується водночас і багатьма. Ентоні Джадж вказує, що термін «метаосвіта» пов'язується з різними специфічними підходами до освіти, які вже себе так ідентифікували з рекламною метою: використання нейролінгвістичного програмування для освіти, рефреймінг «університету» за потенційними «метаосвітніми» «кваліфікаціями» на зразок світових університетів Gaia; Maharishi; Transcend Peace; Peace; Earth тощо, які здебільшого присвячені вивченню езотеричних, духовних і нетрадиційних предметів.

Російський філософ Л. В. Скворцов, слідуючи за термінологією Леслі Уайта, ще у 1999 р. інтерпретував метаосвіту як «символат інформаційної культури», тобто реальності, яка створена людиною, але водночас діє незалежно від окремих індивідуальних прагнень. Метаосвіта, вважає Л. В. Скворцов, знаходиться за межами освіти як теперішньої обмеженої підготовки людини до діяльності, що необхідна суспільству, її функція сприяти

цілеспрямованому формуванню розуміння людиною свого місця та своєї справжньої ролі у світі [16].

Надати проблемі метаосвіти прикладний характер і перевести її у площину педагогічної науки і практики спробували філософи Ставрополя [17, с. 5-6]. В. І. Каширін, ініціатор цього руху, визначає метаосвіту як «процес, що супроводжує формування свідомості людини все життя», як «оволодіння картиною життя» [17, с. 37], як «синтез філософії і науки у виховно-освітньому процесі» [17, с. 156], як методологія, ідеологія, моральна парадигма безперервної освіти [17, с. 55]. «Метаосвіта як ноосферно орієнтований діалектико-тріалектичний, випереджаючий виховно-освітній процес <...> буде розвиватися в ХХІ столітті з лавиноподібною швидкістю, як і всі синергетичні процеси» [17, с. 165]. Метаосвіту пропонують розуміти як розвиток у часі, безперервну освіту протягом усього життя (тут «мета» означає «через», «між», «після»), і як «над», як щось знаходиться над освітою. Метаосвіту бачать ліками від розриву формальної (теоретичної) і актуальної (масової) свідомості [17, с. 180-181].

Розвиваючи ці ідеї, О. В. Каширіна трактує метаосвіту як перехід від соціального знання до соціальної самосвідомості і пропонує створити міжнародну систему метаосвіти, де інноваційною освітньою стратегією виступає синтетична дисципліна «Основи соціального часознавства» (російською «времяведение»). Вона акцентує увагу суб'єкта навчання на культурі оволодіння цивілізаційним часом у гуманітарному просторі, його «паттернами» (прискоренням, уповільненням або очікуванням), формами (внутрішніми, зовнішніми, метазовнішніми) і фігурами (минулим, сьогоденням, майбутнім) у конкретній просторово-часовій ситуації [18].

«Всесвітній громадський метафронт за нову цивілізацію» (2006), стверджуючи услід за К. Поппером, що платонівська парадигма освіти вичерпала себе, трактує метаосвіту як «інновацію заради виживання та розвитку», у рамках якої метауніверситет у формі громадської організації є сприянням соціалізації особистості через пріоритетні програми концентрування на проблемах екології і здоров'я [19].

Ще більш романтичним і водночас тривіальним, але від того не менш актуальним, є бачення метаосвіти як допомоги людині у створенні цілісної картини світу та гармонійного способу життя. Так, один із багатьох невдоволених випускників сучасної стандартної системи освіти, що не приводить його до відповідей на вічні філософські питання та розчаровує у «філософії», яку, на його погляд, презентують сьогодні безпорадні у житті «інтелектуали», здатні лише «пояснити прості речі складною мовою», починає випускати електронну газету «Метаосвіта» з метою допомогти людині у діях зі створення цілісної картини світу, об'єднати основні сфери життя: любов, сім'ю, здоров'я, сенс, віру, покликання, творчість, професію, достаток [20].

Прагматичний простір метаосвіти формує створений у 2009 р. Singularity University (SU) в США. Сингулярність як концепція короткого надшвидкого технологічного розвитку, що призведе до корінних змін в організації людського мислення і, врешті-решт, людського суспільства, запропонована В. Вінджем у 1993 році. Прогнозується, що з певного моменту на стрімкий розвиток технологій людина зможе впливати лише мінімально, що і призведе до глобальної кризи, яка викличе переосмислення етичних систем, законодавчих підходів, державних форм і соціальних практик. Єдиним способом підготовки до такої кризи є проектування її. Цим і займався SU, створюючи глобальну мережу розробки дорожньої карти для керівництва еволюцією передових технологій. Відмінність SU від звичайних освітніх програм досягається жорсткою системою фільтрації учасників: висока вартість навчання, знання декількох мов, досвід роботи у промисловості, лідерські якості, наявність компетенцій у ключових треках SU (дослідження майбутнього, комп'ютерні мережі, біотехнології, нанотехнології, медицина і розширення можливостей людини, робототехніка і штучний інтелект, енергетика та екологія, космос і фізика, політика і етика, фінанси та підприємництво).

За зразком SU в Росії будується «метауніверситет» («метавер»), збираючи разом нові соціальні практики (wiki-рух; пірингові спільноти; open-source розробки; баркемпи; coworking-центри; проекти за типом TED.com). «Мета» означає розвиток і вихід за рамки традиційного розуміння «університету» як центру системи освіти. Метавер розуміється як єдиний простір дослідження, викладання та управління, сучасна мозаїчна інформаційна система, кожен модуль якої можна використовувати у проектах різного масштабу та з різними цілями. Метавер для

його учасника постає як глобальна хмара рішень, кубики освітнього конструктора, з яких кожен будує свою найкоротшу дорогу до результату, тонку настройку освітнього простору під особу учасника. Метавер як університет відкриттів і система швидкої освіти будується через пов'язування знань, компетенцій і тілесності за допомогою метагри – мозаїки ігрових технологій, зібраної з методик рольових, ділових, онлайн-ових, організаційно-діяльнісних ігор, кейсів. Результати метаігор – проекти, досвід роботи з компетенціями – презентуються на конференціях у форматі баркемпів і описуються за допомогою єдиної системи класифікації, що дозволяє змістовно аналізувати та співвідносити між собою навчальні матеріали, проекти роботодавців і наявні у слухачів знання [21].

Наведені приклади реалізації ідеї мета-освіти є переформулюваннями або розвитком вже сформульованих якостей чи функцій освіти. Так, мета-освіта як символат інформаційної культури (Л. В. Скворцов) чи «оволодіння картиною життя» (В. І. Каширін), «перехід від соціального знання до соціальної самосвідомості» (О. В. Каширіна) чи «створення цілісної картини світу та гармонійного способу життя» – це реалізація ідеалів освіти як її орієнтації на світ повсякденності або різних моделей інтегративної освіти. Метаосвіта у формах «singularity university» чи його російської копії «метауніверситету» є розвитком ідеї організації освіти за принципом «системи фізтеху».

Зазначене веде нас до низки висновків. По-перше, про феномен метаосвіти говорити ще рано, є тільки епізодичні теоретичні та практичні спроби формування ідеалу освіти й освіченості, відповідні етапу глобалізації освіти (інтенсивний пошук нової моделі освітньої системи та нових форм освіти, яка відповідала б цілям цивілізації XXI століття). Конструктори таких форм освіти намагаються, спираючись на своє розуміння основних трендів сучасності та викликів майбутнього, сформувати освітні практики, здатні адаптувати сучасну людину до невизначеності та ризиків, пов'язаних із трансформаціями глобальності під натиском нових технологій.

По-друге, можна стверджувати, що метаосвіта – це сучасне наповнення ідеалу освіченості, якому повинен відповідати кожний сектор сучасної системи освіти – середньої, вищої, післявищої. Перспектива дискурсу щодо терміна метаосвіта – і позначення феномену «освіта 2.0», і оновлення розвитку системи післядипломної освіти, бо метаосвіту краще розуміти як «після освіти», подібно тому як метафізику названо так, бо «після фізики». Але це вже проблема іншої статті, в якій необхідно поставити питання про співвідношення метаосвіти та існуючої системи освіти: чи є метаосвіта новою системою освіти, яка повністю витіснить існуючу освіту, чи вона розташовується над освітою та у прогалинах між існуючими формами освіти; чи вона є надбудовою над «вищою освітою» з її секторами післядипломної освіти?

ЛІТЕРАТУРА

1. Лорільяр Д. Відкрите викладання: ключ до стабільної та ефективної відкритої освіти / Діана Лорільяр // Відкрита освіта: колективний розвиток освіти через відкриті технології, відкритий контент і відкрите знання / [за редакцією Тору Іїюсі та М. С. Віджая Кумара]; [переклад з англ. А. Іщенка, О. Насика]. – К.: Наука, 2009. – С. 192-205.
2. Даутова О. Б. Идеал и цели образования: образованность как культура ответственности / О. Б. Даутова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2009. – № 83. – С. 39-45.
3. Фролова С. Л. Классификация идеалов в педагогике / С. Л. Фролова // Ярославский педагогический вестник. – 2010. – № 1. – С. 12-17.
4. Кирда А. Г. Тенденції розвитку цілей освіти в розвинених країнах світу і Україні (друга половина ХХ століття): [автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : спец. 13.00.01] / А. Г. Кирда; [Київський національний лінгвістичний ун-т]. – К., 2005. – 26 с.
5. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: [у 2 т.] / К. Поппер. – К.: Основи, 1994. – Т. 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники; [пер. з англ. О.Буценко]. – 494 с.
6. Тавризян Г. М. Проблема преемственности гуманистического идеала человека в условиях современной культуры / Г. М. Тавризян // Вопросы философии. – 1983. – № 1. – С. 73-82.
7. Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения / Ф. Ницше; [перевод с нем. К. А. Свасьяна] // Ницше Фридрих. Сочинения / [сост., ред., вступ. ст., примеч. К. А. Свасьяна]. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 831 с.

8. Advancing excellence in technological literacy: student assessment, professional development, and program standards / International Technology Education Association and its Technology for All Americans Project. – Reston, Va.: International Technology Education Association, 2003. – v, 146 p.
9. American Association for the Advancement of Science. Science for all Americans [електронний ресурс]. – New York : Oxford University Press, 1989. – Режим доступу : <http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/sfaatoc.htm>.
10. Кремень В. Ми повинні готувати «інноваційну людину»: [інтерв'ю з президентом Академії педагогічних наук, академіком НАН України, провів Л. Рябоконт] // День. – 2007. – 15 листоп. (№ 198).
11. Ken Robinson says schools kill creativity [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ted.com/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity.html.
12. Ильинский И. М. Асимметричный человек / И. М. Ильинский. – М.: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2007. – 72 с.
13. Маклюэн М. Средство само есть содержание / М. Маклюэн // Информационное общество; [научное издание, сост. А. Лактионов]. – Москва : АСТ, 2004. – 509 с.
14. Человек говорящий и пишущий: [материалы IV Международных Березинских чтений] / Редкол.: В. А. Пищальникова, А. П. Тусичишный (отв. ред.), Е. В. Нагайцева. – М.: [МГЭИ], 2008. – 166 с.
15. Judge Anthony. ¿ Higher Education ∞ Meta-education? Transforming cognitive enabling processes increasingly unfit for purpose (17 July 2011 | Draft): [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.laetusinpraesens.org/docs10s/metaduca.php#prac>.
16. Скворцов Л. В. Информационная культура и цельное знание / Л. В. Скворцов. – М.: Издательство МБА, 2011. – 440 с.
17. Метаобразование как философская и педагогическая проблема: [сборник научных статей] / [под ред. Шаповалова В.А.]. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2001. – 184 с.
18. Каширина О. В. Метаобразование и его роль в глобализации образования: [електронний ресурс] / О. В. Каширина // X Международные Лихачевские научн. чтения «Диалог культур и партнерство цивилизаций: становление глобальной культуры» 13-14 мая 2010 года. – Режим доступу: http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2010/002_Sekcii_russ/Kashirina_cekcia_8.pdf.
19. Образование как раскрытие Образа и Подобия Божия в человеческой особи: [електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://metabases.arnos.ru>.
20. Метаобразование. Мировоззренческая газета Максима Босого: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://metaobrazovanie.ru>.
21. Что такое Метавер? [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://metaver.ru/wtf>.

УДК 1(091)

Прокопенко В. В.

Харьківський національний університет внутрішніх справ

АНТИЧНА ПАЙДЕЙЯ: УРОКИ ДЛЯ СУЧАСНОГО СВІТУ

У статті розглядається питання про можливість відродження античної пайдейї, до якого закликають деякі сучасні філософи. Стверджується, що антична пайдейя – надто загальне поняття для визначення давньогрецьких систем виховання. Виділено кілька античних виховних ідеологій (стародавня, софістична, філософська пайдейя, афінське аристократичне виховання), які принципово відрізняються одна від одної. У статті обґрунтовано неможливість запозичити з давньогрецьких виховних ідеологій окремі елементи і використати їх в сучасній освіті, оскільки вони суперечать сьогоденним правовим і моральним нормам.

Ключові слова: пайдейя, виховання, аристократія, софістика, філософія.

В статье рассматривается вопрос о возможности возрождения античной пайдейи, к которому призывают некоторые современные философы. Утверждается, что античная пайдейя – слишком общее понятие для определения древнегреческих систем воспитания. Выделен ряд античных воспитательных идеологий (древняя, софистическая, философская пайдейя, афинское аристократическое воспитание), которые принципиально отличаются друг от друга. В статье обосновывается невозможность извлечь из древнегреческих воспитательных идеологий отдельные элементы и использовать их в современной образовании, поскольку они противоречат правовым и моральным нормам сегодняшнего дня.

Ключевые слова: пайдейя, воспитание, аристократия, софистика, философия.

The article discusses possibility of the revival of ancient paideia called for by some contemporary philosophers. It is argued that ancient paideia is too wide concept in order to define the Ancient Greek system of education. It is identified several Antic educational ideologies (ancient, sophistical, philosophical paideia, the Athenian aristocratic education) which are fundamentally different from each other. The article states impossibility to extract from the Ancient Greek educational ideologies the separate elements and use these ones in contemporary education because they conflict with today legal and moral norms.

Keywords: paideia, education, aristocracy, sophistry and philosophy.

Наша стаття спрямована на дослідження *проблеми* співвідношення античної системи виховання, відомої під ім'ям пайдейї, та сучасних моделей освіти в контексті вирішення питання про можливість імплементації досвіду, інтенцій і елементів пайдейї в сучасні освітні практики. Для досягнення *основної мети* передбачається *вирішення низки завдань*: визначення і аналіз пайдейї як специфічного історико-культурного явища, розгляд питання про спадкоємність сучасних педагогічних практик по відношенню до їх античних попередників, розкриття соціальної обумовленості освітніх моделей і встановлення можливостей їх взаємних трансформацій. *Актуальність* даної тематики обумовлена все більш кризовим станом сучасної освіти та поступовим усвідомленням того, що існуючі філософсько-освітні підходи, як виявляється, не здатні дати відповідь на глобальні виклики сучасності і зупинити процес деградації освіти (для якого вже знайдений особливий термін, «de-education») в сучасному світі. На цьому фоні стає зрозумілим той інтерес, який філософи і педагоги-теоретики все частіше виявляють до історичного досвіду античних виховних практик, що свого часу продемонстрували приголомшливу ефективність, закріплену в високих досягненнях античної культури.

Сучасна філософія освіти, так само, як і філософія в цілому, має давньогрецьке походження і про це не дає забути саме слово «філософія» (φιλοσοφία). Не випадковим тому стає звернення сучасних фахівців, які розмірковують про проблеми освіти, до ще одного грецького слова, «пайдейя» (παιδεία). Це слово зазвичай перекладається як освіта, виховання, вченість: «воспитание, обучение, образование, образованность» [2, с. 920; 3, с. 786], «rearing of a child, training and teaching, education, its result, mental culture, learning, education» [8, p. 1286]. Останнім часом все більше розповсюджується розширене та дещо тенденційне розуміння цього поняття, яке практично ототожнює його з поняттям культури взагалі.

Максимально широкі і представницькі обговорення філософських питань освіти останніх років позначені саме цим терміном (XX Всесвітній філософський конгрес «Пайдейя: філософія у вихованні людини» у Бостоні, США, 1998; «Пайдейя для XXI століття?» у Відні, Австрія, 2002; «Пайдейя і релігія: освіта в ім'я демократії?» у Бостоні, США, 2003; «Пайдейя: освіта в глобальну еру» Самос – Афіни, Греція, 2008). Увага до феномену пайдейї є зрозумілою: відкриття античної пайдейї і легітимація самого цього терміну Вернером Йегером [11] породило надії на те, що антична теорія виховання здатна представити нам певний вічний ідеал, орієнтуючись на який сучасна освіта зможе знайти шляхи до виходу із кризи. Висловлюючи ці надії, багато хто з учасників, наприклад, XX-го Всесвітнього філософського конгресу в Бостоні, стверджував, що людство повинно докласти зусиль для відродження пайдейї. Заяви ці проголошувалися з великим ентузіазмом: «<...> тільки наука (пайдейя) робить людину такою в повному сенсі слова. За допомогою освіти можна створити іншу природу людини, якщо направити освіту проти насильства і культивувати в людині розум» [9]; «<...> головний підсумок XX ВФК – реконструкція філософії як Високої Культури, відродження пайдейї – великої античної традиції <...>» [5].

Надто широке використання терміну «пайдейя» поступово розмиває зміст цього поняття. Так, освітня програма «Пайдейя», заснована в 1982 році відомим філософом

Мортімером Адлером і його прихильниками, спрямовує свою діяльність на практичне втілення «принципів пайдейї». Пайдейя розуміється Адлером та його послідовниками як публічне, рівне і демократичне виховання, що з'єднує освіту і культуру. Назву «Пайдейя» носить науково-видавничий центр («Інститут підручника “Пайдейя”»), заснований у Москві в 1996 році, в програму якого ідеологи центру вклали завдання «створення та культивування в світі російської (!) Пайдейї». Навіть Європейський інститут єврейських досліджень визнав за необхідне продекларувати свою причетність до пайдейї у своїх освітніх програмах (але ж, пайдейя тут розуміється в зовсім уже екзотичному сенсі, як «відродження європейського єврейського голосу, котрий довгий час мовчав через травму комунізму і Голокосту і який може зробити свій внесок у культурне багатство і розмаїття Європи») [12].

Ми стверджуємо, що подібний ентузіазм щодо пайдейї ґрунтується на серйозних абераціях у розумінні пайдейї як конкретно-історичного явища і на некритичному приписуванні феноменам грецького духу рис, які їм ніколи не належали. У цьому відношенні пайдейя поділяє долю багатьох грецьких винаходів, коли історичний розвиток протягом тисячоліть поступово затьмарює і віддаляє наше розуміння від першоначальних смислів давньогрецьких слів, які ми використовуємо без перекладу. Демократія і філософія – найбільш переконливі приклади такого «викривленого» бачення, яке може не мати критичних наслідків у повсякденному й інколи навіть у науковому вжитку (за умови наявності певної конвенційної угоди щодо іншого, модерного змісту цих понять), але стає надзвичай небезпечним, коли йдеться про будь-які проекти відродження чи реставрації культурно-соціальних феноменів давнини в наші часи.

По-перше, тим, хто закликає до відродження античної пайдейї, необхідно усвідомити, що «антична пайдейя» – це гранично узагальнений концепт, якому не відповідає повною мірою жодна з конкретних історичних форм античної освітньої підготовки. Історично поняття пайдейї охоплює надзвичайно різноманітні виховні системи. Першою з них є ἀρχαία παιδεία, тобто стародавня, традиційна пайдейя, яка, в свою чергу, є ім'ям для двох виховних практик: мусичної (μουσική) та гімнастичної (γυμναστική). Взяті разом, ці практики мали за мету виховання юнаків відповідно до стародавнього ідеалу аристократичної гідності, ἀρετή. Таке виховання громадян спрямоване на творення героїв, подібних до гомерівського Ахілла. Єдина педагогічна практика, яку знала стародавня пайдейя, це μίμησις, наслідування і копіювання. Зрозуміло, що це не та система виховання, яка сама по собі могла б породити «грецьке диво». Умовою такого виховання є панування традиційного патріархального устрою суспільства (у формі, в якій воно, наприклад, було законсервовано в Спарті), за межами нього вона породжує вже не Солон з Періклом, а Критія з Алквіадам.

Іншою історичною формою пайдейї, яка виникла в результаті своєрідної культурно-педагогічної революції, є софістичне виховання, παιδεία σοφιστικός. Основним змістом софістичної пайдейї була її практична спрямованість на отримання дорослими громадянами знань та навичок, необхідних для того, щоб забезпечити собі максимальну успішність в просторі тогочасної демократії. Ось як визначає суть своєї освітньої програми засновник софістичного руху Протагор в однойменному діалозі Платона: «<...> той, хто до мене приходить, буде вивчати те, заради чого й прийшов. А наука ця стосується того, як давати собі раду в домашніх справах, як завдяки ній найкраще управляти власним господарством, розбиратися в громадських питаннях, а також як оволодіти вмінням вправно діяти й говорити у справах, що стосуються держави» [7, с. 207-208]. Отримана в результаті такого виховання мудрість ототожнюється з вмінням доходити розумних практичних рішень (εὐβουλία) у приватних та державних справах. Важливою рисою софістичної пайдейї є те, що вона стає подібною до будь якого товару, за який учень має сплатити гроші. Той факт, що вчителі-софісти вимагали гроші за своє вчительство, викликав у їх сучасників бурхливий осуд саме тому, що вказував на сумнівну моральність і, навіть, антиморальність «виховного результату». Софістична підготовка не робить людину більш гідною, навпаки, воно розбещує вихованця, робить з нього спритного пройдисвіта, який використовує отримані вміння лише для власної користі. Софісти не мали єдиної програми та стратегії виховання і мабуть єдиний обов'язковий елемент в їхній діяльності – це навчання риторичі, яка в софістичному варіанті дозволяє використання недобросовісних прийомів і маніпуляцій, навіть прямого обману.

Прямими конкурентами софістів у боротьбі за звання «вчителів Греції» (так назвав софістів Г.В.Ф. Гегель), що перехоплюють цей титул у Гомера, є філософи. Зрозуміло, що традиції філософського вишколу з'явилися досить рано: вже ранніх іонійських філософів об'єднували відносини навчання, а Піфагор згуртував навколо себе першу філософську школу. Але слід визнати, що педагогічна діяльність філософів-досократиків зазвичай не виходила за межі досить вузького кола тих, хто бажав стати саме філософом. Про цілісну програму виховання пересічної людини можна казати, лише починаючи з тієї форми *παιδεία φιλοσοφικός*, яка була розроблена в сократівсько-платонівській традиції. Відносно цієї виховної системи слід сказати, що вона, на відміну від софістичного виховання, надихалася саме ідеєю досягнення в процесі виховання вищого рівню моральності, коли душа приєднується до вищого блага (*ἀγάθον*). Цей ідеал може бути втілений душею, яка підкоряє всі свої потреби головній своїй здібності, розуму. Виховна стратегія філософської пайдейї досить повно викладена в діалогах Платона, зокрема в його програмі виховання філософів у шостій та сьомій книгах «Держави». Вона проілюстрована вражаючою алегорією печери, з якої в процесі виховання душа виходить щоб споглядати істину і нічим вже не затьмарену суть речей. Лише такі люди, які здатні бачити істину саму по собі, повинні, спустившись знов до печери, стати вихователями і правителями, на чому наполягає Платон, коли проголошує: «людський рід не позбудеться зла доти, доки істинні і правильно мислячі філософи не обіймуть державні посади або володарі в державах за якимось божественним визначенням не стануть справжніми філософами» [6, с. 565].

Мабуть, найближчою до розповсюджених сьогодні трактувань пайдейї була система аристократичного афінського виховання, що склалася в VI – V ст. до н. е. Саме під час її існування в Афінах з'явилася надзвичайно велика кількість видатних діячів культури і мистецтва, законодавців, політиків, вчених і філософів. Фр. Гальтон підрахував, що Аттика за період з 530 до 430 р. до н. е., коли в ній було не більше 90 тисяч вільних громадян, дала світові як мінімум чотирнадцять найвеличніших творців [10, р. 329]. Гальтон пояснював свої спостереження генетичною чистотою афінських громадян (це було потрібно йому для обґрунтування своєї теорії спадкової геніальності) – і в цьому була його помилка, адже найвидатніші діячі Афін цього часу якраз не відзначалися якоюсь особливою чистотою походження. Цей культурний вибух є вражаючим свідомством ефективності афінської аристократичної пайдейї. Проте ця система сама була лише результатом тимчасового компромісу у конфлікті виховних ідеологій – між відступаючої архаїчної системою виховання і наступаючими софістичною та філософською виховними парадигмами. Так само і в політичному житті Афін цього періоду відбувається поступовий перехід до чередування демократичних і тиранічних режимів, однаково ворожих до аристократії. Тим самим, аристократична пайдейя залишилася без свого підґрунтя і стала просто незатребуваною в суспільстві.

Ще можна згадати про систему спартанського виховання, *ἀγούγῆ*, з її полюваннями на ілотів, публічними бичуваннями юнаків біля вівтаря і т.п. Вона взагалі була надзвичайно далекою від гуманістичних ідеалів культурного формування людини. Тому стає ясно, що ніякої загальногрецької пайдейї, котра б змінювала людину в самій її сутності (так говорив про пайдейю М. Гайдеггер), або співпадала з поняттям *cultura* чи *humanitas*, в історичній реальності ніколи не існувало.

Якщо ж ми ставимо питання про залучення до сучасної педагогічної діяльності окремих елементів із різноманітних античних пайдейтичних практик, то ми стикаємося з непереборними перешкодами: стародавні вимоги до виховання вступають в протиріччя з фундаментальними культурними, соціально-психологічними і правовими нормами, з ідеалами сучасного світу.

По-перше, будь-яка з форм античної пайдейї передбачала обмеження кола тих, хто залучався до неї: аристократична система афінського виховання була призначеною для юнаків шляхетного походження, софістична – для тих, хто був в змозі витримати суворі умови сплати за навчання (відомо, що софіст Протагор вимагав з одного учня платню обсягом в сто мін, що в металевому еквіваленті складає майже 50 кілограмів срібла [4, с. 349]), філософська пайдейя також передбачала ретельний відбір учнів. Так, Сократ відмовлявся навчати багатьох з тих, хто приходив до нього і відправляв їх до софістів, навіть не пояснюючи причин своєї відмови.

Такі обмеження не є випадковими: як давньогрецька демократія була зразковою демократією, але для вузького кола (еллінів, вільних, громадян, чоловіків), так і всі форми давньогрецької пайдейї носили принципово елітарний характер. Коли почалася масовізація освіти в давньогрецькому суспільстві (і цей процес за часом співпав із формуванням ідеалу, який є для нас, мабуть, найбільш привабливим – ідеалу *ἐγκύκλιος παιδεία*, енциклопедичної освіти), коли за часів схолярхату в Лікеї Деметрія Фалерського (317-307 рр. до н. е.) в аристотелівській школі навчалося близько 10 відсотків всіх афінських громадян, саме тоді і відбулося найразучише падіння рівню освіти. Таким чином, слід визнати, що пайдейя була надзвичайно ефективним соціальним механізмом виробництва культурних новацій, але креативний клас при цьому був надзвичайно вузьким. Навряд чи сучасний світ погодиться із залученням до ідеології освіти фундаментального за значенням принципу нерівності громадян.

По-друге, форми комунікації сучасної людини є радикально відмінними від тих, що використовувалися в стародавній Греції. Не слід забувати, що давньогрецька культура протягом більшої частини свого існування була переважно культурою усного слова. Відповідно, навчання вимагало постійного і безпосереднього контакту учня і вчителя, який іноді здійснювався в формах, не завжди прийнятних з точки зору панівних норм сучасної моралі. Мова йде, зокрема, про широко розповсюджене явище гомоеротичної близькості учня і вчителя як умови і підґрунтя виховання, як засобу досягнення ідеалу сумісного існування (*συνουσία*). Взагалі, ця традиція в Греції сягає своїм корінням ще архаїчної епохи з її чоловічими союзами, де вона грала роль своєрідної сакральної соціалізації хлопчиків. В Афінах одностатеві відносини були узаконені на початку VI ст. до нашої ери Солоном, який відніс їх до «благородних, поважних занять». Незадовго до кінця життя Платона *παιδεραστία* починає поступово втрачати своє поширення і паралельно цьому (а може бути, внаслідок цього) філософська пайдейя також втрачає своє значення. Починається процес поступового витіснення її риторичної педагогікою, яка остаточно і взяла гору в ідеалах греко-римської освіти періоду пізньої античності [13], що мають набагато більше спільного із європейською освітою Відродження чи Просвітництва, ніж з архаїчними та класичними виховними системами.

Ще однією важливою рисою, характерною для всіх форм давньогрецької виховної ідеології та практики, була норма безумовного підкорення учня вчителю. Наприклад, у піфагорійському братстві, де панував культ Піфагора, як духовне, так і повсякденне життя кожного члена повністю підкорювалось системі авторитарних сакральних формул (*ἄκουσμα*), а усі неофіти взагалі повинні були зберігати мовчання протягом п'яти років. В інших філософських школах ми також спостерігаємо домінанту авторитету і традиції та нетерпимість до індивідуальної свободи. Те ж саме стосується провідників софістичного і аристократичного виховання, яким також притаманний певний антидемократизм. Як помічає видатний знавець античності Перрі Андерсон, для афінського поліса було характерним «вражаюче засудження демократії міста мислителями, які втілювали його безпрецедентну культуру – Фукідідом, Сократом, Платоном, Аристотелем, Ісократом або Ксенофонтом. Афіни так ніколи і не створили жодної демократичної теорії – практично всі видатні аттичні філософи або історики дотримувались олігархічних переконань» [1, с. 41].

Підводячи підсумки, слід сказати, що історичний досвід античного виховання вказує деякі суттєві складові та аспекти ефективних освітніх систем.

По-перше, вони характеризуються надзвичайно тісною спорідненістю з базовими культурними і соціально-політичними цінностями свого часу. Коли стає очевидним їхній розлад з базовими цінностями суспільства, коли ті змінюються, освіта опиняється в жорсткій кризі, вихід з якої має зазвичай не еволюційний, а, як це показує «софістичний переворот», революційний характер.

По-друге, ефективна система формування людини поєднує в собі інтенсивне накопичення знань (тобто освіту у вузькому сенсі) з засвоєнням комплексу моральних цінностей не просто особистості, а зразкового громадянина (те, що грецькою позначається ємним словом *ἀρετή*). Проблеми із перекладом самого слова *παιδεία*, як правило, пов'язані з тим, що освітній та виховний сенси в ньому від початку злиті неподільно.

По-третє, успішність античної пайдейї (незалежно від її історичного різновиду) у великій мірі пов'язана з тим, що вона завжди була системою виховання еліти, втрачаючи ефективність за умов демократії.

Таким чином, давньогрецька пайдейя, беззаперечно, є надзвичайно яскравим прикладом успішної виховної теорії і практики, яким ми можемо захоплюватися. Але всі виховні системи, які ми позначаємо цим терміном, характеризуються близькою спорідненістю всіх своїх елементів, котрі діють успішно тільки за умови використання їх всіх разом і водночас. Це не дає нам можливості використовувати лише окремі з них, прийнятні для нас, та залишити без уваги інші, небажані в сучасних умовах. Пайдейя була настільки щільно вплетена у соціокультурну тканину грецької цивілізації докласичного та класичного періоду, що за її межами, в сучасному світі, навряд чи може бути відновлена, принаймні без радикального переформатування цього світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму / П. Андерсон; [пер. с англ. Артема Смирнова; под ред. Д. Е. Фурмана]. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 286 с.
2. Греческо-русский словарь: [сост. А.Д. Вейсман]. – СПб: Издание автора, 1899. – 1370 с.
3. Дворецкий И. Х. Древнегреческий-русский словарь: [в 2-х т.] / И. Х. Дворецкий. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 2 – 768 с.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; [ред. тома и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова]. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
5. Корнющенко Д. И. Философия образования – неуловимая структура современной педагогики: [электронный ресурс] / Д. И. Корнющенко. – Режим доступа: http://lit.lib.ru/k/kornjushenko_d_i/text_0040.shtml.
6. Платон. Письма / Платон; [под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Перевод с древнегреч.] // Платон. Сочинения: [в 4 т.]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко. – Т. 3, ч. 2. – 2007. – С. 543-611.
7. Платон. Протагор / Платон; [под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Перевод с древнегреч.] // Платон. Сочинения: [в 4 т.]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко. – Т. 1. – 2007. – С. 193-261.
8. A Greek-English Lexicon [by H.G. Liddell and R. Scott, rev. by St. Jones]. – New York: Oxford University Press Inc., 1996. – 2042 p.
9. Aubenque P. *Paideia* et *Physis* dans la conception grecque antique / Pierre Abenque: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bu.edu/wcp/Order.html>.
10. Galton F. Hereditary Genius: An Inquiry into Its Laws and Consequences / F. Galton. – London: Macmillan and Co. Limited, 1925. – 379 p.
11. Jaeger W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. – Vol. 1-3 / Werner Jaeger. – New-York: Oxford University Press. – 1941 – 1943.
12. *Paideia* – The European Institute for Jewish Studies in Sweden: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.paideia-eu.org>.
13. *Paideia: The World of the Second Sophistic* / [B. Borg, C.P Jones, B. Yildirim and others; Edited by Barbara E. Borg]. – Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2004. – 494 p.

УДК 141.155:572+37.032

Тягло О. В.

Харківський національний університет внутрішніх справ

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ ЛЮДИНИ «ШВИДКОГО» СВІТУ

У статті розглянуто ймовірні зміни у засобах інтелектуальної активності людини за умов входження до Інформаційної цивілізації, а також відповідне «переформатування» поля освіти. Обґрунтовано актуальність збільшення частки інструментально-орієнтованих академічних дисциплін, зокрема критичного мислення. Та навчання критичному мисленню самому по собі не достатньо, його слід доповнювати плеканням мислення творчого, а також вміння ефективної раціональної комунікації. Узяті разом, ці інструментальні дисципліни вчать більш вправно і швидко відповідати на виклики «швидкого» світу.

Ключові слова: критичне мислення, творче мислення, раціональна комунікація.

В статье рассмотрены вероятные изменения в средствах интеллектуальной активности человека в условиях вхождения в Информационную цивилизацию, а также соответствующее «переформатирование» поля образования. Обосновывается актуальность увеличения доли инструментально-ориентированных академических дисциплин, в частности критического мышления. Однако обучения критическому мышлению самому по себе не достаточно, его следует дополнять взращиванием мышления творческого, а также умения эффективной рациональной коммуникации. Взятые вместе, эти инструментальные дисциплины научают более искусно и быстро отвечать на вызовы «быстрого» мира.

Ключевые слова: критическое мышление, творческое мышление, рациональная коммуникация.

Probable changes in a person's intellectual activity means under conditions of entering to the Informational civilization as well as relevant "reformatting" of field of education are studied in this paper. Importance of increasing of quota of the instrumental-oriented academic disciplines especially critical thinking is substantiated. But education in critical thinking itself is not sufficient; it has to be complemented by training in creative thinking and in the effective rational communication skills. Combining together these instrumental disciplines teach to meet challenges of the "fast" world more masterly and promptly.

Key words: critical thinking, creative thinking, rational communication.

XXI століття несе суттєві зміни у природі й способах життєдіяльності як людських спільнот, так і окремих людей. *Мета* моєї статті – висвітлити наявні тенденції та засоби тих змін у інтелектуальній активності, котрі дозволяють сучасній людині пристосуватися до нових умов буття і визначають її подальшу еволюцію як істоти розумної.

У праці «Мое педагогічне кредо», оприлюдненій у 1897 році, видатний північноамериканський філософ і освітанин Джон Дьюї висловив фундаментальне переконання: *освіта є процес життя, а не якась підготовка до майбутнього життя* («<...> education <...> is a process of living and not a preparation for future living»). Роз'яснений далі безпосередній сенс цього твердження полягав у тому, що вишкіл, відірваний від реальної життєдіяльності спільноти, натомість спрямований тільки на підготовку до чогось у віддаленому майбутньому, не стає частиною життєвого досвіду того, хто навчається, і, отже, втрачає природу дійсно освітнього [1].

Та з часом Дьюї стали частіше приписувати до певної міри змінений вислів: *освіта – не підготовка до життя, вона – саме життя* («Education is not a preparation for life but life itself»). З огляду на те, що, як видається, буквально такого рядка у письмовій спадщині Дьюї немає (див., напр., [2]), цікаво з'ясувати витоки і спрямованість цього корегування.

«Освіта є життя, а не тільки підготовка до якогось невідомого майбутнього життя», «Якщо освіта – це життя, то життя – це освіта» («If education is life, than life is also education»): дані твердження належать Едварду Ліндемману – сучаснику і колезі Дьюї [3, р. 6, 8]. Сформульовані у книзі «Сенс освіти дорослих» (1926), вони актуалізували одну з потенцій вихідного переконання Дьюї вже за умов першої чверті XX століття.

Сьогодні – у процесі становлення Інформаційної цивілізації, знаннєвої економіки, що тяжіє до глобалізації, і т.п. – освіта тим більше перетворюється на спосіб життя, властивий не тільки «шкільним літам», а й усьому відведеному дієздатній людині віку; більше того, вона в значній мірі визначає зміст буття дорослої людини та навіть його сенс. З огляду на зазначену актуалізацію стає зрозумілим поширення у країнах – лідерах Інформаційної цивілізації – ідей, заходів і різноманітних організацій, спрямованих на розвиток та інституалізацію «неперервної освіти», «неформальної освіти», «навчання протягом усього життя» тощо. У такий спосіб відбувається істотне переформатування поля освіти, що відповідає як технологічним вимогам буття суспільства, так і фундаментальному виклику подальшої еволюції «людини розумної».

Суттєвими атрибутами Інформаційної цивілізації є значне зростання не тільки обсягів актуальної інформації, а й темпів її обігу; інтенсифікація і урізноманітнення форм та інструментів створення, розповсюдження, пошуку та споживання інформації; прискорення соціально-політичних, соціально-економічних і т.п. процесів, що спричиняє вихід на перші ролі у світі «швидких економік», котрі якісно перевершують традиційні «повільні»...

За Елвіном Тоффлером, *у швидких економіках виробництво прискорює прогресивна технологія, але не тільки. Темп таких економік визначається швидкістю трансакцій, часом, потрібним для ухвалення рішень (особливо щодо інвестицій), швидкістю, з якою нові ідеї створюються у лабораторіях та доставляються на ринок, бистротою обігу капіталу і, перш за все, швидкістю, з якою дані, інформація та знання пульсують в економічній системі. Швидкі економіки породжують добробут – і владу – швидше за повільні* [4, р. 389].

Сучасне суспільство пристосовується до обставин швидкоплинного буття, не в останню чергу через згадане вище переформатування поля освіти. Але цей процес не має зводитися тільки до кількісного збільшення поля, до його реструктурування, підвищення технологічного чи технічного рівня; він мусить обов'язково передбачати релевантне новим обставинам **оновлення змісту освіти**.

У цьому сенсі виглядає застарілим беззастережний наголос на «довершеному поданні» та «твердому засвоєнні» масивів вузькопрофесійних знань і вмінь: лівову долю навчального часу в освіті вітчизняного інженера дотепер обіймають фізико-математичні та технічні дисципліни, і частка їх збільшується за рахунок урізання «надлишкової» соціально-гуманітарної складової; аналогічно, в освіті правника більшу і невпинно зростаючу частку часу обіймає вивчення чинних тут-і-зараз нормативно-правових актів, хоча нерідко вони змінюються швидше, ніж студент встигне їх «скласти»... і т.д. і т.п. Натомість курси з логіки, риторики чи етики зменшуються до чисто символічних обсягів, вироджуючись у чисту профанацію, бездумно підтримувану чиновниками від освіти.

Не можна не визнавати, що негативне ставлення деяких «вузьких професіоналів» до соціально-гуманітарних дисциплін має певні підстави, пов'язані, зокрема, з їх роллю «ідеологічного Цербера» в недавньому радянському минулому, з неподоланою дотепер відірваністю від реалій плінного буття тощо. Проте слід зрозуміти і те, що вони можуть мати й інші – життєво необхідні для сучасної людини – функції. Крім того, саме по собі засвоєння якомога більшої маси вузькопрофесійних знань і вмінь «раз і назавжди» було більш-менш прийнятним орієнтиром освіти «повільного» світу, але не відповідає вимогам успішної життєдіяльності у світі, який функціонує усе швидше і змінюється безперервно, досить часто – у непередбачуваний спосіб.

Що ж потрібно за нових умов? По-перше, слід відмовитися від ілюзії «достатнього на увесь період продуктивної активності фахівця запасу знань та вмінь» і, відповідно, від намагань «втиснути» цей «запас» у голову учня/студента/аспіранта протягом одного або двох десятиліть формальної освіти; натомість у її межах слід подавати лише необхідну, обмежену за обсягом і дійсно фундаментальну, вибірку знань та вмінь, визначену з урахуванням прагнень конкретної особи, життєвих практик спільноти та досягнень науки. Цю **інформаційну складову** освіти потрібно, по-друге, суттєво доповнювати **інструментальною** – навчанням технікам і інструментам плідної інтелектуальної активності протягом усього життя, а також формуванням дієвої мотивації до такої активності та постійним її стимулюванням. На мета-рівні – відносно зазначених інформаційної та інструментальної складових освіти – потрібно плекати здатності до їх розвитку, закладаючи передумови постійного оновлення не тільки інформації, а й способів та засобів її створення, поширення чи споживання.

Я зараз не маю наміру заглиблюватися у обговорення вказаного мета-рівня освіти, натомість іще раз наголошу: збільшення частки **інструментально-орієнтованої освіти**, включаючи навчання доброму мисленню і ефективній комунікації, сьогодні виявляється **необхідним універсально**. Релевантність інструментально-орієнтованої освіти викликам часів перемін вивчена і артикульована добре та неодноразово. Так, відомий американський теоретик і практик освіти Метью Ліпман відзначив: *за таких часів люди схильні приділяти більше уваги інтелектуальній гнучкості та винахідливості, а не усталеним відомостям* [5, с. 33]. Одним з елементів інструментально-орієнтованої освіти є навчання критичному мисленню.

У США і Канаді цей елемент сучасної освіти суттєво розвивається і застосовується вже близько 60 років. Не повторюючи зараз того, що вже було раніше написано щодо значущості та плідності критичного мислення (див., напр., [6, с. 5-10, 218-241]), зараз приверну увагу тільки до кількох важливих обставин.

Інтерес до кричного мислення з'явився в Україні, як і в деяких інших нових незалежних державах, у середині 90-х років минулого століття. Поширення критичного мислення у вітчизняній освіті сьогодні об'єктивно зумовлене щонайменше двома взаємодіючими чинниками: 1) намаганням не випасти з річища становлення Інформаційної цивілізації та 2) конституційно закріпленим наміром української політичної нації розбудувувати демократичну державу.

Ознайомлення з еволюцією навчання критичному мисленню на теренах Північної Америки здатне убезпечити вітчизняну освіту від нежиттєздатних заходів або сценаріїв розвитку і, натомість, підказати такі, які вже витримали теоретичну та практичну перевірку. Важливо узяти до відома, перш за все, один висновок професора Ліпмана, почасти намічений у його статті 1988 року [5] і чіткіше артикульованого у оновленому видання книги «Мислення в освіті» (2003) [7].

Масовий «рух за критичне мислення» мав на меті перехід від навчання, орієнтованого переважно на запам'ятовування, до навчання, орієнтованого на самостійне мислення (thinking-oriented educational process). Сьогодні, через кілька десятиліть, можна казати про інституалізацію критичного мислення в школах та університетах Північної Америки. Критичне мислення закріпилось як у навчальних планах, так і в системі підготовки та підвищення кваліфікації педагогів. Разом з тим, попереджував професор Ліпман, з'ясувалась його недостатність самого по собі, необхідність доповнення розвитком в учнів і студентів творчого мислення...

Отже, критичне і творче мислення становлять необхідні та взаємодоповняльні складові того «доброго мислення», яке є бажаним продуктом освіти «швидкого» світу. Тому вітчизняним педагогам – теоретикам і практикам – в процесі засвоєння досвіду навчання критичному мисленню слід уникати його абсолютизації й відриву від плекання мислення творчого, креативності.

Важливим, далі, є врахування двох основних підходів у навчанні критично мислити – через окрему академічну дисципліну, наприклад, «Критичне мислення» або ж через відповідну організацію матеріалу та способу подання інших дисциплін, наприклад «Англійська мова» або «Історія України». Можна погодитися з думкою професора Вайнштейна, що *найбільш відповідним чином критичне мислення уводиться за умови його занурення у традиційні шкільні дисципліни* [8, с. 42]. Разом з тим, два зазначені підходи у навчанні критичному мисленню не слід розглядати як такі, що виключають один одного; дійсна педагогічна задача полягає у тому, щоб знайти кожному з них відповідне місце в «освіті протягом усього життя» конкретного фахівця часів Інформаційної цивілізації.

З аналізу інтелектуальної спадщини професора Ліпмана й одного з його послідовників професора Марка Вайнштейна випливає висновок про відповідність критичного мислення демократичному способу життя та освіти. Більше того, критичне мислення виявляється не тільки способом виховання менталітету громадян країн зрілої демократії, а й дієвим методом демократизації менталітету населення нових незалежних держав. Освітня система України, яка потребує всебічної демократизації і, разом з тим, покликана бути одним з основних засобів здійснення демократичних перемін у суспільстві, не має права ігнорувати зазначену обставину.

Навчання доброму мисленню повинне доповнюватися формуванням вмінь ефективної раціональної комунікації, без чого навіть найцінніші інтелектуальні знахідки не будуть

своєчасно оприлюднені чи правильно оцінені суспільством. У «швидкому» світі помилки, вади чи просто «повільні» способи комунікації стають особливо нетерпимими.

Мною розроблений і вже близько десяти років практикується академічний курс, який поєднує у собі навчання основним вмінням критичного і творчого мислення, а також раціональної комунікації [9]. Цей курс призначений для магістрантів, він закріплює та розвиває далі те, що було засвоєне з логіки, риторики, окремих розділів філософії на рівні бакалаврату.

Отже, повноцінне входження в Інформаційну цивілізацію неможливе без змін у засобах інтелектуальної активності людини і відповідного «переформатування» поля освіти з огляду як на розміри чи структуру, так і на його зміст. Актуальним є збільшення частки інструментально-орієнтованих академічних дисциплін, зокрема критичного мислення, хоча само по собі подання критичного мислення не достатнє, його необхідно доповнювати плеканням креативності, формуванням вмінь ефективної раціональної комунікації. Узяті разом, ці інструментальні дисципліни надають змогу будь-якому фахівцю краще адаптуватися до реалій «швидкого» світу, навчаючись протягом усього життя, а також вправніше і швидше відповідати на виклики такого світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Dewey J. My Pedagogic Creed: [електронний ресурс] / John Dewey // School Journal. – 1897. – Vol. 54. – P. 77-80. – Режим доступу: <http://dewey.pragmatism.org/creed.htm>.
2. The Center for Dewey Studies at Southern Illinois University Carbondale. Frequently Asked Questions: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://siuc.edu/~deweyctr/faq.html>.
3. Lindeman E. The Meaning of Adult Education: [електронний ресурс] / Eduard Lindeman. – New York: New Republic, Inc., 1926. – 222 p. – Режим доступу: http://openlibrary.org/books/OL14361073M/the_meaning_of_adult_education.
4. Toffler A. Powershift. Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century / Alvin Toffler. – New York, Toronto, etc.: Bantam Books, 1991. – 611 p.
5. Тягло А. В. Критическое мышление. Проблемы мирового образования XXI века / А. В. Тягло, Т. С. Воропай. – Харьков: Изд-во Ун-та внутр. дел, 1999. – 285 с.
6. Ліпман М. Критичне мислення: чим воно може бути? / М. Ліпман // Постметодика. – 2005. – № 2(60). – С. 33-41.
7. Lipman M. Thinking in Education / Matthew Lipman; [2-nd ed.]. – Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2003. – 304 p.
8. Вайнштейн М. Каркас для критичного мислення / М. Вайнштейн // Постметодика. – 2005. – № 2(60). – С. 42-45.
9. Тягло О. В. Критичне мислення / О. В. Тягло. – Харків: Видавнича група «Основа», 2008. – 189, [3] с. – (Б-ка журн. «Управління освітою»; Вип. 1(61)).

УДК 16:340:378.4

Юркевич О. М.

Національний університет «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»

ЛОГІЧНА КУЛЬТУРА ПРАКТИЧНОГО МИСЛЕННЯ ЮРИСТІВ

Вивчено особливості логічної культури практичного мислення юристів. Запропоновано мереологічний підхід: співвідношення частини й цілого у якості теоретичної основи для побудови наукової моделі у практичному модусі інтелектуальної діяльності. Розглянуті характеристики обсягів, множини, види понять, їх відношень та визначень.

Ключові слова: логічна культура, практичне мислення юристів, частина й ціле, мереологія.

Изучены особенности логической культуры практического мышления юристов. Предложен мереологический подход: соотношение части и целого в качестве теоретического основания для

построения научной модели в практическом модусе интеллектуальной деятельности. Рассмотрены характеристики объёмов, множества, виды понятий, их отношений и определений.

Ключевые слова: логическая культура, практическое мышление юристов, часть и целое, мерология.

Some characteristics of logical culture of practical thinking of lawyers are studied. Proposed mereological approach: the ratio of part and whole as a theoretical foundation for the construction of scientific models in a practical mode of intellectual activity. Characteristics of the volumes, of the set, the types of concepts, their relationships and definitions are studied.

Keywords: logical culture, practical thinking of lawyers, part and whole, mereology.

Протягом багатьох років за вітчизняною освітянською і науковою традиціями мислення юристів набувало певного культурного рівня завдяки, перш за все, логічній науці та освіті. При цьому малася на увазі формальна логіка як складова духовної культури. Методологічне значення формальної логіки розповсюджується на весь комплекс наук, включаючи правознавчі. Формальні нормативи постають у якості логічних параметрів науковості; завдяки їх строгості здійснюється досягнення істинності знання.

Знання формальної логіки сприяють: розвитку самостійного аналітичного мислення правознавця і юриста-практика; строгості та аргументованості професійного мовлення; адекватності оцінки суспільно-правових явищ; виявленню та усунуванню протиріч у свідченнях потерпілого, свідка чи обвинуваченого; спростуванню необґрунтованих доводів опонентів; розробці переконливої судово-слідчої версії; професійному створенню плану огляду події; логічно правильному складанню офіційних юридичних документів (протоколів, актів, висновків, наказів та ін.), прийняттю обґрунтованих рішень у конкретних судових справах та ін.

Логічна культура формується завдяки численним функціям логіки, до яких, зокрема, належать: пізнавальна – з виконанням пояснення та передбачення (тобто, визначення умов, за якими можливе досягнення істини та наслідків неправильного міркування); світоглядна – згідно якої пізнання, мислення змінює відношення людини до буття; методологічна – теорія умовиводів та доведення виконує роль методів вивідного знання (дедуктивний, індуктивний методи та ін.); соціокультурна – з формуванням нової якості раціональності в культурі (раціоналізація культури) та ін. Таким чином, під формуванням логічної культури розуміють надання інтелектуальної освіти у сукупності законів і правил, що наставляють на шлях істини. Як зазначав відомий на Сході коментатор Аристотеля аль-Фарабі, правила логіки – це «весла і міра, лінійка і циркуль»; а необізнані в логіці, так би мовити, «колють дрова вночі».

Наука логіки і в наш час орієнтована на те, щоб подати необхідні знання з культури абстрактного мислення як найвищого ступеня інтелектуального розвитку людини. Дійсно, логічні форми абстрактного мислення надають можливість якнайширше охопити предмет мислення, логічні правила постають як дієві нормативи, виступаючи запорукою точності, несуперечливості та доказовості тощо. Коли мова йде про освітянські завдання, вивчення правової теорії, то логічне забезпечення у звичному теоретичному розумінні є в певному сенсі достатнім. Адже для засвоєння теоретичних абстракцій, положень правознавства потрібна саме така логіка, яку можемо назвати *теоретичною логікою*. Потрібно відразу ж наголосити, що теоретична логіка частково використовується і в юридичній практиці, якщо мати на увазі необхідну логічну культуру при законотворенні (особливо логічну теорію визначення), знання щодо теорій гіпотези та доведення, індукції та дедукції у слідчій та судовій практиці і т. ін. Теоретична логіка формує будь-яке повсякденне міркування шляхом, перш за все, підпорядкування окремих предметів категоріальним понятійним масштабам. Отже, з цієї точки зору теоретична логіка завжди вважалася універсальною за своїм значенням. Універсальність теоретичної логіки поволи призвело до думки, що взірцем мислення є мислення вченого, теоретика в широкому сенсі слова. Але відомий психолог Б. М. Теплов [5] попереджував, що у житті мислять не тільки теоретики, а окремі нетеоретичні акти мислення демонструють досить високу інтелектуальну ефективність.

Питання щодо недостатності теоретичної логіки постає в тих випадках, коли в практичних для мислення ситуаціях теоретичні узагальнення не мають такого сенсу, як при виконанні теоретичних завдань. Більше того, теоретичні узагальнення можуть призвести до підміни інтелектуального завдання, коли замість вирішення конкретних питань отримуємо

загальнотеоретичну інформацію щодо предмета, який обговорюється. При цьому практичне завдання залишається невирішеним. Це свідчить про те, що теоретичні судження не можуть виконати функцій практичного рішення навіть за збігу тематики та предмету розмови.

Але для практичних інтелектуальних дій *актуальною* залишається необхідність щодо наукового забезпечення культурного логіко-мисленнєвого акту, в якому фахівець не буде «падати» до рівня повсякденного мислення, а продемонструє особливу професійну культуру практичного мислення, спираючись на логічні правила, нормативи. Дійсно, поза межами абстрактного мислення фахівець-юрист залишається сам на сам зі своїм життєвим та професійним досвідом, не отримуючи освітянської допомоги від логічного знання. Навіть при тлумаченні тексту законів в освітянській теоретичній базі юрист не знаходить логічних знань з технології інтерпретації. Звісно, що такий стан речей обумовлює в деяких областях юридичної діяльності хаотичність, невпевненість, недостатність кваліфікаційних характеристик і т. ін. Отже, у зв'язку з вищезазначеним, можна поставити *за мету* отримання знань з логіки практичного мислення з проекцією у юридичну галузь інтелектуальної діяльності.

Зважаючи на важливість конкретизації та деталізації у практичному мисленні, суттєвою логіко-культурною характеристикою постає *системність*. «Системний розум» здійснює упорядкування, структурує інформацію за певними правилами. Системність практичного мислення протистоїть хаотичності та безмірності інформаційного простору, «завантажує пам'ять» в певній послідовності та керуючись принципом економії. Звичайно, мова йде про практичне мислення з певним життєвим досвідом. Це зауваження має сенс у тому плані, що в когнітивній психології проблема практичного мислення довгий час була обмежена до наглядно-дієвого сенсомоторного мислення, яке є генетично першим ступенем мислення людини. Такі характеристики мислення спостерігаються, перш за все, у дитини (див. праці Б. М. Теплова [5], С. Л. Рубінштейна [4]) і не представляють суттєвої відмінності між теоретичним і практичним мисленням. Важливо також зазначити, що людина має один інтелект, а не два. Тому розрізнення теоретичного і практичного модусів інтелектуальної діяльності рівносильне виокремленню двох інтелектуальних форм, що діють при єдиному основному механізмі мислення і змінюються в залежності від наявних інтелектуальних завдань.

За когнітивною психологічною теорією, відмінність між теоретичним і практичним мисленням полягає в тому, що вони мають різний *характер зв'язку з практикою* (Б. М. Теплов). Практичне мислення направлене на розв'язання *конкретних* завдань, тоді як теоретичне мислення націлене на пошук загальних закономірностей. Для практичного мислення характерним є рух від загального до *часткового*, тоді як теоретичні знання формуються від часткового до загального. Неуважність щодо *деталей* в юридичній діяльності, як правило, негативно впливає на кінцевий результат практичного мислення при реалізації висновків. Практичний розум має *безпосередній зв'язок* з практикою, тоді як теоретичний – опосередкований. Безпосередній зв'язок означає, що перевірка висновків практичної логіки здійснюється на різних етапах інтелектуальної діяльності. При цьому практичне мислення забезпечене *теорією прийняття рішень*, маючи на увазі, що єдиного правильного рішення на практиці не існує. Але практичне рішення постає в якості дієвого механізму з перетворення певного предмету чи ситуації. Крім того, розрізнені умови роботи практичного і теоретичного мислення. Практичне мислення обмежене *часовими показниками* та відповідальною необхідністю як щодо кінцевого результату, так і відносно процесуальних етапів роботи; *контекстуальні рамки* створюються завдяки вимогам конкретної ситуації.

В наукових дослідженнях з логіки практичного мислення практичну логіку розуміють як сукупність логічних систем, що формалізують практичні міркування (Ішмуратов А. Т.) [3]. Це традиційне завдання логічної науки, згідно з яким можливість формалізації повинна демонструвати ступінь науковості досліджуваного предмету та намітити рівень досягнення строгості. Якщо мати на увазі культуру мислення, то до вимог юридичної професії відноситься необхідність строгого мислення як в теоретичній, так і в практичній сферах діяльності. Але практична логіка не має такого сталого наукового забезпечення та освітянського дисциплінарного втілення, як теоретична. Наприклад, практична логіка не має особливої теорії визначення чи законів мислення, нормативів отримання висновків і т. д. Для досягнення певної якості практичних висновків практичному мисленню крім нормативів теоретичної логіки потрібні додаткові підґрунтя. Отже те, що не зовсім точно іменоване як «юридична логіка»,

повинно містити щонайменше два розділи – теоретичну (традиційну і класичну) логіку та практичну логіку юриста.

В сучасній логічній науці до практичної логіки відносять деякі модальні логіки, зокрема, логіку дії, герменевтичну логіку (логіку інтерпретації) і т. ін. Якщо звернутись до концепцій сучасних підручників з логіки, то вони крім необхідного теоретичного матеріалу з дисципліни про логічну точність абстрактного мислення включають, так би мовити, «теоретичну суміш», в якій, зокрема, поряд з характеристиками абстрактних понять несуперечливо знаходяться конкретні поняття; одиничні поняття також чомусь надаються в класифікації понять, де наголошуються підстави класифікації без розрізнення їх теоретичного та практичного значення; в теорії визначення далеко не всі види визначення є теоретично прийнятними і т. д. Це стосується й інших форм мислення – суджень (особливо, одиничних) та умовиводів (особливо, недедуктивних) і т. д. В цьому аспекті вважаємо за необхідне визначити теоретико-логічні підстави для розрізнення двох модусів інтелектуальної дії – теоретичного та практичного – для подальшої побудови логічної теорії практичного мислення з позиції *мереології*.

З нашої точки зору, формат практичного мислення виникає на особливому підґрунті, який потрібно шукати в характеристиках висхідної множини предметів думки. А саме: *якщо теоретичне мислення ґрунтується на строгості відношення роду і виду, то практичне мислення – на відношенні частини й цілого*. Зрозуміло, що сама ця теза є теоретичним узагальненням.

Визначальним універсальним логічним параметром виміру висловлювань є *обсяг*, який в герменевтичній логіці, що зокрема представляє практичне мислення, формується за типом не власне математичної, а *емпіричної множини*. У зв'язку з цим вважаю доцільним звернення до мереології та герменевтичної логіки, які базуються на співвідношенні частини й цілого. Крім того, для практичного розуму досяжним є *розуміння*, що виникає в процесі руху за моделлю герменевтичного кола (від частин до цілого і навпаки), тоді як для теоретичного мислення характерним є прагнення до знання.

Співвідношення частини й цілого розглядалось у філософії за часів Аристотеля («Категорії») [1], в подальшому – Кантом, Гегелем і др. Аристотель розрізнявав декілька модусів у співвідношенні частини й цілого, тільки один з них співпадає з повсякденним уявленням, що *частина «знаходиться у цілому»*. Розширення уявлень про це співвідношення призвели до визначення понять «частина» й «ціле» у розряд парних категорій з усвідомленням їх відносності.

Поступово на основі антиномій цілісності в історії філософії виникли дві альтернативні позиції: 1) меризм (від грецьк. *meros* – частина), що зводить ціле до його частин, і 2) холізм (від грецьк. *holos* – цілий), що заперечує зведення цілого до частин і стверджує появу у цілого нових ознак у порівнянні з його частинами. Приклад точки зору меризму – зґрая птахів складається з окремих птахів, а холізму – деталі автомобіля, взяті окремо, не мають загальних властивостей автомобіля. Меризм відповідав механічним об'єктам, а холізм – більшу органічним та духовним. В подальшому ці позиції знайшли своє продовження в *мереології* та теорії *холізму*. Представник варшавської логічної школи, автор мереології С. Лесневський прийшов до висновку про неможливість загальних об'єктів, що означає онтологічне заперечення абстрагованих об'єктів, які він замінив поняттям *колективної цілісності*. У. Куайн назвав такі цілісності «конкретною купою». Колективні цілісності відрізняються від фізичних об'єктів і тим, що якщо в дійсності така кількість об'єктів повинна бути сумісною, то як мисленнєвий предмет колективна цілісність може бути представлена несумісними, але однотипними індивідами. Наприклад, представники однієї національності можуть проживати на різних територіях, але мислитися як колективна цілісність. Отже, мереологія базується на *обсягах конкретних сукупностей*.

Створення мисленнєвих множин такого роду здійснюється за допомогою встановлення уявних зв'язків між окремими індивідами, котрі упорядковують частини такої множини у певній залежності одної від другої при формуванні особливого «простору тексту». Таким чином, слід розрізнявати власне емпіричну множину, яка формується об'єктивним досвідним порядком та описується в онтології, та *уявну емпіричну множину*. Назвемо її *«мереологічна множина»*.

В межах цієї множини особливої трактовки набуває **одиничний** обсяг як елементарний компонент предметної форми. Згадаємо, що в центрі фундаментальної онтології М. Гейдегера міститься **одиничне** людське існування – *Da- Sein*, яке набуває сенсу в життєвому контексті. При дослідженні історичної індукції І. Хладеніус підкреслював: перехід від частини до цілого здійснюється шляхом виділення надзвичайних (історично значимих) вчинків з одночасним ігноруванням багатьох індивідуальних обставин. Таким чином, формується **типологічний об'єкт**, одиничний за обсягом.

Характерною особливістю мереологічного обсягу є також **нечіткість границь множини**, яка представляє духовну цілісність. Наприклад, не має чітких границь людська свідомість або сфера культурного буття, правова реальність, правова культура, віртуальна реальність та ін.

Зважаючи на те, що головними мереологічними категоріями є «частина» і «ціле», усі мереологічні поняття можливо поділити на поняття, які відображають частини предметів, та поняття про цілі предмети. На цій основі можемо здійснити поділ понять.

Відтак, у логіці практичного мислення в якості елементарного логічного елементу висловлювань можна прийняти **часткове поняття** (або поняття про частини предмета чи множини предметів). В традиційній логіці такі поняття кваліфікуються як одиничні («око потерпілого Іванова») або загальні («арештовані члени бандитського угруповання») – мається на увазі, що упіймані не усі). В першому випадку, в частковому понятті вбачається окремий орган єдиного організму, а у другому – деякі (не всі) члени бандитського угруповання.

Часткові поняття можна поділити на:

1) **конкретно-часткові** за екзистенційною основою. Дані поняття відображають такі частини предметів як куски, уривки, фрагменти, глави, параграфи, фази, порції та ін. Наприклад, «стаття 120 Кримінально-процесуального кодексу України», «фрагменти текстів давньогрецьких філософів» та ін.;

2) **абстрактно-часткові** за інтенціональною основою. Дані поняття відображають такі частини мисленевих предметів як аспекти, сторони, риси, моменти та ін. Наприклад, «суб'єктивна сторона складу злочину», «історико-правовий аспект дослідження» та ін.

У свою чергу, другий тип понять позначимо як **холістичне поняття** – це поняття про цілий предмет, якому в традиційній логіці відповідає як одиничне поняття («потерпілий Іванов»), так і загальне поняття («потерпілий»). Та чи інша логічна кваліфікація поняття залежатиме від типу логічного аналізу (вибору систем традиційної або практичної (зокрема, герменевтичної) логік, або ін.).

Типологічним об'єктам відповідає особливий тип холістичних понять. Історія, наприклад, оповідає про видатні особистості, значення яких не дорівнює значенню решти маси людей, що існують одночасно з цією видатною особистістю, або мова може йти про якісь видатні історичні події, котрі також виділяються завдяки своєму значенню в історії у порівнянні з так званими «рядовими подіями». Такі одиничні поняття Хладеніус називає **прикладями** (*exempla, Exempel, Muster, Proben, Beyspiele*). Вони позначають індивідів як елементи множини, яких ми сприймаємо з найбільшою ясністю (більшою, ніж інших індивідів). Зазвичай ці індивіди зберігають своє власне ім'я, що постає як історично репрезентативне для цілої епохи. Можна умовно позначити їх **понятійними прикладами або екземплярними поняттями**.

Другий тип холістичних понять представляє **безіменну множини** – відповідає масі індивідів, котру ми сприймаємо неясно, але у сукупності (народ як суб'єкт історії). Якщо індивід не присутній безпосередньо, ми його реконструюємо за допомогою уявлення. Такі поняття можна позначити як **анонімне ціле або анонімно-холістичне поняття**.

Особливий вид представляють **мереологічні нульові поняття**. Часткове мереологічне поняття представляє думку про неіснуючу частину предмету, а холістичне – про неіснуючий цілий предмет. При цьому будемо враховувати контекстуально-змістовні залежності. Відповідно, назвемо їх **нульові часткові** та **нульові холістичні** поняття. Наприклад, «суд присяжних» є нульовим частковим поняттям в умовах наявної сьогодні судової системи України (як частина системи). А поняття «колгосп» є нульовим холістичним поняттям, якщо беремо його як самостійний предмет. У свою чергу, нульові часткові поняття можна поділити на **нульові конкретно-часткові** (наприклад, «інжектор спортивного велосипеда») та **нульові абстрактно-часткові** (наприклад, «північно-південна сторона»).

Вони, у свою чергу, можуть бути поділеними на: хибні, гіпотетичні й необхідні. Мереологічне нульове *хибне* поняття – це помилкове поняття про неіснуючі частини предмета або неіснуючий цілий предмет. Помилковими можуть бути: нульове конкретно-часткове та нульове абстрактно-часткове поняття. Такими можуть бути лжесвідчення при наданні свідчень. Наприклад, надання недійсної адреси, за якою проживає свідок (хибне нульове холистичне поняття), та ін.

Гіпотетико-нульове поняття в мереологічному значенні може вбачати потенційну частину предмета або предмет як потенційне ціле. Наприклад, потенційною частиною законодавства є проект нового закону, який розглядається у законодавчому зібранні, і т. ін.

Відношення між мереологічними поняттями можна представити за допомогою модусів співвідношення частини й цілого, що були визначені Аристотелем у творі «Категорії». Ці модуси є варіантами логіко-онтологічного відношення, яке визначається як «знаходиться в...», або *внутрішнього відношення* предметів. До таких відносяться:

1. Відношення *належності (включення)*, в якому частина визначається як *складова частина* цілого. Наприклад, палець руки, об'єкт складу злочину, вагон потягу і т. д.

2. Відношення *прийнятності*, в якому ціле характеризується у своїх частинах. Наприклад, будинок знаходиться у своїх стінах, даху та фундаменті, та ін.

3. Відношення *частково-видове*, коли вид розглядається як частина роду. Наприклад, людина входить у число тварин, рецидивісти входять до числа засуджених, та ін.

4. Відношення *частково-родове*, коли рід розглядається у своїх видах, які мають значення частин. Наприклад, тварина міститься у людині, макрокосм – у мікрокосмі (Всесвіт – у людині) та ін.

5. *Визначаюче* відношення як форма по відношенню до змісту. Наприклад, душа для людини.

6. *Сутнісне* відношення як його початкова сутність. Наприклад, влада у правителі.

7. *Фінітне* відношення, коли частина мислиться по відношенню до цілого як засіб для досягнення кінцевої мети. Наприклад, добродієність (частина і засіб) у щасті (ціле й кінцева мета).

8. *Топологічне відношення*, або як те, що міститься (частина), у тому, де міститься (ціле). Частина займає місце (міститься) у цілому. Наприклад, місце в автобусі, місце підсудного в залі суду, і т. ін.

У традиційній і класичній логіках цілий предмет та його частина розглядаються як неспіввідносні поняття (наприклад, автомобіль і мотор), оскільки не мають ані спільних елементів логічного обсягу, ані спільних родових ознак. А з точки зору С. Лесневського шар є тотожним щодо класу половинок та класу чверток. При цьому мереологія застосовується як до матеріальних, так і нематеріальних предметів. Наприклад, університет можна поділити на факультети. Поняття «склад злочину» також передбачає *мереологічний поділ*, оскільки: склад злочину – це сукупність складових *частин*, елементів, що згідно українському кримінальному закону характеризують суспільно небезпечне діяння як злочин.

Перехід від цілого до частин прояснює склад предмета, уточнює й конкретизує кількість і якість елементів. Такий перехід є аналогічним традиційній логічній операції аналізу. Його можна позначити як *мереологічний аналіз*. Мереологічний аналіз передують утворенню нового смислового значення цілого. Так, після уточнення значення частин, зворотний (по суті, індуктивний) перехід – від частин до цілого – часто-густо виявляє незадовільність первісних припущень щодо смислового значення цілого та викликає необхідність переоцінки останнього. Наприклад, відтворення картини події злочину. Даний перехід складно асоціювати з синтезом у традиційному сенсі. Скоріше, в процесі такого переходу здійснюється *мереологічна інтеграція*. Таким чином, співвідношення частини й цілого в логіко-операціональному аспекті можна позначити як *асиметрію інтеграції й дезінтеграції*. При цьому асиметричність цих процедур залежить від змінюваності онтологічних контекстів.

Мереологічне визначення – це виявлення змісту предмета як цілого шляхом встановлення його складових частин. Таке визначення сприяє проясненню розподілу змісту предмета у частинах за умови, що його ознаки вже відомі або інтуїтивно (стереотиповим чином) зрозумілі.

Структура мереологічного визначення складається з двох частин – визначального поняття (Dfd – дефінієндуму) та визначаючої частини (Dfn – дефінієнсу). Формула мереологічного визначення: $Dfd \approx Dfn$.

Правила мереологічного визначення.

1. Визначення повинне бути співмірним щодо цілого й частини предмета.
2. Телеологічно співмірність повинна бути орієнтована на єдність предмета.
При цьому кількість індивідів у межах класу і суттєвих ознак не має визначальної сили (можуть залишитись неусвідомленими).

Види мереологічного визначення.

Виходячи з восьми модусів співвідношення частини й цілого, можна виділити та термінологічно позначити наступні види мереологічних визначень:

1. **Аналітичне визначення** – містить опис або просте перерахування складових частин цілого предмета. Наприклад, перерахування пальців на руці, частин розчленованого трупа та ін. Для здійснення подібного визначення необхідний попередній мереологічний аналіз. На відміну від відомого в традиційній логіці визначення через рід та видову ознаку, яке по суті є визначенням, що характеризує абстрактне теоретичне визначення (теоретичну аналітику), даний вид визначення є *практико-аналітичним*.

2. **Фігуральне («рамочне») визначення** – це опис зовнішніх меж, сторін предмету, в яких знаходиться ціле. Так, держава знаходиться у своїх границях, будинок у своїх стінах, даху й фундаменті, інститут у своїй будівлі, закон у кодексах, і т. ін. Фігуральне визначення задає просторові межі конкретних предметів, дозволяючи більш чітко відокремлювати їх від інших.

3. **Частково-видове визначення** – постає в описі включення видового поняття в родову на правах частини. Наприклад, визначення людини як тварини («Людина є різновидом тварини»), студента як такого, що навчається («Студент – це людина, що навчається»), кримінального права як різновиду права («Кримінальне право є різновидом права») та ін.

Необхідно звернути увагу на те, що для абстрактного теоретичного мислення визначення типу «Людина – це тварина» містить логічну помилку занадто широкого визначення. В практичних визначеннях завдяки відмінностям мереологічної множини та нечіткості обсягів має значення не стільки кількісні, скільки якісні співвідношення. В даному випадку, функція належності (включення) позначена вірно, вона основана на збігу родових ознак людини та тварин. Тому в змістовному плані можна погодитись з тим, що людина це тварина за родовою ознакою, але не завдяки рівній кількості індивідів класу і не за кількістю суттєвих ознак, в які включаються як родові, так і видові.

4. **Частково-родове визначення** – полягає у розгляді роду у своїх видах, подібно до того, як більше знаходиться у меншому. Наприклад, «Тварина знаходиться у людині», «Міжнародне право знаходиться в національному праві», та ін. З точки зору традиційної логіки визначення типу «Тварина – це людина» містить логічну помилку занадто вузького визначення. Як у попередньому виді визначення, в даному випадку достатнім буде збіг родової ознаки за порядком розташування мереологічних обсягів від роду до виду.

5. **Формуюче визначення** – полягає у закріпленні форми по відношенню до змісту за принципом «надання форми». Наприклад, таким чином співвідносяться норма права і закон («Закон формується нормою права»), форма і зміст понять, душа для людини (за Аристотелем), «внутрішня форма мови» у В. Гумбольдта та «внутрішня форма слова» у Г. Шпета, і т. д. Форма постає в якості невідокремлюваної частини на відміну від фігурального («рамочного») визначення, де з частин формуються зовнішні границі, що часто-густо мають дрібну структуру.

6. **Сутнісне визначення** – полягає у виявленні початкової сутності предмета як головної (визначальної та змістовної) його частини. Такою початковою сутністю є відмінна суттєва ознака предмета. Наприклад, «Головне в правителі – влада». Влада постає в даному випадку головною суттєвою ознакою як частина змісту, що визначає правителя.

7. **Фінітне визначення** – полягає у встановленні кінцевої мети предмета. Наприклад, «Щастя – у добродієстві», «Головне у житті – кінець» та ін. Ціль представляє частину по відношенню до цілісного предмета. Це слід розуміти онтологічно як можливість досягнення досконалої якості та форми предмета в майбутньому. Таким чином, у фінітних визначеннях особливе значення має фактор часу.

8. **Топологічне визначення** – полягає у встановленні місцеположення предмета у просторі (топосу). Наприклад, «Це місце – підсудного», «Перший ряд місць у транспорті – для інвалідів та жінок з дітьми».

До мереологічних визначень можна віднести деякі непрямі визначення та прийоми подібні визначенням. Зокрема, до таких можна віднести **семантичне** визначення, в якому перераховуються складові компоненти предметного значення. Наприклад, «Членами бандитського угруповання є І., П. та С». Якщо у визначенні є вказівка на частини предмета, як наприклад, при упізнанні частин тіла, це буде мереологічним різновидом **остенсивного** визначення, та ін.

У висновку зауважу, що культура практичного мислення ґрунтується на співвідношенні частини й цілого. Вважаю, що можна продовжити наукові дослідження у даному аспекті розгляду з подальшим формуванням ряду правил для мереологічних процедур. Крім того, мереологічний підхід можна застосувати і для дослідження інших логічних форм, які постануть у профілі практичного мислення. Для юридичної практики це надасть можливість більш чіткого логічного оперування категоріями частини й цілого, усвідомлення особливостей практичного мислення юриста на відміну від теоретичного в перспективі підвищення його практико-логічної культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Категории / Аристотель // Аристотель. Метафизика. Аналитика. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – С. 453-484. – (Гиганты мысли).
2. Аристотель. Об истолковании / Аристотель // Аристотель. Метафизика. Аналитика. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – С. 485-504. – (Гиганты мысли).
3. Ишмуратов А. Т. Логический анализ практических рассуждений / А. Т. Ишмуратов. – К.: Наукова думка, 1987. – 137 с.
4. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн; [2-е изд.]. – СПб: Питер, 2002. – 720 с. – (Серия «Мастера психологии»).
5. Теплов Б. М. Психология / Б. М. Теплов; [изд-е 8-е]. – М.: Узпедгиз, 1954. – 255 с.
6. Роди Ф. Герменевтическая логика в феноменологической перспективе: ... Густав Шпет / Фритъеф Роди // Логос. Философско-литературный журнал. – № 7. – 1996. – С. 41-46.

УДК 140(477)

Абашник В. А.

Харьковский экономико-правовой университет

ФИЛОСОФИЯ «ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА» И.С. ПРОДАНА И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье проанализированы философская концепция и творческий путь И.С. Продана (1854-1919/20) – приват-доцента кафедры философии Харьковского Императорского университета. Сначала представлена периодизация его философского творчества, главный акцент сделан на «Харьковском периоде» (1906-1916). Затем охарактеризованы основные черты философии «здорового смысла» И.С. Продана. В завершение указано на взаимосвязи его философии «здорового смысла» с другими философскими направлениями, а также ее значение для современности.

Ключевые слова: философия «здорового смысла», университетская философия, Харьковский университет.

В статті проаналізована філософська концепція і творчий шлях І.С. Продана (1854-1919/20) – приват-доцента кафедри філософії Харківського Імператорського університету. Спочатку представлена періодизація його філософської творчості, головний акцент зроблено на «Харківському періоді» (1906-1916). Потім охарактеризовані основні риси філософії «здорового глузду» І.С. Продана. На завершення вказано на взаємозв'язки його філософії «здорового глузду» з іншими філософськими напрямками, а також її значення для сучасності.

Ключові слова: філософія «здорового глузду», університетська філософія, Харківський університет.

Philosophical conception and the creative development of I.S. Prodan (1854-1919/20) who was a private-docent on the Department of Philosophy at the Kharkiv Imperial University are analyzed in this article. Main periods of his philosophical activity are presented at first, and the «Kharkiv period» (1906-1916) is in the study focus. Basic features of I.S. Prodan's "common sense" philosophy are characterized further. Interconnections of his philosophy of "common sense" with other philosophical schools as well as its today significance are pointed out at the end.

Key words: philosophy of "common sense", university philosophy, Kharkiv university.

Исследование преподавания философских дисциплин и рассмотрение философских позиций профессоров и приват-доцентов Харьковского Императорского университета имеет особую *актуальность* в рамках восстановления картины развития университетской философии в Украине начала 20-го века. Поэтому *целью* данной статьи является рассмотрение философской деятельности Исидора Саввича Продана, последнего дореволюционного приват-доцента кафедры философии Харьковского Императорского университета. Главными *задачами* этой статьи будут анализ основных черт философии «здравого смысла» И.С. Продана и периодизация его творческого пути.

Степень разработанности указанной проблематики пребывает на начальном уровне, хотя на психологические и логические работы И.С. Продана указывали различные авторы, например, известный психолог В. М. Бехтерев в сочинении «Объективная психология» (1907-1912), М. П. Плахтий в кандидатской диссертации «Логіка в Україні у другій половині XIX – на початку XX століття: напрями розвитку» (Київ, 2007), А. И. Макаров в докторской диссертации «Феномен надындивидуальной памяти: стратегии концептуализации и онтологический статус» (Санкт-Петербург, 2011). Однако анализу философской и психологической позиции И. С. Продана, его преподавательской деятельности посвящены всего несколько статей. Две из них представляют собою расширенные доклады автора этой публикации [1; 2], которые были сделаны в ФРГ – на международных конгрессах во Франкфурте-на-Майне (2008) и в Ганновере (2011). В этом контексте *новизна* данной статьи будет заключаться в представлении периодизации и анализе особенностей философии «здравого смысла» И. С. Продана.

На сегодня изучением творчества И. С. Продана занимается очень ограниченный круг исследователей, что делает целесообразным указание основных этапов его жизни и творческого пути.

Выходец из семьи буковинского православного священника Исидор Саввич Продан (1854-1919/20) обучался в Черновицкой гимназии в 1864-1872 гг., а в 1872-1875 гг. изучал психологию и философию в Венском университете, где защитил магистерскую диссертацию. В «Черновицкий и Венский период» большое влияние на формирование его философской и психологической позиции оказала австрийская философская традиция, особенностями которой были: 1) критика философии И. Канта и его последователей, 2) преобладание учения Аристотеля и разных направлений аристотелизма.

После получения магистерского звания в Венском университете, в 1876 году И.С. Продан переселился из Австро-Венгрии в Российскую империю, где в 1881 г. принял российское подданство. В это время он преподавал греческий, латинский и немецкий языки в восьми гимназиях Измаила, Риги и Юрьева (Дерпт, сегодня Тарту, Эстония), а в 1887 г. защитил докторскую диссертацию на немецком языке «Механика сознания» в Черновицком университете. В «Измаильский и Прибалтийский период» (1876-1906) философская позиция И. С. Продана развивалась под влиянием творчества Г. В. Лейбница. Она нашла отражение в концепции «новой эволюционной монадологии» в работе «Организация души. Отрывок из новой эволюционной монадологии» (Юрьев, 1905). Другими важными сочинениями И. С. Продана этого периода были: «О памяти» (Юрьев, 1900-1901) в двух частях, «Психология внутреннего опыта, как основа философских наук» (Юрьев, 1904).

В 1906 г. И. С. Продан представил переработанное двухтомное сочинение «О памяти» (1904-1905) в качестве магистерской диссертации Совету Киевского Императорского университета им. Св. Владимира. Публичная защита этой диссертации состоялась с учетом положительной рецензии киевских профессоров А. Н. Гилярова (1856-1938) и Г. И. Челпанова (1862-1936), после чего И. С. Продан получил искомую степень магистра философии. С 1906 по 1916 год он был приват-доцентом кафедры философии Харьковского

Императорского университета, где преподавал логику, историю философии, психологию, педагогику, дидактику и этику. Также И. С. Продан обсуждал труды Г. В. Лейбница, Й. Ф. Гербарта, Э. фон Гартмана на факультативных занятиях со студентами. Среди них был Константин Александрович Смирнов (1888-1941), автор работы «Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта» (Харьков, 1910) и будущий профессор Ленинградского Богословского института (1926-1929).

Основные сочинения И. С. Продана в «Харьковский период» (1906-1916) посвящены философии «здорового смысла», а также критике И. Канта и неокантианства. Среди этих работ можно выделить: «Практическое руководство по психологии» (1908), «Учебник логики» (1909), «Лекции по истории новейшей философии» (1909), «Новая логика» (1911), «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» (1913), «Правда о Канте» (1914), «Философия и здравый смысл» (1914), «Что такое искусство?» (1915). Эти и другие публикации способствовали известности И. С. Продана среди широкой философской публики, о чем свидетельствовали и многочисленные рецензии, например рецензия Г. Г. Шпета в «Критическом обозрении» (Москва, 1909) на его «Практическое руководство по психологии».

С 1916 по 1919/20 годы И. С. Продан занимал должность приват-доцента Донского университета. В Ростове-на-Дону он читал курсы по философским дисциплинам вплоть до трагической смерти 10 января 1920 г. (27 декабря 1919 года по старому стилю), когда город был захвачен войсками 1-й Конной Армии С. М. Буденного. В «Ростовский период» (1916-1919/20) И. С. Продан разрабатывал и преподавал различные аспекты своей философии «здорового смысла», занимавшей центральное место в его общеподлинной позиции со времени «Харьковского периода».

Философию «здорового смысла» И. С. Продан представил в нескольких харьковских сочинениях, среди которых центральное место занимала фундаментальная работа на 500 страницах под названием «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» (1913), выходящая также частями в харьковском богословско-философском журнале «Вера и разум» в 1912 г. Уточнению представленных здесь философских принципов, защите их от критики и нападков рецензентов были посвящены его небольшие этюды и статьи: «Философия и здравый смысл» (1914), «Ответ на рецензию В. Каринского о книге И. С. Продана “Познание и его объект, оправдание здравого смысла”» (1914), «Ответ И. С. Продана на рецензию Б. В. Яковенко о книге “Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)”» (1914).

В этих работах И. С. Продан продолжает традицию родоначальника философии «здорового смысла», шотландского философа Томаса Рида (1710-1796). В своем трактате «Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла» (1764) Т. Рид утверждал: «<...> Философия <...> не имеет другого корня, кроме принципов Здравого Смысла; она вырастает из них и питается ими» [6, с. 101]. На протяжении своей жизни в разных сочинениях Т. Рид уточнял и совершенствовал принципы «здорового смысла». Среди его принципов, или основоположений, следует выделить следующие семь основных: безошибочности (верности) самосознания, очевидности памяти (вспоминания), рефлексии, мыслящего Я, субстанциональности, направленности духовной деятельности на объект, всеобщего согласия (консенсуса).

И. С. Продан, вслед за шотландским философом, указывает на эти принципы «здорового смысла» и на то, что его исходным пунктом являются «<...> истины *самоочевидные* (*self evident truths*) и *необходимые условия всякого знания* <...>» [3, с. XV]. При этом он уточняет сам термин «здравый смысл» и подчеркивает, что «<...> вернее перевести Common Sense через «Общечеловеческий смысл» <...>» [4, с. 21]. Свою задачу харьковский приват-доцент видел в новом обосновании принципов философии «здорового смысла» с учетом достижений философии и науки в начале 20-го века. Поэтому в обширном «Предисловии» к работе «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» он отмечал: «План моей книги таков: 1) во введении устанавливаются необходимые *предпосылки* здравого смысла, признаваемые всеми, а равно и *метод* исследований [I гл.]. 2) Рассматриваются *орудия* мышления и познания с критериями истины [II-V гл.]. 3) Раскрываются *источники* познания, причем вносятся поправки и в учение Локка, и в учения Канта и Милля [V-VIII гл.]. 4) Рассматриваются самые *объекты* познания – сперва чувственные, а затем сверхчувственные [IX-XI гл.]» [3, с. XVIII].

В этом отношении следует указать на особенности концепции философии «здорового смысла», которую И. С. Продан представил в указанном сочинении. Во-первых, во «Введении»

он обосновывает свой индуктивно-аналитический метод теории познания и подчеркивает: «Истинная теория познания может быть только одна, а именно та, которая опирается на несомненные факты и истины очевидные» [3, с. 21]. На близость своего метода исследования к англо-шотландской философской традиции (Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм, Т. Рид) харьковский ученый указывает в другой работе, ссылаясь на «<...> первое и важнейшее сочинение по научной гносеологии, метод которого удержан и мною. Это – знаменитый «Опыт о человеческом уме» Джона Локка <...>» [5, с. 23]. Во-вторых, также в традиции Джона Локка он посвящает целую V-ю главу рассмотрению «Грамматических категорий». В-третьих, две главы (II-III) посвящены разработке теории суждения с учетом логических позиций от Аристотеля до Христофа Зигварта (1830-1904), автора двухтомной «Логики» (Тюбинген, 1873-1878). В-четвертых, в обширных IV-ой и VII-ой главах И. С. Продан рассматривает и критикует с психологической точки зрения учения Аристотеля и Канта о категориях, а затем сравнивает позиции И. Канта и Дж. С. Милля по вопросу причинности (VIII-я глава).

На вопрос относительно оригинальности своей философии «здравого смысла» и ее отличий от позиции Томаса Рида харьковский философ отвечал следующим образом: «По содержанию мое исследование расходится с Ридом. Последний ограничился в своем знаменитом *Исследовании* анализами *чувственных* восприятий, в которых еще недостаточно резко провел черту между ощущениями и восприятиями. Отметив *попутно* некоторые из «принципов общечеловеческого смысла», Рид даже и не пытался проанализировать каждый из них и *доказать*, что без них *не может обойтись никакое знание*. У Рида еще не имеется теории *суждения*, не выяснено значение метафизических законов *тождества и причинности*; у него даже не затронут вопрос о психической *наследственности* и о значении ее для знания» [3, с. XV-XVI].

Здесь следует подчеркнуть, что многие украинские и российские критики философии «здравого смысла» И. С. Продана указывали на ее психологические основания как на недостаток. В этом отношении И. С. Продан в ответ на рецензию своего университетского коллеги, экстраординарного профессора кафедры философии Харьковского университета В. М. Каринского (1874-193?) косвенно признавал свой психологизм и писал: «Если я *возвращаюсь* к принципам здравого смысла, провозглашенным Ридом полтора года тому назад, то очевидно, что это реформирование философии должно быть отнесено к заслугам *Рида*, а не к моим. (Моя заслуга заключается лишь в том, что я по стопам Рида пошел дальше его, и что я многое открыл и доказал, чего Рид, по тогдашнему состоянию психологии еще не мог доказывать и даже не пытался доказать)» [5, с. 2].

Критические рецензии на работы И. С. Продана в начале 20-го века писали специалисты-кантианцы или исследователи немецкой философии (И. И. Лапшин, А. И. Введенский, В. М. Каринский, Г. Г. Шпет, Б. В. Яковенко). Именно поэтому основным объектом ответной критики в рамках защиты своей философии «здравого смысла» И. С. Продан выбрал И. Канта, его сторонников и «неокантианцев». В этом отношении он подчеркивал: «<...> мой метод как раз противоположен методу немцев, которому, по-видимому, поклоняется и В. Каринский. Я же исхожу от *фактов и анализов* (подобно английским и шотландским философам), а не от готовых теорий и необоснованных отвлеченных мудрствований со «страшными словесами», за которыми часто скрывается пустота или же заблуждение. В своем исследовании я иду по стопам Рида, стараясь превратить философию познания в *положительную науку*; поэтому я не признаю догматизма и веры в авторитеты, – в особенности раздутые немцами <...>» [5, с. 4-5].

Относительно претензии на новизну своей работы «Познание и его объект» И. С. Продан писал: «Так как я имею в виду *научно* решить спорные вопросы, то и я исхожу от фактов наблюдения, которые беру из разнородных областей знания: из психологии, лингвистики, филологии, биологии, зоологии и даже физики <...>» [3, с. XVI]. Кроме того, в другой работе он указывает на свою особенность «<...> *совершенно нового* трактования при «установке метафизических положений»: до меня еще *никто*, не исключая и Э. Гартмана, и Бергсона, не привлекал в круг своих рассуждений тех разнообразных фактов из разных наук, которые рассмотрены мною. Возможность и необходимость метафизики доказана мною только на основании предпосылок здравого смысла; материализм опровергнут мною *впервые* на основании теории неовитализма и опровержения неodarвинизма» [5, с. 15].

Следует также отметить, что рассматриваемая работа И. С. Продана «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» была лишь первой частью запланированного им исследования. Она посвящена изложению и обоснованию основных принципов его философии «здравого смысла». Отчасти здесь харьковский приват-доцент обратил внимание на различные историко-философские позиции (Дж. Локк, И. Кант, Дж. С. Милль, Х. Зигварт). Такое частичное рассмотрение конкурирующих философских позиций И. С. Продана объясняет следующим намерением: «Подобную фактическую критику более выдающихся учений я предполагаю дать во II-й части моего исследования, а именно: 1) опровержение древних скептиков-пирроновцев и новейших, начиная с Юма; 2) затем, опровержение материализма 19-го века и пантеизма Спинозы» [3, с. XIX]. Но анонсированная II-я часть так и не была опубликована. Вероятно, одной из ее глав были материалы, вошедшие в трактат под названием «Правда о Канте (Тайна его успеха)» (1914), который в том же году частями выходил в журнале «Вера и разум».

Задаваясь вопросом относительно связи философии «здравого смысла» харьковского приват-доцента И. С. Продана с современной ему университетской философией в Украине, в тогдашней Российской империи, в Западной Европе и Америке, можно сделать следующие выводы. Во-первых, его философия «здравого смысла» явно выделяется на фоне университетской философии в Украине и России начала 20 века, где представление классического наследия Платона, Аристотеля, Декарта (Ф. А. Зеленогорский, П. Э. Лейкфельд) сочеталось с доминированием неокантианства и неохиттанства (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Б. В. Яковенко, Б. П. Вышеславский), неолейбницианства (Е. А. Бобров, И. И. Ягодинский, В. М. Каринский), а также религиозной философии (Е. Н. Трубецкой) и др.

Но, во-вторых, философия «здравого смысла» харьковского приват-доцента И. С. Продана находилась в контексте развития некоторых течений конца 19-го – начала 20-го веков в Западной Европе и, особенно, в США, даже в какой-то мере предвосхищала их. Главным образом, речь идет о прагматизме и его составной части – «критическом здравом смысле» (critical common-sensism) Ч. С. Пирса (1839-1914), о реализме Д. Э. Мура (1873-1958), особенно в его работе «Защита здравого смысла» (1925), а также о направлении «нового реализма», одним из представителей которого был американский мыслитель Д. Сантаяна (1863-1952), автор работы «Скептицизм и животная вера» (1923). В более крупном временном масштабе заслуживает дальнейшего исследования «конгениальность» позиции И. С. Продана и философских источников «неформальной логики» и «критического мышления», получивших развитие в Северной Америке после Второй мировой войны, а со середины 90-х гг. воспринятых и в Украине (в частности, А. В. Тягло в Харькове).

В-третьих, отдельные сходства «философии здравого смысла» И. С. Продана имеются с позицией его французского современника А. Л. Бергсона (1859-1941), автора работ «Материя и память» (1896), «Введение в метафизику» (1903), «Творческая эволюция» (1907). На это указывает и сам И. С. Продан, подчеркивая, что «<...> он признает *реальность* чувственного мира, признавая некоторую реальность и времени, и пространства, и материи, т.е. нечто соответствующее в действительности этим понятиям. Бергсон во многом близко стоит к доказанным нами положениям, хотя к ним пришел почти по интуиции, а не посредством подробных анализов» [3, с. 349]. Кроме того, с позицией И. С. Продана перекликается и требование Анри Бергсона в названной выше второй работе рассматривать метафизику как «истинный эмпиризм», а не как спекулятивную систему (Кант, Гегель и др.).

Отдельно следует указать на то, что И. С. Продан, как видно из приведенного выше его высказывания, рассматривал свою философию «здравого смысла» в связи «неовитализмом», который в различных вариантах сохраняет свою актуальность до сих пор. При этом И. С. Продан анализирует позиции главных представителей неовитализма – Йоганнеса Райнке (1849-1931) и Ганса Дриша (1867-1941), использовавших аристотелевский термин «энтелехии» для обозначения «целостного принципа» или имманентной силы материи, которая бессознательно развивается в направлении некоторой цели. Однако харьковский приват-доцент отказался от понятия «энтелехии», а ввел понятие автомонады, «<...> которая планомерно направляет все силы к осуществлению одной конечной цели. Эта же автомонада обуславливает в человеке его разум, который из состояния бессознательного постепенно делается познаваемым и сознательным» [3, с. 461].

В этой связи можно понять оптимистические прогнозы И. С. Продана, высказанные для последующих поколений: «Врожденные человеку познавательные способности, его «здравый смысл» в подавляющем большинстве случаев не сбивает его с толку. Науки и искусства, а равно и вся социальная жизнь по-прежнему будут совершенствоваться, – хотя бы и с временными задержками и отступлениями в сторону. Между тем философы медленно и с большим трудом будут открывать то один, то другой из законов человеческого духа, которые уже много тысячелетий *бессознательно* ведут человечество к истине, правде и блаженству» [3, с. XVII-XVIII].

Таким образом, философия «здорового смысла» оказалась одной из оригинальных составляющих харьковской университетской философии начала 20-го века. Эта реинкарнация нововременной британской мысли в творчестве И.С. Продана явно противоречила доминированию традиции немецкой классической философии, восходящей к И. Б. Шаду и «Харьковской философской школе И. Б. Шада» начала 19-го века. Она не утратила актуальности и в настоящее время, удивительным образом резонируя, например, с современным «квантовым холизмом» или с «критическим мышлением».

ЛИТЕРАТУРА

1. Abaschnik V. O. Rechtswissenschaft und Juristenausbildung in der Ukraine am Beispiel der Universität Charkow (1804–1920) / Volodymyr Oleksijovyč Abaschnik // Rechtswissenschaft in Osteuropa. Studien zum 19. und frühen 20. Jahrhundert. Hg. von Zoran Pokrovac. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010. – S. 1-46.
2. Abaschnik V. A. «Die neue Evolutionsmonadologie» von Isidor Savvic Prodan (1854-1919) / V. A. Abaschnik // IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten. Natur und Subjekt. Vorträge. Hg. v. Herbert Breger, Jürgen Herbst u. Sven Erdner (Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011) – Hannover: Druckerei Hartmann, 2011. – 1. Teil. – S. 1-10.
3. Продан И. С. Познание и его объект (Оправдание здравого смысла) / И. С. Продан. – Харьков: Типография «Мирный труд», 1913. – Часть 1-я. – XXVI, 474 с.
4. Продан И. С. Философия и здравый смысл (Критический этюд) / И. С. Продан. – Харьков: Типография «Мирный труд», 1914. – [3], 21 с.
5. Продан И. С. Ответ на рецензию В. Каринского о книге И. С. Продана «Познание и его объект, оправдание здравого смысла» / И. С. Продан. – Харьков: Типография «Мирный труд», 1914. – 26 с.
6. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Т. Рид; [пер. с англ., предисловие, примечания Ю. Е. Милютин]. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 352 с.

УДК 37.013.2:372.893

*Терно С. О.
Запорізький національний університет*

ІСТОРИЧНА ОСВІТА СЬОГОДНІ: ВИКЛИКИ І ВІДПОВІДІ

В статті розглядаються виклики інформаційного суспільства сучасній історичній освіті. Розвинені думки щодо організації процесу навчання згідно з основами нейропедагогіки. Відзначається, що навчання стане природним і ефективним у разі забезпечення низки умов: вільне навчальне середовище, інтелектуальні і моральні виклики учням щодо пошуку сенсу та закономірностей історичного процесу через емоційно значуще сприйняття минулого за допомогою візуалізацій.

Ключові слова: історична освіта, методика навчання історії, нейропедагогіка.

В статье рассматриваются вызовы информационного общества современному историческому образованию. Развиты мысли относительно организации процесса обучения в соответствии с основами нейропедагогика. Отмечается, что обучение станет естественным и эффективным, если обеспечить ряд

условий: свободная учебная атмосфера, интеллектуальные и моральные вызовы учащимся, направленные на поиск смысла и закономерностей исторического процесса посредством эмоционально значимого восприятия прошлого с помощью визуализаций.

Ключевые слова: историческое образование, методика обучения истории, нейропедагогика.

The information society challenges to contemporary education in history are considered in the paper. Some thoughts about the training process organization in accordance with foundations of neuropedagogy are developed. It is pointed out, that teaching process becomes natural and effective if to provide several conditions: free educational atmosphere, intellectual and moral challengers for pupils directed to search the historical process sense and laws through emotionally significant perception of the past by means of visualizations.

Key words: education in history, history teaching methods, neuropedagogy.

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. в житті українського суспільства відбулися значні зміни, передовсім пов'язані з поширенням комунікаційних технологій. За останні 30 років діти сильно змінилися. І вони не просто інші, а вони «інші», тому що середовище інше. Обсяг інформації, яку слід засвоїти, рік від року зростає. Сьогодні дитина зростає в інформаційному смітті і, не маючи змоги відділити «потрібну» інформацію від «непотрібної», вона буде жити з цим сміттям далі. Ця обставина обов'язково вплине на її психічний розвиток, зрозуміло, не найліпше. Отже, «іншість» молодого покоління обумовлена іманентними особливостями новітнього життєвого середовища, далеко не завжди позитивними чи доброзичливими.

Якщо освітянин не розуміє особливостей психіки і поведінки дитини, то він не здатен до повноцінного її навчання, не в змозі розвинути її здібності, навчити адаптуватися до умов сучасного життя. Саме тому важливо сконструювати такі концептуальні підходи і педагогічні технології, які б, з одного боку, відповідали соціальним потребам, а з іншого – можливостям дітей. Іншими словами, навчання повинно інтенсифікуватися у напрямку опертя на закономірності функціонування мозку з огляду на наявне життєве середовище, а не всупереч їм. В протилежному випадку матимемо справу з небезпечними психологічними девіаціями, які дуже важко виправити. Отже, у навчанні та вихованні сучасної молоді не обійтись без ґрунтовних знань з психофізіології.

Тривалий час дослідження нейрофізіологів та психологів здійснювались окремо, але наприкінці минулого століття досягнення обох суміжних галузей вдалося поєднати в інтегративний напрямок – нейропедагогіку (brain-based/compatible education) [3, с. 86]. У цьому напрямку працюють американські дослідники Дж. Бруер [11], Р. Кейн [12] та Г. Кейн, С. Макклінтик, К. Клімек [13], Л. Эрлауэр [14], Б. Гівен [15], Д. Голдберг та Дж. Стівенс [16], І. Дженсенс [17], М. Славкін [18], Д. Тілестон [19] та ін. Нейропедагоги виявили певні закономірності функціонування мозку і на цій основі сформулювали низку порад для освітян. В свою чергу, перед філософами, теоретиками і досвідченими практиками освіти постає завдання перекласти рекомендації науки на зрозумілу широкому загалу вчительства мову, створити корпус навчально-методичної літератури, зокрема з навчання історії. Тому *метою* статті є розгляд основних положень нейропедагогіки та представлення методичних прийомів навчання історії, які їм відповідають. Доцільно виділити дванадцять таких основоположень.

1. Мозок як паралельний процесор (принцип паралельного процесора). Людський мозок здатний виконувати декілька функцій одночасно. Мислення, емоції, уява та інші складні процеси можуть здійснюватися мозком одночасно з обробкою інформації та спілкуванням з іншими людьми. Спираючись на цей принцип, вчителю варто надати широкі можливості учням для різноманітної за змістом і формою навчально-пізнавальної діяльності. Потрібно застосовувати різноманітні методи і прийоми навчання. При цьому слід враховувати, що недовантаження мозку, так само як і перевантаження, може негативно вплинути на його розвиток. Що це означає для вчителя історії?

Неправомірно розглядати історію як відчужену від людини сферу зовнішньої реальності, що досягається так само, як і природний об'єкт у фізиці. Якщо за основну мету навчання історії в школі брати не пристосування індивіда до зовнішньої доцільності, а його саморозвиток як позитивної творчої особистості, як культурно-історичного суб'єкта (що не виключає й уміння орієнтуватися у соціальному середовищі, проте робить його другорядним), тоді не можна буде розглядати історію як зовнішню людині сферу реальності, що підпорядковується об'єктивним законам, діючим з необхідністю руху планет у Сонячній

системі. «Вона, – наголошує фахівець з філософії освіти А. Арсенєв, – виявиться чимось таким, що людина формує у процесі власного розвитку, що живе у ній, визначаючи її як людину цієї культури з її психікою і всіма її здібностями, а також знаннями, уміннями, навичками, в чому вона безпосередньо бере участь кожним своїм вчинком, словом, думкою і тому виявляється відповідальною перед майбутнім» [1, с. 73]. Таким чином, історія перетворюється на ту сферу, опановуючи яку людина стає моральною особистістю.

Історичний процес повинен бути поданий передовсім у вигляді поля діянь та долі як окремих особистостей, так й відповідних спільнот. Але й спільноту слід буде показувати не через її абстрактно-соціологічні параметри, а через життя, конкретні діяння особистостей, через реальні події та обставини, що їх визначили. «Це і буде, – стверджує А. Арсенєв, – найбільш глибокий аналіз історії, що одночасно надає можливість не лише зрозуміти, але й емоційно пережити історичні події» [2, с. 47].

Крім об'єктного погляду на світ існує й суб'єктне розуміння і сприйняття світу як світу людини, особистості. У процесі вивчення історії слід передбачити не лише засвоєння інформації, а й особистісно-ціннісне ставлення, емоції, переживання, взаємодію. В світлі цього принципу особливого значення набувають інтерактивні форми навчання історії, оскільки інтеракція створює найсприятливіші умови для функціонування мозку як «паралельного процесора».

2. Учіння і пізнання як природні механізми розвитку мозку. Учіння є таким само природнім процесом для організму загалом, і для мозку зокрема, як і процес дихання. Природа наділила людину мозком, здібним до навчання, і тому допитливість і прагнення до пізнання – природні потреби мозку. Педагогіка як наука повинна забезпечувати умови для задоволення цих потреб. Саме тому одним із першорядних є питання про те, як задіяти допитливість та прагнення до пізнання на уроках історії. Найпотужнішим інструментом збудження інтересу є створення проблемних ситуацій, використання парадоксів та проведення несподіваних аналогій. Перед тим, як чогось навчати, вчителю слід створити інтелектуальний виклик для учнів: вчинити так, аби вони відчули подив, захоплення, можливо навіть, збентеження. Тут у пригоді стануть проблемні задачі (див. наші посібники з проблемними задачами з історії [7-9]).

3. Опора на колишній досвід і пошук сенсу як уроджені якості мозку. Людський мозок функціонує в режимі зв'язку колишнього досвіду з новою ситуацією. Розуміння і осмислення нової ситуації виникає тоді, коли мозок знаходить опору в колишніх знаннях і уявленнях. Саме тому важливо постійно актуалізувати минулий досвід для оволодіння новими знаннями в процесі навчання. Цей принцип підтверджує концепцію зони актуального і найближчого розвитку Л. Виготського, яка набула надзвичайної популярності в філософії освіти, педагогіці та психології США. Отже, вчителю історії варто, навчаючи нового матеріалу, постійно ставити питання на встановлення зв'язків із раніше засвоєним: Як ці події пов'язані із попередніми? Як попередні події вплинули на подальший перебіг історії? Непересічного значення набуває апелювання до життєвого досвіду учнів: Що ви чули або знаєте про тему? Як змінилося ваше розуміння теми після вивчення нового матеріалу? Чому змінилися ваші думки?

4. Мозок шукає сенс через встановлення закономірностей. Безлад і хаос ускладнюють продуктивну діяльність мозку. У будь-якій сумбурно заданій ситуації мозок намагається відшукати сенс через встановлення закономірностей. Відомі психологічні експерименти з дослідження процесів сприйняття, пам'яті й мислення, коли випробовуваному дається завдання, приміром, запам'ятати число 1123581321345589. На перший погляд, для випробовуваного це завдання позбавлене будь-якого сенсу, бо він не бачить закономірності, «прихованої» в цьому величезному числі. У математиці ця закономірність має назву чисел Фібоначчі: кожний наступний числовий фрагмент, починаючи зліва, дорівнює сумі двох попередніх чисел. На думку американських учених, навчання, спрямоване на просте запам'ятовування цього числа, шкідливе для мозку, тоді як навчання, спрямоване на пошук закономірності в цьому числовому ряді, корисне. Іншими словами, навчання ефективно тоді, коли людина долає інтелектуальні труднощі в умовах пошуку сенсу через встановлення закономірностей.

Особливо гостро проблема закономірностей постає під час вивчення історії. За радянських часів опанування історії інколи хвило на надмірну схематизацію, коли, наприклад, суспільство неминуче і безповоротно рухалось від первісного ладу через рабовласницьку, феодальну, капіталістичну та соціалістичну соціально-економічні формації до комунізму.

Історія розглядалась як зовнішня по відношенню до людини сфера, в якій діють «природно-історичні закономірності», не залежні від волі людини. Почасти це правильно, але лише до певної міри. Для суспільства майже не характерні динамічні закони однозначної детермінації, що діють у системах, де попередні стани однозначно зумовлюють наступні. В розвитку суспільства практично неможливо зустріти однозначну детермінацію, оскільки суспільство є надто складною і зазвичай більш-менш нестабільною системою, на яку впливає низка чинників. В таких системах попередні становища визначають наступні неоднозначно, тобто тут діють імовірно-статистичні закони [6]. Прогнозування наслідків їх дії має лише імовірнісний характер.

Тому учням до розв'язання слід пропонувати «хитрі» ситуації, в яких значення того чи іншого фактора зазвичай перебільшують: в той час як насправді він впливає значно менше, ніж вважають (або, навпаки, ситуації, коли фактор, який при певних умовах має вельми значущу дію, применшують чи взагалі ігнорують) [див.: 4, с. 31]. Наведемо фрагмент книги І. Пригожина та І. Стенгерс «Час. Хаос. Квант». Ці автори вважають, що «історія людства не зводиться до основоположних закономірностей або до простої констатації подій. Кожний історик знає, що вивчення виключної ролі окремих особистостей передбачає аналіз соціальних та історичних механізмів, які зробили цю роль можливою. Знає історик і те, що без існування цих особистостей ті ж самі механізми могли породити зовсім іншу історію» [5, с. 48]. Аргументована оцінка думки І. Пригожина та І. Стенгерс вимагатиме ґрунтовного аналізу причинно-наслідкових та системно-структурних зв'язків, оскільки однією з дискусійних проблем є роль особистості в історії: учням пропонується залучитися до визначення ролі лідерів у суспільно-політичних рухах та встановлення різноманітних чинників, які обумовлюють виникнення, розгортання та характер цих рухів. Крім того, розгляд проблеми вимагатиме аналізу складних взаємозв'язків між соціальною базою та лідерами: хто на кого впливає, коли вплив лідерів є більш значним і спрямовує маси, а в яких випадках лідери йдуть за очікуваннями мас тощо. А для того, щоб встановити історичну закономірність, потрібно здійснити багатфакторний аналіз. Іншого способу просто існує, оскільки, як вже зазначалося, суспільні явища відрізняються особливо складною природою й у кожному окремому явищі одночасно реалізуються різні процеси.

5. Емоції як необхідний чинник продуктивної діяльності мозку. Здивування, обурення, натхнення, відчуття прекрасного і навіть почуття гумору постійні «супутники» повноцінної інтелектуальної діяльності людини. «Емоції і пізнання нероздільні», – стверджують американські нейропедагоги. Саме тому необхідно створювати сприятливий емоційний фон у процесі навчання. Такий фон виникає, якщо учень розв'язує проблему, суперечність, парадоксальну ситуацію, якщо навчальний процес містить елементи літератури, поезії, музики, гумору тощо. Навчальний матеріал, засвоєний у сприятливій емоційній атмосфері, запам'ятовується краще. До того ж він пов'язується із відповідним емоційним станом. І не менш важливо, що емоційний чинник стимулює мислення і творчий потенціал учнів.

6. Мозок здатен паралельно чи послідовно аналізувати і синтезувати інформацію, оперувати цілим і частиною. Результати нейропсихологічних досліджень показують, що мозок має унікальну здатність «бачити» об'єкт паралельно «в цілому і по частинах», «уміє» «розчленовувати і збирати» його [12]. Іншими словами, паралельне чи послідовне виконання протилежних операцій – це природна здатність мозку. Слід відзначити, що американські психологи віддають належне роботам російської наукової школи С. Рубінштейна, в яких досліджувалась аналітико-синтетична діяльність мозку людини.

Аналіз і синтез – два дуже важливих і постійно взаємодіючих процеси мислення під час навчання. Розвинути їх можливо за допомогою адекватних прийомів і методів (див., зокрема, [7-9]). Одностороннє навчання, спрямоване на формування лише аналітичних умінь, або, як його ще називають, «навчання за частинами», поза сумнівом, блокує природний потенціал мозку, його природну здібність до синтезу. Такої ж помилки припускаються й прихильники «синтетичного» навчання, що ігнорують аналітичні потенції мозку. З огляду на зазначений принцип в процесі навчання матеріал повинен подаватися в режимі взаємодії цілого і окремого, аналізу і синтезу, індукції та дедукції, прямого і зворотного методів розв'язування задач та доведення, конкретизації та узагальнення тощо.

7. Мозок здатен сприймати інформацію одночасно в умовах сфокусованої уваги і периферійного сприйняття. Людський мозок може сприймати інформацію не лише у безпосередньому полі уваги, але і поза його межами. Мозок дитини, що знаходиться в класі, вбирає як слова вчителя, так і сторонні звуки за вікном, в коридорі школи тощо. Якщо уміло організувати процес навчання, то можна використовувати особливості периферійного сприймання дитини за конструктивний чинник навчання. Так, приміром, кінематографісти використовують фонову музику, щоб глядачі зрозуміли контекст фільму. У той же самий час при ігноруванні цього принципу механізм периферійного сприймання може виступати як деструктивний елемент навчання. Цей принцип важливо враховувати, починаючи від проектування будівлі школи і завершуючи оформленням конкретного кабінету і навчального місця в класі.

8. Процеси свідомості й підсвідомості в мозку учня протікають одночасно. В процесі навчання ми отримуємо значно більше інформації, ніж зазвичай уявляємо. Тут доречно порівняння із айсбергом. Підводна його частина – це ті процеси, які протікають в навчанні на підсвідомому рівні. Нерідко, приміром, периферійні сигнали (звуки, слова, образи) потрапляють у наш мозок «без дозволу» нашої свідомості, ніби обминувши її «контрольно-пропускний пункт», й спрямовуються в глибинні шари підсвідомості. Опинившись у підсвідомості, ці сигнали можуть з'явитися на рівні свідомості з певною затримкою або ж опосередковано впливати на неї через внутрішні мотиви, неусвідомлені бажання, стани й відчуття. Організуючи процес навчання, цей принцип необхідно брати до уваги у взаємодії з іншими нейрофізіологічними принципами. Отже, на учня впливає не тільки і не стільки те, що сказав учитель, а весь комплекс внутрішніх (колишній досвід, емоційний стан, рівень мотивації, індивідуальні характеристики учня) і зовнішніх (загальна атмосфера в класі, звук, світло) чинників навчального середовища.

9. Мозок оперує, як мінімум, двома системами пам'яті: візуально-просторовою і системою «зубріння». Перша система природніша для функціонування мозку учня. Друга – більш штучна і трудомістка. Приміром, нам не важко пригадати, де і як ми провели вчорашній вечір. Тут не потрібно особливих прийомів запам'ятовування інформації, бо вона розміщується і кодується візуально-просторовою системою пам'яті. Ця система тісно пов'язана з природною здібністю мозку до осмисленого сприйняття і кодування інформації (див. принципи 3 і 4). Друга система пам'яті, умовно названа американськими нейропедагогами системою «зубріння», надає нам допомогу в тих випадках, коли необхідно запам'ятати окремі, не пов'язані між собою фрагменти інформації (дати, номери, імена, числа, фрази...). Що більш відірвані елементи інформації від колишніх знань і досвіду людини, від конкретного контексту, тим більше зусиль потрібно мозку для запам'ятовування цієї інформації. Недолік системи «зубріння» очевидний: знання та інформація, що поступили до «сховищ» пам'яті через неї, нестійкі й непродуктивні. Вони, як правило, розташовуються в елементах пам'яті хаотично, утворюючи маси безсистемної інформації. Що більше такого роду інформації «нагромаджується» в пам'яті, тим важче мозку відшукати її в цих «завалах». Навпаки, візуально-просторова система пам'яті упорядкована таким чином, що вся інформація, як в бібліотеці, зберігається точно за каталогом відповідно контексту. В цьому випадку зручно не лише «складувати» інформацію, але і швидко знаходити й відтворювати її. Звідси впливає наступний принцип.

10. Людина розуміє і запам'ятовує краще тоді, коли знання і уміння «відображаються» в системі візуально-просторової пам'яті (принцип візуалізації). Під час вивчення історії слід використовувати не лише предметну наочність (зображення історичних подій, архітектурних пам'яток, реконструкцій тощо), але й символічну наочність. Найкращий спосіб зрозуміти і запам'ятати складні зв'язки у матеріалі – представити їх графічно. Графічні організатори інформації – це засоби упорядкування текстової інформації у вигляді логічних схем. Інколи найкращим способом зрозуміти певну тему є представлення інформації у вигляді лінійної послідовності. Інформація, з якою доводиться мати справу, здебільшого складніша, ніж прості лінійні ланцюжки. Тож альтернативний спосіб представлення інформації – зображення її у формі ієрархії, або ієрархічного дерева. Таблиця також виступає свого роду графічним систематизатором історичної інформації. Більш докладно про це йдеться у роботі [9, с. 18-19].

11. Розвиток мозку стимулюється в умовах свободи творчості й блокується в ситуації тиску, примусу та погрози (принцип свободи творчості). Професор Йельського університету Р. Стернберг тривалий час шукав відповідь на запитання, куди зникають стільки «молодих і багатообіцяючих талантів». Лише після багатьох років викладацької діяльності, як він стверджує, для нього стало щось зрозумілим. Оскільки творче мислення практично невідворотно наштовхується на критику і супротив, відповідно проблема полягає лише в тому, чи вистачить мужності людині, щоб протистояти цьому. «Рано чи пізно вони здаються, – запевняє Р. Стернберг, – вони доходять висновку, що гра у даному випадку на варта свічок, особливо якщо творчість частіше карається, ніж заохочується» [10, с. 268]. І лише дійсно творчі й вольові особи стійко тримаються обраного курсу для досягнення великої мети, відмовляючись від короткострокових зисків...

Американські педагоги вважають, що стати творчою особистістю можна або під керівництвом іншої творчої особистості, або тієї особи, котра здатна створити умови для свободи творчості. У випадку, якщо ці умови не створені, йде звичайний процес відтворення «сірої» маси посередностей. Деякі вчителі в гонитві за суворою навчальною дисципліною, самі того не помічаючи, «вбивають» атмосферу творчості. Звісно, це жодною мірою не означає, що дисципліна заважає розвитку творчості. Скоріше навпаки, вирішення проблеми творчості в процесі навчання природним чином знімає проблему дисципліни в класі.

12. Мозок кожної людини унікальний (принцип унікальності). Мозок кожного з нас має свої індивідуальні характеристики щодо обсягу та швидкості обробки інформації, домінування тієї або іншої системи пам'яті, гнучкості розумових процесів тощо. Саме тому кожний має свій індивідуальний стиль учіння, власне розуміння навколишнього світу, оригінальний стиль мислення. Завдання вчителя – всіляко підтримувати унікальність навчально-пізнавальної діяльності кожного учня: перебігу розміркувань, формулювання думок, способу бачення проблеми тощо. Цей принцип лежить в основі філософсько-педагогічного напрямку конструктивізму, який набуває все більшої популярності у філософії освіти та педагогіці США.

У висновку зазначимо: природним навчання буде в тому випадку, якщо здійснюватиметься у вільному навчальному середовищі, становитиме для учня інтелектуальні і моральні виклики щодо пошуку сенсу та закономірностей історичного процесу через емоційно значуще сприйняття минулого за допомогою візуалізацій. Безперечно, проблемні методи та інтерактивні форми навчання найліпше забезпечуватимуть згадані умови. Отже, навчання за своєю суттю повинно бути передусім сенсопошуковим, тоді воно буде і природним, і ефективним, і корисним. Без урахування доробку нейропсихологів, зокрема вказаних вище принципів, навчання в інформаційному суспільстві буде «сліпим» і тому малоефективним.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании. Взаимоотношение естественнонаучного и гуманитарного знания / А. С. Арсеньев // *Философско-психологические проблемы развития образования* / [под ред. В. В. Давыдова] / Российская Академия образования. – М.: ИНТОР, 1994. – С. 67-84.
2. Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании. Цель в воспитании личности / А. С. Арсеньев // *Философско-психологические проблемы развития образования*; [под ред. В. В. Давыдова] / Российская Академия образования. – М.: ИНТОР, 1994. – С. 35-49.
3. Блейк С. Использование достижений нейропсихологии в педагогике США / С. Блейк., С. Пейп, М. Чошанов // *Педагогика*. – 2004. – С. 85-90.
4. Коржуев А. В. Познавательные затруднения в учении школьников / А. В. Коржуев // *Педагогика*. – 2000. – № 1. – С. 27-32.
5. Пригожин И. Время. Хаос. Квант: К решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс; [пер. с англ.; изд. 5, стереот.]. – М.: УРСС, 2003. – 240 с.
6. Рузавин Г. И. Закон / Г. И. Рузавин // *Философский энциклопедический словарь*; [2-е изд.]. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 194-195.
7. Терно С. О. Проблемні задачі з історії: [дидактичний посібник для учнів 6-7 класів] / С. О. Терно, З. Б. Коган, І. В. Полтавська. – Тернопіль: Мандрівець, 2009. – 20 с.
8. Терно С. О. Проблемні задачі з історії: [дидактичний посібник для учнів 8-9 класів] / С. О. Терно, А. Д. Хінева. – Тернопіль: Мандрівець, 2009. – 32 с.

9. Терно С. О. Проблемні задачі з історії: [дидактичний посібник для учнів 10-11 класів] / С. О. Терно. – Тернопіль: Мандрівець, 2009. – 40 с.
10. Штернберг Р. Дж. Интеллект, приносящий успех / Р. Дж. Штернберг; [пер. с англ.]. – Минск : Попурри, 2000. – 368 с.
11. Bruer J. T. Schools for Thought: A Science of Learning in the Classroom / J. T. Bruer. – Cambridge, 1993. – 336 p.
12. Caine R. 12 Brain/Mind Learning Principles in Action – One Author's Personal Journey: [електронний ресурс] / R. Caine. – Режим доступу: <http://www.newhorizons.org/neuro/caine%202.htm>.
13. Caine G. 12 brain/mind learning principles in action / G. Caine, R. N. Caine, C. McClintic, K. Klimek. – Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2005. – 263 p.
14. Erlauer L. The brain-compatible classroom: Using what we know about learning to improve teaching / L. Erlauer. – Alexandria, VA: ASCD, 2003. – 167 p.
15. Given B. Teaching to the brain's natural learning system / B. Given – Alexandria, VA: ASCD, 2002. – 163 p.
16. Goldberg D. For the learners' sake: Brain-based instruction for the 21st century / D. Goldberg, J. Stevens. – Tuscon, AZ: Zephyr Press, 2001. – 160 p.
17. Jensen E. Teaching with the brain in mind / E. Jensen ; [2nd ed.]. – Alexandria, VA: ASCD, 2005. – 186 p.
18. Slavkin M. Authentic learning: How learning about the brain can shape the development of students / M. Slavkin. – Lanham, MD: Scarecrow Education, 2004. – 353 p.
19. Tileston D. 10 best teaching practices / D. Tileston; [2nd ed.]. – Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2005. – 105 p.

УДК 355/359:101.2

*Конаржевська В. І.
Академія внутрішніх військ МВС України*

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК ІНСТРУМЕНТАЛЬНА КОМПОНЕНТА ПРОФЕСІЙНО-СУСПІЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ ОФІЦЕРА ВНУТРІШНІХ ВІЙСЬК УКРАЇНИ

Запропоновано новий підхід до вирішення проблеми військово-цивільних відносин, зокрема професійно-суспільної поведінки офіцера внутрішніх військ України, ґрунтованої на конституційних цінностях. Умови професійного виконання офіцером своїх обов'язків зараз ускладнюються, вимагаючи активного раціонального мислення, яке сприятиме формуванню потрібних у демократичній правовій державі соціальних компетентностей. Увагу акцентовано на критичному мисленні як інструментальній компоненті професійно-суспільної поведінки офіцера внутрішніх військ, а також на необхідності відповідних змін його освіти.

Ключові слова: офіцер внутрішніх військ, професійно-суспільна поведінка, критичне мислення.

Предлагается новый подход к решению проблемы военно-гражданских отношений, в частности профессионально-общественного поведения офицера внутренних войск Украины, которое базируется на конституционных ценностях. Условия профессионального выполнения офицером своих обязанностей сейчас усложняются, требуя активного рационального мышления, которое будет способствовать формированию необходимых в демократическом правовом государстве социальных компетентностей. Внимание акцентировано на критическом мышлении как инструментальной компоненте профессионально-общественного поведения офицера внутренних войск, а также на необходимости соответствующих изменений его образования.

Ключевые слова: офицер внутренних войск, профессионально-общественное поведение, критическое мышление.

It is proposed a new approach to solve the problem of civil-military relations including professional and social behavior of officer of the Internal Troops of Ukraine, which is based on constitutional values. The conditions of professional functioning of the officer are more complex today; they require active rational thinking, which has to facilitate development of social competence that is necessary in a democratic law-based state. Attention is paid to critical thinking as an instrumental component of professional and social behavior of officer of the Internal Troops as well as on needs in relevant changes in educational process.

Key words: Internal Troops of Ukraine officer, professional and social behavior, critical thinking.

Важливим елементом системи МВС є внутрішні війська. Вони призначені для охорони та оборони важливих державних об'єктів, перелік яких установлюється Кабінетом Міністрів України, а також для участі в охороні громадського порядку та боротьбі із злочинністю. Військовослужбовці внутрішніх військ (ВВ), таким чином, постійно вступають у різноманітні відносини та спілкуються як з окремими особами, так і з різними групами чи верствами населення. Насамперед від культури раціонального мислення офіцера ВВ та ґрунтованої на ньому комунікації, а отже уміння осмислювати проблему по суті, знаходити її оптимальне розв'язання та, за потребою, доводити її певним адресатам залежать його професійна впевненість, задоволеність процесом та результатами роботи, розуміння потрібності власної праці. Належне мислення і спілкування впливає на прийняття рішень та в цілому на всю професійну діяльність правоохоронця, тому воно має ґрунтуватися, перш за усе, на цінностях демократичної правової держави [2, с. 7-8; 6, с. 1-2].

Поза усяким сумнівом, сучасному суспільству часто-густо притаманні психоемоційна напруженість; повсякденні загрози для життя і здоров'я, в тому числі через прояви насильства, інколи навіть з використанням зброї; низький рівень поваги до верховенства права та законслухняності населення тощо. На тлі негативної динаміки соціальних настроїв умови служби офіцера ВВ ускладнюються; до цього додається дефіцит часу, зазвичай потрібного для аналізу обстановки та прийняття правильного рішення, особливо у «нештатних» ситуаціях, висока відповідальність за результати ймовірного застосування навіть законного примусу і т. ін. Натомість соціум часто не помічає ускладнень, які сам же і породжує, та вимагає вирішення всіх проблем «мирно», без застосування примусу. До цього спонукає, серед іншого, міцне укорінення пріоритету прав людини в усіх сферах життєдіяльності сучасного цивілізованого суспільства.

Питання про методи діяльності офіцера ВВ, які б забезпечили успішне виконання професійно-суспільних завдань за сучасних умов, ще досліджені недостатньо. Такий стан речей пояснює, зокрема, застарілі форми і методи професійної підготовки офіцерів, що не можуть повною мірою дати бажаного ефекту, а саме сформувати якості суспільно відповідальної демократично налаштованої особистості, здатної ефективно виконувати свої обов'язки у складному, суперечливому, швидкоплинному світі.

Отже, *актуальність* даної статті визначена необхідністю вироблення концептуальних засад осучаснення професійної діяльності офіцера ВВ і, відповідно, їх фахової підготовки у відомчих вишах. *Мета* статті у тому, щоб обґрунтувати актуальність критичного мислення як важливої складової освіти та професійно-суспільної поведінки офіцера. Для досягнення мети необхідно уточнити сутність і специфіку критичного мислення, а також експлікувати ті його риси, котрі здатні посприяти формуванню оновленої професійно-суспільної поведінки офіцера ВВ.

Ретельний аналіз закордонних і вітчизняних робіт дозволяє дійти висновку про ґрунтовну розробку різних уявлень про критичне мислення (О. Белкіна-Ковальчук, Дж. Браус, А. Бутенко, Д. Вуд, К. Гудзик, І. Загашев, С. Заір-Бек, Л. Киенко-Романюк, Д. Клустер, В. Корженко, О. Коржуєв, С. Король, М. Ліпман, В. Майборода, К. Мередит, Н. Мерзлікіна, Т. Олійник, В. Попков, В. Ружийро, Д. Стіл, О. Тягло, О. Федоров, Д. Халперн, Т. Хачумян, Є. Ходос, Ч. Темпл, Д. Шакірова, Д. Шаров, А. Шуман, Л. Ямщикова та ін.). На сьогоднішній день філософи, науковці, педагоги, політичні діячі багатьох країн світу доводять значущість критичного мислення для успішної суспільно-професійної діяльності фахівців різних галузей. Критичне мислення культивує в особистості активне вміння добирати й раціонально оцінювати складну інформацію, адекватну самооцінку, громадянську позицію, толерантність тощо. Розвинене критичне мислення дозволяє гнучко і доказово мислити, бути справедливим в оцінках, розсудливим у судженнях, правильно вияснити причини складних проблем і

вирішувати їх, переконливо спілкуватися не тільки з однодумцями, а й з опонентами. Коротко кажучи, воно, за М. Ліпманом, зосереджує увагу на культивуванні мудрості та її застосуванні у практиці, житті [1, с. 34].

Багатоаспектність критичного мислення вплинула на неоднозначність його тлумачення різними дослідниками: воно розглядається як вид розумової діяльності (Т. Воропай і О. Тягло, В. Мерзлікіна та ін.), сукупність умінь і навичок розумової діяльності (М. Ліпман, О. Федоров та ін.), стиль мислення (І. Загашев, С. Заір-Бек та ін.) тощо. Проте, на мою думку, існуючі підходи не виключають один одного, а скоріше доповнюють і розширюють загальне уявлення про сутність цього феномену, доводячи багатогранність його природи і багатоманітність ознак (послідовність, конкретність, ретельність, адекватність тощо). Лише в абстракції ці ознаки можуть існувати окремо одна від одної, а в реальності вони нерозривні, на них можна системно впливати та розвивати.

На підставі вивчення різних підходів до трактування критичного мислення та з огляду на специфічну мету моєї статті, пропоную його визначити як особливий вид розумової діяльності з розв'язання складних проблем і вироблення рішень у проблемних ситуаціях; здійснення рефлексивних дій (аналітичних, інтерпретативних, оцінювально-критичних чи контрольних) стосовно будь-якого міркування, у тому числі власного процесу мислення; виважений розбір різних думок і поглядів, доказове виявлення власної позиції.

Критичне мислення може бути алгоритмізоване через низку питань, котрі слід вміти ставити і правильно на них відповідати. Найбільш важливими серед таких варто назвати наступні.

1) У чому проблема і пропонований висновок? 2) Які резони обґрунтовують висновок? 3) Яка структура аргументу? 4) Які поняття чи судження незрозумілі? 5) У чому полягають ціннісні припущення? 6) У чому полягають дескриптивні припущення? 7) Які умови прийнятності аргументу? 8) Чи правильна проблема? 9) Чи правильний висновок з проблеми? 10) Чи є резони сильними? 11) Чи правильно побудовані умовиводи? 12) Чи є аргумент сильним? 13) Які логічні помилки припущені? 14) Чи можна усунути помилки і підсилити міркування? Коли можна, то як?

Вказані критичні питання утворюють чотири пов'язані між собою групи: (I) 1-3 питання стосуються аналізу розглядуваної інформації; (II) 4-7 питання – її розуміння; (III) 8-12 – оцінювання; (IV) 13-14 – власне критика, коли для цього є підстави [4, с. 247; 5, с. 22-23].

Критичне мислення включає процеси опрацювання інформації, цілепокладання, прогнозування, прийняття рішення та відповідним чином визначає діяльність особистості, зокрема належної комунікації. Воно пов'язане: 1) з відбором інформації; 2) з розпізнаванням смислів чи образів; 3) з оцінюванням можливостей вибору і трьома типами розумових дій (аналізом умов, вибором прийомів рішення, звіркою рішення з умовами). Таким чином, інтелектуальні вміння, що притаманні людині з критичним типом мислення, з певними застереженнями можна об'єднати в три групи: інформаційно-гностичні (вміння аналізувати, порівнювати, інтерпретувати, аргументувати тощо), дослідницькі (вміння моделювати, проектувати, прогнозувати тощо) та контрольні-оцінні (вміння самоконтролю, вміння критично оцінювати інших та себе).

У процесі інформаційно-пошукової діяльності та опрацювання актуальної інформації особистість оперує судженнями відповідно до конкретної ситуації. При цьому інформація аналізується, тлумачиться, оцінюється і застосовується з огляду на характер обраної поведінкової стратегії, де можуть проявлятися здатності орієнтуватися в ситуації, діставати базові інформаційні дані, давати цій інформації адекватну раціональну оцінку, діяти відповідно до цієї оцінки. Припускається, що на шляху до формування судження відбувається подвійний вибір: цілепокладання (вибір на основі смислових настанов) і цілеобслуговування (визначення адекватним умовам операцій і ресурсів). Ці засади створюють можливість знаходження альтернативних шляхів реалізації свободи вибору та відповідальності за нього, що є основою функціонування людини як повноцінного члена громади.

Конкретне критичне мислення як відображення морально-етичних настанов, соціально-політичних рис, оцінного досвіду, ціннісних орієнтирів, знань, способів розумових і практичних дій характеризується варіативністю проявів. Багаторівневість визначає критичне мислення як системне, що будується на науково-узагальнених схемах повсякденної діяльності і

реалізується у послідовності певних дій, які вимагають побудови правильних висновків та алгоритмів при осмисленні будь-яких практичних ситуацій і належних у них.

На основі викладеного доходжу висновку, що критичне мислення, з одного боку, визначається індивідуальними особливостями психіки, перш за усе *ratio*, людини. З іншого боку, критичне мислення може виступати особливим видом соціальної практики та основою для продуктивного оволодіння особистістю низкою соціальних функцій, як професійних, так і загальногромадянських. Воно входить у процеси раціонального пізнання себе і оточуючого середовища, у сприйняття, розуміння і ставлення до інших людей, у вияви її соціальної активності, у тому числі й через виконання громадських чи професійних обов'язків. Це дає підстави виокремити соціальну функцію поряд з вже відомими функціями критичного мислення [3, с. 110]. Для сучасного офіцера внутрішніх військ України вона ґрунтується, перш за усе, на визначених Конституцією цінностях і передбачає те чи інше утілення в конкретних ситуаціях професійно-суспільних відносин.

Залежно від ступеню сформованості критичного мислення офіцер ВВ може мати широкі, утилітарні або вузькі професійно-суспільні мотиви поведінки; високу, помірну або низьку прихильність соціальним цінностям, включаючи громадянськість, ініціативність, толерантність; мати стійкий, достатньо стійкий або варіативний опір антисоціальним проявам.

Новизна викладеного полягає в обґрунтуванні необхідності й корисності критичного мислення як інструментальної компоненти формування професійно-суспільної поведінки офіцера ВВ; в уточненні поняття критичного мислення з огляду на особливості професійно-суспільної діяльності офіцера ВВ; у виявленні якостей критичного мислення, що впливають на формування професійно-суспільної поведінки офіцера ВВ.

Отже, завдяки засвоєнню критичного мислення – сучасного інтелектуального інструменту роботи з потоками проблемної інформації – офіцер внутрішніх військ буде в змозі: формувати раціональне та обґрунтоване ставлення до актуальної ситуації чи до певних – складних, неповних, суперечливих і т.п. – повідомлень про неї; ефективно і самостійно відшукувати потрібні відомості, виділяючи і відкидаючи випадково помилкові чи свідомо брехливі; правильно і обґрунтовано організовувати власні дії чи дії підлеглих не тільки у передбачуваних «штатних» ситуаціях, а й за умов непередбачуваних швидкоплинних змін; адекватно оцінювати міру своєї відповідальності як професіонала і громадянина демократичної правової держави, підвищувати самоконтроль, готовність до виправданого ризику у «нештатних» ситуаціях; зрозуміло висловлювати і обстоювати свою позицію у комунікації з різноманітними особами чи групами громадян; знаходити способи попередження чи залагодження суперечностей або (скритих чи явних) конфліктів на основі раціонального осягнення їх сутності, а також поєднання критичності і толерантності у ставленні до сторін.

ЛІТЕРАТУРА

1. Липман М. Критичне мислення: чим воно може бути? / М. Липман // Постметодика. – 2005. – № 2(60). – С. 33-41.
2. Дубова І. О. Психологічні особливості професійного спілкування працівників міліції в екстремальних умовах: [автореф. дис. канд. психол. наук: 19.00.06] / І. О. Дубова. – К.: Нац. акад. внутр. справ України МВС України, 2003. – 19 с.
3. Король С. А. К классификации особенностей критичности мышления / С. А. Король // Вопросы психологи. – 1981. – № 4. – С. 108-111.
4. Тягло А. В. Критическое мышление: проблема мирового образования XXI века / А. В. Тягло, Т. С. Воропай. – Харьков: Ун-т внутр. дел, 1999. – 285 с.
5. Тягло О. В. Критичне мислення: [навч. посібник] / О.В. Тягло. – Х.: Вид. група «Основа», 2008. – 189 [3] с.
6. Щербина Л. Ф. Організоване мислення як основа професійної діяльності психолога-практика / Л. Ф. Щербина // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Соціологія. Психологія. Педагогіка». – Додаток 4, том III (15). – 2009. – Тематичний випуск № 3. «Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору». – С. 803-813.

САМООСВІТА: ШЛЯХ ВИЯВЛЕННЯ / КОНСТРУЮВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ДОВЖИНОЮ У ЖИТТЯ

У статті розглянуто феномен самоосвіти як невід'ємної складової розвитку і функціонування сучасної людини. Самоосвіта сприяє переосмисленню нею свого місця у світі і виступає як вільний, але досить складний вид активності, пов'язаний з процедурами саморефлексії, самооцінки, самоідентифікації. Зроблено спробу виявити роль і значення самоосвіти у виявленні/конструюванні власної ідентичності у переломні моменти життя людини (кризи підліткового, молодого, середнього віку та пізнього періоду життя).

Ключові слова: самоосвіта, виявлення/конструювання власної ідентичності, вікові кризи.

В статье рассмотрен феномен самообразования как неотъемлемая составляющая развития и функционирования современного человека. Самообразование способствует переосмыслению своего места в мире и является свободным, но весьма сложным видом активности, связанным с процедурами саморефлексии, самооценки, самоидентификации. Предпринята попытка выявить роль и значение самообразования в определении/конструировании собственной идентичности в переломные моменты жизни человека (кризисы подросткового, молодого, среднего возраста и позднего периода жизни).

Ключевые слова: самообразование, определение/конструирование собственной идентичности, возрастные кризисы.

Phenomenon of self-education as an integral part of development and functioning of a human being is analyzed in this paper. Self-education promotes to rethink own place in the world, and it is a free but complex kind of activity which is connected with procedures of self-reflection, self-evaluation, self-identification. An attempt to explicate role and significance of self-education in finding/construction of own identity during the crucial moments of life (crisis of adolescence, young, middle ages, and old age) is made.

Keywords: self-education, finding/construction of self-identity, age crisisis.

Ще В. Г. Белінський казав: «Жодна людина не народжується готовою, тобто повністю сформованою, будь-чیه життя є розвитком, який безперервно рухається, і формуванням, яке не закінчується» [1, с. 22]. Важливими чинниками цього процесу за сучасних умов виступає поєднання більш-менш обмеженої у часі формальної освіти і освіти неформальної, яка може тривати протягом майже усієї життєдіяльності, до глибокої старості.

Самоосвіта, як одна з форм неформальної освіти, досить довго залишалась об'єктом уваги переважно психології та педагогіки. Однак найновіші питання, які виникають у ході досліджень людської ідентичності, умов і чинників її визначення чи конструювання, примушують звернутись до аналізу самоосвіти як екзистенційного процесу, котрий має суттєвий та різнобічний вплив на ідентичність сучасної людини.

Усвідомлюючи, що її існування не обмежується одним днем, людина ставить собі запитання «Хто я є?», «Для чого живу?», намагається шукати на них відповіді, визначати свої цілі, реалізувати їх, тобто стає на шлях як самопізнання, так і саморозвитку. Це вимагає від неї різнобічної активності і зусиль. Однією з царин, де проявляється ця активність, є самоосвіта, котра сприяє саморозвитку особистості, кращому усвідомленню чи конструюванню власної ідентичності.

Вивчаючи процес самоосвіти Г. Є. Зборовський сформулював таке визначення: «Самоосвіта – це вид вільної діяльності особистості, який характеризується її вільним вибором, спрямованим на задоволення власних потреб в соціалізації, самореалізації, підвищенні культурного, освітнього та наукового рівнів, отримання задоволення від реалізації особистістю її духовних потреб» [2, с. 8].

Слід зазначити, що самоосвіта дійсно є вільним, але водночас і досить складним видом активності, оскільки пов'язується з процедурами саморефлексії, самооцінки, самоідентифікації, з виробленням вмінь і навичок самостійно набувати нових знань і, ймовірно, трансформувати їх

у доцільну практичну діяльність. Специфіка цієї форми освіти, або навчання, полягає у тому, що вона не можлива без поєднання двох необхідних моментів: 1) усвідомлення особою своїх здібностей і прагнень та 2) реальної ініціативи з проведення самостійних студій, визначення завдань для навчання, організації та контролю. Якщо перший момент є самопізнанням, або виявленням своєї ідентичності, то другий сприяє її (ре)конструкції.

Самоосвіта як особливий процес навчання характеризує індивідуальність особи (природжені схильності, рівень розвитку, інтереси, різноманітні потреби тощо) та її певну автономність (ініціативність і самостійність визначення предмету, часу навчання, напрямку саморозвитку). Це процес самокерованого навчання, де цілі, зміст, форми, джерела та методи вибираються і визначаються самою особою, що навчається. Разом з тим, самоосвіта є такий процес, при якому цілком доцільним є свідоме використання різних видів допомоги інших осіб або установ.

У процесі самоосвіти дуже важливою є свобода вибору. Адже поза межами формальної освіти нікого не можна змусити навчатися і розвиватися без його власного рішення і свідомої готовності прикладати значних зусиль, витратити час і різноманітні ресурси. Звичайно, можна змусити когось у певному віці «піти» до школи чи інституту, але щодо самоосвіти і саморозвитку, то тут «тупий примус» і відповідного гатунку «присутність» майже ніколи не призводять до бажаного результату, скоріше навпаки. Хоча сказане не виключає, що розвиток здібностей людини залежить не тільки від неї самої, а й від багатьох зовнішніх факторів (оточення, умов в яких вона перебуває, фінансових можливостей, наявності вільного часу та ін.).

Загальновідомим є те, що для сучасної людини освіта «поза школою» триває все життя. Тому її слід визначити як тривалий шлях особистої самореалізації, шлях, метою якого є не тільки прагматичне досягнення певних виробничих показників, високого соціального статусу тощо, а й відкриття нових можливостей для розвитку, що відповідає задаткам і потребами конкретної людини, а потім – їх утілення.

Слід звернути увагу на важливість відчуття ідентичності, що є основою для конструктивного, ефективного і свідомого життя дорослої людини, а також реалізації обраної концепції власного життя та задоволення потреб. Відчуття ідентичності впливає на (ре)формування особистості, від чого, зрештою залежать різні фактори, які впливають на процес самоосвіти. Ними є мотивація до навчання, здібності особи, життєвий досвід, здатність до реалізації власної концепції успішного життя і позитивна життєва позиція. Насправді, всі фактори процесу самоосвіти, принаймні опосередковано, залежать від того, чи ідентифікує себе людина як особу освічену – решта має вторинне значення.

Коли процес самоосвіти протікає у належному руслі, то людина має відкрити чи розвинути у собі три необхідні складові власної ідентичності: відчуття стабільності (неперервність у часі і певну незалежність від ситуації); відчуття внутрішньої узгодженості (виникає в результаті зменшення розходження між реальним та ідеальним Я); і відчуття індивідуальності. Сформована ідентичність лежить в основі орієнтації у світі, вона є необхідною умовою для адекватної самооцінки, самоповаги та впевненості, допомагає прийняти конструктивні, ефективні рішення, які відповідають можливостям та потребам людини. Але сформована ідентичність є й умовою для доцільного опанування нових соціальних ролей, що забезпечує як внутрішній й емоційний баланс індивіда, так і пристосовуваність до плінних зовнішніх обставин.

Часто до самоосвіти вдаються дорослі люди, опиняючись в умовах тих чи інших змін, кризових ситуацій. Це може бути ліквідація підприємства, на якому працює особа; народження дитини, що тягне додаткові матеріальні потреби і витрати; «криза середнього віку» або зміна цілей, які з'являються в переломні моменти життя.

У стані кризи люди відчують потребу в формальній чи неформальній освіті, оскільки вона може допомогти у розумінні власних потреб та можливостей, у відшукуванні нових життєвих цілей та шляхів, і врешті-решт у (ре)конструюванні ідентичності задля долання наявних утруднень.

Відомі різні класифікації природних криз протягом усього життя нормальної людини (їх налічують до восьми). Е. Г. Еріксон головною з таких передбачуваних природних криз вважає кризу юності («ідентифікація особистості та плутанина ролей»), у результаті якої відбувається

формування основи цілісної Я-ідентичності [3]. Такій Я-ідентичності притаманні три основних атрибути: самопізнання, самовизначення і саморозуміння.

Коли труднощі проходження кризи юності стають позитивним уроком, молода людина визнає більше про свої можливості чи обмеження, вона свідомо і більш глибоко здатна відповісти на питання «Хто я?». Кризовий досвід і викликані ним зміни відкривають довгий шлях вибору свого місця чи ролі у «дорослому» світі. В результаті уперше «по-дорослому» формулюються важливі життєві цілі, формується система цінностей, на основі яких виробляються способи подальшої життєдіяльності, але це, досить часто, ще не остаточний вибір.

Наступна криза розвитку молодшої особи («ранній молодий період») інколи характеризується як «конфлікт між близькістю і самотністю». Специфіка потреб у самоосвіті цього періоду визначається зближення з іншими людьми, (критичне) прийняття Іншого з його особливими цілями, планами і поглядами на шляхи їх реалізації. У цей період істотним виявляється набуття вмінь як ефективною комунікації, додання суперечностей чи конфліктів, так і самозбереження, щоб «не розчинитися у Іншому». Це також час проміжного корегування уявлень про самого себе, обраної раніше ролі, а відповідно – і планів, цілей, способів їх досягнення – на підставі накопичення реального життєвого досвіду.

У період «кризи середнього віку людина» починає більш чітко усвідомлювати неминучість кінця свого життя. На думку Еріксона, вона стає більш жадібною, менш стриманою, оскільки хоче надолужити згаяний час, дізнатися про те, що завжди її цікавило, але на що не вистачало часу, ресурсів і сил... Коли вже набуті знання, досвід, життєва роль не можуть повністю задовольнити людину і породжують ряд запитань, тоді виникає необхідність в отриманні та осмисленні нових знань: тут «диригентами» самоосвіти виступають когнітивні імпульси, поєднані з порівняно більш-менш усталеною оцінкою себе і світу, себе-у-світі.

Криза «пізнього періоду життя» (за Еріксоном, «конфлікт цільності й безнадії») приносить із собою наступні виклики: осмислення прожитого, прагнення до завершення важливих життєвих справ, досягнення комфорту чи душевного спокою «на краю безодні». Самоосвіта тут концентрується навколо головних захоплень, прагнень чи вірувань людини, оскільки «на шукання і дрібниці вже немає часу». Разом з тим слід додати, що збільшення тривалості життя, підвищення рівня матеріальної забезпеченості, удосконалення різноманітної побутової техніки (включаючи комп'ютер з Інтернетом), а також швидкості і комфортності засобів пересування у розвинутих країнах світу урізноманітнює потреби самоосвіти літніх людей, що дозволяє до певної міри скрасити «безнадію».

Отже, самоосвіта є невід'ємною складовою усього буття сучасної людини, вона сприяє осмисленню і переосмисленню нею власного інтелектуального, емоційного, творчого потенціалу, оцінці та переоцінці своєї ролі у світі, кращій адаптації до змін та викликів життя. Врешті рещт вона виступає як «шлях довжиною у життя» усвідомлення чи (ре)конструювання власної ідентичності. Разом з тим, мотиви і напрями самоосвіти варіюються відповідно до накопиченого досвіду та тих проблем, з якими людина стикається, зокрема, у природно детерміновані кризові періоди свого життєвого шляху.

ЛІТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Собр. соч.: [в 3-х т.] / В. Г. Белинский; [под общ. ред. Ф. М. Головченко]. – М.: ОГИЗ, ГИХЛ, 1948. – Т. 1. Статьи и рецензии. 1834-1841 гг. – 665 с.
2. Зборовский Г. Е. Самообразование как социологическая проблема / Г. Е. Зборовский, Е. А. Шуклина // Социологические исследования. – 1997. – № 10. – С. 8-12.
3. Эриксон Э. Г. Детство и общество / Э. Г. Эриксон; [пер. с англ.]. – СПб.: Ленато, АСТ, 1996. – 592 с.

Content

<i>Bandurka O.</i> GLOBALIZATION AND CURRENT PROBLEMS OF MANKIND: TASKS FOR PHILOSOPHY, SCIENCE, AND EDUCATION.....	5
<i>Karpenko I.</i> INTENTIONALITY OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE AND FORMING THE HUMAN OF EVERYFAYNESS VITAL PROGRAM.....	7
Tendencies and prospects of evolution of a human in XXI century	
<i>Karpenko K.</i> POSTHUMAN: PRO ET CONTRA.....	14
<i>Voropay T., Tiaglo K.</i> GLOBALIZATION, POPULAR CULTURE AND POSTHUMAN ANTROPOLOGY.....	19
<i>Khrabrova O.</i> A MAN OF THE FUTURE: MUTANT OR CYBORG?.....	29
<i>Perepelitsa O.</i> METAPHYSICAL PROSAK: A HUMAN BETWEEN CULTURE AND NATURE.....	34
<i>Shapoval L., Kalinovskiy V.</i> HUMAN EVOLUTION: PROBLEM, CONTENT, CRITERIA.....	44
<i>Krylova S.</i> BEAUTY OF RELATIONS IN SOCIETY: TOLERANCE AND LOVE.....	48
<i>Shapoval V.</i> THE XXI CENTURY HUMAN IN FRONT OF THE GLOBAL ECOLOGICAL CATASTROPHE.....	53
<i>Mogiliova S.</i> THE POSSIBILITY OF AUTHENTICITY IN HYPER-REAL SPACE OF THE FUTURE.....	60
<i>Tsybal P.</i> CONTEMPORARY PRACTICES OF MEDIA COMMUNICATIONS: EXPERIENCE OF FRANCOPHONES COUNTRIES.....	67
<i>Tiaglo K.</i> HOMO LEGENS, OR A HUMAN BEING WHICH READS: PRACTICE OF READING AND THE INTERNET IN XXI CENTURY.....	72
<i>Grishchenko N.</i> PHENOMENON OF SOLITUDE IN LIFE OF CONTEMPORARY HUMAN.....	76

<i>Bandurka A.</i> THOMAS GREEN'S CONCEPTION OF INDIVIDUAL FREEDOM.....	80
<i>Dubrovskiy I.</i> CRISIS CONSCIOUSNESS AS A PROBLEM OF EXISTENTIAL SOCIOLOGY.....	86
<i>Ryzhkova D.</i> HUMAN AND HIS DOPPELGANGERS: YESTERDAY, TODAY, TOMORROW?.....	90

By what ways education will meet challenges of XXI century: A philosophical analysis

<i>Klepko S.</i> IDEAL OF EDUCATED HUMAN IN XXI CENTURY: META-EDUCATION.....	94
<i>Prokopenko V.</i> ANTIQUA PAIDEIA: LESSONS FOR THE CONTEMPORARY WORLD.....	100
<i>Tiaglo O.</i> SOME FEATURES OF INTELLECTUAL ACTIVITY OF THE "FAST" WORLD HUMAN.....	106
<i>Yurkevych O.</i> LOGICAL CULTURE OF PRACTICAL THINKING OF LAWYERS.....	109
<i>Abashnik V.</i> I.S. PRODAN'S PHILOSOPHY OF «COMMON SENSE» AND THE CONTEMPORARINESS.....	116
<i>Terno S.</i> EDUCATION IN HISTORY TODAY: CHALLENGES AND REPLIES.....	121
<i>Konarzhavska V.</i> CRITICAL THINKING AS AN INSTRUMENTAL COMPONENT OF SOCIAL AND PROFESSIONAL BEHAVIOR OF THE INTERNAL TROOPS OF UKRAINE OFFICER.....	127
<i>Golopych I.</i> SELF-EDUCATION: A WAY OF FINDING/CONSTRUCTING OF IDENTITY IN LENGTH OF LIFE.....	131

НАШІ АВТОРИ

АБАШНІК Володимир Олексійович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Харківського економіко-правового університету (Харків)

БАНДУРКА Анна Сергіївна – магістрант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка (Київ)

БАНДУРКА Олександр Маркович – доктор юридичних наук, професор, академік Національної академії правових наук України, ректор Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ВОРОПАЙ Тетяна Степанівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри гуманітарних дисциплін, юридичної журналістики та мовної підготовки Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ГОЛОПИЧ Інна Миколаївна – старший викладач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Навчально-наукового інституту підготовки фахівців кримінальної міліції Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ГРИЩЕНКО Ніна Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Навчально-наукового інституту підготовки фахівців кримінальної міліції Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ДУБРОВСЬКИЙ Ігор Михайлович – кандидат соціологічних наук, доцент, доцент кафедри соціології та масових комунікацій Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

КАЛИНОВСЬКИЙ В'ячеслав Борисович – кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних дисциплін, юридичної журналістики та мовної підготовки Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

КАРПЕНКО Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна (Харків)

КАРПЕНКО Катерина Іванівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Харківського національного медичного університету (Харків)

КЛЕПКО Сергій Федорович – доктор філософських наук, професор, проректор з наукової роботи Полтавського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти ім. М.В. Остроградського (Полтава)

КОНАРЖЕВСЬКА Вікторія Іванівна – кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри фонетики і граматики Академії внутрішніх військ МВС України (Харків)

КРИЛОВА Світлана Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри соціальних дисциплін Академії муніципального управління (Київ).

МОГІЛЬОВА Світлана Валентинівна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри гуманітарних дисциплін, юридичної журналістики та мовної підготовки Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ПЕРЕПЕЛИЦЯ Олег Миколайович – кандидат філософських наук, докторант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна (Харків)

ПРОКОПЕНКО Володимир Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних дисциплін, юридичної журналістики та мовної підготовки Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

РИЖКОВА Дарина Сергіївна – магістрант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна (Харків)

ТЕРНО Сергій Олександрович – кандидат педагогічних наук, доцент, завідувач лабораторії інтерактивних технологій навчання гуманітарних дисциплін Запорізького національного університету (Запоріжжя)

ТЯГЛО Катерина Олександрівна – соціолог першої категорії відділу соціології культури і масової комунікації Інституту соціології Національної академії наук України (Київ)

ТЯГЛО Олександр Володимирович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри гуманітарних дисциплін, юридичної журналістики та мовної підготовки Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ХРАБРОВА Ольга Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Харківської медичної академії післядипломної освіти (Харків)

ЦИМБАЛ Петро Володимирович – кандидат історичних наук, доцент, член адміністративної ради Французького Альянсу (Харків)

ШАПОВАЛ Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри гуманітарних дисциплін, юридичної журналістики та мовної підготовки Навчально-наукового інституту права та масових комунікацій Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ШАПОВАЛ Людмила Андріївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Навчально-наукового інституту підготовки фахівців кримінальної міліції Харківського національного університету внутрішніх справ (Харків)

ЮРКЕВИЧ Олена Миколаївна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри логіки Національного університету «Юридична академія ім. Ярослава Мудрого»

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подачі матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді окремим файлом.
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.
3. Зовнішня рецензія.

***Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали
вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!***

Параметри тексту:

- шрифт – Times New Roman Сур;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення виносок*: оформлення виносок в основному тексті – у *квадратних* дужках. Наприклад: [2, с. 11], [5, с. 23-56] – тобто [порядковий номер джерела, сторінка]; можливо при посиланнях на низку праць [див.: 4, 7].
- У виносках перед літерою с. і між літерою с. і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + клавіша «пробіл»), такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів і ініціалами.
- *Оформлення приміток*:
 - приміток краще уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
 - оформлення приміток в основному тексті: [* 1], а не «¹».

Розташування основних елементів статті

1. **Код УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Прізвище та ініціали** автора (авторів) (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю). Друкується через один порожній рядок після УДК.
3. **ВНЗ** (місце роботи) автора (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
4. **Назва статті** (друкується великими літерами [«всі великі»], шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
5. **Анотація** об'ємом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовою. До трьох варіантів анотації слід додавати **ключові слова** (від 4 до 6 слів), шрифт – жирний. Друкується анотація через один порожній рядок після назви статті. Між ними – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
6. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі **структурні** елементи: постановка проблеми, актуальність, мету статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
7. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту; слово ПРИМІТКИ – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. *Примітки оформлюються списком.*
8. **Список літератури** (через один порожній рядок, після приміток). Слово ЛІТЕРАТУРА – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. Список літератури оформлюється за алфавітом, *нумерація автоматична*. Розділові знаки в списку літератури – у відповідності з вимогами ВАК України (бюлетень ВАК за № 5' 2009). Обов'язково зазначати місце (місто) видання, видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті). При використанні багатотомних джерел необхідно зазначати загальну кількість томів і том, у якому знаходиться використана праця.
9. **Копірайт:** © Петренко І. І., 2012.
10. **Прізвище та ініціали автора, назва статті** *англійською мовою* (назва статті друкується ВЕЛИКИМИ літерами, прізвище та ініціали автора – «звичайними»).

Автори статей несуть повну і виключну відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє рецензування. У випадку відмови у публікації редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), а також за електронною адресою: VirgilDonati@yandex.ua.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В.Н. Каразіна
№ 992'2012

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 45

Українською, російською та англійською мовами

Технічний редактор і автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Підписано до друку 20.01.12. Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 13,8. Обл.-вид. арк. 14,5.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Тираж 100 пр. Ціна договірна.

61077, Харків, пл. Свободи, 6.
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна.

Надруковано з готових оригінал-макетів у друкарні ФОП Петров В.В.
Єдиний державний реєстр юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців.
Запис № 2480000000106167 від 08.01.2009.
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79в, к. 137, тел. (057) 778-60-34.
e-mail:bookfabrik@rambler.ru