

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ім. В.Н. Каразіна**

**Серія: «Теорія культури
і філософія науки»**

Випуск 53

Заснована 1991 року

Харків 2016

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам сучасної філософії, релігієзнавства, філософії науки та освіти, лінгвофілософії, культурології та різноманітним аспектам становлення інформаційного суспільства.

Вісник є фаховим у галузі філософських наук. Наказ МОН України № 1328 від 21.12.2015 р.

The given scientific articles are dedicated to actual problems of the modern philosophy, religious studies, the philosophy of science and education, linguophilosophy, the cultural studies, and various aspects of becoming of informative society.

The Visnyk is recognized in the sphere of philosophic disciplines, official certificate N 1328 from 21.12.15 .

Затверджено до друку рішенням вченої Ради Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна
(протокол № 1 від 27 січня 2016 р.)

Редакційна колегія:

- Цехмістро І.З. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків (головний редактор)
- Карпенко І.В. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Вандишев В.М. — д-р філос. наук, професор, Сумський національний аграрний університет, Україна, Суми (редактор-укладач)
- Штанько В.І. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет радіоелектроніки, Україна, Харків
- Білик Я.М. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Жеребкіна І.А. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Пугач Б.Я. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Білецький І.П. — канд. філос. наук, доцент, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків (редактор-укладач)
- Рижко В.А. — д-р філос. наук, професор, Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ
- Аршинов В.І. — д-р філос. наук, професор, Інститут філософії РАН, Росія, Москва
- Павленко А.М. — д-р філос. наук, професор, Інститут філософії РАН, Росія, Москва
- Сломський В.С. — д-р філософії, професор, Вища школа фінансів та управління, Польща, Варшава
- Сретенова Н.М. — д-р філософії, професор, Болгарська академія наук, Болгарія, Софія

Адреса редакції: 61022, Харків, майдан Свободи 6, ХНУ імені В.Н. Каразіна, кафедра теорії культури і філософії науки, к. 2-42.
к.т. (057) 707-55-72; e-mail: culture_science@karazin.ua
Сайт: philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/kafedra_tkfn/tkfn_visnyk.html

Статті пройли внутрішнє та зовнішнє рецензування.

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 21569-11469Р від 21.08.2015

© Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, оформлення, 2016

З М І С Т

Розділ перший.

ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ГЛОБАЛІЗМУ, ПОСТМОДЕРНУ Й ІНФОРМАТИЗАЦІЇ

| | |
|--|----|
| Вандышев В. Н. Предмет философии в контексте представленый о мудрости | 5 |
| Переломова О.С. Гендерний аспект поетичного дискурсу..... | 10 |
| Цимбал Т. В. Миф и реальность в нарративных практиках украинской эмиграции..... | 15 |
| Кульченко В. П. Рациональний та культурно-традиційний підходи до вирішення проблеми суспільного порозуміння | 21 |
| Sztylek Jacek. Przyczyny wykluczanie osób niepełnosprawnych ruchowo z rynku pracy..... | 26 |
| Viktoria Sukovataya. The Popular Culture of the Cold War: The spy genre and its evolution in the Soviet Cinema..... | 31 |
| Anna Carminati. Clemente Rebora: la tragedia della guerra e la parola poetica. La traduzione di <i>Lazzaro</i> e le poesie di guerra..... | 37 |
| Вандишева-Ребро Н.В. Проблема веры и неверия: национально-исторические аспекты..... | 47 |

Розділ другий

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І КУЛЬТУРА

| | |
|--|----|
| Борейко Ю. Г. Міфологічний сегмент повсякденного життя українського православного вірянина..... | 51 |
| Гейко С. М., Девочкіна Н. М. Проблематика іронії в нігілістичних поглядах Ф. Ніцше..... | 56 |
| Орищенко Н.О. Концепция нового средневековья в системе современной культуры..... | 61 |
| Потапов В.М. Философско-этимологический анализ святости в европейских религиозных традициях..... | 66 |
| Потоцкая Ю.И. Чувство страха в моральном опыте..... | 70 |
| Селевко В.Б. До питання впливу ідеології марксизму на формування культури повсякденності тоталітарного типу (за поглядами Ф. Енгельса)..... | 74 |
| Darko Gavrilovic. How the Ustasha regime exploited prejudices and stereotypes about Jews in creating the Myth about Enemy..... | 78 |
| Juszczyński Jan. Działania pomocowe na korzyść osoby dotkniętej bezrobociem..... | 84 |

Розділ третій

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І ОСВІТИ

| | |
|---|-----|
| Безродный А.Г. Системный принцип в биологии..... | 91 |
| Білецький І.П., Коннова Н.О. Епістемологічні перспективи діалектичного та трансдисциплінарного підходів у природничих і соціо-гуманітарних науках..... | 95 |
| Дударева О.В. Референциальная иллюзия: прагматична концептуалізація Майкла Риффатера..... | 100 |
| Книш І. В. Екологічна складова світоглядної підготовки фахівців-аграріїв..... | 105 |
| Колычева Т.В. Гештальт как решение проблемы перцепции..... | 109 |
| Комаха Л.Г. Аргумент «априорного» в логіці функціонування «емпіричних» понять | 113 |
| Лаута О.Д. Становлення та розвиток методології та філософії освіти..... | 117 |
| Матвієнко І.С., Юхименко А.С. Образ світу: від античності до Нового Часу..... | 121 |
| Савицька І.М. Сучасні проблеми філософії освіти в контексті традицій та інновацій..... | 125 |
| Супрун А.Г., Чухачова В.О. Творчість як основний елемент інновацій в науці та освіті..... | 129 |
| Фролова О. В., Голованов Б. Д. Мировоззренческий потенциал социологии знания | 133 |

CONTENT

PHILOSOPHY OF THE TIME OF GLOBALISM, POSTMODERN AND INFORMATIZATION

| | |
|--|----|
| Vandyshev V. N. The subject of philosophy in the context of the wisdom..... | 5 |
| Perelomova O.S. Gender aspects of political discourse | 10 |
| Tsymbal Tatyana Myth and reality in the narrative practices of the Ukrainian emigration | 15 |
| Kultenko V. P. Rational, cultural and traditional approaches to solving problems of social understanding | 21 |
| Sztyler Jacek. The problem of participation of persons with disabilities in the labor market | 26 |
| Sukovataya Viktoria The Popular Culture of the Cold War: The spy genre and its evolution in the Soviet Cinema | 31 |
| Anna Carminati. Clemente Rebora: the tragedy of war and the poetic language. Translation of «Lazarus» and war poetry. | 37 |
| Vandysheva-Rebro Nadiya The problem of belief and unbelief: national and historical aspects | 47 |

PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY AND CULTURE

| | |
|---|----|
| Boreyko Y. G. Mythological segment of everyday life ukrainian orthodox believer..... | 51 |
| Geiko S., Devochkina N. The category of irony: Nietzsche's philosophical analysis..... | 56 |
| Orishchenko N. O. The concept of a new medieval system of modern culture..... | 61 |
| Potapov V.M. Philosophic etymological analysis of wholeness in European religious traditions | 66 |
| Potocka Yu. Feeling of fear in the moral experience..... | 70 |
| Selevko V.B. The issue of the impact of the ideology of marxism on the creation of a culture of daily life of the totalitarian type (for views of F. Engels)..... | 74 |
| Gavrilovic Darko How the Ustasha regime exploited prejudices and stereotypes about Jews in creating the myth about enemy | 78 |
| Yushchynski Jan. Social assistance to persons, who lost their jobs..... | 84 |

PHILOSOPHIC PROBLEMS OF SCIENCE AND EDUCATION

| | |
|--|-----|
| Bezrodnyi A.G. System princip of biology. | 91 |
| Biletsky I.P., Konnova N.O. Epistemologic perspectives of the dialectic and transdisciplinary approaches in nature and socio-humanitarian sciences..... | 95 |
| Dudareva O. Referential fallacy: pragmatic conceptualization of Michael Riffaterre. | 100 |
| Knish I. V. The role of the educational discourse in the process of training farmers in educational institutions of higher and professional education..... | 105 |
| Kolycheva T.V. Gestalt as a solution of the problem of perception..... | 109 |
| Komaha L.G. The Argument of "a priori" in the Logic of Functioning of "Empirical" Concepts ... | 113 |
| Lauta O. Formation and development of methodology and philosophy of education | 117 |
| Matvienko I., Yuchimenko A. Image of the world: from Antiquity to Modern times. | 121 |
| Savitska I. M. Modern problems of philosophy of education in the context of tradition and innovation. | 125 |
| Suprun. A., Chuhachova V. Creativity as a key element of innovation in science and education ... | 129 |
| Golovanov B.D., Frolova O.V. On outlook potential of the sociology of knowledge of M. Scheler | 133 |

Розділ перший

ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ГЛОБАЛІЗМУ, ПОСТМОДЕРНУЙ ІНФОРМАТИЗАЦІЇ

УДК 130.11

**Вандышев В. Н. – д-р филос. наук, профессор
Национальный аграрный университет (Сумы)**

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МУДРОСТИ

Рассмотрена важная проблема взаимосвязи философии, знания и мудрости. Опираясь на представления Аристотеля и Платона – классиков античной философии, показаны их представления об указанных понятиях. Рассмотрены современные философские и естественнонаучные представления о сущности понятия «концепт». Исследована роль коммуникативно-информационной составляющей современного научного познания и ее влияние на развитие представлений о роли искусственного интеллекта и глобальной информационной сети

Ключевые слова: философия, мудрость, информация, коммуникация, истина, искусственный интеллект.

Понятие «философия» сейчас стало очень распространенным в риторике представителей практически всех гуманитарных и общественно-политических наук. Это заметно, когда они говорят о бизнесе, управлении, политике и пр. Но какой смысл вкладывается, например, в понятие «философия книги», «философия компании», «философия предпринимательства», «философия управления», «философия успеха» или «философия лидерства»? На более или менее четкий ответ на этот вопрос рассчитывать не приходится. Возможно всё дело в том, на что обратил внимание Уильям Джеймс, когда отмечал: «Для человека, который преследует ограниченную цель, слишком изящное, такое, что не имеет значения для его цели обсуждения принципов представляется "метафизикой"» [см.: 3]. Под метафизикой, выдающийся американский мыслитель понимал все-таки философию, иначе заключительный раздел своей работы «Психология» (1892) он не стал бы называть «Психология и философия». Для него лично, «метафизика – это очень настойчивое стремление к ясности и последовательности в мышлении». Итак, когда кто-то пытается говорить о «философии чего-то», то тем самым он демонстрирует свое неумение или нежелание углубляться в суть вопроса или проблемы.

И это не удивительно, поскольку определение предмета философии дать непросто, что мы видим, например, в одном из авторитетных философских словарей: «Философия (... любовь к мудрости ...), форма общественного сознания; учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека к миру; наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. Философия вырабатывает обобщенную систему взглядов на мир и место в нем человека; она исследует познавательное, ценностное, социально-политическое, нравственное и эстетическое отношение человека к миру» [11, с. 726]. Если же спросить кого-либо из тех, кто говорит, например, о «философии успеха», согласуется ли его представление с данным выше определением, то ответ скорее будет отрицательным. Ибо приземленный прагматический аспект не соотносим с возвышенным, духовным.

Возможно, наиболее категоричным в определении философии был Сократ. Как нам известно из платоновского «Федона», он считал: «Те, кто на самом деле преданы философии, занимаются, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» [8, с. 21]. Это определение слишком возвышенное, а потому требует пояснений, которые читатель может найти в том же «Федоне». Для многих мыслителей той эпохи отождествление философии и мудрости было естественным, что можно видеть и на примере философского наследия Аристотеля.

Вопрос о сущности философии в современной науке практически не возникает. Поэтому знаменательно, что именно постмодернистская философия достаточно резко поставила этот вопрос среди других, пытаясь соотнести понятия «философия» и «мудрость». Жиль Делёз и Феликс Гваттари отмечают: «Как утверждают, именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его филосо-

фами, друзьями мудрости, которые ищут ее, но формально ею не владеют» [2, с. 6]. Эти авторы убеждены, что между философом и мудрецом отличие не просто в степени, как будто на какой-то шкале: скорее суть дела заключается в том, что древний восточный мудрец мыслил Фигурами, философ же изобрел Концепты и начал мыслить ими, а потому и содержание всей мудрости сильно изменилось. Но, если сослаться на мнение Карла Ясперса относительно введенного им понятия «осевого времени», то, очевидно, что именно какие-то непонятные нам обстоятельства стали фактором исчезновения мудрецов на всем цивилизационном пространстве эпохи, а не только на Востоке или на Западе.

Для определения сущности «концепта» существует несколько подходов. Так, Уильям Джеймс исходил из того, что «мы можем создавать концепты различного характера: концепты реальностей, по которым признается объективное существование, например паровоз; фантастические образы, например, сирена; наконец, простые логические фикции (*entia rationis*), например, разница, ничто» [3, с. 6]. Он убежден, что создание каждого концепта обусловлено тем, что из массы психического материала мы ясно выделяем что-то существенное для нашего сознания. Итак, по мнению Джеймса, каждый концепт всегда остается тем, что он есть, то есть неизменным по своей сути. В свою очередь, из философского словаря мы можем узнать, что «концепт – это содержание понятия» [11, с. 278]. Здесь же авторы словаря отсылают к понятию «смысл», которое отождествляют с «значением». Можно говорить и о концепте как предметном значении, что в целом соответствует сказанному Джеймсом.

Рассматривая философское и лингвистическое понимание природы и сущности концепта, мы обнаруживаем известные расхождения в определениях специалистов. Впрочем, суждение Е.С. Переломовой о том, что концептами становятся только те явления действительности, которые являются актуальными и ценными для определенной культуры, вполне могло бы выступить здесь в качестве некоторого компромисса [7, с. 54].

Возможно, и попытка отдать пальму первенства в деле творения концептов одной лишь философии может оказаться ошибочной. Жиль Делёз и Феликс Гваттари уверены, что философия не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация, хотя в силу различных исторических условий и способности каждой дисциплины порождать свои собственные иллюзии и укрываться за нею же специально наведенным туманом принималось за основу то или иное. Созерцание свойственно разным наукам, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философию нельзя рассматривать лишь как рефлексию, поскольку таковая характерна для многих наук и искусств. Вполне приемлема мысль о том, что ни математики-теоретики, ни физики-теоретики не часто дожидались философских откровений, чтобы размышлять о математике или физике, как и художники – о живописи или музыке. Несомненно, что рефлексия неотъемлемо принадлежит их собственному творчеству. То же самое касается и коммуникативного начала в философии, поскольку таковое нельзя рассматривать как её приоритет. Отсюда и вывод, который сделали Делёз и Гваттари: «Философия не занята ни созерцанием, ни рефлексией, ни коммуникацией, хоть ей и приходится создавать концепты для этих активных или пассивных состояний. Созерцание, рефлексия и коммуникация – это не дисциплины, а машины, с помощью которых в любых дисциплинах образуются Универсалии» [2, с. 15].

Творчество всегда единично, и концепт как собственно философское и художественное творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению. В свою очередь, принцип литературно-художественного творчества состоит в том, что концепт нуждается в интуитивно-чувственном восприятии и оценке его материи (содержания) и формы. Творение или конструирование концептов уже сегодня становится актуальным. Естественно, что учение о лингвистической конструкции может претендовать на одно из важных направлений научной лингвофилософии. Трудно отрицать, что отсутствие должного понятия конструкции препятствует многим предметно и результативно участвовать в развитии как лингвистики, так и философии. Научная конструкция предполагает совершенную неразделенность содержания и формы литературно-художественного концепта. Важным моментом верификации концепта можно считать то, из каких оснований он выстраивается. Несоответствие содержания и формы концепта и приводит к искусственности его создания.

Заявив, что Платон мне друг, но Истина более дорога, Аристотель тем самым признал именно Истину своим более дорогим другом. Правда, комментируя эту историческую ситуацию, Делёз и Гваттари практически допустили отождествление мудрости, истины и концепта, что по нашему глубокому убеждению не отвечает действительности. Таким образом, любовь к мудрости вовсе ещё не означает стремления к мудрости, а скорее означает позицию созерцания и любования самим собой. Означать это ещё может и потерю понимания того, что есть мудрость.

Феномен мудрости на протяжении всей истории философии (и культуры в целом) оставался в центре внимания мыслителей. Опираясь на традицию, наработанную предшественниками, Г.В. Лейбниц с

полным основанием мог утверждать: «*Мудрость* – это совершенное знание принципов всех наук и искусство их применения. *Принципами* я называю все фундаментальные истины, достаточные для того, чтобы в случае необходимости получить из них все заключения, после того как мы с ними немного поупражнялись и некоторое время их применяли. Словом, все то, что служит руководством для духа в его стремлении контролировать нравы, достойно существовать всюду (даже если ты находишься среди варваров), сохранять здоровье, совершенствоваться во всех необходимых тебе вещах, чтобы в итоге добиться приятной жизни. Искусство применять эти принципы к обстоятельствам включает искусство хорошо судить или рассуждать, искусство открывать новые истины и, наконец, искусство припоминать уже известное своевременно и когда это нужно» [5, с. 97].

Таким образом, мудрость – это не уход от жизни, не жизнь в некоей скорлупе, а активное мужественное и творческое к жизни отношение.

В этой связи замечу, что именно понятие «мудрость» в современной философии практически не упоминается, оно почти полностью стерлось из полевой карты философии. Каким бы это не показалось парадоксальным, но точно таким же образом и для понятия «душа» не осталось места в психологии. А ведь история развития мировой культуры свидетельствует о том, что оба эти понятия были такими, вокруг которых выстраивались указанные исторически значимые дисциплины!

Нынешняя философия превратилась в академическую дисциплину системного построения понятий, логического анализа слов, практически оторвавшись от мудрости. Аристотель начинает свою «Метафизику» рассуждениями относительно того, кто мудр. Мудрый есть тот, кто знает всё, насколько это возможно, хотя он и не имеет знания о каждом предмете отдельно. Мудрый способен познавать тяжелое и трудно осознаваемое человеком. Мудрость желательна ради неё самой и для познания, а не ради пользы. Мудрость у Аристотеля появляется как «наука, которая исследует первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» один из видов причин» [1, с. 69]

Он развивает свою мысль дальше: «А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах и о том, что наиболее заслуживает познания, мудростью следовало бы признать науку о сущности» [1, с. 102]. «Правильным является также и то, что философия называется знанием об истине. На самом деле, цель умозерцательного знания – истина, а цель знания, касающегося деятельности, – дело» [1, с. 94]. Аристотель убежден, что первые начала не требуют доказательств: «На самом деле для всего без исключения доказательств быть не может (ведь иначе пришлось бы идти в бесконечность, значит, и в этом случае доказательства не было бы)» [1, с. 126]. Возможно в этом контексте следует рассмотреть и известное высказывание Аристотеля: «Платон мне друг, но истина более дорога».

Лев Шестов в эпоху очевидной идейной и мировоззренческой смуты на рубеже XIX–XX вв. увидел многочисленные спекулятивные религиозно-философские концепции, которые противоречили друг другу и были неуступчивыми в отстаивании своих догматов. Мудрости, доброжелательности и глубокомыслию в этих концепциях не было места. Поэтому в сложившейся ситуации Шестов весьма ответственно подошел к определению предмета философии, ссылаясь на Платона, поскольку «у него есть очень короткое и простое, но в своем роде очень замечательное определение. ...что такое философия? Самое ценное, самое значительное» [12, с. 193]. Очевидно, что Платон (204/205–270) здесь мыслит категориями, которыми в свое время мыслил и Аристотель, когда писал о философии как о науке божественной: «и не следует любую другую науку считать более ценной, чем эту. Потому что наиболее божественная наука также такая, которую наиболее ценим» [1, с. 69].

По мнению Аристотеля, люди начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, чтобы достичь понимания, а не какой-то пользы. Собственно, каждому человеку следует помнить о том, что нельзя терять свою душу, нельзя нарушать устоявшиеся принципы и нормы человеческого общежития. В этом смысле Аристотель продолжал философскую традицию, присущую Платону. Именно тот стремился убедить людей в необходимости иметь таких государственных деятелей, которые обладали бы искусством заботы о своих подопечных. Вершин такого искусства мало кто достигает. Поэтому есть опасность, что «... различные торговцы, земледельцы, булочники, а вслед за ними учителя гимнастики и врачи любым образом начнут оспаривать у пастухов человеческого стада, которых мы назвали политиками, право называться руководителями воспитания не только всего человеческого стада, но и его начальников» [9, с. 25]. Более того, мы знаем об утопических мечтаниях Платона о правителях-философах, которые перед тем, как стать правителями, проходят долгий путь обучения и возмужания.

Общеизвестно утверждение, что именно Пифагор первый назвал себя философом, то есть любителем мудрости. Поэтому интересными и уместными представляются рассуждения Диогена Лаэртского по поводу различия между философом и мудрецом. Назвав себя философом, Пифагор считал, что мудрецом может быть только Бог. Диоген Лаэртский, между тем заметил: «Мудрецы назывались также софистами (мудрователями), и не только мудрецы, но и поэты: так называет Гомера и Гесиода Кратин в «Архилохах», желая похвалить этих писателей».

Розділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

Мудрецами почитались следующие мужи: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак; к ним причисляют также Анахарсиса Скифского, Мисона Хенекейского, Ферекида Сиросского, Эпименида Критского, а некоторые и тирана Писистрата» [4, с. 66].

Мудрость – это умение выбирать среди многих суждений наилучшее, не всегда опираясь на твердые знания. Таким образом, философия как дисциплина объективного знания, невозможна, но именно это постоянно пытаются доказывать многие из тех, кто искренно убежден в научной подоплеке своего философствования.

Путь, подвигающий человека к мудрости, лежит через обретение знаний, через возможность доступа к информации. Всего-навсего несколько тысяч лет тому не считалось, что письменность должна стать доступной обычному человеку. Ведь даже исходная цель первых опытов с письменным языком состояла, по словам французского антрополога Клода Леви-Стросса, в том, чтобы «способствовать дальнейшему порабощению других людей». Впрочем, каждая революция, в том числе и информационно-письменная, живёт своей собственной жизнью. Поэтому и получилось, что всё ранее недоступное нашим предкам ввиду пространственной или временной отдаленности стало легче достижимым и познаваемым с появлением письма.

Происходило быстрое возрастание объема доступной информации благодаря изобретению визуального кода для коммуникаций, а интеллектуальная жизнь стала насыщенной. Именно фонетический, а не слоговый алфавит (то есть такой, в котором буквы обозначали отдельные звуки, а не слова или понятия) позволил древним грекам создать философию и иные фундаментальные науки, которые по праву стали «грамматикой» мысли. Теперь уже не ухо, а глаз стал основным средством лингвистического восприятия, что объективно привело к исчезновению мудрецов и к появлениюлюбомудров. Несомненно, что таким образом происходил резкий переворот в нашем понимании мира, а письменный язык был воспринят как настоящее чудо. Логично и то, что египетского бога Тота, давшего людям дар письма, почитали как бога волшебства. И мы знаем, что письмо и чтение изменили мир и наше знание о нём.

Благочестивый монах Иоганн Гуттенберг, изобретая печатный станок во славу Слова Божия, запечатлённого в Библии (середина XV ст.), положил начало не только новой эпохе информационной революции, но и ещё более ограничил пределы бытия и влияния мудрецов. Скорее всего, именно тогда они уже окончательно были обречены исчезнуть. Далее, с появлением печатного станка возникли важнейшие предпосылки развития оснований современной науки, великие открытия и технические новации привели к индустриализации.

Ныне современные электронные средства связи – часть величайшей из всех информационных революций. Долгое время ученые считали, что предназначение компьютера в том, чтобы «думать», чтобы продуцировать искусственный разум, который значительно (*а, возможно, и существенно*) превзойдёт наш человеческий. Сегодня выяснилось, что компьютерная технология стала в основном служить цели коммуникации через компьютерные сети. Да, всё более мощные и быстрые компьютеры дают возможность осуществить очень сложные математические операции, которые ранее были невозможны. Это существенно и важно для математиков и других ученых. Но именно глобальная компьютерная сеть и новые преобладающие коммуникационные технологии означают зарождение нового мира.

Интернет – это что-то совершенно новое. Средство, благодаря которому практически любой человек после относительно небольших инвестиций в оборудование и при помощи нескольких простых действий может стать одновременно и создателем, и потребителем текста, образов и звуков. Трудно себе представить что-либо более могущественное. В Сети мы все и авторы, и издатели, и продюсеры. В контексте рассматриваемой темы однако остаётся открытым вопрос: «Добавляет ли существование информационной сети Интернета мудрости пользователям и способствует ли появлению мудрецов?» Существуют разные реакции на подобное развитие событий. Критики утверждают, что имеющиеся разговоры по поводу революции в области информационных технологий и «новой экономики» абсурдны, или, по крайней мере, весьма преувеличены, поскольку на фондовых рынках акции многих компаний, связанных с информационных бизнесом, рухнули, а многие терпят убытки и перспективы их туманны. Впрочем, реально заработали на компьютерных технологиях консультанты всех мастей.

С точки зрения скептиков, мир, по сути, остался прежним: мы, как и раньше, производим молотки и гвозди, банки исправно принимают и ссужают деньги и т.п. Конечно, изменились офисные процедуры, вместо диктофонов и секретарей ныне нетбуки и иные супермодные устройства. Но ведь всё равно, какие технологии мы используем для связи, главное – содержание информации. А привычные и старые проверенные истины остаются. Ибо говорил Гераклит Эфесский: «Многознание уму не научает».

«Восстание масс», о начале которого в своё время возвестил Хосе Ортега-и-Гассет, привело к деградации привычной дотоле общественной морали и традиционных ценностей, а грядущее «восстание машин» (если оно состоится?!) ограничит права и возможности самого человека, когда однажды компь-

ютеры начнут распределять ресурсы в соответствии с собственными нуждами, в ущерб человеческим желаниям.

В своей работе «Искусственный интеллект как позитивный и негативный фактор глобального риска» Э.Ш. Юджовски отмечает: «Один из путей к глобальной катастрофе – когда кто-то нажимает кнопку, имея ошибочное представление о том, что эта кнопка делает – когда искусственный интеллект возникнет посредством подобного сращения работающих алгоритмов, с исследователем, не имеющим глубокого понимания, как вся система работает... Незнание того, как сделать дружественный искусственный интеллект, не смертельно само по себе, в том случае, если вы знаете, что вы не знаете. Именно ошибочная вера в то, что искусственный интеллект будет дружественным, означает очевидный путь к глобальной катастрофе».

Но, ни крайний скептицизм, ни слепая вера не являются плодотворной стратегией в нынешний период все ускоряющихся изменений, ибо это – просто предубеждения. Новые технологии не решат большинства наших проблем: ни проблемы смысла жизни, ни проблемы бедных и богатых, ни многих иных. Было бы наивно надеяться на это.

Поэтому мудрый пытается соизмерять себя с теми условиями, в которых он застал себя на земле, а потому он воспринимает жизнь как дар. Мудрый не станет предпочитать радость дня радости минуты, он не променяет счастья жизни на удовольствия дня, подобно тому как не променяет вечного блага на счастье жизни. Здесь можно вспомнить Сократа, который отказался от побега из тюрьмы, именно по этой причине. Желая наибольшего блага для себя и для окружающих, мудрый не упустит возможность изменить то, что можно изменить, но не станет бороться с тем, что изменить невозможно.

Мудрость – это умение распорядиться своим умом, удержать его от суеты. Григорий Саввич Сковорода много рассуждал над тем как правильно применить свободу воли. Подвижник истины называется мудрый, а дело его – добродетель. А потому, по мнению Сковороды, мудрый и праведный – одно и то же. Мудрость – это умение возвыситься над своими временными интересами ради интересов более дальних, а даже и тех, которые выходят за пределы индивидуальной жизни. Обстоятельный анализ отображения народной мудрости в произведениях Валерия Шевчука провела Е.С. Переломова. Она отмечает глубокий философский подтекст исторических произведений автора, которые «отображают прежде всего этапы формирования духовного мира нашего народа в ту или иную эпоху» [6, с. 85].

Очевидно, именно позитивистские настроения в понимании и восприятии сущности знания на рубеже XIX-XX вв. сыграли свою роль в том, что философия всё дальше и дальше стала отходить от того, что ранее приближало её к мудрости. Ведь философия=любовь-к-мудрости определяется отнюдь не знанием фактов, каковы они есть, а взаимодействием с людьми, какими они могут быть.

Правда, сегодня, как никогда раньше, политики, аналитики и многочисленные комментаторы не чужды откровенной лжи, что настораживает. Хотя, в свое время, много рассуждая в «Государстве» о правителях-философах, искателях истины, Платон полагал, что ложь полезна людям в виде лечебного средства. Но право использовать такое средство надо предоставить врачам; несведущие люди не должны к нему прикасаться. Платон уверен: «Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих сограждан – для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать» [10, с. 169].

Поэтому философ – далеко не всегда мудрец, особенно, когда придерживаясь определенного «изма», он становится слепым относительно целого. Возможно, именно в настоящий момент, в начале третьего тысячелетия, когда философия осознаёт известное разочарование в своей возможности чему-то научить, наступает очередной момент вступления её на путь превращения в мудрость. Но для этого необходимы соответствующие предпосылки, некая точка бифуркации, приводящая к трансформации глобального мира.

Литература:

1. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? (пер. с фр. С.Н. Зенкина). – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
3. Джеймс Вильям. Психология. – Москва: Педагогика, 1992.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 621 с.
5. Лейбниц Г.В. О мудрости / Г.В. Лейбниц. Сочинения в 4-х т. Т.3. – Москва: Мысль, 1984. – 735 с.
6. Переломова О.С. Ідіостиль Валерія Шевчука: Монографія. – Суми: Видавництво СумДУ, 1910. – 138 с.
7. Переломова О. С. Лігнвокультурні коди інтертекстуальності українського художнього дискурсу: діахронічний аспект. – Суми, 2008. – 208 с.
8. Платон. Федон. – Соч. В 3 т. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1970. – 611 с.
9. Платон. Политик. – Соч. в 3 т. – Т. 3. Ч. 2. – Москва: Мысль, 1972. – 678 с.
10. Платон. Государство // Соч. в 3-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. Ч. 1. – 687 с.
11. Философский энциклопедический словарь. – Москва: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

12. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – Т.1. – М.: Наука, 1993. – 668 с.

Вандишев В.М. Предмет філософії в контексті уявлень про мудрість. *Розглянуто важлива проблема взаємозв'язку філософії, знання і мудрості. Спираючись на уявлення Аристотеля і Платона - класиків античної філософії, показано їхні уявлення про зазначені поняття. Розглянуто сучасні філософські та природничо-наукові уявлення про сутність поняття «концепт». Досліджено роль комунікативно-інформаційної складової сучасного наукового пізнання і її вплив на розвиток уявлень про роль штучного інтелекту і глобальної інформаційної мережі.*

Ключові слова: філософія, мудрість, інформація, комунікація, істина, штучний інтелект.

Vandyshev V. N. The subject of philosophy in the context of the wisdom. *An important world philosophical problems, problem of grounds of philosophizing in the context of essence of wisdom, is examined. It is rotined that a dominating in the modern world information-technocratic association is not instrumental in claim of wisdom and appearance of sages in that sense, in what it appeared the thinkers of the Ancient world. Concept "wisdom" in modern philosophy practically is not mentioned, it was almost fully worn away from the field map of philosophy. It did not show oneself paradoxical, but exactly such character and for a concept the "soul" there is not a place in psychology. But history of development of world culture testifies that both these concepts were such the meaningful disciplines indicated historically lined up round that! In the context of the examined theme however does a question remain open: does "Add existence of informative network of the Internet of wisdom to the users and assists appearance of sages"? There are different reactions on like development of events. Critics assert that present conversations concerning revolution in area of information technologies and "new economy" are absurd, or, at least, very exaggerated.*

Keywords: philosophy, wisdom, information, communication, truth, artificial intellect.

УДК 811.161.2'42 (070.41)

О. С. Переломова - д-р філол. н., професор
Сумський національний аграрний університет (Суми)

ГЕНДЕРНИЙ АСПЕКТ ПОЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Стаття розглядає жіночу поетичну творчість, особливості жіночого світовідчуття, презентованого в текстах поетичних творів. У статті автор аналізує жіночі твори в українському і російському поетичних дискурсах.

Ключові слова: гендер, фемінізм, поетичний дискурс, жіноча творчість, самопрезентація.

Найвищим виявом духовності людини є її творчість. Серед усіх витворів людського духу художнє слово має найбільшу силу. Поетичне слово серед усіх родів художньої літератури найбільше проникає в душу читача (слухача), бо воно йде з глибини людської душі:

*Поезія – це завжди неповторність,
якийсь безсмертний дотик до душі [4, с. 439].*

Предметом нашого дослідження є жіноча художня творчість. Саме в процесі творчості в жінки з'являється можливість презентувати в художній формі своє особливе світобачення, яке, безумовно, відрізняється від чоловічого. Феміністи стверджують, що жінка, яка читає й слухає лише поетичні твори автора-чоловіка, втрачає власну сутність і починає дивитися на світ поетичних образів очима чоловіка. Але творче мислення жінки має свої особливості, відмінний від чоловічого характер самоусвідомлення, тому заслуговує на нашу особливу увагу. Метою нашого дослідження є розкриття духовного світу жінки через аналіз жіночого поетичного дискурсу.

У ході дослідження спробуємо визначити місце жінки в інтелектуальній і духовній діяльності різних суспільних формацій, окреслити участь жіночої творчості в літературному процесі, проаналізувати особливості жіночого світосприйняття в українському і російському поетичних дискурсах.

«Тут ми переходимо ще до одного напрямку феміністичної критики, що розглядає особливості творчого мислення жінок-письменниць, характер їхнього самоусвідомлення і вираження» [7, с. 24].

Незаперечним є той факт, що серед представників «поетичного цеху» жінок значно менше, ніж чоловіків. Причини такого диспаритету вбачаємо зовсім не в тому, що природа не так щедро обдарувала жіночу половину людства поетичними талантами. Навпаки, ліричне начало більш притаманне жіночій природі. І все ж протягом довгого часу, що підтверджує історія навіть розвинених суспільств, жінці відводилася другорядна роль в інтелектуальній і духовній діяльності взагалі. Так, наприклад, антична класика, зокрема навіть Аристотель, формували патріархальну світоглядну систему, де жінка не мала належної оцінки і, відповідно, її самооцінка була так само низькою. Християнство також з самого початку свого виникнення утверджувало чоловічоцентристську суспільну ієрархію.

Але ще за 600 років до н. е. на острові Лесбос з'являється відома сьгодні всьому світові Сапфо, яка писала вірші. Є також відомості про участь жінок давньої Індії у створенні священної книги гімнів «Рігведи». Слід жіночої творчості в християнстві з самого початку його прийняття простежується в складанні проповідей і молитов.

Усі ці факти засвідчують чутливість жіночої натури до духовного поступу суспільства, величезний інтелектуальний і ліричний потенціал жінки. Але цей потенціал отримав змогу більш-менш активної реалізації лише наприкінці XVIII–початку XIX ст., коли жіночі імена (і то доволі часто під чоловічими псевдонімами, наприклад, Жорж Санд, Марко Вовчок) починають помітно з'являтися в літературно-художньому дискурсі. Революційні процеси, які відбувалися в суспільстві, зокрема Велика французька революція, наслідком якої стало проголошення «Декларації прав жінки та громадянки», сприяли соціалізації жінки, появі можливостей її творчої самореалізації. Але ці можливості давалися дуже нелегко.

Так, до прийняття книги про жінку французької авторки Сімони де Бовуар «Друга стаття», яка з'явилася 1953 року в англійському перекладі в Сполучених Штатах, суспільство все ще не було готове. Тому ця книга викликала спочатку обурення і лише згодом захоплення. Сьгодні цю книгу знає весь світ, бо вона як класична праця фемінізму перекладена багатьма мовами.

Що ж до українського суспільства, то навіть у канонізації Лесі Українки відома дослідниця фемінізму Соломія Павличко вбачала свідоме викривлення й повну фальсифікацію: «Українська критика, представлена майже виключно чоловіками, воліла не помічати ні п'єс Лесі Українки, ні її феміністичних висловлювань, ні зневаги до суспільних умовностей, вихваляючи й канонізуючи її ранню «революційну» лірику» [7, с. 215].

А про роман Оксани Забужко «Польові дослідження українського сексу» Людмила Таран пише: «Її образу нової жінки панічно бояться – і самі жінки, і чоловіки. Багатьом жінкам вона нагадує про їхній гріх нереалізованості, безхарактерності, вигідно прикритий сакральною думкою про власну «жертвовність». (Втім, розповідає Оксана, стільки листів одержала від жінок після «Польових досліджень...» із зачасним криком: мовляв, усе то про мене написано!)» [2, с. 119].

Соломія Павличко стверджувала: «Суспільство, в якому відсутня рівність чоловіків і жінок, інакше, як хворим чи недорозвинутим, не назвеш. Патріархат нищівно впливає на ментальність, культуру, спотворює її, робить однобокою, неповноцінною, провінційною, хуторянською, нарешті, дидактично-фальшивою. Навіть під маскою оспівування така культура несе в собі глибинні структури зневаги до жінки, апологію її експлуатації...» [7, с. 26].

Свою творчістю жінка-автор заявляє про свою гідність, повноцінність, відкидаючи усталені уявлення про жінку як додаток чоловіка, більше того, вона демонструє свою перевагу в сприйнятті й відтворенні засобами художнього слова найтонших порухів душі людської. У процесі творення жінка підноситься над буденність, переживає момент духовної насолоди:

Коли поет – ще Жінка й Мати,
Він може з Богом розмовляти [9].

Для жінки-поета творчість – це не омріяна слава, а доля, сестра («– *Поетія – рідна сестра моя. // А правда людська – наша мати*») [5], навіть приреченість («*Когда я ночью жду ее прихода, // Жизнь, кажется, висит на волоске*») [1, с. 429].

Пересторогою звучать слова Ліни Костенко для тих, хто хоче гратися з Музою і шукає слави:

*О, не взискуй гірко меду слави!
Той мед недобрий, від кусючих бджіл.
Взискуй сказати поблідлими вустами
хоч кілька людям необхідних слів.
Взискуй прожити несуетно і дзвінко.
Взискуй терпінням витримати все.
А справжня слава – це прекрасна жінка,
що на могилу квіти принесе [4, с. 438].*

Розділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

Сказати потрібні людям слова через свої поетичні твори – високе покликання і призначення Пое-та. Ці потрібні слова про всю повноту людського життя в поєднанні земного і високого духовного начал.

Передусім материнські почуття жінки знаходять своє відображення в жіночих поетичних творах. Так, «Світлий сонет» Ліни Костенко є справді дуже світлим, він пронизаний світлим почуття материнського щастя жінки, яка дивиться на свою розквітлу доню («*Як пощастило дівчинці в сімнадцять!*»).

Материнське почуття в поезії Анни Ахматової «Сероглазый король» переплітається в героїні з гіркотою втрати втаємниченого коханого. Таку складну гаму збентеженої душі жінки майстерно відображено в тексті вірша:

*Слава тебе, безысходная боль!
Умер вчера сероглазый король.
Дочку мою я сейчас разбужу,
В серые глазки ее погляжу.
А за окном шелестят тополя:
«Нет на земле твоего короля...»* [1, с. 40].

Дистанційне поєднання в тексті лише двох лексем на позначення кольору очей викликає хвилювання читача і водночас дає ключ до розуміння сюжету вірша. Така витонченість відображення є проекцією жіночої душі.

Особливе місце в жіночій поезії займає тема кохання. І це не випадково, бо емоційна сфера жіночого ества є дуже важливою і природною для жіночого світовідчуття. Особливістю жіночої емоційної сфери є те, що жінки пишуть про кохання з більшою мірою цнотливості, опоетизовують внутрішні глибокі почуття, тривоги, очікування, сподівання:

*Стояла я і слухала весну,
Весна мені багато говорила,
Співала пісню дзвінку, голосну
То знов тасмно-тихо шепотіла.
Вона мені співала про любов,
Про молодощі, радощі, надії,
Вона мені переспівала знов
Те, що давно мені співали мрії* [6, с. 118].

Жінка в коханні зберігає свою людську гідність, і це для неї є найважливішим:

*Я не покличу щастя не моє.
Луна луни туди не долітає.
Я думаю про Вас. Я знаю, що Ви є.
Моя душа й від цього вже світає* [5].

Ніжність, закоханість, грайливість, смуток і страждання. Перед зором читача постає чуттєвий, динамічний образ юної особи в пориві почуття. Такий обрає постає в поетичному творі Анни Ахматової:

*Сжала руки под темной вуалью...
«Отчего ты сегодня бледна?»
– Оттого, что я терпкой печалью
Напоила его допьяна.
Как забуду? Он вышел, шатаясь,
Искривился мучительно рот...
Я сбегала, перил не касаясь,
Я бегала за ним до ворот.
Задыхаясь я крикнула: «Шутка
Все, что было. Уйдешь, я умру»* [1, с. 28].

Ліна Костенко презентує читачеві жінку, яка відчуває всю повноту жіночого щастя зрілого кохання («Лейтмотив щастя»). Лірична героїня наповнена почуттям кохання і радісно заявляє про це з гідністю:

*Мені страшно признатися: я щаслива.
Минають роки, а ти мені люб.
Шаліє любові тропічна злива –
Землі і неба шалений шлюб* [4, с. 437].

Може, усе пережите й дає відчуття особливої цінності кохання, його особливої вагомості в житті жінки, яка спроможна любити до останнього подиху:

*Нещаст'я моїх золоті обжінки.
Душа моя, аж тепер сп'янишь.*

*Ох, я не Фауст. Я тільки жінка.
Я не скажу: «Хвилино, спинись!»
Хвилино, будь!*

*Лише не хвилиною,
а цілим життям – хвилею і тривож!
Аж поки мене понесуть із калиною
туди... ну, звідки... тоді вже що ж... [4, с. 437].*

Рефлексія і каяття, визнання утраченого щастя, а кохання продовжує жити в серці ...і в поетичних рядках «І знову пролог» Ліни Костенко: «Маю день, маю мить, // маю вічність собі на остачу. // Ма-ла щастя своє, проміняла його на біду. // Голубими дощами // сто раз над тобою заплачу. // Гіацинтовим сонцем // сто раз над тобою зйду» [5, с. 437].

Жіночі страждання від зраженого кохання, нерозділеного почуття не знають ні часових, ні географічних меж. Жінка шукає причину своїх страждань у собі, намагається збагнути, що сталося:

*Вчора еще в глаза глядел,
А нынче – все косится в сторону!
Вчера еще до птиц сидел, –
Все жаворонки нынче – вороны!
Я глупая, а ты умен,
Живой, а я ослбенелая.
О вопль женщин всех времен:
«Мой милый, что тебе я сделала?!» [8, с. 403].*

Повну залежність жінки від любові (милості) чоловіка, самозречення в ім'я любові демонструють рядки поезії російської поетеси Марини Цветаєвої:

*Вчера еще в ногах лежал!
Равнял с Китайскою державою!
Враз обе рученьки разжал –
Жизнь выпала копейкой ржавою! [8, с. 403].*

Українська поетеса Ліна Костенко, заявляючи про свою неосяжну любов, яка заповонила все єство, не уявляє жінку, яка б забула про людську гідність, гідність шляхетного роду, свій обов'язок, своє високе призначення:

*Моя любове! Я перед тобою.
Бери мене в свої блаженні сни.
Лиш не зроби слухняною рабою,
не ошукай і крил не обітни!
Не допусти, щоб світ зійшовся клином,
і не присни, для чого я живу.
Даруй мені над шляхом тополиним
важкого сонця древно булаву.
Не дай мені заплутатись в дрібницях,
не розміняй на спотички доріг,
бо кості перевернуться в гробницах
гірких і гордих прадідів моїх [5].*

І хоч розрив стосунків сприймається з болем, але з гідністю. Саме жіноча гідність і філософське осмислення того, що сталося, допомагають здолати біль і загоїти душевну рану свідомим відчуженням:

*Нічого такого не сталося.
Бо хто ти для мене? Сторонній.
Життя соталось, соталось
гіркими нитками іронії.
Життя соталось, соталось.
Лишився клубочок болю.
Нічого такого не сталося.
Ти просто схожий на Долю [5].*

Жіноча гідність є складником людської гідності самодостатньої особистості, якою прагне бути жінка:

*Не треба класти руку на плече.
Цей рух доречний, може, тільки в танці [5].*
Оксана Забужко в поезії «Рядок з автобіографії» заявляє:
Мої предки були не вбогі.

Розділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

*З моїх предків, хвалити Бога,
Заволокам ніхто не служив!
Дарували від батька до сина
Честь у спадок – як білу кість!* [3, с. 66].

«...Творчість – ось виправдання її існування . Так вона повторювала не раз. Це те, що дає почуття осмисленості життя. Нос et nunc. Тут і тепер. Постійне самоствердження. У першу чергу перед самим собою»[2, с. 121].

Вірші Ліни Костенко наповнені глибоким філософським смислом, тому їх окремі рядки стали відомими афоризмами. Ось лише деякі з них:

1. *Так багато на світі горя,
люди, будьте взаємно красивими!*
2. *Митцю не треба нагород,
Його судьба нагородила,*
3. *Коли в людини є народ,
Тоді вона уже людина.*
4. *...Бо хто за що, а ми за незалежність.
Отож нам так і важко через те.*
5. *Є боротьба за долю України. Все інше – то велике мискоборство.*
6. *Адресовані людям вірші – найщиріший у світі лист.*
7. *Де воля спить, її ще й приколишуть.*
8. *Де є та грань – хто люди, хто юрма?*
9. *Моя свобода завжди при мені.*
10. *Не було епохи для поетів, але були поети для епох!*
11. *Нерівня душі – це гірше, ніж майна!*

У цих афоризмах сконденсовано світобачення жінки-поета, де презентовано не лише ставлення до світу, але й потребу його моделювання на духовному рівні через глибоке осмислення його суті і призначення Людини у світі. Ліна Костенко є прикладом стійкості і мужності, честі і совісті в житті і творчості.

Поетична творчість нашої легендарної сучасниці Ліни Костенко є справжньою скарбницею духовних цінностей, які вона щедро дарує своєму народові, привчаючи його «не думати мізерно», а мислити високими категоріями вічного:

*Не треба думати мізерно...
Безсмертя є ще де-не-де...
Хтось перевіяний, як зерно,
У ґрунт поезії впаде* [5].

Тому серед її поетичних творів є вірші про тих, хто пішов із життя в безсмертя. У її художньому світі вони живі, вона спілкується з ними на рівні духовного єднання. Так, у вірші «Незнятий кадр незіграної ролі. Іванові Миколайчуку» поетеса звертається до Миколайчука із задушевною ніжністю:

*Іваночку! Чекає кіноплівка.
Лишай косу в сусіда на тину.
Йди у кадр, екран – твоя домівка,
два виміри, і третій – в глибину* [5].

Отже, зробивши лише деякий огляд жіночого поетичного дискурсу, ми побачили, як крізь тексти поетичних творів проступає багатогранний духовний світ жінки, презентований в художньому слові. Тому феномен жіночої поетичної творчості потребує подальших різноаспектних досліджень науковців.

Література:

1. Анна Ахматова // Собрание сочинений в двух томах / [ред. Н.Н. Кудрявцева]. – М.: Правда, 1990.
Т. 1. – 1990. – 448 с.
2. Жінка як текст: Емма Андіївська, Соломія Павличко, Оксана Забужко: фрагменти творчості і контексти / Упоряд. Л. Таран. – К. : Факт, 2002. – 208 с. – (Літ. Проект «Текст + контекст». Знакові літ. доробки та навколо них).
3. Забужко Оксана. Друга спроба : [вибране] / Забужко Оксана. – К. : Факт, 2005. – 320 с.
4. Костенко Ліна// Антологія української поезії : у 6 т. / [упоряд. М. Острик]. – К. : Дніпро, 1985.
Т. 5. – 1985. – 509 с.
5. Костенко Л.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://liberalism.politzone.in.ua/articles.php?id=765>.
6. Леся Українка // Зібрання творів у 12 томах. – К.: Наукова Думка, 1975.

Т. 1. – 1975. – 448 с.

7. Павличко Соломія. Фемінізм / Передм. Віри Агеевої. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 322 с.

8. Три века русской поэзии / Сост. Н.В. Банников. – 3-е изд. – М.: Просвещение, 1986. – 750 с.: ил.

9. Чубач Г. [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.kherson.ua/ru-majster2-1.htm?fs=1>

О. С. Переломова Гендерный аспект поэтического дискурса Статья рассматривает женское поэтическое творчество, особенности женского мироощущения, представленного в текстах поэтических произведений. В статье автор анализирует женские произведения в украинском и российском поэтических дискурсах.

Ключевые слова: гендер, феминизм, поэтический дискурс, женское творчество, самопрезентация.

O.S. Perelomova Gender aspects of political discourse The article reviews women's poetry, especially the female attitude, presented in the texts of poetry. The article analyzes the women works in Ukrainian and Russian poetic discourse. The study will try to determine the place of woman in the intellectual and spiritual activities of various social formations, as well as to outline the participation of female creativity in literature. By her creativity female-author declares her dignity, usefulness, rejecting the established idea of woman as a man's supplement, moreover, she demonstrates her superiority in the perception and reproduction of subtle movements of the human soul by the means of artistic expression. In the process of creativity, a woman is rising above the everydayness, experiencing the spiritual moment of pleasure.

Keywords: gender, feminism, poetic discourse, female creativity, self-resentation.

УДК 101:314.74

**Т.В. Цимбал¹ – д-р филос. наук, доцент
Национальный университет (Кривой Рог)**

МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ В НАРРАТИВНЫХ ПРАКТИКАХ УКРАИНСКОЙ ЭМИГРАЦИИ

В статье представлен опыт исследования проблемы мифологизации биографии эмигрантов, главным образом – мотивов пребывания за пределами родины современных украинских эмигранток. В данном случае нарратив фиксирует процессуальность самоосуществления и самооправдания женщин, которые в силу разных причин избрали эмиграцию в качестве жизненной стратегии. Нарратив как способ мифологизации мотивов эмиграции лишен онтологического основания и выступает как субъективный акт, творя тем самым псевдореальность. Мифы помогают эмигрантам почувствовать состояние бытийной укорененности. Однако это лишь иллюзия укоренения, так как в речевом акте полноты бытия достичь невозможно. Нарративный анализ в данном случае можно использовать в качестве инструмента коммуникации, который обеспечит исследование различных точек зрения на сложные социальные и культурные проблемы, при условии взаимного участия субъектов. В то же время демифологизация мотивов эмиграции может стать одним из факторов снижения миграционной активности женщин.

Ключевые слова: эмиграция, нарратив, мифологизация биографии, самооправдание, индивидуальный миф, бытийное укоренение.

Одна из наиболее актуальных проблем современности, требующих философского осмысления, философской рефлексии, порождается свободой передвижения человека. Это проблема миграции и ее производных: эмиграция, иммиграция, аккультурация, адаптация и т.п. Сегодня миграции являются глобальным явлением, которое играет значительную роль в системе внешних связей государств и во внутренней политике. Именно поэтому наше время называют «текучим» (З. Бауман) или «столетием миграций» (М. Кастельс). Общая миграционная активность имеет в каждой стране определенные последствия: некоторые страны страдают из-за большого количества иммигрантов, которые пытаются повысить уро-

¹ © Цимбал Т. В., 2016.

вень своей жизни за счет страны-реципиента, а некоторые, наоборот, – теряют трудовые ресурсы, интеллектуальный потенциал, фактически попадают в «демографическую яму».

Перед Украиной, одной из богатейших стран мира по природным ресурсам, остро встает проблема утраты главного капитала и основной ценности – коренного населения. В процессе осмысления этой проблемы очень сложно отделить теоретическую актуальность от политической злободневности, ведь сегодня украинцы фактически разделены на две части: половина этнических украинцев проживает на родине, а половина (по разным оценкам, от 16 до 25 миллионов) разбросана по миру.

Кроме того, эмиграция – это сложный по своей природе, разнообразный по формам и причинам, иногда непредсказуемый по социальным последствиям процесс. Эмигранты также являются очень разными по своим характеристикам и типам (от трудовых мигрантов до политических изгнанников), а сама эмиграция пребывает с обществом в диалектической связи, не только ощущая влияние общественно-политических явлений, но и оказывая влияние, в свою очередь, на них. Отношение к эмигрантам на постсоветском пространстве меняется и постепенно переходит от восприятия эмигранта как врага-предателя к признанию права на свободу передвижения.

Комплексное социально-философское исследование эмиграции привлекло наше внимание к практически неисследованному гендерному аспекту проблемы [8]. Его актуальность обусловлена резкой феминизацией миграционных процессов за последние десятилетия. Причем изменения в структуре эмиграционных потоков происходят не только в нашей стране, но и в мире [4; 6-7]. Эмиграция выступает для современных молодых женщин способом гиперэмансипации и гиперсоциализации (по О. Маховской), а для украинских женщин – это еще и способ избежать необходимости решать сложные социально-экономические проблемы, способ приблизиться к более приемлемым европейским нормам и устроить личную жизнь. Однако женская эмиграция – очень болезненна для общества, ведь она разрушает не только существующие семьи, но и будущие, так как дети, которые вырастают без примера нормальной семейной жизни, любви между родителями, в условиях гиперзаботы о материальном, утрачивают гуманистические ценностные ориентации (если они были сформированы) и зачастую пополняют асоциальные слои населения.

Учитывая актуальность данной темы, в статье предлагается опыт изучения проблемы мифологизации мотивов женской эмиграции посредством нарративной практики. Последняя популярна сегодня и как метод, и как предмет исследования и трактуется философией постмодерна как языковой акт, вербальное изложение, фиксирующее процессуальность бытия повествования. Конечно, истории, рассказанные в ходе исследования, не являются абсолютно новым методом. Его использовали в первой половине XX века, например, представители Чикагской социологической школы. Тогда предметом анализа были исключительно рассказы мужчин (по понятным причинам). Мы же избрали в качестве респондентов женщин, в силу феминизации эмиграции в течение последних десятилетий (исследования проводились в течение 2007-2013 годов в украинской диаспоре европейских стран, Канады и США).

Важной проблемой использования нарратива как метода является вопрос истины. Некоторые исследователи считают, что в рассказе отражается истинный ход событий, другие уверены, что происходит некоторое спонтанное искажение реальных процессов, кто-то считает, что рассказчик умышленно приукрашивает саму историю или свою роль в ней, изменяет реальные мотивы и цели, т.е. мифологизирует действительность. Это вполне объяснимо, так как каждый человек подсознательно или сознательно хочет убедить других (а возможно и себя) в том, что он – положительный герой истории, т.е. хочет провести презентацию своего «идеального образа». Интересно, что в некоторых случаях нарратив становится точкой отсчета, фундаментом для возникновения новой реальности: в процессе рассказывания человек осознает определенные ошибки, недостатки своей жизненной стратегии, и впоследствии пытается их исправить. Как подчеркивает Р. Барт, противопоставляя «произведение» типичное для классической традиции и постмодернистский «текст», «произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее» [1, с. 56].

В нашем случае изучение реальных историй эмигранток и сопоставление их с рассказами приводит к неоспоримым выводам о мифологизации рассказчицей как своих личностных качеств, так и мотивов действий, с целью самооправдания. То есть, понимая различие между реальным «Я» и идеальным, между собственной идентичностью и требованиями внешнего мира, женщина пытается синтезировать их с помощью создания индивидуального мифа.

Представляя свою историю слушателю, человек старается, в первую очередь, убедить самого себя в своей правоте, в правильности своих действий. События, непосредственно касающиеся определенного периода жизни, неожиданно для самого рассказчика вплетаются в более широкую биографическую канву, выявляют объективные маркеры, биографические «точки бифуркации», позволяя тем самым глубже понять происходящее. Таким образом, нарратив имеет определенный психотерапевтический эффект.

Кроме того, интерпретации нарративов зависят и от личности исследователя, ведь они могут проходить в различных ситуациях и вызывать разные прочтения смыслов. В нашем случае было опрошено достаточно большое количество женщин, которые не могли (не хотели?) вернуться на родину, к семье, и объясняли свою жизненную стратегию одинаково, создавая типичный миф эмигрантки: «Я заработала недостаточно средств. Мне нужно еще помочь детям выучиться (купить квартиру, накопить на свадьбу и т.п.)». Однако такая позиция – яркая иллюстрация мифологизации действительного положения дел, так как детям, в первую очередь, необходимо физическое присутствие матери рядом.

В контексте представленного исследования, необходимо уточнить содержание понятия «миф». Прежде всего, отметим, что к его смысловому наполнению неоднократно обращались философы, культурологи, историки, определяя его следующим образом: миф – это и жизненный мир (Л. Ионин), и категория протосоциального (Т. Лукман), и рассказ о событиях, в которых отображаются ступени выхода человека из докультурного хаоса (Ф. Шеллинг). По мнению некоторых исследователей, за пределами мифа нет ничего, кроме нового мифа (Ф. Ницше). Миф является исторически первой формой мировоззрения, способом моделирования и воплощения социальной реальности, иллюстрацией культурно-исторического контекста.

В современном философском дискурсе миф понимают не как определенный текст, а как способ восприятия и толкования действительности, который основывается на традиционных представлениях о мире, морали, соотношении между реальным и нереальным. По мнению автора, миф является особой формой мировосприятия и одновременно вербальной, действенной репрезентацией понимания мира, которая осуществляется с целью поддержки стабильности и равновесия. Миф – это полифункциональная образная концепция мировосприятия, определенный модус существования объективной реальности сегодня. В процессе мифологизации происходит идеализация некоторых моментов прошлого, отражение определенных чувств и неотрефлексированных моментов жизненной практики, т.е. того, о чем мы не размышляли достаточно и не хотим глубоко анализировать.

Кроме того, в мифах отражается не только определенное незнание, но и личность самого автора. То есть, «миф является историей его автора, а не действующих в нем лиц» (Э. Тейлор). Данный тезис приобретает особое значение в контексте исследования мифологии эмиграции и мифов эмигрантов.

Отметим, что стремление к мифологизации является важной особенностью сознания человека и проявляется на трех уровнях: общества как целостности, определенной группы людей или отдельной личности. По сути, мифотворчество – это онтологически обусловленный перманентный феномен, который постоянно находится в развитии и может быть направлен как на сегодняшний день, так и в прошлое или в будущее. Мифы классифицируют в зависимости от происхождения на природные и искусственно созданные, по содержанию – на политические, исторические, географические, экзистенциальные). Различают также мифы-идеализации и мифы-разрушители, внешние и внутренние мифы. Не останавливаясь детально на характеристике каждого из видов, исходя из авторского опыта исследования проблемы, отметим, что мифы эмигранток являются разновидностью экзистенциальных, внутренних мифов-идеализаций (поясняют смысл событий и смыслы жизни личности, исходя из субъективной оценки и желания самооправдания).

Мифы выполняют определенные функции, ведущими из которых, на наш взгляд, являются следующие:

- аксиологическая (утверждение системы ценностей общества или личности);
- телеологическая (определение целей);
- герменевтическая (объясняющая сущность событий и их значение);
- самоидентификации (имеет особое значение в так называемых «пограничных ситуациях»);
- связи поколений (идеализация с целью создания примера для потомков);
- внушения (убеждение другого в своей правоте и лишение критичности мысли);
- опыта самопознания (создание стереотипов восприятия некоторых образов).

Особое место среди других общественно-политических и историко-географических мифов занимают мифы эмигрантов, которые создаются с целью трактовки эмиграции как места сохранения культурных ценностей родины, как инструмента самоутверждения. Эмиграция, по сути, оказывается в ситуации квазибытия, так как существует вне своей территории, за границей родины, среди чужих народов, в поле действия чужих законов. Это провоцирует усиленное мифотворчество, выступает его катализатором.

Заметим, что в пространстве эмиграции единого мифа не существует, так как в каждой диаспоре, в каждом сообществе эмигрантов и каждым поколением создаются собственные оригинальные мифы, вокруг которых и объединяются люди. Мифы эмиграции имеет смысл классифицировать на внешние (созданные другими людьми об эмигрантах) и внутренние (созданные самими эмигрантами о себе). Среди внешних логично выделить мифы о причинах миграции, о «своей» и «чужой» территории, о преувели-

чений культурного фактора, миф о «райской земле», об утечке мозгов и т.п. Однако наш исследовательский интерес в большей мере направлен к так называемым внутренним мифам. В процессе общения с эмигрантами, с использованием метода устной истории и нарративных практик, мы попытались выяснить, почему возникает потребность в таких мифах и какие из них являются наиболее распространенными.

Выезжая за границы своей родины, отрываясь от родной почвы, человек утрачивает, в том числе, и свою мифологию, а воспринимать мифы нового общества очень сложно. Эмигрант попадает во вне-мифологическое пространство, поэтому возникает потребность создать собственные мифы. Они представлены в основном двумя векторами: одни направлены на романтизацию страны рождения, другие – на искажение ее образа с целью самооправдания. Мифы женщин-эмигранток направлены в большей мере не на страну проживания или родину, а являются мифами идеализации своей личной истории, мотивов эмиграции, причин длительного пребывания в эмиграции. Такие мифы представляются авторами не в письменной или литературной форме, а устно, в процессе нарративных практик. Аудитория представлена, прежде всего, членами семьи эмигрантки, а также близкими друзьями, мнение которых значимо для автора мифа. Мужчины менее склонны к репрезентации своей личной истории, так как мнение людей, даже близких, не является для них настолько значимым, важнее самооценка и оценка общества в целом (статус, финансовое положение и т.п.). Исследование также подтвердило наше предположение, что мифы, идеализирующие автора, выполняют функцию самооправдания эмигрантки.

Подчеркнем, что демографические данные относительно эмиграции открывают значительные изменения в гендерной структуре миграции не только в нашей стране, но и в мире в целом. Так из восточных стран раньше выезжали преимущественно мужчины, которые работали в строительной сфере, в сельском хозяйстве и в горной промышленности. Сегодня большинство рабочих трудится в перерабатывающих отраслях и в материально-техническом обслуживании. В отдельном бизнесе широко задействованы молодые женщины. Подобная ситуация наблюдается на мировом рынке труда в целом, поэтому можно утверждать, что за последние десятилетия миграционные потоки изменились не только количественно, но и качественно: возросло количество мигрантов, которые имеют высшее или среднее специальное образование, значительно увеличилось количество женщин-мигранток.

Сравнительное исследование, проведенное нами относительно гендерных характеристик первой волны украинской эмиграции (рубеж XIX и XX веков) и ее современного состояния, привлекает внимание к резкому падению семейной эмиграции и возрастанию женской. Вообще современную украинскую эмиграцию можно характеризовать как женскую: женщины становятся и инициаторами, и основными исполнителями эмиграционных намерений. Такая ситуация, как мы считаем, является следствием возрастания социальной активности женщин на Украине. Современная украинка уже не хочет быть исключительно верной женой и матерью. Ей необходимы профессиональные достижения, определенный уровень материального достатка, соответствующее социальное положение. Причем статус уже не определяется исключительно статусом мужа. Существующая тенденция иллюстрирует стремление украинок выйти за границы предписаний и требований своей культуры, приблизившись к европейским нормам.

Сегодня средний возраст женщины, которая выезжает из нашей страны – 40-50 лет. Это значит, что она воспитывалась и получала образование в Советском Союзе, а потом на долю этой молодой женщины выпали испытания перестройки: безденежье, массовые разводы, безработица, торговля на рынках и т.п. Пройдя такие жизненные преграды, женщина хочет хоть немного «пожить нормально», удовлетворяя свои материальные и духовные потребности, не отказывая себе в элементарных вещах.

Заметим, что базовые жизненные потребности мужчин и женщин практически одинаковые, однако существуют различия в традиции воспитания девочек и мальчиков, а отсюда – и различия в мировосприятии, определении бытийных стратегий, эмоциональности, ответственности. В контексте нашего исследования одними из наиболее важных являются различия в пространственно-временной ориентации. Известно, что женщины очень часто не могут адекватно воспринимать пространственно-временные характеристики, хуже, чем мужчины, ориентируются в пространстве, для многих из них время имеет неодинаковый темп в разных обстоятельствах. С другой стороны, женщины более адекватно могут оценить практическое значение и жизненную необходимость определенных вещей, событий и т.д. Женщины более эмоциональны и склонны к субъективизации событий. Мужчины же рассматривают предметы и события в их взаимосвязях, разделяя факты и собственное восприятие последних. Однако женщины легче адаптируются к новым условиям жизни, находят собственное место в новом окружении, способны отождествлять себя с достижениями любимого человека. Более высокие адаптивные возможности женщин связаны с их сосредоточенностью на повседневных бытовых проблемах. Повседневность же в любом месте проживания имеет намного больше общего, чем различного. Окунаясь в повседневность, женщина в условиях эмиграции переживает меньший стресс. Она легче укореняется на новой почве и

вживається в новий соціокультурний контекст. Крім того, жінки більш схильні до псевдоукоренення. Тобто вони вважають свою життєву місію виконаною, своє життя насиченою, максимально наповненою, якщо корисні для інших (дітей, чоловіка, батьків). Саме тому, вибираючи еміграцію як життєву стратегію, яка допоможе родині в складні часи, жінка легше переносить тягар чужини.

Відомо, що традиційно в українській родині відповідальність за дітей і їх благополуччя, за старших членів родини переважно лежить на плечах матерів. При цьому відповідальність в родині визначається цим критерієм (опекою над слабким), а не відповідальністю подружжя один перед одним. В відчаї, коли немає можливості забезпечити дітей найнеобхіднішим, жінки приймають рішення про еміграцію.

В даному випадку спостерігаємо парадокс: з одного боку, висока адаптивність і відповідальність жінок призводить до збільшення кількості українських емігранток, з іншого боку, залишаючи дітей, позбавляючи їх материнської ласки і щоденної турботи – це проявляється як безвідповідальність. Жіноча еміграція є фактично втечею з родини, яка має руйнівні наслідки для всіх учасників подій, але найбільш руйнівні – для дітей. Як свідчать дослідження, проведені в західних областях України, кожна третя родина має батьків трудових емігрантів. Їхня мета за кордоном благородна: забезпечити дітям можливість навчатися в університеті, або з метою придбання житла для дітей, жінки рідко повертаються на батьківщину. Пояснень можна знайти декілька. По-перше, «ради дітей» – це «остатній аргумент, найвища мотивація самоусунення з культурного середовища, в якому народилися і виросли, але не були щасливими героїні» [4, с. 7]. Апеляція до «майбутнього дітей», на нашу думку, – це позиція самооправдання, своєрідний камуфляж, який, по суті, є вирок для дітей – потенційних сиріт. Діти виростають, отримують освіту і тоді мати знаходить нове обґрунтування своєї відсутності в родині – «ради онуків». По-друге, людина швидко звикає до більш комфортного життя, до соціального порядку, поважанню до особистості і т.п., які зустрічає на Заході. По-третє, жінка не хоче повертатися до старих стандартів зарплати. І нарешті, просторові переміщення з необхідністю призводять до психологічних, ментальних змін, до змін світоглядних орієнтацій в оптимістичному напрямку, тобто повернення на батьківщину для жінок – це повернення до старих уже неприйнятних правил і стандартів життя.

Однак ми вважаємо, найголовніше в даному випадку – оцінка жінки в суспільстві. Як зазначалося вище, основна маса українських трудових емігранток – жінки 40-50 років. В психології українців (особливо в сільській місцевості) – це вже практично жінка «в віці», а для західних чоловіків така жінка є предметом захоплення. Знаючи про еміграцію подружжя, жінки вже не повертаються на батьківщину, нечесно мотивуючи це рішення необхідністю допомагати дітям. Насправді, гроші не бувають лишніми. Але діти, які не відчувають материнської любові, а замість цього отримують гроші, нерационально їх витрачають, іноді на асоціальні потреби. Так, наприклад, за останні 10 років кількість наркоманів в Західній Україні (основному регіоні-постачальнику трудових емігранток) зросло втричі. Чоловіки ж, які залишилися вдома з дітьми, відчувають себе використаними і не потрібними сьогодні, ні в майбутньому. Звідси і соціальні, і психологічні проблеми.

Відзначимо ще один цікавий момент. Жіночі успіхи в еміграції досить часто оцінюють не за фінансовим критерієм (як чоловічі), а з точки зору вдалого шлюбу. Тобто головний бізнес-проект емігрантки – влаштувати свою особисте життя. І якщо в початку ХХ століття популярними були шлюби з відомими людьми (артистами, спортсменами і т.п.), то сучасні емігрантки прагнуть створити нормальну родину з забезпеченим західним мешканцем. За статистикою частіше за все українки виходять заміж в Італії за чоловіка без вищої освіти, який має невеликий власний бізнес, або працює наймом.

Міцним стимулом для потенційних емігранток стає приклад подруг або знайомих. В Західній Україні, де історично сильна установка на еміграцію, є цілі села заражені «еміграційною лихорадкою». Там постійно циркулює емігрантська міфологія, охоплюючи найширші шари населення. При цьому в нарративній практиці як спосіб самоідентифікації еміграція виступає абсолютно логічним нормальним ланкою в біографічній ланцюжку людини. В розговорах на тему просторової мобільності, люди порівнюють свої доходи, змагаються між собою, частіше ігноруючи етичні і психологічні наслідки. На претензії по приводу «невідвратності» жінка відповідає шаблонно: «Я ж дітей не на чужих людей залишила. Не можу ж я думати про всіх. На моїх плечах – матеріальне забезпечення».

І все ж, родини, в яких один з батьків працює за кордоном, перебувають в стані «тимчасової смерті». Ця «тимчасовість» стає незворотною в 60% випадків [2, с. 79]. Саме стільки родин розпадається, коли чоловік або жінка прагнуть залишитися в чужині назавжди і навіть після воз-

вращения на родину. Привлекает внимание факт, который мы установили в процессе общения с эмигрантками: если они не имели претензий к своим мужьям до отъезда, то постепенно такие претензии появлялись. Женщины обвиняют в своих злключениях на чужбине не государство, власть и новых украинских капиталистов, а собственных мужей. Причем делают это в процессе объяснения своего «невозвращенчества», тем самым стараясь оправдать свое отсутствие в семье.

Сумев заработать деньги в чужой стране, украинские женщины повышают самооценку (иногда даже слишком) и воспринимают свое прошлое на родине как муку, которую терпели зря, или как даром потраченное время: «У большинства трудовых мигрантов абсолютно рабское подчинение там компенсаторно меняется на презрительное отношение к «примитивному» образу жизни (даже существования!) тех, кто считает, что преодолевать трудности лучше здесь, на Украине» [2, с. 4].

Главным фактором женской эмиграции является стремление к самореализации, все еще проблематичной в украинском культурно-историческом пространстве. Так, анализируя повесть О. Забужко «Инопланетянка», Е. Переломова указывает на проблему самореализации женщины в украинских реалиях: «Творчески самореализоваться в «чужом» (мужском) мире стремится «новая героиня» и в повестях «Инопланетянка», «Я, Милена», «Девочки», «Сказка о калиновой дудочке». Героиня одноименной повести чувствует себя «инопланетянкой» в реальной жизни. Характерной для текста становится субъективность рассказа, внутренние монологи и диалоги, цитаты и иллюзии органично вплетенные в авторский текст. Инопланетянка Рада остро ощущает свою непринадлежность миру людей» [5, с. 89]. Таким образом, женские переживания вскрывают глубинный мотив: желание быть востребованной, желание адекватной оценки труда, способностей и личных качеств. Современное же общество приводит к деперсонализации человека. Поэтому женская эмиграция – это поиск себя, реализация права на свободу и независимость. С другой стороны, создавая семью, человек должен понимать, что «не может быть общественного института более зависимого (в понимании навязывания определенных правил жизни человеку), более жестокого, чем семья» [3, с. 4].

Таким образом, женскую эмиграцию можно назвать бегством – бегством от обязанностей, домашнего рабства, желанием спрятаться от определенных проблем, перепоручив их членам семьи. Бегство является крайней формой протеста и женщина, на интуитивном уровне понимая это, оправдывается необходимостью расплатиться за учебу детей, необходимостью приобрести жилье, пытаясь таким образом придать своему бегству жертвенности и благородства. И хотя жертвенность культивируется в православной традиции, она не является продуктивной жизненной стратегией. Кроме того, основная задача матери – быть рядом с детьми в повседневных заботах, а не переводить материнское отношение в спонсирование, исключительно в материальную плоскость.

В заключение подчеркнем, что остановить (или приостановить) феминизацию украинской эмиграции, конечно же, сложно. Для этого женщина должна избавиться от социокультурной маргинальности, которую ей навязал патриархат и десятилетия тоталитаризма. Главная роль в этом принадлежит системе образования, социальной и культурной политике в целом. Действия государства должны быть направлены на укоренение украинцев на отечественной почве, а средства массовой информации могут целенаправленно демифологизировать женскую эмиграцию, отражая ее истинные мотивы и последствия. Нарративный анализ в данном случае помогает понять мотивы действий людей, представить разные позиции, рассмотреть разные точки зрения в процессе коммуникации, и приблизиться тем самым к глубокому пониманию и комплексному решению проблемы.

Литература:

1. Барт Р. Избранные работы : Семиотика, поэтика. – М. : Прогресс-Универс, 1994. – 616 с.
2. Березовський О. Інтернаймичка. Дочка чи пасербиця Європи? – Тернопіль : Підручники і посібники, 2005. – 352 с.
3. Дружинин В. Психология семьи. – Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 208 с.
4. Маховская О. Соблазн эмиграции, или Женщинам, отлетающим в Париж. – М. : ПЕР СЭ, 2003. – 144 с.
5. Переломова О. Інтертекстуальність сучасного фемінного художнього дискурсу (спостереження за структурою тексту повісті О. Забужко «Інопланетянка») / О.С. Переломова // Вісник Сумського державного університету. Серія: Філологічні науки». – № 11 (95). Том 1. – Суми, 2006. – С. 89-93.
6. Прожогина С. Иммигрантские истории. – М. : ИВ РАН, 2001. – 209 с.
7. Френкман-Хрусталева Н. Эмиграция и эмигранты: история и психология. – СПб. : Государственная академия культуры, 1995. – 153 с.
8. Цимбал Т. Феномен еміграції: досвід філософської рефлексії. – Київ, Кривий Ріг : Видавничий дім, 2012. – 396 с.

Тетяна Цимбал. Міф і реальність у нарративних практиках української еміграції. У статті представлено досвід дослідження проблеми міфологізації біографії емігрантів, в основному – мотивів перебування за межами батьківщини сучасних українських жінок. У даному випадку нарратив фіксує процесуальність самоздійснення та самовиправдання жінок, які з різних причин обрали еміграцію в якості життєвої стратегії. Нарратив як спосіб міфологізації мотивів еміграції позбавлений онтологічно-

го підґрунтя і виступає як суб'єктивний акт, створюючи тим самим псевдореальність. Міфи допомагають емігрантам відчутти стан буттєвісної вкоріненості. Однак це тільки ілюзія вкорінення, адже у мовному акті повноти буття сягнути неможливо. Нарративний аналіз у цьому випадку може бути використаний у якості інструменту комунікації, що буде забезпечувати дослідження різних точок зору на складні соціальні й культурні проблеми за умови взаємної участі суб'єктів. У той же час деміфологізація мотивів еміграції може стати одним з факторів зниження міграційної активності жінок.

Ключові слова: еміграція, нарратив, міфологізація біографії, самовиправдання, індивідуальний міф, буттєвісне укорінення.

Tatyana Tsymbal. Myth and reality in the narrative practices of the Ukrainian emigration. *In this article the experience of research the problem of mythologization of immigrants biography, is considered mostly – the reasons why modern Ukrainian emigrants prefer staying outside the motherland. It is emphasized that immigration advocates for modern young women is the way of gipersotsialization and giperemansipation, and for the Ukrainian women – It is also a way to avoid having to deal with complex socioeconomically at problems, a way to approach more acceptable European norms and to improve arrange a personal life. During the study the author uses the narrative threads, popular today, both as a method and as a subject of studying, which is treated by philosophy as a postmodern language act, verbal presentation, fixing processuality of life story. In this case, the narrative captures the self-realization and self-justification processuality women who for various reasons chose to emigrate as a vital strategy. As a way of mythologization of emigrational motives narrative is devoiced of ontological basis and serves as a subjective act, thereby creating a pseudoreality. Born in the myth of the narrative is a kind of internal exile individual myths. Such myths help immigrants feel the state of existential rootedness. However it is only an illusion of rootedness, as it is impossible to achieve the fullness of entity in the act of speech. Narrative analysis in this case can be used as a communication tool, which will provide research different points of view on the complex social and cultural issues, subject to the mutual participation of subjects. At the same time demythologization motives of emigration can be a factor in reducing the migratory activity of women. In general, suspending of the feminization of Ukrainian emigration is possible, using a range of consistent, coordinated measures. For this, woman should get rid of social and cultural marginalization, which is imposed on her by patriarchy and decades of totalitarianism. The main role in this process belongs to the system of education, social and cultural policy in general. The action state should be aimed at the rootedness of Ukrainians on domestic soil, and the media can purposefully reflect the true motives and consequences of women's migration.*

Key words: emigration, narrative, mifologization of biography, self-justification, individual myth, being rootedness.

УДК 37+304.4:316.32

**Культенко В.П. – канд. филол. наук, доцент
НУБіП України (Київ)**

РАЦІОНАЛЬНИЙ ТА КУЛЬТУРНО-ТРАДИЦІЙНИЙ ПІДХОДИ ДО ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ СУСПІЛЬНОГО ПОРОЗУМІННЯ

Досліджуються два підходи щодо вирішення проблеми суспільного порозуміння в умовах полікультурних суспільств – раціональний, що апелює до когнітивного пошуку істини та виведенню саме цим шляхом правових засад суспільного регулювання, формування ідеї справедливості, морального етосу тощо та культурно-традиційний, що апелює до практичного розуму людини. Особливістю сучасного світу є те, що практичний розум розглядається через інтерсуб'єктивні конотації. Це використовують комунітаристи для виведення ідеї справедливості діалогічно-дискурсивним шляхом через пошук консенсусу.

Ключові слова: раціональність, практичний розум, консенсус, моральний етос, справедливість, полікультурність, діалог, аргументація.

Актуальність теми визначається сьогоденною складною ситуацією, в якій перебуває Україна – ситуацією військового протистояння, що виникла на фоні жорсткого культурно-територіального протиставлення Схід-Захід та політичних, економічних, культурних, соціальних спекуляцій щодо цього. Світова практика свідчить, що силове вирішення конфліктів такого роду не можливе, отже ситуація потребує діалогу, вміння домовлятися, виробляти загальноприйнятні позиції, норми.

Розділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

В цьому полягає мета даної роботи та її новизна – теоретичне осмислення умов та підходів для досягнення суспільно-політичного консенсусу в умовах полікультурних суспільств. Адже в умовах полікультурного глобалізованого світу зіткнення або силове протистояння культур набуває характеру загрози світового рівня, позначаючись на кожній людині, часто в найнеочікуваніший спосіб. Дослідження проблеми здійснюється через аналіз філософської спадщини сучасних західних філософів, в першу чергу Юргена Хабермаса. Поглиблене розуміння філософсько-теоретичної позиції останнього досягається через компаративний аналіз та дослідження позицій інших філософів – І. Канта, Г. Харта, Д. Ролза, Н. Крадіна.

Ступінь розробленості теми. Своїми витоками проблема пошуку суспільного консенсусу сягає новоєвропейської філософії та окреслюється Т.Гоббсом, І.Кантом, Г.Гегелем та іншими класиками західноєвропейської філософської думки. В сучасному світі – постмодерному, пострелігійному, глобалізованому, проблема набуває нових конотацій та потребує пошуку додаткових джерел для свого вирішення, що здійснюють, зокрема, Ю.Хабермас, Г.Харт, Д.Ролз, П.Бурд'є, Геллнер Е., Ігнат'єфф М., Г. Маркузе, Сорокин П., Тоффлер Е., Хантінгтон С.; російські – Нерсисянц В., Рац М.В., Крадін Н.; українські – Бачинин В.А., Гасць В., Кістяківський Б.А., Михальченко М.І., Рябов С. та інші.

Визначальне значення для будь-якого суспільства, що турбується про свої безпеку та стабільну перспективу, має право як ґрунт для ухвалення позитивного законодавства. Відповідно, підвалини права, його джерела та зміст стали каменем спотикання для багатьох філософів, політиків, громадських діячів. Адже узгодженість права із законодавством дозволяє заявляти про всезагальний характер закону, абсолютність його вимог для суспільства в цілому. Зокрема, Г. Харт зводив правову систему до ряду певних базових або пізнаваних правил, які легітимують корпус законів в цілому, при тому, що самі по собі не підлягають раціональному тлумаченню та виправданню¹. З його точки зору право існує як даність, як реальний факт, історичний феномен, результат традиції, емпіричного досвіду, проте норми права не обов'язково раціонально обґрунтовувати – вони узгоджені з логікою історичного процесу, характерного для даної території або суспільства.

Інакше окреслював проблему І. Кант у своїй моральній філософії. Щодо людини як громадянина та як приватної особи у сфері права він розрізняє дві функції: громадянина як учасника законодавчого процесу та приватної особи, підкореної законам. На основі цього І. Кант формулює морально-правове правило, згідно якого морально вільна особа повинна мати можливість розуміти себе в якості автора моральних заповідей, адресатом яких вона в той самий час і являється. Людина бере участь у законодавчому процесі, самостійно управляючи собою на підставі таких законів, які можуть бути прийняті кожним стосовно всіх та всіма стосовно кожного. Закон має узгоджуватись із вимогами та інтересами практичного розуму людини, тому право повинно бути раціонально обґрунтованим. Дане положення стало відправним для правових позицій позитивістських, прагматистських та комунітаристських шкіл – закон має силу в моральному сенсі тоді, коли він прийнятний для всіх в перспективі кожного.

Ці окреслені вище дві позиції так чи інакше приводять до необхідності їх етико-правового узгодження. Йдеться про своєрідність традицій, що історично складаються в межах певних територій чи соціальних груп, та про своєрідність же раціональних інтерпретацій історично мінливих способів само- та світорозуміння. При чому питання права, політики, культурної традиції, етики, моралі виявляють свою тотожність, оскільки лежать в одній площині й нерозривно пов'язані між собою. Таким чином, потребує узгодження те, що тлумачиться раціонально, з дораціональними формами, які стихійно-історично склалися впродовж тривалого часу і втілилися у культурній традиції. Порозуміння в цьому питанні могло б спиратись на здатність кожного з трансцендентальних позицій оцінити ситуацію. Однак на практиці досягти цього важко.

Тому комунітаристи пропонують практично-дискурсивний спосіб вирішення проблеми – вироблення шляхом дискусій комунітаристських умов, за яких забезпечується можливість перевірити прийнятність для кожного всезагальних норм. Це означає, що норми права та політики, яка здійснюється на їхній основі, мають враховувати особливості культурної традиції. Таким чином політика з необхідністю стає культурною – вона здійснюється в контексті культури, традиції даного соціуму. Крім того, норми мають формуватися ще й на основі вимог практичного розуму, узгоджуючись з тими моральними установками, які передбачають дотримання принципів справедливості, солідаризму та є обов'язковими й прийнятними для морального цілепокладання кожного.

Йдеться про інтерсуб'єктивне по своїй суті тлумачення категоричного імперативу І. Канта. Щодо цього свою позицію артикулює Ю. Хабермас, вважаючи, що в суспільстві, особливо в пострелігійному, категоричний імператив набуває інтерсуб'єктивної природи – категоричність його вимог виводиться

¹ Харт Г.Л.А. Понятие права / Пер. с англ.; под общ. ред. Е.В.Афонасина и С.В.Моисеева. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. — 302 с.

дискусійно-теоретичним шляхом. Це найбільш прийнятний спосіб виведення морального судження для сучасної людини, оскільки «практика обговорення та виправдання, яку ми називаємо аргументуванням, зустрічається у всіх культурах і суспільствах (якщо і не обов'язково в інституалізованій формі, то хоча б як неформальна практика), й для такого способу вирішення проблем немає рівносильної заміни»¹. Однак, і досягнута в ході дискусії домовленість ще не гарантує її практичного втілення, переходу до дії. Для початку досягається вплив вагомих підстав на волю, яка під дією аргументів розуму перетворюється на практичний розум.

Сучасний російський політичний антрополог Крадин М. також висловлюється щодо раціоналізації свідомості сучасної людини. Він звертає увагу на те, що в умовах переходу суспільства на прогресивний шлях розвитку, пов'язаний з настанням нового часу в Європі, «культурна модернізація передбачає створення людини іншого типу, орієнтованої не на традиційні цінності, а на раціоналізм. Її [раціональної людини – В.К.] свідомість здатна до логічного аналітичного мислення в межах абстрактних категорій та понять»². Дораціональні форми свідомості пригнічуються під тиском раціональної рефлексії, що спричиняє між ними конфлікт. Такий конфлікт особливо помітний в умовах т.зв. країн другого та третього світу, які сьогодні прагнуть побудувати демократію, але дорефлексивні форми життя в них, що втілюються в культурному коді, історичній традиції, конфліктує з раціональними вимогами демократичних принципів і призводять до неочікуваних та небажаних результатів. Результати бувають настільки парадоксальними, що нові форми організації суспільства часто виявляються гіршими, аніж традиційні, а суспільства опиняються ще далі відкинутими від демократичних норм життя.

Ця тенденція стала помітною і при спробі запровадження політики мультикультуралізму в Європі, метою якої було зняття контрарності сучасних культур світу через зведення їх до єдиної мультикультури, в якій би взаємно доповнювались та узгоджувались культури, змушені існувати поруч в сучасному глобальному світі. Як відомо, західноєвропейські політики визнали недієвість цієї політики. Мультикультуралізм поступився місцем політиці полікультурності, в межах якої визнається самостійний та самодостатній статус кожної окремої культури, історичної традиції, та йдеться про можливість їхнього співіснування та примирення, а не про стирання відмінностей та гомогенізацію. На противагу мультикультуралізму по-новому звучало поняття націоналізму. Сучасний націоналізм відійшов від шовінізму та розподіливсь на два види: громадянський та етнічний. І саме в рамках етнічного націоналізму звертається увага на захист та збереження своєї культурної спадщини, історичної традиції, під впливом яких склалися найбільш адекватні для цієї території форми правління, соціальної ієрархії, громадянських стосунків тощо.

Однак і ці форми не є самодостатніми, зважаючи на те, що сучасне суспільство – здебільшого пострелігійне, а значить в ньому зруйновані ті моральні підвалини, які традиційно формували соціальний етос. Отже йдеться про віднайдіння підстав моральності, універсальних для сучасних людей, що втратили віру, але все одно прагнуть до побудови морального соціуму. «Члени моральних спільнот, як на глобальному рівні, так і в рамках окремих суспільств, в ході своїх дій втягуються у конфлікти, що вимагають врегулювання, які вони, не дивлячись на розпад спільного для них етосу, як і раніше, розуміють як моральні, тобто конфлікти, вирішувані на тих або інших засадах»³. Це прагнення означає бажання вирішувати конфлікти без застосування насильства, навіть не шляхом компромісу, а через досягнення взаємного етичного порозуміння. Однак в умовах конкуренції різних концепцій блага такі спроби приречені на поразку, адже світоглядний плюралізм сучасності не передбачає наявності єдиного та спільного для всіх, «трансцендентного блага». Його відсутність «може бути компенсована лише «іманентно», за рахунок особливостей, внутрішньо притаманним практиці народ»⁴.

Не дивлячись на поширеність аргументативної практики серед всіх народів світу та високий ступінь раціональності сучасних суспільств, досягти порозуміння між різними культурними групами, етнічними спільнотами, країнами важко. Це засвідчується як на теоретичному рівні, так і емпірично. Для Ю. Хабермаса важливим моментом у вирішенні цієї проблеми стало з'ясування, так би мовити, крайньої межі, від якої можна позитивно оцінювати дискусійні процеси. Для нього такою межею виступає «світоглядно нейтральний і в цьому відношенні перехресний консенсус з основних питань політичної справедливості»⁵.

¹ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.114.

² Крадин Н. Н. Политическая антропология: Учебное пособие / 2-е изд. перераб. и доп. / Н.Крадин. – М.: Ладомир, 2001. – 213 с.

³ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.108.

⁴ Там само. – С.111.

⁵ Там само. – С.159ю

Питання консенсусу є принциповим моментом його роздумів. Консенсус забезпечує те, що не змогли вирішити ані практика уніфікації культур, ані вимоги націоналізму – адже він можливий не шляхом проголошення якоїсь титульної культури, нації чи точки зору, а внаслідок досягнення нейтральності на світоглядному рівні. Таке порозуміння, зрештою, може претендувати на статус справедливого, адже саме до справедливого вирішення конфліктів та спірних питань прагнуть люди, коли починають перемовини. При цьому не можна забувати, скільки списів було зламано навколо спроб дефініції поняття «справедливість». І якщо Д. Ролз¹, розробляючи теорію справедливості, апелює до т.зв. «початкових умов справедливості» - поняття емпірично не визначеного, то Ю. Хабермас прагне виходити з конкретної ситуації та шукає практичні можливості для її вирішення. Він закликає засвоїти певну моральну точку зору, що була б незалежною від конкретних умов життя, від перспективи різних картин світу, як це постає у свідомості емпіричного індивіда. Навпаки, він шукає засади універсальної моральності, «інтерсуб'єктивно визнаної концепції справедливості», в якій би розумне з практичної точки зору рішення співпадало або корелювало із засадами морально правильного. Адже і полеміка навколо справедливості точиться стосовно граничної суб'єктивності даного поняття. Варіант Ю. Хабермаса – це включення іншого, створення справедливості, що розуміється інтерсуб'єктивно. Ця пропозиція спирається на переконання, що громадяни сучасних суспільств, як і раніше, поділяють очікування щодо власної спроможності «чесно та без насильства співпрацювати один з одним. Не дивлячись на відсутність субстанційного консенсусу щодо цінностей»². Автор непевний, чи можна взагалі владнати моральні конфлікти за допомогою аргументації, але він спостерігає у громадян на рівні суб'єктивного розуму й людського духу мовчазне припущення щодо себе та інших про іманентне володіння моральною свідомістю або почуттям справедливості.

Історична традиція розуміння й тлумачення справедливості складалася двома шляхами – через пошук його когнітивного змісту (у Г.Гегеля) й через розвиток практичного розуму (у Т.Гоббса, І.Канта, Є.Гусерля, Д.Ролза). Апеляція до традиції бачиться Ю. Хабермасом як нескінченний плюралізм точок зору, істинних у колі прибічників. Такий плюралізм є проблемою, оскільки він виходить з раціоналістичного твердження про унітарність істини. Раціональна традиція, прихильником якої виступає Ю. Хабермас, апелює до інтуїції як вродженого критерію для раціонального вибору моральної точки зору, що в реальному житті існує на рівні об'єктивно значимого для людей. Моральний вибір, отже, є процедуральним, коли досягається «домовленість або порозуміння такого роду, щоб його результати задовольняли нашу інтуїцію рівної поваги та солідарної відповідальності за кожного»³. Вважається, що досягнуті цим шляхом результати претендують на загальність й формують перехресний консенсус щодо соціально значимих моральних норм, забезпечуючи їхню інтуїтивну верифікацію. «Консенсус виникає в силу здійснюваного всіма одночасно, але кожним окремо й для себе контролю за тим, чи відповідає пропонована концепція його власній картині світу. Якщо раптом все піде як треба, то кожен буде змушений прийняти цю концепцію в силу...власних, не публічних підстав і в той же час пересвідчитися в погоджувальній позиції всіх інших»⁴.

Парадоксальність ситуації полягає в тому, що самі прихильники теорій солідаризму та комунітаризму розуміють неможливість реального досягнення такої домовленості, коли індивідуальну світоглядну позицію можна було б узгодити з певною всезагальною картиною світу або універсальним концептом справедливості. Вихід із глухого кута Ю. Хабермас вбачає у поєднанні протилежних підходів та формуванні завдяки цьому методології досягнення консенсусу. Він пише про метод, що застосовується для пошуку консенсусу – метод «рівноважних думок», цінність якого полягає в тому, що останній примушує до критичного засвоєння традиції. Йдеться, не про теоретичне заперечення принципової неспроможності культурних традицій в їх багатоманітті привести людей до порозуміння, а про необхідність використання правильного, а саме – критичного раціонального методу при апеляції до культурних традицій та спробах їх узгодити в полікультурному світі. Дві позиції – раціональна та традиційна, які протистояли одна одній, діалектично узгоджуються навколо тези, що оскільки практичний розум не вирішує проблеми побудови справедливого суспільства когнітивним шляхом, епістемологічно, вона може бути вирішена через дотримання певної процедури – процедурально, раціонально-методологічно.

В сьогоденному світі відбувається типовий для полікультурних країн процес, коли культура більшості (титульного етносу) плутається із всезагальною політичною культурою, яка мала б визнаватись всіма громадянами, незалежно від їхнього походження. Наслідками такої позиції є величезна кількість конфліктів, що виникають на ґрунті міжкультурного протистояння, утисків меншин і т.ін. Подолання

¹ Ролз Дж. Теорія справедливості /Пер.з англ. О.Мокровольський. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 822 с.

² Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.162.

³ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.166.

⁴ Там само. – С.180.

конфліктних ситуацій можливе при умові, коли рівень загальної політичної культури буде «відділений від рівня субкультур та їхніх дополітично сформованих ідентичностей»¹. Це означає, що конфліктні ситуації в полікультурних суспільствах можуть бути вирішені за обов'язкової умови – наявності політичної культури у громадян. Саме вона бачиться передумовою для формування доброї волі шукати консенсус щодо справедливості, моральні норми, що, якщо б і не задовольнили, то примирили усіх.

Політична культура має формуватись навколо конституційних цінностей країни. В контексті етнічної традиції відбувається культурна трактовка принципів республіканського устрою, народного суверенітету, прав людини тощо. І цей процес характеризується своєрідністю в межах культури різних народів – він культурно забарвлений. У випадку поважного ставлення до культурної традиції зміцнюється і загальна політична культура суспільства, адже їх не можна розуміти як амбівалентно спрямовані процеси, вони доповнюють і посилюють один одного. «Мультикультурні суспільства, скільки б не була надійною їхня політична культура, лише в тому випадку здатні зберегти єдність, якщо демократія відшкодовується не лише у вигляді прав на ліберальні свободи та на участь у політичному житті, але і за рахунок профанного користування громадян правами на свою долю в соціальному та культурному житті. Громадяни мають відчуті споживчу цінність своїх прав також у формах соціальної безпеки та взаємного визнання різноманітних культурних форм життя»². Саме так розуміє Ю. Хабермас солідарність між чужими по суті людьми, об'єднаних ідеєю бажаних форм життя. На його переконання, це може слугувати моделлю держави всезагального благоденства, про яку так багато йшлося у філософії, але яка й досі лишається утопічним ідеалом.

Висновки. Суспільне життя у всі часи висувало перед людиною низку труднощів, які обов'язково потребували свого розв'язання як умови збереження людської спільноти. Формуючи власний життєвий світ, людина усвідомлювала себе через іншого, через прийняття ідеї інтерсуб'єктивності, що з необхідністю приводило її до усвідомлення ідей діалогу, консенсусу, моральної норми, справедливості, традиції, культури тощо. Ці ідеї складають аксіологічний базис суспільного життя, не втрачаючи свої актуальності і в наш час, доповнюючись новими та здобуваючи нових конотацій. Живучи у пострелігійному світі, сучасна людина, аби не втратити себе й світ, не впасти у всепоглинаючий відчай без можливості повернення, що про нього так добре написав С. К'єркегор, тим більше потребує опертя на загальнозначимі й загальноприйнятні цінності. Ними мають бути спільно вироблені моральні норми, політична культура, толерантність, гуманізм, готовність до діалогу.

Культенко В.П. Рациональный и культурно-традиционный подходы к решению проблемы общественного взаимопонимания. *Автором исследуются два подхода относительно решения проблемы общественного взаимопонимания в условиях поликультурных обществ. Один из них – рациональных, который апеллирует к пути когнитивного поиска истины и формированию именно этим путем правовых основ общественного регулирования, формирования идеи справедливости, морального этоса и т.д. Другой путь – культурно-традиционный, апеллирующий к практическому разуму человека. Особенностью современного мира является то, что практический разум исследуется через интесубъективные коннотации. Это используют коммунитаристы для выведения идеи справедливости диалогически-дискуссивным путем через поиск консенсуса.*

Ключевые слова. Рациональность, практический разум, консенсус, моральный этос, справедливость, поликультурность, диалог, аргументация.

Kultenko V. P. Rational, cultural and traditional approaches to solving problems of social understanding. *In this article the author investigate two approaches to solving problems of social understanding in the multicultural societies. The first way is rational, cognitive. It appealing to search and eliminate this way the legal foundations of social control, forming ideas of justice, moral ethos and more. An alternative to the previous one - way understanding, focused on cultural tradition. This path appeals to the practical reason of man. Problems with understanding social search this path associated with the aggravation of inter-cultural conflicts in the world, violent confrontation of cultures. Research of answer on this question there analysis of the philosophical legacy of modern Western philosophy, especially Jurgen Habermas, H.Hart, D.Rolz, N.Kradin. Philosophers need for coordination interpreted rationally with irrational forms that spontaneously evolved historically for a long time and embodied in cultural traditions. Understanding this issue would be based on the ability of each of the transcendental position to assess the situation. The peculiarity of the modern world is that practical reason is seen through inter-subjective connotations. It is used to output communitarians idea of justice-dialogically, discursive way through the search for consensus. We would point out that modern society -*

¹ Там само. – С.215.

² Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.216.

mostly non-religious, because it destroyed the moral foundations that have traditionally formed the social ethos. So it comes to search the grounds of morality, universal for modern people have lost faith, but still aspire to building a moral society. J.Habermas stresses the need for coordination of search and practically oriented, inter-recognized concept of justice, which is formed through the recognition and inclusion of the other in their life-world.

Keywords. Rationality, practical reason, consensus, moral ethos, justice, multiculturalism, dialogue, argument.

УДК 141.7:172

Jacek Sztylek
Wyższa Szkoła Bankowa w Poznaniu
(Poznań, Polska)

PRZYCZYNY WYKLUCZANIE OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH RUCHOWO Z RYNKU PRACY

Штилер Яцек. Проблема участі інвалідів на ринку праці. Автор звертає увагу на особливості участі в виробничому процесі людей з фізичними вадами. Підкреслюється ряд важливих моментів морального, психологічного та світоглядного характеру, супутніх налагодженню відносин роботодавців та інвалідів. Відзначає стабільність зайнятості людей, що мають середню і вищу освіту і жінок. У той же час є значна частина людей з фізичними вадами, які в силу ряду причин не готові або не хочуть шукати роботу, що представляє певну соціальну і економічну проблему для суспільства. Для вирішення цих проблем необхідна належна державна програма.

Ключові слова: родина, робота, суспільство, відповідальність, мораль, психологія.

Przez niepełnosprawność rozumie się trwałą lub okresową niezdolność do wypełniania ról społecznych z powodu stałego lub długotrwałego naruszenia sprawności organizmu, w szczególności powodującą niezdolność do pracy. W zależności od stopnia zaawansowania niepełnosprawności wyróżnia się trzy jej stopnie:

- 1) znaczny,
- 2) umiarkowany i
- 3) lekki¹.

W Polsce około 5,5 miliona osób to osoby niepełnosprawne². Osoby niepełnosprawne stanowią 14,3% mieszkańców Polski. Zdecydowana większość niepełnosprawnych ma prawnie potwierdzone ograniczenie sprawności. Największą grupę wśród niepełnosprawnych stanowią osoby legitymujące się orzeczeniem o lekkim (28,8%) i umiarkowanym (26,1%) stopniu niepełnosprawności.

Więcej niż milion osób (19,5%) posiada orzeczenie o znacznym stopniu niepełnosprawności, natomiast prawie 14,5% niepełnosprawnych odczuwa całkowite ograniczenie sprawności. Warto zwrócić uwagę na fakt, że aż 53% osób niepełnosprawnych stanowią osoby w wieku produkcyjnym³. Jednak zdecydowana część tej grupy pozostaje poza rynkiem pracy. Według Badania Aktywności Ekonomicznej Ludności (BAEL, GUS) w II kwartale 2009 roku aż 85% wszystkich niepełnosprawnych osób było biernych zawodowo. W analizowanej frakcji społeczeństwa tj. wśród osób niepełnosprawnych występuje niewielka aktywność zawodową w stosunku do pełnosprawnych pracowników.

Celem niniejszy rozważań jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie: Czy można zmniejszyć obszar wykluczenia na rynku pracy obejmujący osoby niepełnosprawne ruchowo? Poczynione refleksje nad wykluczeniem społecznym omawianej części społeczeństwa jest tym samym przyczynkiem w tej dyskusji.

© Sztylek Jacek, 2016

¹ Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych

² Stanowią one 14,3% mieszkańców Polski.

³ Badania wpływu kierunku i poziomu wykształcenia na aktywność zawodową osób niepełnosprawnych, cz. 2 z 6, Pentor Research International, s. 7.

Sytuacja osób niepełnosprawnych na rynku pracy. Jeżeli chodzi o miejsce pracy to wśród osób niepełnosprawnych 24,6% stanowią pracownicy zatrudnieni w zakładach pracy chronionej¹. Liczba zatrudnionych osób niepełnosprawnych wynosiła blisko 72% ogółu osób zatrudnionych w zakładach pracy chronionej².

Zatrudnianie osób niepełnosprawnych najczęściej przebiega w oparciu o umowę o pracę (zarówno na czas określony jak i nieokreślony). Część niepełnosprawnych zajmuje się prowadzeniem jednoosobowej firmy bądź służy pomocą bezpłatnie innym członkom rodziny³. Rzadziej osoby niepełnosprawne wykonują pracę na podstawie umowy cywilno-prawnej i umowy ustnej, rzadziej też wykonują prace dorywcze. Jedynie nieliczne jednostki prowadzą firmy zatrudniające innych pracowników bądź pracują na podstawie innych nietypowych form zatrudnienia. Zauważa się stabilność zatrudnienia osób z przynajmniej średnim wykształceniem oraz kobiet. Z kolei najmniej stabilną sytuację na rynku mają osoby poniżej 24 życia, które tym samym w największym stopniu narażone są na problemy ze znalezieniem pracy⁴. Ponad połowa osób niepełnosprawnych wykonuje swoją pracę w pełnym wymiarze czasu. Podkreślić należy, że ponad 14% osób niepełnosprawnych (przede wszystkim osoby młode) z chęcią zwiększyłoby swój czas pracy, ale nie mogło znaleźć pracy pełnoetatowej⁵. Jest to potwierdzeniem relatywnie najtrudniejszej sytuacji najmłodszych roczników osób niepełnosprawnych na rynku pracy.

Mimo trudnej sytuacji osób niepełnosprawnych na rynku pracy, znaczna część tej grupy nie angażuje się w poszukiwanie zatrudnienia. Zdecydowana większość ponad 4/5 osób niepełnosprawnych pozostaje bierna wobec tego faktu i nie poszukiwała pracy w okresie o miesiąc poprzedzającym prowadzone badania. Widać wyraźnie zatem, że około 2/3 osób niepełnosprawnych w wieku mobilnym zawodowo znajduje się poza rynkiem pracy. Daje się tutaj zauważyć pewnego rodzaju paradoks, gdyż powszechnie osoby niepełnosprawne uznają pracę za ważny i potrzebny element życia społecznego. Powodów braku efektywnego zainteresowania pracą szukać należy w kilku obszarach.

Jednym z głównych powodów nieciekawej sytuacji osób niepełnosprawnych na rynku pracy jest niewłaściwe przygotowanie merytoryczne przyszłych pracowników. Osoby niepełnosprawne bowiem nie posiadają wystarczających umiejętności i kwalifikacji, a przede wszystkim wykształcenia potrzebnego na obecnym rynku pracy. Jak się okazuje głównymi barierami w wejściu na rynek pracy tej grupy osób są⁶:

- niskie wykształcenie i brak kwalifikacji do wykonywania pracy (wśród osób niepełnosprawnych jedynie 6% posiada wykształcenie wyższe) – jest to znacznym utrudnieniem w znalezieniu dobrej pracy,
- niedostatki w zakresie „twardych” kompetencji i kształcenia fachowego,
- brak przygotowania, kompetencji i motywacji do podejmowania pracy – a więc brak umiejętności „miękkich” związanych z funkcjonowaniem na rynku pracy, a także brak inicjatywy, motywacji, przedsiębiorczości.

Przedstawiciele różnych firm bardzo nisko oceniają posiadane przez osoby niepełnosprawne kompetencje i umiejętności – dotyczy to przede wszystkim „twardych umiejętności zawodowych” doświadczenia w pracy, ale także „miękkich umiejętności” (nisko ocenia się takie posiadane kwalifikacje jak: znajomość języków obcych, obsługa komputera i programów oraz posiadanie prawa jazdy).

Generalnie występuje niechęć do zatrudniania osób niepełnosprawnych – jeśli pracodawca ma do wyboru osobę pełnosprawną lub niepełnosprawną raczej wybierze tą pierwszą.

Braki w umiejętnościach i kwalifikacjach osób niepełnosprawnych, jak wspomniano, są tylko jednym z powodów małego udziału tych osób w rynku pracy.

Drugim obszarem, który znacznie wpływa na mniejszą gotowość podjęcia pracy przez niepełnosprawnych są następujące kwestie: zły stan zdrowia oraz nabycie uprawnień emerytalnych lub rentowych, a następnie wiek, który nie odpowiada potencjalnym pracodawcom oraz konieczność nauki i zdobywania potrzebnych kwalifikacji⁷. Zwraca się jednak uwagę na to, że kwestia złego stanu zdrowia może być w wielu wypadkach tak naprawdę wygodnym usprawiedliwieniem bierności zawodowej i braku pracy, a nie głównym powodem takiego stanu rzeczy. Nakładają się tutaj na siebie dwojakiemu rodzaju stereotypy. Z jednej

¹ W I półroczu 2011 roku liczba zakładów pracy chronionej wynosiła 1821.

² „Źródła danych o osobach niepełnosprawnych w Polsce”, <http://www.niepelnosprawni.gov.pl/niepelnosprawnosc-w-liczbach/infostat/>, dostęp: 10.11.2011 r.

³ Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2009, s. 141.

⁴ Ibidem, s. 142.

⁵ Ibidem, s. 143.

⁶ Badania wpływu kierunku i poziomu wykształcenia na aktywność zawodową osób niepełnosprawnych, cz. 2 z 6, Pentor Research International, s. 18-25.

⁷ Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2009, s. 148.

strony niechęć pracodawców, zaś z drugiej w wielu przypadkach niechęć samych zainteresowanych do wyjścia z zakłętego kręgu braku pracy.

Założenia badań. Podstawą analizy stanowią badania przeprowadzone nad projektem *Wsparcie osób niepełnosprawnych na rynku pracy II*. Wybrane do badań subpopulacje respondentów były zgodne z założoną w metodologii próbą badawczą. W efekcie badanie CATI zrealizowano zatem z 450 osobami niepełnosprawnymi ruchowo w całym kraju według próby wyznaczonej przez projekt.

Próba przelamania stereotypów. Podjęcie decyzji o rozpoczęciu poszukiwań pracy na rynku przez osobę niepełnosprawną ruchowo wymaga nielada odwagi i przelamania wewnętrznych oporów. Nic dziwnego, że prowadzone badania do gotowości wstąpienia na rynek pracy wskazują, iż większość osób niepełnosprawnych (aż 96,3%) nie jest gotowych do podjęcia pracy „od zaraz”. Zastanawiającym jest fakt, że tylko 2,3 % biernych zawodowo niepełnosprawnych stwierdziło, że aktywnie poszukuje pracy, przy czym największą gotowość do jej podjęcia wykazywali mężczyźni (4,6 %), osoby będące w średnim wieku, niepełnosprawni mieszkający w małych miastach poniżej 20 tys. i średnich 100-200 tys. mieszkańców. Były to osoby, niepełnosprawne z wykształceniem zawodowym/gimnazjalnym i średnim.

Znaczne braki w aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych wynikają także z małego zainteresowania tej grupy pracowników szkoleniami i warsztatami podnoszącymi kompetencje i umiejętności. Występuje zróżnicowany poziom kwalifikacji zawodowych osób niepełnosprawnych, który ponadto nie ulega zmianie. Znikoma część respondentów zadeklarowała, że w ciągu ostatnich dwóch lat uczestniczyła w jakiegokolwiek aktywności związanej z podnoszeniem swoich kwalifikacji zawodowych bądź innych umiejętności. Aktywność w tym zakresie maleje bardzo wyraźnie wraz z wiekiem i wykształceniem osób badanych.

W przypadku osób niepełnosprawnych, które – choć obecnie nie mają zatrudnienia, kiedyś pracowały – osoby te najczęściej posiadają kwalifikacje zawodowe związane z pracą fizyczną (ostatnio pracowali przy pracach prostych, jako rzemieślnicy, robotnicy przemysłowi, rolnicy). Rzadziej pracowali wykonując pracę biurową i związaną z usługami.

Znaczne braki w aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych wynikają także z małego zainteresowania tej grupy pracowników szkoleniami i warsztatami podnoszącymi kompetencje i umiejętności. Występuje zróżnicowany poziom kwalifikacji zawodowych osób niepełnosprawnych, który ponadto nie ulega zmianie. Badania dotyczące aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych przeprowadzone w 2009 roku pokazują, iż tylko 4,2 % respondentów zadeklarowało, że w ciągu ostatnich dwóch lat uczestniczyło w jakiegokolwiek aktywności związanej z podnoszeniem swoich kwalifikacji zawodowych bądź innych umiejętności. Aktywność w tym zakresie maleje bardzo wyraźnie wraz z wiekiem i wykształceniem osób badanych.

W przypadku osób niepełnosprawnych, które – choć obecnie nie mają zatrudnienia, kiedyś pracowały – osoby te najczęściej posiadają kwalifikacje zawodowe związane z pracą fizyczną (ostatnio pracowali przy pracach prostych, jako rzemieślnicy, robotnicy przemysłowi, rolnicy). Rzadziej pracowali wykonując pracę biurową i związaną z usługami¹.

Jak już wcześniej wspomniano, mimo deklarowania przez osoby niepełnosprawne ważności i znaczenia pracy nie są one chętne do podjęcia tejsze. Część niepełnosprawnych wprost zaprzecza możliwości podjęcia zatrudnienia a część uzależnia swoją decyzję od wielu czynników. Wśród nich znajdują się przede wszystkim czynniki związane z samą pracą, a więc²: zbyt daleka lokalizacja miejsca pracy w stosunku do miejsca zamieszkania (powyżej 10 km), konieczność pracy w systemie zmianowym, duża odpowiedzialność, wykonywanie rutynowych, powtarzalnych czynności, stres towarzyszący pracy oraz brak formalnej umowy.

Znaczenie projektu w zahamowaniu wykluczenia osób niepełnosprawnych. W chwili przystąpienia do projektu wszyscy jego beneficjenci – osoby niepełnosprawne ruchowo – byli bezrobotni bądź nieaktywni zawodowo. Główną przyczyną braku zatrudnienia tych osób przed przystąpieniem do projektu był problem z samodzielnym znalezieniem pracy (34,8% wskazań) bądź fakt kontynuowania nauki (23,1% odpowiedzi). Ponad ¼ respondentów wskazała na „Inne” przyczyny takiej sytuacji – przede wszystkim względy zdrowotne oraz pobieranie renty socjalnej. W przypadku niespełna 6% badanych powodem było zwolnienie z pracy. Należy podkreślić, iż większość osób z subpopulacji zwolnionych nie знаło przyczyn takiego postępowania pracodawcy. W pozostałych przypadkach wskazywano przede wszystkim na fakt zakończenia umowy bądź „Inne” powody (np. zły stan zdrowia). Respondenci, którzy sami się zwolnili jako przyczynę tej decyzji podawali niskie zarobki, za duży nakład pracy/obowiązków oraz zły stan zdrowia.

¹ Tamże, s. 144.

² Badania wpływu kierunku i poziomu wykształcenia na aktywność zawodową osób niepełnosprawnych, cz. 2 z 6, Pentor Research International, s. 4.

Wśród ankietowanych osób pracujących przeważały osoby z wykształceniem średnim (35,3% wskazań) oraz z wykształceniem wyższym (28,6% wskazań). Największa liczba osób niepełnosprawnych obecnie posiada zatrudnienie bądź odbywa staż/praktyki w przedsiębiorstwach prywatnych (41,18% wskazań). Znaczną część stanowili również osoby zatrudnione w instytucjach publicznych (18,49% wskazań). W zakładach pracy chronionej znalazła zatrudnienie co piąta przebadana osoba z subpopulacji osób niepełnosprawnych ruchowo. Odsetek respondentów, którzy posiadają własną działalność gospodarczą wynosił 6,72%. Ponad 13% osób niepełnosprawnych pracę bądź staż/praktyki odbywała w miejscu innym niż wskazany w kwestionariuszu. Osoby te pracowały głównie w fundacjach i stowarzyszeniach, w tym m.in. w „Caritasie”.

Większość badanych osób niepełnosprawnych deklaruje, że znalazła zatrudnienie samodzielnie (36,13%). Co piąty ankietowany znalazł pracę bezpośrednio poprzez udział w projekcie *Wsparcie osób niepełnosprawnych ruchowo na rynku pracy II*. Wśród osób, które znalazły zatrudnienie dzięki udziałowi w projekcie większość pracuje w przedsiębiorstwach prywatnych (50% wskazań), następnie w instytucjach publicznych (33,3% wskazań), a najmniej 16,6% w zakładach pracy chronionej.

Udział niepełnosprawnych fizycznie w analizowanym Projekcie przyczynił się do aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych przede wszystkim na otwartym rynku pracy.

Należy jednak mieć na uwadze również fakt, iż celem projektu nie było jedynie znalezienie miejsca pracy dla jego beneficjentów, lecz również zwiększanie umiejętności „miękkich” osób niepełnosprawnych, w tym między innymi w poruszaniu się po rynku pracy. Odsetek osób, które zwiększyły swoje szanse na zatrudnienie dzięki uczestnictwu w projekcie (pośrednio i bezpośrednio) jest zatem wyższy.

Niezmiernie istotne w procesie poszukiwania pracy okazało się wsparcie instytucji zajmujących się aktywizacją osób niepełnosprawnych. Ponad 13% beneficjentów przyznało, iż znalazło pracę w wyniku pomocy ze strony tych instytucji. Wśród instytucji należy podkreślić rolę, jaką w wyszukiwaniu ofert podjęli partnerzy projektu. W wywiadach IDI byli oni bardzo pozytywnie oceniani przez beneficjentów.

Podczas wywiadów pogłębionych respondenci najczęściej zwracali uwagę na fakt, iż samodzielne poszukiwanie pracy wymaga wiele wytrwałości oraz pozytywnego nastawienia. Osoby niepełnosprawne odpowiadały na wiele ofert pracy. Zapraszane były na rozmowy kwalifikacyjne, jednak gdy potencjalny pracodawca dowiedział się o ich niepełnosprawności, zostali oni pomijani w dalszym procesie rekrutacyjnym.

Efektom samodzielnego poszukiwania pracy jest zatem częsty udział w rozmowach rekrutacyjnych, ale również częste spotkanie się z odmową. Sytuacja taka może zniechęcać osoby niepełnosprawne do dalszego poszukiwania pracy na otwartym rynku. Zdaniem niemal 60% opiekunów osób niepełnosprawnych ich podopieczni było zadowolonych, a według kolejnych 23,1% badanych było niezadowolonych z efektów poszukiwania pracy. Jedynie nieco ponad 0,5% opiekunów zadeklarowało, że ich podopieczni byli zadowolonych z efektów poszukiwania pracy.

Jednym z istotnych działań projektu była współpraca z pracodawcami w celu pozyskania ofert pracy oraz staży dla beneficjentów projektu. Działania w tym zakresie obejmowały:

- spotkania indywidualne z pracodawcami w celu uzyskania ofert pracy i staży,
- z zainteresowanymi pracodawcami prowadzone były konsultacje dotyczące dostosowania i wyposażenia stanowisk pracy,
- w przypadku współpracy następowało przygotowanie pracodawcy i jego zespołu do przyjęcia osoby niepełnosprawnej jako pracownika/stażysty

Udział w projekcie osób niepełnosprawnych przyczynił się do zorganizowania staży dla ponad 13% beneficjentów projektu¹. Staże stanowiły formę wsparcia wysoko ocenianą przez osoby niepełnosprawne. Dawały one możliwość zdobycia niezwykle ważnego doświadczenia zawodowego. Dla wielu beneficjentów udział w stażu stanowił pierwsze samodzielne przebywanie poza domem powiązane z obowiązkiem wykonywania różnorodnych czynności. Udział w stażach bezpośrednio przyczynił się do wzrostu samodzielności osób niepełnosprawnych. Trudniejsza jest ocena skuteczności projektu pod względem liczby pozyskanych ofert pracy, gdyż projekt przyczynił się do zatrudnienia osób uczestniczących w projekcie pośrednio oraz bezpośrednio. Według danych zebranych przez partnerów projektu, zatrudnionych było prawie 14,5% wszystkich osób niepełnosprawnych ruchowo uczestniczących w projekcie.

Ponad 30% respondentów badania było zdania, iż proponowane w ramach projektu oferty pracy oraz staży były adekwatne do zdobytych umiejętności, 26,2%, iż były atrakcyjne z punktu widzenia stanowiska do objęcia, 22,8%, iż były różnorodne, a co piąty badany wyraził zdanie, iż oferty były liczne.

Beneficjentów ze zdaniem przeciwnym było jednak więcej – ponad 60% ankietowanych uważało, iż oferty pracy i staży nie były liczne, 53,7%, iż nie były różnorodne, a ponad połowa nie zgodziła się ze stwierdzeniem, iż były atrakcyjne finansowo. Osób, które uważały, iż oferty pracy i staży są nieadekwatne do

¹ Na podstawie punktu 7. *Osiągnięte wartości wskaźników* w: Załącznik nr 2 do wniosku beneficjenta o płatność w ramach PO KL *Szczegółowa charakterystyka udzielonego wsparcia*, dane z października 2011 roku.

zdobytých podczas projektu umiejętności oraz są nieatrakcyjne z punktu widzenia stanowisk do objęcia było w badaniach ponad 40%. Ocena ofert pracy proponowanych w ramach projektu nie była negatywna, natomiast zauważyć należy, iż beneficjenci oczekiwali większej liczby proponowanych im ofert pracy, a także oczekiwali, iż oferty będą bardziej zróżnicowane.

W ramach projektu instytucje zaangażowane w jego realizację nie były jednak zobligowane do wyszukiwania licznych i różnorodnych ofert pracy dla beneficjentów, jak tylko do przedstawiania ofert pracy odpowiadających indywidualnym potrzebom każdego uczestnika projektu. Osoby niepełnosprawne ruchowo mogły jednak mieć znacznie większe oczekiwania wobec projektu, wierząc, iż dzięki nim będą mogły wybierać wśród licznych i zróżnicowanych ofert pracy.

Posumowanie. Zdaniem osób niepełnosprawnych oferty pracy, proponowane osobom niepełnosprawnym ruchowo były na ogół przewidywalne. Na podstawie wyników badań rysuje się obraz osoby niepełnosprawnej jako pracownika, który zatrudniony jest na ogół na stanowiskach nie wymagających wysokich kwalifikacji. Przykładem może być praca na recepcji, w ochronie obiektów, czy w biurze. Oczekiwania osób niepełnosprawnych nie zawsze mogą zostać zaspokojone ze względu na relatywnie małą liczbę ofert pracy (w tym ofert skierowanych bezpośrednio do osób niepełnosprawnych ruchowo), a także niski poziom wykształcenia tych osób.

Sytuacja osób niepełnosprawnych na rynku pracy nie jest prosta. Po pierwsze muszą oni zmierzyć się z licznymi stereotypami, jakie ich dotyczą, a także z wysokimi wymaganiami, jakie posiadają pracodawcy. Przeprowadzona analiza wyników badań określających sytuację osób niepełnosprawnych, wskazuje na silną potrzebę ich aktywizacji społeczno – zawodowej.

Niewątpliwie „zamknięcie się” osób niepełnosprawnych na rynek pracy jest główną przyczyną pozostawania tej grupy osób wśród bezrobotnych. Do przełamania tej bariery nie wystarczą szkolenia, ani nawet znalezienie pracy, gdyż wnioskować można, iż poza sprawami związanymi ze zdrowiem główną przeszkodą w znalezieniu pracy są uwarunkowania mentalne

Największe szanse na zatrudnienie mają osoby niepełnosprawne z wyższym wykształceniem. „Wykształcenie ma znaczący wpływ na pozycję i możliwości osoby niepełnosprawnej na rynku pracy”¹. Posiadane wykształcenie różnicuje aktywność zawodową osób niepełnosprawnych – istnieje powiązanie: im wyższy poziom wykształcenia posiadanego przez osoby niepełnosprawne, tym wyższy współczynnik aktywności zawodowej tych osób, jak też wskaźnik zatrudnienia. Najwyższą aktywnością zawodową cechują się osoby z wyższym i średnim poziomem wykształcenia.

Podsumowując, poprzez udział w projekcie 14,4% beneficjentów uzyskało zatrudnienie, a 12,1% odbyło staż². Osoby niepełnosprawne uzyskały również wsparcie w poruszaniu się po rynku pracy. Na podstawie wywiadów IDI wiadomo, iż samodzielnie poszukiwanie pracy powodowało u respondentów frustrację oraz zniechęcenie w wyniku częstej dyskryminacji osób niepełnosprawnych ruchowo, natomiast pomoc udzielona poprzez pracowników instytucji realizującej projekt przejawiająca się bezpośrednimi propozycjami pracy oraz stażu okazała się bardzo skuteczna. Zwiększyła się również pewność siebie beneficjentów oraz umiejętność poruszania się po rynku pracy). Projekt zatem przyczynił się do zwiększenia samodzielności osób niepełnosprawnych ruchowo w poszukiwaniu pracy.

Przekroczenie założonych wskaźników dotyczących liczby osób, które rozpoczęły staż oraz które zdobyły zatrudnienie świadczy o skuteczności partnerów projektu w pozyskiwaniu ofert staży dla beneficjentów. Użyteczność tych działań oraz zaangażowanie pracowników projektu przyczyniło się do pozytywnego odbioru projektu przez ich uczestników.

Штилер Яцек. Проблема участия инвалидов на рынке труда. Автор обращает внимание на особенности участия в производственном процессе людей с физическими недостатками. Подчеркивается ряд важных моментов морального, психологического и мировоззренческого характера, сопутствующих налаживанию отношений работодателей и инвалидов. Отмечает стабильность занятости людей, имеющих среднее и высшее образование и женщин. В то же время есть значительная часть людей с физическими недостатками, которые в силу ряда причин не готовы или не хотят искать работу, что представляет определенную социальную и экономическую проблему для общества. Для решения этих проблем необходима государственная программа.

Ключевые слова: семья, работа, общество, ответственность, мораль, психология.

¹ Тамże. s. 129.

² Dane z października 2011 roku.

Jacek Sztylek. The problem of participation of persons with disabilities in the labor market. *The author pays particular attention to participation in the production process of people with disabilities. It highlights a number of important points the moral, psychological and philosophical nature, accompanying the establishment of relations of employers and people with disabilities. Notes the stability of employment of people with secondary and higher education and women. At the same time there is a significant proportion of people with disabilities, who for various reasons are not ready or do not want to look for a job, that is a certain social and economic problem for society. To solve these problems requires a government program.*

Keywords: family, work, community, responsibility, morality, psychology.

УДК 7.01

**Viktorija Sukovataya – professor
Kharkiv Karazin's university**

THE POPULAR CULTURE OF THE COLD WAR: THE SPY GENRE AND ITS EVOLUTION IN THE SOVIET CINEMA

The article is devoted to analyses of the cultural consciousness during the Cold War, which was reflected in the genre of spy cinema. It was argued that the spy movie (along with the film noir and nuclear fantasies) was one of the most representative genre of the Cold War, because it reflected the basic cultural notions of that epoch. It was concluded that the popular culture during the Cold War was focused on the genre of the spy detectives because it contains the most representative images of the confrontation between the Soviet and the Western societies

Key words: Cold War cinema, popular culture, Soviet movie, spy genre

The World War II had cost more 50 million people their lives and left behind massive material destruction in the West Europe and the Soviet Union. Only the United States among other allies had survived the World War II as the richest nation in the world. However concord among the previous allies continued not long time after the end of the war: in 1946 the former British premier W. Churchill first spoke about the “Iron Curtain” that should to divide the East European countries under the Soviet control and the Western European countries which were considered as a citadel of democracy. American president H. Truman declared the containment of Communism and the spreading and the influence of the Soviet Union as the highest goal of the American foreign policy [1]. The epoch of the Cold War started as the ideological confrontation and the economic and political competition.

The ideology of the Cold War offered not only the certain political ideas to the mass audience, but also a certain cultural perspective, through which was supposed to interpret the world. The main political events that associated with the Cold War epoch in the contemporary American mentality, were the “Red Scare” and the McCarthyism in the early 1950s, the Korean war (1950-1953), the Vietnamese war (1965-1975), the Suez Crisis (1956), Cuban Crisis (1959-1962), African-American Civil Rights Movement (1954–68) and murdering Martin Luther King, execution of Julius and Ethel Rosenberg (1953) who were convicted of conspiracy to commit espionage, the nuclear fears and anti-communism in 1960-1970th. American scholar Richard Hofstadter defines the American politics which culminated in the “conspiracy theories” and “movements of suspicious discontent” during the Cold War as the “paranoid style” [2] which affected the popular culture: American cinema, television, songs, youth movements. Despite a number of the political, public and war crises during the Cold War, that period, 1940-1950s were considered as the “golden age” of the American cinema. As Tony Shaw wrote [3], the tensions between East and West were fully institutionalized Cold War and thanking to television and cinema penetrated in hearts and minds of Americans. The public fears have been supported by the official propaganda of a military threat of the hegemony of the “Others” and the nuclear war, and have generated plots, among which the most representative genres became the anti-Communist movie, film noir, spy detective, horrors, and fantasies about “nuclear apocalypses”. The post-war time was the “Classic Period” when Hollywood created the best samples of cinema and established the thematic paradigms for American commercial filmmaking [4]. And some American researchers suggest [5] that the era of the Cold War created the modern American identity in the form which it exist now.

The political context of the Cold War in the Soviet Union was associated with other political events: to replace the post-war repression (1947-1949) and the "Doctor's Plot" (1948 -1953) came to the "Thaw" and the common liberalization of the Soviet regime after the death of Stalin and the 20th Congress of the Communist Party. Among the political events that have influenced the Soviet consciousness of the Cold War, was the division of Germany and Berlin on the East and West parts, the invading the Soviet troops in Budapest (1956) and Prague (1968), as well as the war in Afghanistan (1978-1988), and the participation of Soviet specialists in the local conflicts in Africa and Asia. But among the tragic events the important Soviet achievement was launching the first artificial "Sputnik" (1957) and put into orbit the first human cosmonaut Yuri Gagarin (1961), and the World Youth Festival in Moscow (1957) and the dissident movements in the Soviet Union. In the beginning of the Cold War, the Soviet Union tested the world's largest hydrogen bomb (1953), but information about it in the Soviet society was more secret than the "spy scandals" because information about them infiltrated the Soviet mass media and television political debates such, for example, as the "International Panorama" (1969-1991). The fundamental category of the Cold War was the opposition between the "democratic West" and the "Communist East" (in the terms of the Cold War propaganda) as mutually exclusive values and as the images of the "hostile", "dangerous" and "unpredictable" Other for each other. It means that during the Cold War period the spy genre was the most convenient matrix dedicated to confrontation between two ideological systems in the images of the secret agents and spies.

The actuality of my research is stipulated by several reasons: if the American popular culture of the Cold War has received quite extensive studies in the West [6; 7], but Soviet cinema art was investigated mostly in political and historical perspectives in the Soviet Union and Russia [8; 9]. The first monographs on the cultural specifics of the Cold War cinema in the Soviet Union have been published in the West [10] and in Russia [11] recently, and they give different views in comprehension of the Soviet and American movies of the Cold War time. During the Soviet period it was customary to assume that the spy detectives are products primarily of Western mass culture and the Western myths of the Cold War, of the anti-Soviet hysteria, searches for the post-war images of the Other in the world "after the atomic bomb". However, my vision is that despite the fact that the Western genre terminology was not widespread in the Soviet Cultural studies, the phenomenon of the "spy movie", the same with Western *Bondiana*, existed in the Soviet Union during the Cold War. I will concentrate on the genre of the Soviet spy movies and its evolution which were not researched until now.

A classic the Western "spy genre" is considered to be I. Fleming's novels, and then the series about the fearless agent Bond 007, saving the Western democratic values in the fight against "Red Moscow". Ideological confrontation with the West was absent in the first Soviet films about the spies. If the structure of the classical Western spy movies (classical *Bondiana*) had scheme of *fairy tale*, in accordance with Umberto Eco [12], but a situation was different in the Soviet cinema of the postwar years because the first films on the "spy issue" could be identified as the "war dramas": they were dedicated to the recent the Soviet war against German Nazis.

The first Soviet films on spy issue demonstrated the post-war moods in the Soviet society: the happiness of the end of the war and the Great Victory; the believing in a flourishing future, which should come after the war sufferings. The Soviet spy was fighting with the Nazis in the beginning of creation of the "spy genre" in the Soviet Union, and it acquitted any spy's behavior. The famous Soviet film "*The Feat of Secret Agent*" (B. Bar-net, USSR, 1947) referred to the fragments of the fate of the famous Soviet spy-saboteur Nikolai Kuznetsov, acting on the territory of Western Ukraine during the Nazi occupation. A key phrase of Kuznetsov from the Soviet film "*The Feat of Secret Agent*" is an expression which has become a motto for many Soviet generations and a part of Soviet mythology: pretending to be a German lieutenant, Kuznetsov in the movie gave a toast among other German officers: "To OUR Victory!", demonstrating thereby for the Soviet audience the benefits of the "double" spy identity: even being in the center of enemies, the hero openly articulated his love to his motherland (the Soviet Union), using a "double code" of his own expressions. Kuznetsov makes a play of words in movie because his expressions were addressing to the real situation being among Germans, but it was having an internal, symbolic meaning wishes victory to the "OURS", which meant the Soviet people.

To my mind, the first Soviet films on spies had not tropes which were traditional for the Western "spy" movies (in accordance with A. Hepburn [13]) – "concealment", "loneliness", fears; the first Soviet spy movies combined the heroic pathos and the drama in picturing of the main positive character. The Great Victory under Nazis was not a symbol of power and success of the Soviet Union only, the war and the heroic victory in it, according to Western historians [14], consolidated the Soviet society and even reinforced the Communists' influence in the country.

However, in the beginning of the 1950s there is a gradual drift of genre conventions and the image of the "enemy" has been changed in the direction of the new realities of the Cold War. The goal of the Soviet propaganda during the war years was to form a positive image of the United States, the Great Britain, and the anti-Nazi resistance in France. The friendly feelings of the Soviet people to the allies were strengthen not by propa-

ganda only, but also because of the material support of the Soviet army and suffering population: there were the American egg powder and canned stewed meat, which were ironically called by Soviet soldiers "the second front"; but also there were the famous Arctic convoys, in which the British, Canadian, American soldiers cooperated with Soviet combatants and behaved very bravely; there were the British pilots in Murmansk; and there was the famous French contingent called "Normandy-Neman". The Soviet film-makers even at the height of the Cold War, made the films about the international armed brotherhood of the Soviet and Western combatants during the all-European struggle against the Nazis.

With the beginning of the Cold War, those who recently were "armed friends", increasingly personified an image of the "enemies", but it was difficult to explain a transition from the Soviet media admiration of allies to their condemnation for the Soviet mass audience. Therefore, the post-war driftage of the image of the former allies from friendly to a hostile one, required not political only but also certain moral explanations. In my opinion, the film which was created by Gregory Alexandrov "*Encounter at the Elbe*" (USSR, 1949) was such an artistic explanation. That film told about the beginning of the American-Soviet relations in the post-war Germany on the sample of two German neighbor cities and their American and Soviet majors. The state of being relevant of that movie in the post-war conditions of the early Cold War was confirmed by the fact that Gregory Alexandrov who was a director of this film and a prima-actress Lubov Orlova have received the Stalin Prize for that film.

One more spy movie was awarded the Stalin Prize in 1951, it was *The Secret Mission* (M. Maklyarsky, M. Romm, USSR, 1950), shot in the dark and dramatic colors of the "noir style". That film has been clearly manifested poetics which was typical for "spy movie": *conspiracy, surveillance, threat of torture and death, disguise, fear of detection*. Director of that film was awarded by the Stalin Prize (1951), which again verified an ideological nature of the film, determined by a situation of the Cold War.

In the 1950s the Soviet literature produced several works that clearly demonstrate their proximity to the Western "spy detective" conventions with the Soviet-oriented plot. I would give as an example the military adventure novel H. Muguev "*Doll of Mrs. Bark*" (1958), dedicated to the events in Tehran in 1943, preceded by a meeting of leaders of the USSR, USA and Great Britain. This Soviet movie represented the typological features of the Western spy novel: there was a mysterious woman with a "double" identities; there was a port city in an exotic country, where the main characters involved in a complot of Western agents. In that novel (devoted to the war period), opponents of the Soviet counterintelligence agents depicted were not Germans, but representatives of the Western secret services with unidentifiable nationality and citizenship. This novel, written during the Cold War, contains all typical tropes of the Western "spy" genre, such as: multiplicity of identities of almost all the characters, political intrigue with the elements of the detective, war adventures, thriller, romance, and practices of murders, threats, kidnapping, poisoning, deception, mistaken identity, and caches.

Another novel, written and published during the Cold War, contains strong allusions to the classic "spy detective" in the style of "noir": a novel of Lev Ovalov "*The Brass Button*" (1958). The main character of the novel is a femme fatale, the super-agent, working simultaneously on the three secret services: German, English and American ones. The plot of novel placed in Riga in 1941, at the beginning of the German occupation of Soviet Union. However, despite the fact that the main positive character of that novel was a Soviet officer, by a force of circumstances forced to live under the guise of two passports, Latvian and English, his main opponent was not the Gestapo, but the representatives of the American intelligence secret service, who offered him the post-war cooperation. The novel is interesting because it attempted to discover the psychology of becoming a "spy", and it included a self-alienation, transformation personality from spiritual sincerity to cold rationality in relation with people and finding their weaknesses to manipulate. So, this novel contained a motive of psychological violence over others, which was normal for the "spy job", according with that novel. The vivid adventure plot, completely atypical for the Soviet literature in Socialist realism style, unusual situations and insidious characters inclined to psychological manipulation, made that novel a vivid manifestation of the "spy" genre in the Soviet Union, but reflecting ideas of the Cold War, in spite of it devoted to the time of the World War II.

One more innovative motif in that spy novel was the gender duel of the femme fatale with the protagonist of novel. The beautiful temptress tried to make the hero falling in love with her to control him. Such plot was spreading in the American "noir" and the classical "spyware" works in a style of "*North by Northwest*" (A. Hitchcock, USA, 1959), but it did not have a deep development in the Soviet cinema. The image of the "femme fatale" was relevant to the fears of the post-war society in the United States and Western Europe [15], which was caused by significant changes of the traditional women's roles and the transformation of patriarchal order of things. These changes have become a source of man's "fears" in front of the woman's independence. "Normative" gender order was politicized and was identified with the political security of "femmes fatales", undermining gender morality. Although the image of a "woman-spy" was a new to the Soviet novel, the idea of identifying "woman's body" with a "body of espionage" was not a paradox: a woman was comprehended for many centuries as the "Other" in the traditional culture, similar to an "alien" or a "spy" [16]. The image of a for-

eigner, or a beautiful, an independent, and a single woman becomes a common metaphor for the threat or hidden danger, and it was sounded with the “espionage-mania” of the Cold War time. The popularity of L. Ovalov’s novels was so big during the Cold War that *Brass Button* was translated in 1960 in GDR, China, Poland, Bulgaria, and it was cinematized in Czechoslovakia and in German Democratic Republic.

The 1960s years were the “Golden era” for the Soviet spy genre and the most famous and “classic” movies were created in that period. Further development of the Soviet spy genre can be identified with the novels of Vasilii Ardamatskii “*Counterblow*” (1959) and “*Saturn is almost invisible*” (1963), which have been successfully screened in three films: *The way to "Saturn"* (V. Azarov, USSR, 1967), “*The End of "Saturn"*” (V. Azarov, USSR, 1967), and “*The Battle after Victory*” (V. Azarov, USSR, 1972). These novels, written in the midst of the Cold War, devoted primarily to the Soviet intelligence operations against Nazis and against the Western secret services in the first post-war years. The intrigue was concentrated around the secret center for training commandos against the Soviet Union, and Western emissaries tried to use Nazi collaborators and Soviet prisoners of war, as the training enemies of the post-war Soviet country.

The issue of the Soviet prisoners of war was one of discussable subject in the Soviet mass-media during the Cold War, because the Soviet POWs were considered as the “ambivalent Others” in the post-war Soviet public consciousness because Soviet people who experienced captivity in the Nazi concentration camps or survival on the territories occupied by Nazi, were suspected in espionage, or treachery, or collaboration [17]. The Soviet prisoners of war remained the “invisible” ones in Soviet culture for a long time, their fate was even more tragic than the fate of the Russian political exiles [18]; there were not made Soviet films about the Soviet prisoners of war during the Cold War time, and even the fact of their survival in the German captivity questioned their personal honesty and their loyalty to the Soviet state. They were turned out in “internal” Others in the Soviet mass-consciousness, and some Soviet spy and detective movies of the Cold War time had a plot pivoted around the fates and moral choices during the finishing war.

There were shown several films on the screen in 1968, which can be considered in the context of the Cold War: “*Dead Season*” (S. Kulish, USSR, 1968), “*The Shield and the Sword*” (V. Basov, USSR, 1968), and “*The Secret Agent's Blunder*” (V. Dorman, USSR, 1968). Each of these films has become a cultural event and contributed to the genre of the Soviet “spy movie” of the Cold War period. The difference between them lies in the fact that if “*The Shield and the Sword*” is closer to the genre of “military adventures” and tells of a heroic Russian spy Belov who was an agent “under cover” during World War II, but “*Dead Season*” and “*The Secret Agent's Blunder*” used the motives of the World War II only as a precondition of the movie narrative, and the main intrigue was built as the classic spy story of the Cold War time about the confrontation between Soviet and Western intelligence services.

Some historical allusions were presented in “*Dead Season*”, where were used some facts of biographies of the famous Soviet “sleeper agents” of the Cold War time — Rudolf Abel (Fisher) and Konon Molody (known in the Great Britain as Gordon Arnold Lonsdale). These agents were arrested in a result of a betrayal and condemned by courts in the Western countries (in the USA and the Great Britain) for long terms; after several years of imprisonment both of them have returned to the Soviet Union in the result of the exchange of the arrested agents between Western and Soviet intelligence agencies. Abel’s exchange took place on the Glienicke Bridge in West Berlin, which later became famous as the “Bridge of Spies”. The movie episode of the agents exchange on the bridge in the film *Dead Season* became a classical part of the Soviet spy cinematography of the Cold War time.

The history of the Soviet spy Konon Molody (Gordon Lonsdale) got a wide popularity as a part of the “spy scandals” of the 1960th years: being as a Soviet illegal resident spy and the mastermind of the Portland Spy Ring, he was very successful as a businessman, and he became a millionaire as a result of his business activity [19]; after his arrest and later releasing, there was shoot the British film “*Ring of Spies*” (R. Tronson, United Kingdom, 1964), based on some facts of Lonsdale’s biography. The originality of the film “*Dead Season*”, in my opinion, is opening some details of routine “spy job”: it is *patience, self-discipline* and *belief*, which is especially necessary in situations of “breakdown”, uncovering of an agent. A risk of the spy profession lies not in the possibility of a betrayal only, or a failure and agents’ death, but also in the fact that even the highest self-discipline and good fortune does not guarantee survival after arrest. In particular, Rudolf Abel was released from prison because of the occasion, but the brilliant Soviet spy Richard Sorge was executed in a Japanese prison during the World War II, and the Soviet Union about a quarter of century has denied Sorge’s connection to the Soviet secret service even in own country [20]. Only after releasing of movie “*Who Are You, Mr. Sorge?*” (Y. Ciampi, France-West Germany-Italy-Japan, 1961), the Soviet government recognized Sorge’s feat in the struggle against Nazis and awarded him with the highest military title of Hero of the Soviet Union (1964). In other words, any agent’s merits to the motherland and loyalty to the security services, does not give a hope for help outside and solidarity of comrades of an agent, because any failed agent can be sacrificed for the sake of

more important political tasks. And this specific of any agent (who can become a "victim", or a "bait" or a "suicide murderer") in any moment, was brightly demonstrated in the famous Le Carre novel *The Spy Who Came in from the Cold* and this issue was actively developed in the post-Soviet Russian cinema.

The movies "*The Secret Agent's Blunder*" (V. Dorman, USSR, 1968), "*The Fate of the Resident*" (V. Dorman, USSR, 1970), "*Returning of the Resident*" (V. Dorman, USSR, 1982) and "*The End of Operation 'Resident'*" (V. Dorman, USSR, 1986), based on V. Vostokov and O. Shmelyov's novel of the same name, are of interest as vivid samples of the spyware genre of the Cold War culture. These four films composed the cinema tetralogy devoted to the Soviet intelligence service officer and Russian aristocrat Michael Tuljev. Michael Tuljev came to the Soviet Union as a resident of the Western intelligence agency (with allusions on the Western Germany) and voluntary moved to the Soviet counter-espionage service. The theme of emigration took a significant place in that films because, in my opinion, they reflected the real cultural discourses in the USSR in the period of the Cold War, such as forming of their own identity for the part of the Soviet intelligentsia of that time was existed through opposition to the government, and an emigrant or a dissident in a "hidden" discourse personified a heroic symbolism. The cinema plot when the former emigrant Tuljev, a Russian nobleman, a professional Russian secret service officer, came over to the Soviet counter-espionage service, is symptomatic for the Soviet cinema of that time: it can be seen as a symbolic call of the Soviet authorities to the Soviet intellectuals, who preferred to be in opposition, to cooperate with the Soviet political system. The image of Tuljev, passed a difficult way from an enemy of the Soviet authority to the loyal Soviet officer of the secret service security, was aimed to strengthen the patriotism in the Soviet society during the Cold War, as if even former enemies of the Soviet state go to the Soviet side just because of love to Russia. So, these films were not only about the battle of the Western and the Soviet secret services, but more about the relations of the Soviet state and the Soviet opponents inside USSR.

The climate of the Cold War was showing in the movie "*The End of Operation 'Resident'*" in a situation dedicated to the spy games around the Soviet nuclear physicist Nesterov, whose figure had clear allusions to the figure of the well-known Soviet physicist and dissident Andrei Sakharov during his exile in Gorky. Other essential aspects of that films were in showing the working relations in the security services: for example, the films showed the "spy" methods of recruiting of informants and sabotage performers, as well as the principles of verification of agents who "returned from the cold"; for the first time that movie demonstrated the procedure of working of the "lie detector"; also, there were depicted the everyday intrigues in the spy agency and the permanent suspecting on each other. The films about Tuljev contributed to the ideological matrix of the Cold War time, because all Soviet officers were portrayed as the honest, sincere people who do the hard work for the protection of the homeland, while all Western secret service agents were depicted as immoral people and often as the Nazi criminals in the past. Despite the ideological filling, that movies were extremely successful in the Soviet screen: the ideology was skillfully hidden in the spyware and adventure plot; the Soviet patriotism and work for intelligence services was presented as a love to the Russia (not to the Soviet regime); cinema fate of the spy was narrated as a drama of a person who has passed a difficult way of the Russian intelligentsia in the 20th century.

The most famous Soviet secret service officer of the Cold War was Stierlitz, a spy-intellectual from the extremely popular Soviet TV series "*Seventeen Moments of Spring*" (T. Lioznova, USSR, 1974), and it was the Soviet response to the Western spy Bond. That Soviet movie got the runaway success on the Soviet screen, and it is a popular until present. In spite of that cinema was shot on spy issue, it presented the new comprehension on many different themes which were actual for the Soviet society of the 1970s, it was ideological, adventures, entertainment and philosophical all at one. The movie had several levels of narration, which allowed to comprehend about the nature of the Soviet power, a status of the Soviet intelligentsia in the state and the relations of the Soviet society towards aliens. The phenomenon of the Soviet spy Stierlitz was in a fact that he became the popular cinema and cultural hero among all social and professional circles of the Soviet society. Even more, it is necessary to add, this image continues to be popular in the post-Soviet society, generating a big post-Soviet industry as cultural discourses, literature, music, TV shows, urban and Internet folklore, computer games.

The image of Stierlitz became a subject of many post-Soviet cultural studies [21; 22; 23], especially Shtirlitz was analyzed as a "space" of transparency of the Other, which includes the image of the perfect fascist and the ideal Soviet man in same time. The idea of "crossing", "transgression" and taboo breaking is fundamental for understanding of espionage (in according with P. Sloterdijk [24]). In according with spyware job, a spy should cross boundaries between two confronting worlds, as the borders between alives and deads, a discourses of "owns" and "others". In my opinion, the transition of a spy from "own" world to "another" world can be associated with the rejection of his true and original identity (as well as his truly name, family, and friends) and as if his symbolic death, similar with a "spurious death" of a neophyte during the archaic or shamanistic initiations. Transforming of a person in the "absent somebody" for all who knew him before, and the "spurious death" of a person should preceded the beginning of espionage work.

One of the last Soviet spy film of the Cold War period, dedicated to the double complot of the Western intelligence agencies against the Soviet Union is “*TASS is Authorized to Declare*” (V. Fokin, USSR, 1984), in which intrigue is build around the Soviet research institute dealing with Africa. The main cinema plot scheme was based on the cultural contrast of "our Soviets" and "anti-Soviet others". This film discovered some methods of intelligence service and demonstrated a method of so-called "honey trap": provocation of sexual contact or a romantic relationship, and then blackmail, that forcing a person to carry out orders of intelligence. As noted T. Crowdy [25], this method is equally used the KGB, the CIA, and the Stasi, although the primacy of systematic applying of this method, the historian gives to the KGB. In that film there was an attempt not only to romanticize the work of the Soviet secret services, but also to show KGB responsibility at all the levels as the hard and ungrateful work — from a defense of Soviet citizens from the American provocations and the political intrigues against the Soviet prestige abroad, and to the KGB counter-actions against the domestic enemies, who were willing to cooperate with American residents for money.

To conclude up, although the Cold War period in the Soviet Union stimulated creation of ideological movies or the special genres (for example, “spy movies”), the Soviet society did not create own “cultural mythology” of the Cold War in the mass consciousness. The majority of the Soviet movies were devoted not to the nuclear fears (like in the Western cinema) but re-thinking of the different people’ painful and tragic experience of the World War II. Maybe, it was because the Cold War time was not so much traumatic for ordinary Soviet people: the majority of the Soviet people during the 1950-1980s had an opportunity to live *private, quiet and peaceful life*, in comparison with the Civil war of 1918-1921, the Great Patriotic war of the 1941-1945 and the Stalinist repressions.

The majority of the Soviet espionage films was shooting on demand by the state and had first of all propaganda purpose: creation a positive image of the Soviet authority and its knights (secret agents) of “invisible front”, who protected the Soviet authority against external and internal enemies. However despite of the ideological order, the Soviet espionage cinema evolved according to challenges and changes of the public consciousness. If the first images of the Soviet agents in cinema represented the positive heroes in monumental style, they did not know any doubts and failures are not peculiar, and the opponents of the Soviet scout are pictured as the narrow-mindedness, severe, and silly in own arrogance people (“*The Feat of Secret Agent*”), but in the 1960s the image of the Soviet agent in the Soviet cinema has more ambivalent features: he became more suffering, with internal doubts, risks and not always it appears by the winner; often he depends on destiny in the same measure, as simple mortal (“*The End of Operation "Resident"*”). Thus, the image of the Soviet agent moved from the mythological hero to the image of "the split consciousness", which was characteristic of the Soviet intellectuals of the 1960s.

The spectrum of the Soviet agents’ opponents was extended: the Soviet popular culture of the 1960-1980s presented the types of "enemies" that existed in the official Soviet rhetoric of the 1970-1980s: the American “imperialists” and their satellites; NATO; representatives of big business; former Nazis and their allies; traitors; flabby people (“*TASS is Authorized to Declare*”). The main opponents of the Soviet agents in the Soviet movie 1970s were American residents who depicted as people not hostile especially to the Soviet Union, but the immoral ontologically, who betray their own supervisors; they were presented as trafficked drugs are sent own family members to a insane asylum. However Soviet films about the spies of the 1970-1980x make accent not on the detective or the political intrigue, but on the double and splintered identity of the Soviet agents: the agent constantly stays in danger, he risked to lose confidence of his both formal and informal heads. The discussions about the loyalty and the distrust, fidelity and treachery continue to be the main discourses in the most known spy film of the Soviet popular culture “*Seventeen Moments of Spring*”. And it corresponds to a situation in the late Soviet society, in which the public mistrust penetrated all levels of the Soviet society, despite of the state requirement from the people to be of loyal towards that regime.

Bibliography:

1. Bocola S. The Art of Modernism. Art, Culture, and Society from Goya to the Present Day. – Munich – London- New York: Prestel Verlag, 1999 - 616 p.
2. Hofstadter R. The Paranoid Style in American Politics. In: *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. - New York: Vintage Books, 2008. - 330 p.
3. Shaw T. Negotiating the Cold War in Film. The Other Side the Hollywood’s Cold War: Images of Dissent in the 1950s In: *American Visual Cultures*. ed. by D. Holloway and J. Beck. – London and New York: Continuum, 2005. - p. 133-141
4. Ray R. The Dissolution of the Homogeneous Audience and Hollywood’s Response: Cult Films, Problem Pictures, and Inflation In: Ray R. *A Certain Tendency if the Hollywood Cinema, 1930-1980*. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. – 412 p.
5. Whitfield S. *The Culture of the Cold War* - JHU Press, 1996. – 288 p.
6. Hoberman J. *An Army of Phantoms: American Movies and the Making of the Cold War* - New Press, 2012 – 408 p.
7. Shaw T. *Hollywood's Cold War* - University of Massachusetts Press, 2007. – 352 p.
8. *Холодная война. 1945-1963 гг. Историческая ретроспектива: Сборник статей*. - М.: ОЛМА-ПИРЕСС, 2003. – 640 с.

9. Тетерин П. В. *Отечественная историография о роли США в развязывании "Холодной войны"*. Автореф. дис-ции на соиск. уч. степ. канд-та ист. наук. – М., 2011. – 239 с.
10. Youngblood D. and Shaw T. *Cinematic Cold War: The American and Soviet Struggle for Hearts and Minds*. - University Press of Kansas, 2014. – 312 p.
11. Федоров А. В. *Трансформации образа России на западном экране: от эпохи идеологической конфронтации (1946-1991) до современного этапа (1992-2010)*. - М.: МОО "Информация для всех". - 2010. – 303 с.
12. Eco U. The Narrative Structure of Ian Fleming. In: Waites, B., Bennett, T. and Martin, G. eds. *Popular Culture: Past and Present*. - Kent: The Open University, 1981. - p. 242-262
13. Hepburn A. *Intrigue. Espionage and Culture*. - New Haven and London: Yale University Press, 2005. – 328 p.
14. Weiner A. *Making Sense of War. The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution* - Princeton University Press, Princeton and Oxford. - 2001. – 384 p.
15. Hayward S. *Cinema Studies* - Routledge: London and New York, 2000. – 528 p.
16. Covey W. *Girl Power: Female-Centered Neo-Noir* In: *Film Noir. Reader 2*. Ed. by A. Silver and J. Ursini. - New York: Limelight Editions, 1999. – 311 – 328 p.
17. Reinhard Otto. The Fate of Soviet Soldiers in German Captivity In: *The Holocaust in the Soviet Union. Collection of papers*. - Washington DC: United States Holocaust Memorial Museum. Center for Advanced Holocaust Studies. 2005. - p. 127-138.
18. Streit Ch. *Keine Kameraden. Die Wehrmacht und die Sowjetischen Kriegsgefangenen. 1941-1945*. - Neuausg - Bonn, Dietz, 1997. – 448 s.
19. Andrew Ch., Mitrochin A. *The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB*. - New York: Basic Books, 1999. – 735 p.
20. Trahair R. Miller R. *Encyclopedia of Cold War Espionage, Spies and Secret Operations* . - Greenwood Publishing Group, 2012. – 700 p.
21. Архипова А. С. *"Штирлиц шел по коридору...": Как мы придумываем анекдоты* - М. : РГГУ, 2013. – 156 с.
22. Север А. *Исаев: Информация к размышлению* - М: Яуза, Эксмо 2009. – 320 с.
23. Липовецкий М. *Искусство алиби: "Семнадцать мгновений весны" в свете нашего опыта // Неприкосновенный запас*. - 2007. - № 53. – Internet access: magazines.russ.ru/nz/2007/3/li16.html
24. Sloterdijk P. Theory of Double Agents In: Sloterdijk P. *Critique of Cynical Reason*, translation by Michael Eldred - Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987. - p. 113-115.
25. Crowdy T. *The Enemy Within. A History of Espionage* - Oxford and New York, 2006 – 368 p.

Виктория Суковатая. Популярная культура Холодной войны: шпионский жанр и его эволюция в советском кино. *Статья посвящена изучению культурного сознания периода Холодной войны, которое было отражено в жанре «шпионского кино». Утверждается, что шпионское кино (наряду с фильмами нуар и кино-фантазиями атомного апокалипсиса) было одним из наиболее представительных и наиболее ярким выражением популярной культуры периода Холодной войны, так как они наиболее ярко представляют сюжеты конфронтации советского и западного обществ.*

Ключевые слова: кино Холодной войны, популярная культура, советское кино, шпионский жанр

Викторія Суковата. Популярна культура Холодної війни: шпигунський жанр і його еволюція в радянському кіно. *Стаття присвячена вивченню культурної свідомості періоду Холодної війни, яке було відображено в жанрі «шпигунського кіно». Стверджується, що шпигунське кіно (поряд з фільмами нуар і кіно-фантазіями щодо атомного апокаліпсису) було одним з найбільш представницьких та найбільш яскравим вираженням популярної культури періоду Холодної війни, оскільки вони найбільш яскраво представляють сюжети конфронтації радянського і західного суспільств.*

Ключові слова: кіно Холодної війни, популярна культура, радянське кіно, шпигунський жанр

УДК 7.01:316

Anna Carminati
Kharkiv Karazin's university

CLEMENTE REBORA: LA TRAGEDIA DELLA GUERRA E LA PAROLA POETICA. LA TRADUZIONE DI LAZZARO E LE POESIE DI GUERRA

Анна Карминати. Клементе Ребора: трагедия войны и поэтический язык. Перевод «Lazzaro» и военная поэзия. *Антропологические катастрофы 20 века повлекли за собой переосмысление природы и функции поэтического языка, которые были поставлены под сомнение Теодором Адорно в его работе «Призмы. Критика культуры и общество» (1949).*

© Carminati Anna, 2016

Rozділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

В статье рассматривается опыт великого итальянского поэта Клементе Ребора (1885-1957), прошедшего Первую Мировую войну и открывшего поэзию как способ вербализировать невыразимое. Анализируется случай Ребора и его перевод рассказа Леонида Андреева, показывается, как практика перевода помогает преодолеть молчание и вернуться в поле поэтического языка.

Ключевые слова: другой, коммуникация, опыт войны, поэтический язык, перевод, интерпретация, Ребора.

L'inquietante cronaca del presente riporta ad interrogarsi sul senso e sul valore della scrittura poetica nel processo di superamento delle catastrofi, facendo riemergere una problematica apertasi nel corso del XX secolo, quando le inaudite dimensioni della tragedia e l'incomprensibilità degli eventi hanno varcato la soglia del linguaggio, lasciando l'uomo in una sorta di "afasia". L'esito estremo di questa perdita della parola è riassumibile nella celebre affermazione di Theodor Adorno, pronunciata al culmine degli eventi:

Persino la più lucida consapevolezza dell'imminente catastrofe rischia di degenerare in chiacchiera inane. La critica della cultura si trova davanti all'ultimo stadio della dialettica di cultura e barbarie. Scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie e ciò avvelena la consapevolezza stessa del perché è divenuto impossibile oggi scrivere poesia [4, p. 22].

Al fondo dell'obiezione del filosofo, osserva Adriano Dell'Asta, si trova una «paura delle forme, che pone un nuovo muro di separazione tra le cose <...> e il loro senso, tra gli elementi del mondo e il principio di organizzazione che li informa» [13, p. 1]. Tuttavia, se da un lato si assiste a questa sfiducia nei confronti del linguaggio, dall'altro si può osservare come dalla tragedia siano fiorite una moltitudine di grandi opere. Basti pensare a Primo Levi che, rispondendo direttamente all'obiezione di Adorno, afferma: «dopo Auschwitz non si può più fare poesia se non su Auschwitz» [16, p. 137]; o ancora Šalamov che ricorda come la poesia fosse l'unico modo per conservare quel poco di umanità rimasta nei campi sovietici; e molti altri come Paul Celan, Robert Antelme, Aleksandr Solženicyn. La grande quantità di questi esempi ci porta a riflettere sulle caratteristiche della poesia, che le permettono di superare l'indicibilità di un'esperienza limite come quella della guerra, rendendola in grado di esprimere l'inesprimibile e riconsegnando la parola all'uomo.

A questo scopo si vuole proporre la testimonianza di Clemente Rebori [*1], poeta nato a Milano nel 1885 e combattente di trincea nella prima Guerra Mondiale. La sua opera, profondamente segnata dall'esperienza del fronte, riflette il drammatico passaggio dal silenzio pieno di sgomento alla rinascita della parola poetica, fino all'affermazione – fatta da sacerdote due anni prima della morte: «varco d'aria al respiro a me fu il canto / a verità condusse poesia» [19, p. 312]. Il presente articolo ripercorre la produzione reboriana immediatamente post-bellica, concentrandosi in particolar modo sulla traduzione del racconto *Lazzaro* di Leonid Andreev (1919), poco considerato dalla critica ma fondamentale per comprendere l'esperienza della guerra vissuta da Clemente e, dunque, le motivazioni del suo ritorno alla poesia.

La guerra e il ritorno alla parola.

Il 15 marzo 1915 Rebori viene chiamato alle armi, raggiungendo nel novembre di quell'anno le prime linee dello scontro presso il fronte di Gorizia. L'impatto con la realtà disumana della trincea rende il giovane poeta incapace di comunicare, come egli dichiara nelle brevi e lapidarie lettere ai cari: «quanta esperienza non dicibile» [20, p. 289]; «di me non posso dir nulla» [Idem, p. 289]; «se non scrivo più perdonatemi» [Idem, p. 292]; «le attività clementiane soffrono tanto, e allora è meglio star zitti» [Idem, p. 295]; «ma la mia intimità devo tacere a voi» [Idem, p. 296]; «come è possibile in condizioni simili dare notizie di sé?» [Idem, p. 299]; «l'orrore di ciò che mi circonda <...> non mi lascia espressione più» [Idem, p. 304]; «di me, non dico» [Idem, p. 305]; «inenarrabili noie» [Idem, p. 306]; «tutto ciò che è indicibile ora» [Idem, p. 309]. Significativa è questa lettera inviata a Monteverdi:

Fortunati voi che avete soltanto sofferenze 'psicologiche' – e non potete neppure lontanamente figurarvi. Cento mila Poe, con la mentalità però tra macellaio e routinier, condensati in una sola espressione, potrebbero dar vagamente l'idea dello stato d'animo di qui. Si vive e si muore come uno sputerebbe: i cadaveri insepolti, come una pratica non emarginata – il tutto in una esasperazione militaresca in *débaclé*. Non so più scrivere né esprimere: saprò – non che voglia – quando canterò, perché non intendo morire [20, p. 306].

Rebori è consapevole che è possibile ritornare ad esprimersi solo recuperando il canto (la poesia), unico strumento in grado di restituire la parola. Questo accade dopo il dicembre 1916, quando lo scoppio di una mina gli causa gravi lesioni neurologiche che lo costringeranno a fare ritorno in patria. La lontananza dal fronte, vissuta in un primo momento come necessaria per sopravvivere, lentamente diventa insopportabile: ridotto all'«ozio più doloroso» [20, p. 286], nell'attesa del referto medico che gli consenta di fare ritorno – diagnosi che non arriverà mai – egli sente su di sé il dolore dei compagni che ancora combattono e la responsabilità di «can-

tare» la tragicità della guerra vissuta da quegli «anonimi divini cuori travolti» [Idem, p. 317]. Ciò che fino a quel momento era orrore «indicibile» [Idem, p. 309], chiede ora di essere raccontato, non solamente per testimoniare la verità della guerra, spesso manipolata dall'opinione pubblica, ma per 'rivendicare' quella sofferenza che tanto inutilmente sembrava essere stata patita. Egli stesso lo afferma in una lettera al fratello Piero che ancora combatte al fronte:

<...> m'è venuto una necessità di dire certe cose che tu hai provate sulla tua pelle. Non proprio quelle, ma qualcosa che entra e "rivendica" quelle. M'è uscito un abbozzo indiavolato: una mitragliatrice in azione [Idem, p. 333].

Tale necessità si concretizza in alcune prose liriche e poesie, pubblicate tra il 1916 e il 1920 su alcune riviste dell'epoca. La loro composizione viene annunciata con gioia in una lettera scritta alla madre nell'agosto 1916: «ho buttato giù a colpi di penna qualcosa che potrebbe prendere un'insperata potenza artistica. "Rivendicherà" di più domani un'opera d'arte, che tutto il resto. Quello è un *documento* che rimane» [Idem, p. 335].

In questo momento, in cui lo scrivere è «una missione, non un esercizio creativo» [18, p. 15], Rebora si cimenta nella traduzione di alcuni racconti dello scrittore russo Leonid Andreev, pubblicati nel 1919 con il titolo *Lazzaro e altre novelle*, raccolta che comprende: *Lazzaro*, *Cristiani (Христиане)*, *Marsigliese (Мерсельеза)*, *Straniero (Иностранец)*, *Fantasma (Призраку)* e *Ben-Tovit (Бен-Товит)*. Una lettera scritta all'amico Giuseppe Prezzolini ci conferma il valore che Clemente attribuiva all'esercizio della traduzione, possibile solo «dietro la spinta di un bisogno spirituale e per affinità o simpatia con l'opera tradotta» [20, p. 438]. Tale affermazione incoraggia a guardare a questo testo come volontà di espressione del poeta stesso e ad affermare, insieme allo studioso Giuseppe Ghini, che la «sua opera di traduttore [ha] un grado di intenzionalità non inferiore a quello della sua attività originale» [14, p. 344].

"Eleazar" di Andreev: una traduzione marcata.

Un ruolo particolarmente significativo riveste la novella *Lazzaro*, che dà il titolo a tutta la raccolta e che Rebora dichiara essere «la sola traduz. alla quale io tenga» [20, p. 349]. Il titolo dell'opera originale è *Елеазар* [1], breve racconto del 1906 di Leonid Andreev (1871-1919), scrittore di novelle e drammi nella Russia del XX secolo. La trama si ispira all'episodio evangelico della resurrezione di Lazzaro [Gv, 11:1-54], sul quale Andreev si interroga, immaginando la vita di quell'uomo dopo il miracoloso atto di Gesù. La narrazione prende avvio dal momento successivo al miracolo, quando il resuscitato, tornato a casa, viene accolto con grandi festeggiamenti. Ma Lazzaro è strano: oltre ai segni della morte ancora presenti sul suo corpo, qualcosa di terribile si avverte nel suo sguardo, mentre una profonda indifferenza contraddistingue ogni suo rapporto con il mondo circostante. La resurrezione, infatti, non ha cancellato la morte, l'ha solo temporaneamente arrestata, poiché essa incombe come un'onnipresente minaccia sulla vita di ciascuno. Ciò che Lazzaro ha visto nella tomba è impresso in modo indelebile nei suoi occhi, come a ricordare a chiunque lo guardi che tutto è destinato a scomparire nel nulla. L'angosciante verità che porta impressa in sé lo riduce all'isolamento, lo condanna all'emarginazione come un lebbroso, ed infine, privato degli occhi, egli viene abbandonato nel deserto.

La frequentazione con l'opera andreeviana, per quanto ne dà testimonianza l'epistolario, risale al febbraio 1916, cioè appena dopo l'incidente al fronte, quando Rebora, stremato e sconvolto, passa da un ospedale psichiatrico all'altro per l'accertamento delle sue condizioni fisiche e mentali. Proprio in quei mesi il racconto assume un particolare significato e sempre più di frequente, nelle lettere ai cari, il nome di Lazzaro compare come pseudonimo del poeta:

Ma sapessi mio Raimondo, come, dopo che fui Lazzaro, mi torna arduo 'comportarmi in società' e dare un senso e un valore a uomini e cose [20, p. 415].

Come l'eroe andreeviano, Clemente sente su di sé gli effetti terribili dell'incontro con la morte e l'impossibilità di tornare alla normalità della vita: «Fortunati (!?) i lettori di giornali, gli spirituali buongustai dell'epopea delle logiche, i ferventi beneamanti della gloria della grandezza, ecc. Come è senza scampo e più immensa la faccenda!» [Idem, p. 293], esclama in una lettera all'amico Giovanni Boine. Nel racconto di Andreev Rebora vede descritta la condizione dell'uomo dopo la guerra, così che la traduzione diventa occasione per scavare nel significato del testo e, contemporaneamente, nel dramma vissuto da lui e da migliaia di uomini. Il piano letterario della novella si intreccia a quello biografico del poeta e nel passaggio dal russo all'italiano la parola si carica di significato incontrando l'esperienza del poeta, il quale, proprio in virtù del paragone con l'opera, è in grado di comprenderne a pieno il significato e renderlo di nuovo attuale. Acuta a questo proposito l'osservazione di Piero Gobetti che, sottolineando l'elevata qualità artistica della versione reboriana, afferma: «Clemente Rebora traduce per comprendere, e sa pure far comprendere ai lettori il suo autore» [15, p. 479].

È naturale che tale rapporto di immedesimazione stabilito con il testo di partenza si rifletta nella traduzione, così che talora la voce di Rebora si fa sentire attraverso le parole di Andreev mediante particolari soluzioni traduttive: nella sintassi, nell'impiego di ricorsi fonetici o di tropi, nelle scelte interpuntive e, soprattutto, relative al lessico, singolarmente ricco ed espressivo nel linguaggio del poeta milanese. Proprio su quest'ultimo aspetto, così ricco ed espressivo nella scrittura reboriana, si sofferma il presente articolo.

Assai significative sono, infatti, le espressioni che definiscono la figura di Lazzaro, con il quale Reborà si confronta personalmente e si immedesima a tal punto da identificarsi con lui. È proprio qui che emerge l'esperienza della guerra, evento che separa la versione italiana da quella russa. Non è un caso, infatti, che gli stessi temi affrontati dallo scrittore russo nell'analisi della psicologia di Lazzaro si ritrovino anche nelle prose di guerra, composte quasi contemporaneamente alla stesura della traduzione.

Traduzione di “странный”: estreaneo.

Il racconto si apre con la presentazione di Lazzaro, nella cui casa amici e famigliari si sono radunati per festeggiare il portentoso miracolo della sua resurrezione:

Когда Елеазар вышел из могилы, где три дня и три ночи находился он под загадочною властью смерти, и живым возвратился в свое жилище, в нем долго не замечали тех зловещих странностей, которые со временем сделали страшным самое имя его [1, p. 192] [*2].

In una più recente traduzione italiana della novella, risalente al 1981, i traduttori Maria Rakovska e Nennele Perroni optano per una traduzione pressoché letterale, rendendo «зловещих странностей» (sinistre stranezze) con «strani, sinistri particolari» [5, p. 203], scomponendo dunque il sostantivo russo “странность” (stranezza) nell'aggettivo “strani” e nel sostantivo “particolari”. Così invece la versione reboriana:

Quando Lazzaro uscì dal sepolcro, dov'era stato tre giorni e tre notti nell'anima sovrano della morte, e vivo ritornò alla propria dimora, nessuno colse in lui quella funesta estraneità che rese terrifico col tempo il suo nome stesso [6, p. 19].

La scelta di tradurre “странность” con “estraneità”, non sembra trovare giustificazione nel significato del sostantivo russo, che individua un soggetto inusuale, causa di perplessità [3, vol.14, s.v. странность, странный] [*3]. Eppure la soluzione di Reborà non è arbitraria: mantenendo la stessa radice di “stranezza” (странность), il poeta traduttore riflette sul valore semantico del sostantivo russo, immedesimandosi nella situazione e anticipando ai lettori la reale, profonda motivazione della stranezza di Lazzaro, che si manifesterà più avanti nel racconto. Dal momento in cui gli amici si accorgono della sua inquietante stravaganza, infatti, si allontanano da lui, incapaci o non intenzionati a comprendere il suo cambiamento. La sola presenza di Lazzaro ricorda la morte che nessuno vorrebbe «immischiare nella vita» [6, p. 27], ed il fatto che egli ne porti il marchio nell'aspetto e ne testimoni la presenza con il solo sguardo, lo rende ben presto un emarginato: «Non si volle curar più nessuno di Lazzaro [...]. Come lebbroso lo fuggivano tutti; come lebbroso volevano al collo passargli un campanellino, onde poterlo scansare all'incontro» [6, p. 33]. Nello stesso tempo, l'esperienza della morte getta Lazzaro in una condizione di completa indifferenza verso tutto ciò che lo circonda: niente cattura più il suo interesse, perché destinato ad essere inghiottito dal nulla. Sotto lo sguardo contagioso del resuscitato il mondo si fa estraneo:

Al suo guardare, non ristava già di splendere il sole, non ristava di fiottar la fontana, e permaneva senza nuvole azzurro il cielo natale; ma l'uomo caduto sotto quell'animata fissità non percepiva più la fontana, non riconosceva più il cielo natale [6, p. 24].

Ciò che nel racconto andreeviano si capirà solo qualche pagina dopo, è già compreso nella parola posta da Reborà nell'*incipit* della novella. È questo il primo esempio di “traduzione metonimica” [10, p. 42], secondo la formula con cui Anna Bonola definisce il frequente procedimento di slittamento semantico dall'effetto alla causa nelle traduzioni reboriane. Qui, infatti, il termine “странность” viene sostituito dalla causa nascosta nelle pieghe del suo significato: l'estraneità.

È proprio la vicinanza del poeta all'opera scelta che rende possibile questo modo di intervenire sul testo, scavandone in profondità, procedimento che Giuseppe Ghini definisce “traduzione per analogia”, cioè “applicazione al testo tradotto di un'analogia esperienza personale” [14, p. 349]. Per un lettore di Reborà, infatti, la traduzione in questo passo si fa trasparente, lasciando affiorare la voce del traduttore, che, nel contempo, nella veste di poeta, seguita a riflettere sul tema dell'estraneità, sentimento che pervade gran parte dei componimenti e delle lettere di questo periodo. Nella poesia *Tempo* del 1917 il poeta si descrive come «inerte dentro» mentre «fuori la vita è la morte»:

<...> Apro l'anima e gli occhi – / Ma sguardo non esce, / non entra pensiero: / inerte dentro,
/ fuori la vita è la morte. / Làcrime da un nervo teso / Cadono tutte a una scossa. / Quello che fu
non è più, / ciò che verrà se ne andrà, / ma non esce non entra / sempre teso il presente – / gòcciole
làcrime/ a una scossa del tempo [18, p. 191].

Incapace di prendere contatto con il mondo circostante, il poeta si sente «escluso dal flusso della vita che osserva con occhi sbarrati» [18, p. 192], percependo estranee le cose attorno a sé [*4].

Il sentimento di estraneità nei confronti del mondo circostante ha come conseguenza l'incomprensione da parte di questo stesso mondo, che non può capire l'esperienza vissuta dai soldati al fronte. Emblematica in proposito è la prosa lirica *In orario perfetto*, pubblicata nel 1917 sulla “Riviera Ligure” [18, pp. 110-111]. Tra il vociare della folla in attesa alla stazione, un grido d'angoscia – «Gesummaria, figlio mio!» – attira l'attenzione del lettore, è la voce di una donna che si congela dal figlio richiamato al fronte, mentre attorno tutto è indiffer-

enza: «Simile intorno gente diversa si riméscola: epidermide attiva, ustoria lusinga. Paraocchi a ciascuno, il proprio fatto: se dà paura, l'orizzonte è eluso». Ogni persona è distante dall'altra: pensa al proprio interesse ed esclude dalla propria vita ciò che fa paura. Reborra ritrae in questi versi un atteggiamento a causa del quale soffre molto dopo il ritorno dal fronte, cioè l'insensibilità della società per il dramma vissuto dai soldati e dai loro famigliari. La stessa tecnica compositiva, costituita solo da frammenti di dialogo che si accumulano l'uno sull'altro senza risponderci, alimenta tale sensazione di straniamento, culminante nel finale, «un taglio reciso che separa due mondi [...] che non possono comunicare tra loro» [18, p. 114]: «A spaccaminuto. / Non c'è più mano. / Tac taratàc. / Per la trincea ripartito è qualcuno».

Qui, come in *Territoriale consigliato*, prosa del 1916, «il microcosmo del treno [...] torna a segnare un momentaneo ed estraniante contatto fra i due mondi, quello dei morti e quello dei vivi» [12, p. 171].

La stessa separazione si percepisce con evidenza nella lirica *Voce di vedetta morta*, pubblicata su “Riviera Ligure” il primo gennaio 1917:

Tu uomo, di guerra <...>/ Soffiale che nulla del mondo/ Redimerà ciò che è perso/ Di noi, i putrefatti di qui [18, p. 85].

Da queste parole, che paiono risuonare dal regno dei morti, affiora la figura di Lazzaro, richiamato dall'appellativo «i putrefatti» con cui il poeta definisce i soldati. Il resuscitato, infatti, pur essendo vivo, porta sul corpo i segni della morte: «proporzioni mostruose, orribili protuberanze, sotto le quali si avvertiva la secrezione fetida dell'impudimento» [6, p. 20].

Altrove il poeta chiama i soldati i «semivivi» [18, p. 155] [*5], uomini nel limbo tra la vita e la morte: l'espressione ricorre anche nella novella *Lazzaro*, riferita a due personaggi – l'artista romano e l'imperatore Augusto – che, imbattutisi nel resuscitato, sperimentano quel sentimento di estraneità alla vita che atrofizza il cuore. Anche in questo caso l'aggettivo scelto da Reborra è il risultato di una traduzione marcata, dal momento che nell'originale russo Andreev usa il participio del verbo “омертветь” [1, pp. 202, 208][*6], traducibile con ‘impietrisi, intorpidirsi’. La versione italiana Rakovska-Perroni, infatti, rende la prima occorrenza del termine con «anima intorpidita»; mentre opta per la perifrasi «il suo cuore già stretto da un torpore mortale» [5, pp. 216, 224], per tradurre il successivo «его омертвевшее сердце» (il suo cuore intorpidito). Il testo reboriano, invece, in entrambe le occorrenze usa l'aggettivo “semivivo” [6, pp. 39, 51] [*7], che subito rimanda all'esperienza del poeta al fronte. Nella prosa lirica *Stralcio*, ad esempio, i “semivivi” sono proprio coloro che non godono né della pienezza della vita, sostituita da un'amarezza rassegnata, né dell'oblio della morte, che rimane soltanto una prolungata agonia:

Soltanto la vita ci manca – ma l'amarezza supina, l'ebetudine persa; la morte ci manca – ma l'agonia che nell'assurdo mistero cinico ci avvolge e costringe e restringe [18, p. 156].

Tale condizione richiama proprio la figura di Lazzaro:

Giacchè, finora, era stata così: che il morto solamente la morte conosceva, e il vivo conosceva solamente la vita – e non c'era ponte tra essi. Ma costui, anormale, conosceva la morte; e spaventevolmente enigmatica era la conoscenza sua [6, p. 46].

La traduzione di “тяжелый”: incumbente

Meritevoli di osservazione sono anche altre espressioni riferite a Lazzaro, come nel passo seguente:

Così – maschera di cadavere (dove la morte aveva signoreggiato tre giorni nella tenebria) in pompose vesti nuziali, riscintillanti di aureo giallo e di sanguigna porpora, incumbente e taciturno, già spaventevolmente spersonato e incomunicabile – senza che alcuno n'avesse coscienza, fra amici e congiunti sedeva egli a convito [6, p. 21][*8].

La qualità di Lazzaro tradotta da Reborra con “incumbente” è espressa, nell'originale, dall'aggettivo “тяжелый”, la cui traduzione più immediata sarebbe, relativamente al contesto, «pesante, severo, gravoso, opprimente, intrattabile» [3, s.v. тяжёлый] [*9]. La versione Rakovska-Perroni traduce «grave», facendo risaltare, per contrasto, la particolarità della scelta reboriana. Sfruttando la varietà di significato del termine russo e ricorrendo ad un participio presente in funzione di aggettivo, tratto peculiare della sua scrittura, il poeta seleziona il corrispettivo italiano di “тяжелый” più legato all'idea della pesantezza fisica, associandolo poi ad una idea di minaccia imminente, contenuta, infatti, nel significato stesso di «incumbente», che indica appunto qualcosa «che sovrasta, che si approssima minacciosamente; qualcosa di imminente, che urge» [9, s.v. incumbente]. Penetrando nelle pieghe del testo andreeviano, Reborra va alla ricerca di soluzioni espressive in grado di rappresentare la personalità di Lazzaro, la cui presenza grava, infatti, sulle teste degli uomini del villaggio come un monito di qualcosa che ineluttabilmente avverrà: è la morte che, attraverso il suo sguardo, si impone.

Lo stesso avvertimento di minaccia è presente nelle prose liriche reboriane di questo periodo, nella quali la morte regna sovrana su scenari di assoluta desolazione. Così, ad esempio, la prosa lirica *Fonte nella macerie*:

Gluglù , c'era una volta, e sempre c'è, l'acqua a sgorgare – e la fontana più.

Dicitura dell'amen sul paese che fu [...].

Rozділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

Al cielo spalancata ora la chiesa – breve inferno di santi; giù dalla croce, crocifisso Gesù [...].

Risorto il cimitero – incombe – in libertà di scheletri le tombe.

Gluglù , c'era una volta, e sempre c'è, nel forato silenzio l'acqua che va giù: cammino ancora a chi non sa il destino [18, p. 206].

Rebora usa qui lo stesso termine che nella novella è riferito a Lazzaro: il verbo «incombe» è posto in una posizione di rilievo, isolato da due pause che costringono a soffermarsi su di esso e avvertirne il peso del significato. La frase in cui il verbo è incastonato è formata da due versi in rima, un novenario ed un endecasillabo, in cui il suono cupo della 'o', acuito dall'allitterazione del gruppo consonantico 'tr' rimarcano la sensazione di minaccia. La rima 'incombe-tombe' pone in stretta relazione i due termini, poiché è appunto la morte a sovrastare minacciosamente tutta la scena. Il giocoso sgorgare dell'acqua, unico segnale di vita, appare infatti inutile poiché nessuno ve ne attingerà più, ed il rigolo che discende sotto terra vale solo ad indicare l'inevitabile fine di tutti e di tutto.

L'incombere della morte è richiamato spesso dall'immagine dei morti insepolti, scenario terribile e ricorrente in guerra, come nella lirica *Camminamenti*:

Piccone sordo / Morder gravame, / Fin che la notte resista: / Galeotta pista / Maciullar pietrame, / Fin che nel mondo s'insista: / Incomber teso / Che nessuno torni / Di chi fu preso, / Frana di morti / Su noi vivi ancora / Insostituibilmente nativi. [18, p. 171].

I versi, pubblicati su "La Tempra" nel febbraio del 1917, sono le parole dei soldati costretti la notte a scavare un passaggio nella roccia: lavorano come automi, con movimenti impersonali resi in poesia dall'uso degli infiniti e dalla sintassi spezzata, mentre aleggia fra loro l'idea che nessuno tornerà («incomber teso che nessuno torni»). Ancora ritorna il verbo "incombere" legato all'immagine della morte che, infatti, pesa sulle schiene dei soldati, nel tormentoso ricordo dei compagni morti.

La traduzione di "особенный": incomunicabile

Oltre che «incombente e taciturno», il protagonista del racconto di Andreev è descritto da Rebora come «spaventevolmente spersonato e incomunicabile». Nel testo russo il protagonista appare «до ужаса другой и особенный» [1, p.193], che la versione Rakovska-Perroni traduce fedelmente con «spaventosamente mutato e strano» [5, p. 205]. L'aggettivo russo «другой» significa, infatti, come attributo di una persona, «altro, diverso» [2, s.v. другой] [*9]; mentre «особенный» è traducibile con «particolare, che si distingue dagli altri» [2, s.v. особенный] [*2], in questo caso, appunto, «strano». Dunque anche in questo caso Rebora si discosta dalla traduzione letterale, approdando ad una soluzione del tutto personale. Interrogandosi sulla natura della stranezza di Lazzaro, egli ne individua all'origine l'incapacità e l'impossibilità di comunicare la propria esperienza, rimanendo, di conseguenza, incompreso e estraneo, appunto «incomunicabile».

Come si è già potuto osservare, a partire dal 1915 il problema dell'incomunicabilità dell'esperienza al fronte è uno dei temi principali, ricorrente in quasi tutte le lettere del poeta dall'agosto al dicembre di quell'anno. Un primo aspetto dell'afasia che accomuna il poeta al personaggio andreeviano è l'ineffabilità: la brutalità della guerra è tale da non essere descrivibile, poiché non si trovano parole né mezzi adeguati per farlo. L'exasperata sperimentazione linguistica delle prose liriche di guerra rende evidente questo aspetto, poiché già nella forma riportano i segni di questo immenso sforzo di Clemente di superare la barriera dell'inesprimibilità. Non è un caso, infatti, che Dante sia il principale modello da cui il poeta attinge le parole per «esprimere l'inesprimibile» [11, p. 299], proprio dove egli «è maggiormente inventore di linguaggio, diciamo dell'Inferno, quindi, per l'inenarrabilità del carattere estremo, verso il basso, il pietroso delle situazioni» [7, p. 144].

Un'altra causa di questa incomunicabilità è il processo di disumanizzazione a cui sono sottoposti i soldati, che non lascia spazio ai sentimenti umani: «il tormento interno non vale (dicono) ora – e quindi non ha nessunissima importanza!» [20, p. 295]. La voce, di conseguenza, si riduce a un «guardar di spurgo» [18, p. 156], come quella che caratterizza anche l'elocuzione del personaggio andreeviano:

Le parole che eccezionalmente articolava, erano elementari, meccaniche, indispensabili: suoni privi di elaborazione e profondità, come quelli che servono all'animale per esternar pena e soddisfazione, sete e fame. Potrebbe un uomo tutta la vita dire tali parole, e nessuno conoscere mai l'intima gioia o l'intimo tormento della sua anima [6, p. 21].

Oltre all'impossibilità quasi fisica di esprimersi, i versi della già citata *Voce di vedetta morta* introducono un altro aspetto legato alla comunicazione, ovvero la mancanza di un terreno comune. Il «non dire» ripetuto in anadiplosi segna, infatti, una distanza necessaria tra chi ha vissuto la circostanza della guerra e chi invece vuole rimanere nell'incoscienza:

Però se ritorni / Tu uomo, di guerra / A chi ignora non dire; / Non dire la cosa, ove l'uomo / E la vita s'intendono ancora [18, p. 85].

Il sostantivo «la cosa», che si ritrova anche nella prosa *Stralcio* («Se anche non si spera, la cosa tuttavia si avvera»), nasconde infatti una verità terribile, a tal punto da essere impronunciabile. I versi, infatti, ammoniscono il reduce a non rivelare l'orrore della morte «a chi ignora» cosa essa sia, poiché «dire» quel segreto farebbe crollare tutta la realtà, gettandola nella disperazione del nulla. È ciò che accade all'inizio della novella di Andreev, quando, nel mezzo del banchetto, la domanda rivolta a Lazzaro sulla morte «nudò la verità in tutto il rac-capriccio» [6, p. 22]. Da quel momento nessuno si avvicinerà più a lui.

Nel termine «incomunicabile» è racchiusa anche un'accezione di «estraneità», in quanto esso descrive un individuo «che non riesce a stabilire un rapporto di relazione con gli altri, che si mantiene estraneo agli altri» [9, s.v. incomunicabilità]. Lazzaro, è «incomunicabile» poiché non può esprimere, se non con lo sguardo, ciò che ha visto una volta chiuso il sepolcro. Inoltre la sua stranezza, espressa dall' «особенный» di Andreev, deriva appunto dall'impossibilità di essere compreso dagli altri, che volontariamente si mantengono incoscienti del destino che li aspetta. Ne consegue, dunque, che la traduzione di questo passo non è stata fatta a prescindere dall'originale; piuttosto, Rebora scava nei nessi logico semantici di «особенный» e porta alla luce l'accezione di incomunicabilità. Anch'essa, infine, contribuisce ad approfondire il concetto di estraneità introdotto nelle prime pagine della novella di *Lazzaro*: Rebora ne esplora tutte le implicazioni e conseguenze partendo innanzitutto dalla propria esperienza.

La traduzione di “дызоў”: spersonato.

Ancora, Rebora definisce Lazzaro «spersonato». Egli sostituisce all'aggettivo «другой» un participio passato, che, confermando un tratto caratteristico dello stile reboriano, esplicita l'azione che ha condotto Lazzaro ad essere «diverso», sottolinea cioè il processo di privazione della personalità. Non a caso il termine adottato dal poeta è un neologismo, creato dal participio passato di un verbo derivato dal sostantivo «persona», preceduto da «s» sottrattiva, il cui valore è intensificato dall'allitterazione con l'avverbio precedente: «spaventevolmente spersonato». Tale prefisso, osserva Fernando Bandini, ha un valore «violentemente separativo o intensivo» [8, p. 17] e caratterizza molti verbi del dettato reboriano, in quanto espressivo di un processo di frattura e dissoluzione. Rebora, infatti, mediate l'uso del solo participio «spersonato» riesce ad esprimere tutto quel processo di disintegrazione che conduce Lazzaro allo stato di estraneità ed indifferenza: un progressivo appiattimento della propria personalità e volontà, conseguente alla scoperta della cupa vertigine del nulla.

È evidente che con questa scelta di traduzione, così pensata ed espressiva, Rebora intende comunicare qualcosa in più del generico cambiamento espresso da «другой», qualcosa che, testimoniano ancora le lettere coeve, egli stesso ha sperimentato. Scrive infatti a Francesco Meriano nel marzo del 1917: «un po' come Lazzaro, a chi m'invita vado infinitamente spersonato – gravitante soltanto nell'essenza tremenda delle cose» [20, p. 355]. Lo stesso processo di distruzione dell'individualità descritto da Andreev sembra essere, infatti, quello vissuto dal poeta nei mesi al fronte sotto l'effetto della «routine macabra e vana» [20, p. 304] della guerra, che trasforma tutti gli uomini in soggetti anonimi, confusi nella massa. Il fango, il freddo, l'orrore, la minaccia incessante della morte e la convivenza con essa, distruggono l'umanità dei soldati, riducendo la loro vita alle sole necessità primarie di sopravvivenza, dove «mangiare e coprirsi è ormai l'unica soddisfazione» [20, p. 303]. La guerra «dove si vive e si muore come uno sputerebbe» [20, p. 306], disumanizza la persona, porta all'«imbestiamento» [20, p. 304], muta i soldati in un «branco cavernicolo» [20, p. 306]. È una condizione di paralisi dell'io che si riflette anche nelle liriche di guerra, come è documentato in *Perdono?*, dove il poeta si dimostra incapace di ritrovare dei sinceri sentimenti umani: il suo cuore è «impietrito» [20, p. 304] [*3] anche davanti al cadavere di un compagno:

Feci come per tergerlo al cuore – ma viscido anche il mio cuore. Perdono?

Diedi come a fasciarlo di sguardi – ma senza benda i miei sguardi. Perdono? [18, p. 165].

Nel 1925, in una lettera ad un compagno d'armi, Rebora riguarda con lucidità a quei mesi e afferma:

Gettato a faccia a faccia con i diavoli della Città del Male, non seppi scansarmi dal guardare il viso impietrante di Medusa che essi mi sbarattarono davanti agli occhi – e anziché mirare al fine ideale e con l'aiuto dell'alto vincere le difficoltà e aprire le porte verso il Bene, io retrocessi, non resistendo al disumano presente, sin quasi alla negazione passiva e agitata degli ignavi [20, p. 590] [*4].

Tra i vari riferimenti danteschi presenti nella lettera compare anche la figura di Medusa, stesso personaggio mitologico che, nelle pagine del racconto di Andreev, viene paragonato a Lazzaro, il cui sguardo ha la stessa capacità di pietrificare tutto ciò che incontra [6, p. 47] [*5]. Egli, infatti, una volta resuscitato non sa più dare valore alle cose circostanti: «andava così in isfacelo, sotto l'estraneo guardare del redivivo tutto ciò che serve ad affermare la vita, il suo senso, la sua gioia» [6, p. 41]. Anche Rebora, vista tutta la malvagità di cui l'uomo è capace, afferma: «il mio cuore è diventato una medusa» [20, p. 322], e cade nella negazione della vita, definita in *Stralcio* «un assurdo mistero cinico» [18, p. 156].

Il Lazzaro di Rebora

Tuttavia il Rebora-Lazzaro che torna dalla guerra, pur essendo un uomo dall'umanità sfasciata, è un «Lazzaro che deve vivere» [20, p. 315], ed è proprio questo attaccamento alla vita che lo differenzia dall'eroe andreeviano. Gli occhi di Lazzaro si mutano e, da portatori di morte, si fanno testimoni di amore: «Se il vivere ha significato qualcosa, i miei occhi ancora sbarrati lo testimoniano, e (se mi sarà dato) faranno vedere, da Lazzaro amore» [20, p. 314]. L'intuizione di una bontà che permane in qualsiasi circostanza, scoperta al fronte nell'umanità dei suoi soldati, è ciò che inizialmente lo induce a desiderare di poter tornare a vivere [*6], e successivamente a spendersi e a scrivere affinché questa umanità sia preservata e coltivata. Riscoperta la sua funzione di poeta, Rebora torna a scrivere, non più nei panni di un Lazzaro «incomunicabile», ma che chiede di accogliere la parola:

Accogli, Brigata, una parola – da uno che spersonato nel male del tempo rimane tuttavia insanabilmente uomo [...]. Una parola come non mia, che equivalga a una tacita coscienza diffusa [...]. Ora, Brigata, vuoi accogliere questa parola da un Lazzaro, che chiamato venne a te senza intenzione né parte? [...] Tagliar netto alla “boria” e offrire anche solo un pane, nutrimento a qualcosa di più che è in noi e dappertutto? Cosa significa la persona, quando non è pretesto di una nobiltà? [...] Aver la forza della propria miseria o umiliazione – la lealtà di affrontare il proprio vuoto: ma questo forse vuol dire qualcosa di troppo superbo e rispettoso insieme [18, pp. 227-228].

La fiducia nella bontà del prossimo sarà il preludio per la ricerca di una Bontà che con la sua presenza redima il male sofferto. Il cammino del personaggio andreeviano e quello di Rebora, dunque, si separano: il primo rassegnato ad un destino malvagio, il secondo teso nella venuta di qualcosa, o qualcuno, che squarci la monotonia del presente, come si evince dalla lirica posta a chiusura della raccolta *Canti Anonimi*, scritta nel 1920: *Dall'immagine tesa*.

Dall'immagine tesa / vigilo l'istante / con imminenza di attesa / e non aspetto nessuno: / nell'ombra accesa / spio il campanello / che impercettibile spande / un polline di suono / e non aspetto nessuno: / fra quattro mura / stupefatte di spazio / più che un deserto / non aspetto nessuno: / ma deve venire, / verrà, se resisto, / a sbocciare non visto, / verrà d'improvviso, / quando meno l'avverto: / verrà quasi perdono / di quanto fa morire, / verrà a farmi certo / del suo e mio tesoro, / verrà come ristoro / delle mie e sue pene, / verrà forse già viene / il suo bisbiglio [19, p. 151].

NOTE

*1. Clemente Rebora nasce a Milano il 6 Gennaio 1885 da Enrico Rebora e Teresa Rinaldi, quinto di sette figli. In famiglia riceve un'educazione laica, ispirata ai valori del Risorgimento italiano. Si laurea presso l'Accademia Scientifica-letteraria di Milano e inizia a lavorare come insegnante. Nel 1913 pubblica la sua prima raccolta poetica presso le edizioni “La Voce”: *I frammenti lirici*. Nel 1914 inizia la sua relazione con la pianista russa Lidya Natus, che avrà termine dopo la guerra. Tornato dalla guerra, tra il 1919 ed il 1928, insegna in vari istituti privati e tiene numerose conferenze. Nel 1922 pubblica la seconda raccolta poetica, *I Canti Anonimi* e la traduzione de *Il Cappotto* di Gogol', entrambe edita da “Il Convegno” a Milano. Nel 1930 pubblica la sua ultima traduzione dal russo: *La felicità domestica* di Tolstoj (Edizioni “La Voce”, Firenze). In questi anni inizia un serio percorso di fede, che lo porta nel 1929 a ricevere i sacramenti e nel 1930 ad entrare come novizio presso l'ordine dei rosminiani. Nel 1936 viene ordinato sacerdote, ed inizia a svolgere le sue attività sacerdotali tra Domodossola, Rovereto e Stresa. Tra il 1955 e il 1955 pubblica due raccolte poetiche: *Curriculum vitae* e *Canti dell'infermità* (Sheiwiller, Milano). Muore a Stresa il primo Novembre 1957.

*2. Si riporta una traduzione letterale del passo: «Quando Lazzaro uscì dalla tomba, in lui per molto tempo non notarono quelle sinistre stranezze che con il tempo resero terribile il suo stesso nome» [ndt].

*3. «1.свойство странного – странный: необычный, непонятный, высывающий недоумение – 2.что-либо странное, необычное, высывающее недоумение (1. Proprietà di chi è strano – insolito, incomprendibile, che provoca perplessità – 2.qualcosa di strano, incomprendibile, che provoca perplessità)».

*4. Nota al testo di Matteo Giancotti, curatore della raccolta, che aggiunge: «Rebora, tornato ‘come Lazzaro’ dalla morte, non riconosce più vita intorno a sé e anzi, dove c'è vita, porta coi suoi occhi il ghiaccio della morte».

*5. «Né i morti hanno urgenza, né i semivivi han guadagno ad affrettare la morte».

*6. «разбудить омертвевшую душу» (svegliare l'anima intorpidita), «и острой, спасительной болью пронизалось его омертвевшее сердце» (e il cuore intorpidito fu trafitto da un acuto e salutare dolore).

*7. «Nella lusinga di [...] ridestarne l'anima semiviva” e “e un penetrante dolore salutare gli trafisse il semivivo cuore».

*8. Di seguito il passo nell'originale in lingua russa: «Так с лицом трупа, над которым три дня властвовала во мраке смерть, – в пышных брачных одеждах, сверкающих желтым золотом и кровавым пурпуром, тяжелый и молчаливый, уже до ужаса другой и особенный, но еще не признанный никем, – сидел он за столом пиршества среди друзей и близких» (1, p. 193). Se ne propone anche una traduzione letterale: «Così con il volto di cadavere, sul quale la morte aveva signoreggiato tre giorni nelle tenebre, - in sfarzose vesti nuziali, scintillanti di oro giallo e di sanguigna porpora, severo e taciturno, già diverso e strano da far paura - ma ancora nessuno se ne era accorto - lui sedeva al tavolo del banchetto in mezzo ad amici e parenti».

*9. тяжёлый, nel significato relativo ad una persona: «неприятный в общении, общежитии, угнетающе, действующий на окружающих своим нравом, характером (persona spiacevole nella conversazione e nella convivenza, opprimente, che influenza gli altri con la propria indole, il proprio carattere)».

*1. «другой, следующий за первым, второй; иной, инный, не тот или не этот» in V. I. Dal', *Tolkovyy slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, Izd. Citadel', Moskva 1998, s.v. другой.

*2. «особый; отличный от прочих, иной, другого разбора; отличный, в знач. превосходный, лучший, особенно хороший» in V. I. Dal', *Tolkovyy slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, s.v. особенный.

*3. Interessante l'uso di questo verbo, «impietrito», soprattutto se visto in relazione ad una lettera successiva inviata ad Antonio Banfi in cui Rebora si paragona al Conte Ugolino della *Divina Commedia*: «io sono come un ugolino anonimo, fra lezzo di vivi e di morti, imbestiato e paralizzato per la colpa e la pietà, e l'orrendezza degli uomini [...]» (lettera ad A. Banfi, Zona di guerra 7 dicembre 1915, p. 307). È proprio il Conte Ugolino, infatti, che recita il verso dantesco «Io non piangea, sí dentro impetra» (v. 9). Il canto XXXIII dell'*Inferno* della *Commedia* di Dante è usato, insieme al *Lazzaro* di Andreev, come paragono della propria esperienza.

*4. Il riferimento a Medusa è in *Inferno IX*, vv. 52-57. Medusa è qui invocata dalle tre Furie, custodi della Città di Dite, affinché pietrificarsi con il suo sguardo Dante. Si noti inoltre il riferimento agli ignavi.

*5. «È mia cognizione che la tua testa ha virtù simile a quella di Medusa, e tramuta in pietra chiunque tu guardi».

*6. Emblematica è una lettera scritta dal fronte alla madre: «Dopo aver visto Gino, il bisogno di rivivere mi si è fatto esasperante [...]. Sono comandante di Compagnia, con responsabilità e noie infinite; ma l'affetto dei miei dipendenti mi serve a non lasciare che il veleno giunga al cuore» [20, p. 308].

Bibliografia:

1. Андреев Л. Н. Елеазар / Л. Н. Андреев // Собрание сочинений в 6 томах / том 2.– М.: Художественная литература, 1990.– С. 192-209.
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка в 4 томах / В.И. Даль.– М.: ОЛМА-ПИРЕСС, 2002.– 1280 с.
3. Словарь современного русского литературного языка в 20 томах / [под ред. К.С. Горбачевич, Л.И. Балахонова].– М.: Русский язык, 1994.– 864 с.
4. Adorno T. Prismi. Critica della cultura e società / T. Adorno.– Torino: Einaudi, 1951.– 300 p.
5. Andreev L. N. Lazzaro / L. N. Andreev // L'abisso e altri racconti [trad. it. a cura di M. Rakovska; N. Perroni].– Milano: BUR, 1989.– P. 203-226.
6. Andreev L. N. Lazzaro / L. N. Andreev // Lazzaro e altre novelle [trad. it. a cura di C. Rebora].– Firenze: Passigli editori, 1993.– P. 19-53.
7. Annoni C. Tre letture reboriane / C. Annoni // Capitoli sul Novecento. Critici e poeti.– Milano: Vita e Pensiero, 1990.– P. 138-162.
8. Bandini F. Elementi di espressionismo linguistico in Rebora / F. Bandini // Ricerche sulla lingua poetica contemporanea.– Padova: Liviana editrice, 1966.– P. 3-35.
9. Battaglia S. Grande Dizionario della lingua italiana (GDLI) / S. Battaglia / 21 voll.– Torino: UTET, 1961-2002.– P. 22.700.
10. Bonola A. Tradurre per comprendere: colpa, pentimento e rinascita in “Semejnoe sčast'e” di Lev Tolstoj e nella traduzione italiana di Clemente Rebora / A. Bonola // *Linguae&*. Rivista di Lingue e culture moderne.– 2013.– №2.– P. 31-48.
11. Cicala R. Appunti su Clemente Rebora espressionista e mistico / R. Cicala // *Il canto strozzato. Poesia italiana del Novecento* / [a cura di G. Langella; E. Elli].– Novara: Interlinea, 2004.– P. 293-301.
12. Dei A. Rebora 1914-1917 / A. Dei // Studi e problemi di critica testuale.– 1982.– № 25.– P. 151-192.
13. Dell'Asta A. L'arte e l'immortalità della vita. Il ruolo della letteratura nella critica del totalitarismo / A. Dell'Asta // *Il dissenso: critica e fine del comunismo*.– Venezia: Marsilio, 2009.– P. 13-38.
14. Ghini G. Rebora e Andreev / G. Ghini // Clemente Rebora nella cultura italiana ed europea: atti del convegno (Rovereto, 3-5 ottobre 1991).– Roma: Editori Riuniti, 1993.– P. 341-358.
15. Gobetti P. Nuove traduzioni / P. Gobetti // Opere complete di Piero Gobetti.– Torino: Einaudi, 1969.– 1119 p.
16. Levi P. L'ora incerta della poesia / P. Levi // Conversazioni e interviste. 1963-1987.– Torino: Einaudi, 1997.– P. 136-145.
17. Rebora C. Arche di Noè. Le prose fine al 1930 / C. Rebora. – Milano: Jaca Book, 1994.– 384 p.
18. Rebora C. Frammenti di un libro sulla guerra / C. Rebora / [a cura di M. Giancotti].– Genova: Edizione San Marco dei Giustiniani, 2009.– 236 p.
19. Rebora C. Le poesie (1913-1957) / C. Rebora.– Milano: Garzanti, 1999. – 635 p.

20. Rebori C. Epistolario. In tre volumi / C. Rebori / [a cura di C. Giovannini]/ Vol. I.– Bologna: Edizioni dehoniane, 2004. – 482 p.

Анна Кармініті. Клементе Ребора: трагедія війни та поетична мова. Переклад «Лазаря» та поезія під час війни. *Антропологічні катастрофи 20 століття призвели до нового осмислення природи та функції поетичної мови, які були поставлені під сумнів філософом Теодором Адорно у його праці «Призми. Критика культури та суспільства» (1949).*

У статті розглядається досвід великого італійського поета Клементе Ребора (1885-1957), який пройшов Першу Світову війну та відкрив поезію як засіб вербалізувати невимовне. Досліджується випадок Ребора та його переклади оповідань Леоніда Андрєєва, демонструється, як практика перекладу допомагає подолати мовчання та повернутися у поле поетичної мови.

Ключові слова: ініцій, комунікація, досвід війни, поетична мова, переклад, інтерпретація, Ребора.

Anna Carminati. Clemente Rebori: the tragedy of war and the poetic language. Translation of «Lazarus» and war poetry. *20th century anthropological catastrophes require a renewed understanding of nature and functions of poetry, which Theodor Adorno brought into question in his work “Prisms: cultural criticism and society” (1949). In the article the experience of the great Italian poet Clemente Rebori (1885-1957) is examined. The experiences he had as a soldier during World War I led him to discover poetry as a way to express the inexpressible. Rebori’s work and especially his translation of Leonid Andreyev’s short story (Lazarus) is examined and it is shown how translation helps get over the silence and return to poetry.*

Key words: other, communication, the experience of war, poetic language, translation, interpretation, Rebori.

УДК 130.3:130.123.4

**Вандышева-Ребро Н.В. – канд. филос. наук, доцент
НТУ «ХПИ» (Харьков)**

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И НЕВЕРИЯ: НАЦИОНАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Исследована специфика украинского сообщества и процесс формирования культуры этнонационального бытия. Существенное место в этом процессе занимает религиозная составляющая и представление о Боге. Существование человека сводится, по сути, к постоянной борьбе двух начал: духовного и материального, вечного и сиюминутного. Каждое сообщество переживает некие переломные моменты, связанные с переходом к осознанию новых ценностей. В случае с украинским обществом, автор наблюдает ситуацию, когда опыт христианства стал приемлемым для отдельных личностей или отдельного периода, но на уровне общественного сознания не прижился. Таким образом, украинское сообщество в целом на современном этапе так и не перешло от архаического мышления к христианскому, отсюда проблема коррупции и неспособность обрести свободу высшего порядка.

Ключевые слова: архаика, культура этнонационального бытия, монотеизм, иудаизм, христианская антропология, беспристрастие, спасение, свобода.

Человек всегда стремился к свободе, поскольку стремление к освобождению связано с какими-то возвышенными, а порой и мистическими ожиданиями. Применительно к социальным группам и народам тема свободы имеет свою специфику. Здесь можно говорить об обретении национальной независимости или социальной справедливости, более высокий порядок предполагает наличие желания освобождения личности из-под власти зла, которое может довлеть над отдельным человеком, над целым народом или даже цивилизацией. В жизни современных людей, народов, отдельных государств, которые, кажется, уже обрели свободу, все никак не наступает момент наслаждения свободой, потому что оказывается, что обретена только некая часть свободы, а вот освобождение более высокого порядка не достигнуто. Ярким примером такой ситуации есть современная Украина и люди, которые живут в этой стране. Взятничество, коррупция, безответственность – это неполный перечень проблем и сфера несвободы или зависимости многих в этой стране. Однозначно, что это вопрос формирования и развития сознания у целого сообщества людей, а также и проблема существования и понимания определенных ценностей или, наоборот, их отсутствие. На первый план выходит целый перечень ценностей: честь, достоинство, уважение, свобода и ответственность, которые имеют отношение к морали и религии. Ведь

именно понимание и осознание этих категорий и принципов этики так необходимо сегодня всем, кто живет в Украине.

Наука говорит о существовании культуры этнонационального бытия, которая присутствует во всех сферах социальной деятельности и системах регуляции любого общества. В культуре отображаются богатство и дифференциация общественной жизни, а вместе с тем его системность, которая и поддерживает единство общества и преемственность его развития. Культура этнонационального бытия рассматривается не только как некий образ мыслей или некий образец, но, в первую очередь, как реальность, в которой существует некая общность людей. К культурным универсалиям этнонационального бытия относятся различные общечеловеческие формы общественной жизни – это воспитание и образование; труд и производство; игра и отдых; управление и общественный порядок, а также духовная жизнь. И, конечно же, в основе какой-либо культуры этнонационального бытия заложена определенная система ценностей, которая и определяет способ жизнедеятельности конкретного этноса. Это можно проследить и в текстах многочисленных «Палей толковых», распространявшихся в Украине в XV–XVIII веках [1, с. 206–220]. Будучи заимствованными и переведенными с греческого в XI–XII веках, эти тексты существенно адаптировались к духовно-нравственным идеям и феноменам национального социума, экономики, политики, производства и экзистенции.

Для отечественных и зарубежных исследователей по-прежнему значимыми остаются вопросы: «Какие ценности заложены и остаются актуальными для современных украинцев?», «Что мешает вести достойную жизнь каждому из них и обществу в целом?» В этом плане уместно обратиться к работе дискуссионной, неоднозначной, но интересной: «Европа и душа Востока». Автор этой работы известный немецкий ученый Вальтер Шубарт. В своем исследовании он пытается обозначить некие критерии развития тех или иных культур. Так, согласно закону эволюции, действие которого мы ощущаем, не будучи способны его уяснить, духовные события совершаются в некой ритмической последовательности. Перед нашим взором, обращенным в прошлое человеческой истории или отдельно взятой культуры, выделяются отдельные эпохи с ярко выраженными типическими чертами, определяющими духовный облик, как всего общества, так и отдельных личностей. Автор затрагивает такие философские проблемы, как вера и безбожие, страх и доверие, любовь и ненависть, эгоизм и братство, слово и молчание. Ответ на многие вопросы В. Шубарт предлагает искать в специфике развития отдельных народов и во влиянии на их развитие религиозных, культурных и даже географических факторов. Влияние географии и климата он называет «духом ландшафта» [см.: 8]. Дух ландшафта обуславливает различие в пространстве, а дух эпохи – различие во времени. Исходя из этого, ученые формулируют собственный закон о двух факторах, определяющих человеческую историю: «постоянная власть земли и переменная власть эонических архетипов» [см.:8]. Эонические архетипы, изначальные душевные прообразы с резко очерченным характером, в вечной смене следуя один за другим, стремятся найти своё воплощение в живущем человеческом поколении. Развитие того или иного архетипа, его борьба против своих предшественников и преемников придает истории культуры и ритм и, в известной мере, напряженность и противоречивость. В. Шубарт выделяет четыре архетипа, которые сменяют друг друга и в зависимости от своего доминирования создают гармоничного, героического, аскетического и мессианского человека. Они отличаются друг от друга той жизненной установкой, которую люди принимают по отношению к Вселенной. История, со слов автора, – представляет собой наиболее захватывающую картину как раз в тот момент, когда одна эпоха меркнет, а за ней начинают проступать очертания новой. Это не что иное, как междувременье, апокалипсические моменты в жизни человечества. С ними приходит ощущение разрыва со всем прежним, хотя на самом деле происходит лишь вытеснение старого архетипа новым. К такому междувременью, по мнению автора, следует отнести современный период.

Учитывая все выше сказанное можно прийти к выводу, что в данный момент происходит нечто сродни перестройки с одного образа мыслей на другой. Попробуем окунуться вглубь времен и обозначить образ мышления наших предков, опираясь на исследование Д.О. Шеппинга. «О древних навязах и наузах и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия человека. Мифы славянского язычества» [7]. Свое место в мире искал человек со времен архаики. Представление о своем Я почти всегда в сознании архаического человека отождествлялось с главными органами физического существования: животом, головой, сердцем. Но если живот и голова – представители моего Я, то руки, обычно выступали как посредники между человеком и окружающими его предметами. Все, что держат и обнимают мои руки – мое. Это понимание очень четко отразилось во многих языках. Вот почему все выражения принадлежности, имущества и владения большей частью носят в первоначальном виде своем смысл физического схватывания рукою, как, например, слово держава происходит от слова держать, то есть то, что можно удержать за собою, а, например, имение от имати – брать. Таким образом, рука становится в прямой физической связи между мною и схваченным мною предметом. Владеть можно только тем, что можно удержать.

Розділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

Можем представить, что человек в диком кочующем состоянии имел все свое добро при себе и считал своим только то, что мог унести с собою. Все, что непосредственно было с человеком связано или материально к нему привязано, или надето ассоциировалось у него с представлением вещественных уз связывающих обладаемое с владельцем. Чем ценнее казался человеку предмет, тем крепче старался он соединиться с ним, поэтому и придавал дорогим металлам определенные формы – так, можно предположить, появились первые ювелирные украшения, например, вспомним формы колец, венцов, обручей. Интересно, что на этом этапе развития человек все еще остается субъектом, потому что вещь является ценной для него, когда она находится с человеком. Таким образом, до определенного момента человек был ценен сам по себе и все свое носил с собой.

Первый дикий способ всякого приобретения демонстрирует насильственное схватывание предмета, насильственное привязывание его к себе, почему и в слове навязывать сохранился смысл насилия. Действительно, понятия победы и плена в древности сливаются в одно с понятием рабства. Первым рабом стал тот, кто покорился врагу своему, отдался ему в плен (полон), схвачен им руками и стал в глазах победителя его собственностью. По этой причине раба, как вещественную собственность, господин стал привязывать к себе или к своей колеснице, или к коню. Отсюда и синонимичные выражения вязень или узник в значении пленника. Привязать к себе – значит победить. Да, это видение архаического человека и его понимание ценностей. Наверняка человечество имеет опыт работы со всем тем, что сегодня делает украинцев несвободными.

Формирование монотеистических религий существенно меняет отношение к вещи или в целом к материальному миру – это новый этап в развитии сознания человечества и иудаизм яркое тому подтверждение. Обратимся к первой заповеди и пониманию ее невероятной важности, первоочередности. «Я Господь, Бог твой» – это добрая весть о Боге, Который способен вывести из рабства человеческую душу, Который дает силу победить зло, находящееся внутри нас и вне нас» – так объясняют главную заповедь сами иудеи. Д. Цолин в работе «Лики искупления» продолжает: «Не удивительно, что эта заповедь поставлена первой, ведь она предостерегает людей от самого страшного порока, от которого происходит все существующее в мире зло – удаление от Бога, жизни без него, поклонения другим святыням вместо Него» [6, с.134]

Самой доступной и приемлемой для нас может быть иудейская традиция, так как является одной из хорошо продуманных версий в вопросе о формировании мировоззрения и ценностей у отдельного народа. К тому же иудейская традиция является частью Библии, она представлена в Ветхом завете и давно была канонизирована христианским культурным миром, к которому имеет прямое отношение украинская культура. Текст, на котором длительное время формировалась украинская культура, да и многие другие, но многие уразумели, а в украинском сознании процесс уразумения все еще продолжается. Квинтэссенцией Ветхого завета есть декалог – десять заповедей, которые даются иудейскому народу, чтобы избавить его от неверных шагов. Бог дарует истинную свободу и начинает свое десятисловие с провозглашения Божественного «Я», как высшего авторитета во Вселенной. Большинство обывателей и не только в Украине помнят только одну заповедь – «не убий» и считают, что она есть первой в декалоге. Похвально, что жизнь остается одной из важнейших ценностей в сознании украинцев, но акценты расставлены неправильно и такая позиция свидетельствует о невежестве, которое приводит к невозможности обрести истинную свободу, и возвращает наше сообщество к архаическому мышлению.

Да, но мы не можем забывать об опыте христианском, который имеется в нашей культуре. Именно Киев стал городом, откуда распространялось христианство среди славян. Христианская антропология опирается на фундаментальное для всего христианства представление, которое метафизично по сути, но основано на факте Боговоплощения. Сам этот факт Боговоплощения по мысли христианских апологетов и раскрывает особое положение человека в мире. Поэтому вполне естественным для них является, что самое высокое, что дано человеку, – это заложенная в нем способность к Богообщению, Богосозерцанию. В этом также видится и высшее блаженство. Человеку, как бы дано задание свыше развивать в себе этот дар. Замысел Божий о человеке – его обожение. Только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой, при этом присущие тварной сфере качества и в нем сохраняют свою силу. «Осознание двойственности своей природы – фундаментальное событие в жизни человека. С одной стороны, как и любое животное, он подчиняется физическим и биологическим условиям выживания, но с другой стороны, определяется социальными нормами, обладает сознанием свободы и стремится к исполнению духовных идеалов добра, справедливости, красоты и истины» [2, с.116]. Такого рода двойная детерминация вносит динамику, напряжение, что способствует развитию культуры и символизирует вечную загадку человека, стимулируют поиск своего назначения и места в мире.

Интересный опыт транслирует нам жизнь величайшего писателя, творчество которого проникнуто насквозь христианско-антропологической проблематикой – это Н.В. Гоголь. Стремление Гоголя не при-

вязываться к чему-либо или кому-либо сначала сформируется в его сознании, затем трансформируется в его жизнь, восприятие людей, событий и, наконец, в образы его произведений. В жизни это проявлялось в том, что Гоголь очень часто нуждался в деньгах, что он подолгу жил за счёт своих друзей, пользуясь их благосклонностью. Возможно, в этом его бытии просматривается нечто роднящее его с великим своим земляком Григорием Савичем Сковородой. Но каковы бы ни были мотивы Гоголя, известно, что он практически отказывается от такого сотрудничества с какими-либо журналами, которое могло бы принести ему хотя бы какие-нибудь деньги. В этом вполне можно усмотреть идею не принадлежать никому, которая объясняется очень доходчиво И. Лествичником во втором слове «Лествицы» [5, с. 24], где речь идёт о беспристрастии, то есть, «отложении попечений и печали о мире». Лествичник отмечает, что самого себя нужно сделать нищим, способным принимать милостыню от других, и далее он всех пребывающих в мире и живых называет мёртвыми, так как они умерли в суете мирской.

Важным для религиозного развития Н.В. Гоголя явилось знакомство с «Лествицей» Иоанна Лествичника. Боговдохновляемый старец в «Лествице» явил яркий пример христианской антропологии, пытаясь показать путь совершенствования человека, то есть путь достижения человеком своего первоначального состояния. Здесь представляется важным понять те препятствия, что стоят на этом пути, что мешают человеку. Получается так, что препятствиями, мешающими человеку познать себя и достичь просветленного состояния, являются, прежде всего, греховность человека и его слабость. Но где искать причину этой слабости? Вопрос этот мучает ищущего истину, поэтому, отвечая на него, Иоанн Лествичник акцентирует внимание на основные греховные страсти – это гордость, тщеславие, блуд, гнев, чревообъедение, сребролюбие, печаль и уныние. Все вышеперечисленные страсти систематизированы, как систематизированы причины и средства борьбы с ними. Получается, что все эти страсти взаимосвязаны друг с другом, как взаимосвязаны и причины их появления.

Гоголя не могло не привлечь то, что Иоанн Лествичник говорит о грехе как о свободном отпадении или отречении от Бога, об отпадении от жизни как о вольной смерти, как о своего рода самоубийстве по своему волею. Ведь, что явилось причиной греха? Человек, будучи образом Божиим был преднаправлен к своему Первообразу для достижения обожения. Человек был создан совершенным и совершенство это выразилось в способности приобщаться к Богу. Эта возвышенная способность должна была пронизать и преобразить всю тварную природу. Но вместо этого человек подчинился материальному, а человеческий ум принизился, обратившись к миру преходящего. Эта противоречивость весьма свойственна украинскому душевному началу, на что обращает внимание Е.С. Переломова, анализируя идиостиль Валерия Шевчука [3, с. 85-89]. Вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу; вместо того, чтобы одухотворять тело, человек сам отдался течению животной и чувственной жизни. Исходя из этого, грех состоит в удалении от Бога, то есть от жизни, а это – начало смерти. Первый грех есть предпочтение чувственного духовному. Правый путь ведет от вещественного к духовному – к Жизни. Ибо сказано: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» [Матф. 7, 13-14].

Таким образом, изучая отдельную творческую личность, закономерно сталкиваешься с проблемой строения личности и взаимоотношения ее с другими, и актуальным становится значение отдельного человека в структуре целого. В украинской культуре есть пример беспристрастного отношения ко всему материальному на уровне общественном – и это украинские казаки, которые способствовали расцвету национальной украинской культуры на рубеже 17 и 18 веков. Именно они организовали Запорожскую Сечь как военно-религиозную организацию. Современные исследователи часто украинских казаков отождествляют с рыцарями или монахами и это справедливо, потому что главной задачей казачества было сохранение православия – византийско-восточнославянской культурной традиции, которая досталась в наследство от Киевской Руси. Отсюда и трепетное отношение к православной церкви, например, наличие культового сооружения было обязательным условием существования Сечи. Была установлена практика присутствия казаков на богослужении каждый день, что соответствовало правилам жизни православных монахов. Поэтому интересным для исследователей есть процесс реализации христианских ценностей казаками в обыденной жизни. Так, М.В. Попович изучая жизнь и повседневный быт казаков обратил внимание на такой интересный факт, а именно, демонстрация беспристрастного отношения к имуществу (майну): «Козак жадібний до військової здобичі ... Проте годилося пропити все здобуте в бою, ще й залізи в борги» [4, с. 166]. Автор приходит к неожиданному выводу и связывает такое поведение с набором ценностей, которые были основополагающими для казаков: «Сам процес пропивання означав вихід за рамки повсякденного, побутового часу в час позаісторичний і вічний» [4, с. 166]. И такое понимание свидетельствует о достаточно глубоком проникновении и осознании, даже реализации на практике украинским казачеством сути христианской антропологии.

Розділ перший. Філософія доби глобалізму, постмодерну й інформатизації

Как это ни больно, но вывод напрашивается такой: да, знакомство с христианством в украинском сообществе произошло. Даже имеется личностный опыт применения на практике христианских ценностей, но, к сожалению, на уровне общественного или национального сознания этот процесс только начинается и большинство украинцев до сих пор мыслят категориями архаического сообщества, отсюда, и коррупция, взяточничество. Да, путь к Богу нужно пройти каждому в отдельности, но когда его пройдут все люди, живущие в Украине, тогда и сообщество в целом обретет свободу высшего порядка, о которой все мы так мечтаем.

Литература:

1. Вандишев В.М. Релігієзнавство: Навчальний посібник. – К.: Кондор, 2009. – 240 с.
2. Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб.: Лань, 1997. – 384 с.
3. Переломова О.С. Ідіостиль Валерія Шевчука: Монографія. – Суми: Видавництво СумДУ, 1910. – 138 с.
4. Попович М. В. Нарис історії культури України. – 2-е вид. випр. – К.: «Артек», 2001. – 728 с.
5. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. – СПб.: Светослов, 1996. – 352 с.
6. Цолин Д. Лики искупления. – К.: Скобелкін І.О., 2005 – 416 с.
7. Шепинг Д. О. Одревних навязях и наузах и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия человека. Мифы славянского язычества / Д.О. Шепинг. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 301 с.
8. Шубарт В. «Европа и душа Востока». – Москва: «Русская идея», 1997. – 446 с.

Вандишева-Ребро Н.В. Проблема віри і безвір'я: національно-історичні аспекти. Досліджено специфіку українського суспільства та процес формування культури етнонаціонального буття. Суттєве місце в ньому займає релігійна складова та уявлення про Бога. Кожна спільнота переживає такі переламні моменти, коли відбувається перехід до розуміння нових цінностей. У випадку з українським суспільством, на думку автора, досвід християнства було використано на особистісному рівні, але на жаль, на рівні суспільної свідомості цього не відбулося. Тому українське суспільство продовжує користуватися та спирається на архаїчну свідомість. Християнська ідеологія залишається не пізнаною, тому й існує проблема хабарництва, корупції та нездатність досягти повної свободи.

Ключові слова: архаїка, культура етнонаціонального буття, монотеїзм, іудаїзм, християнська антропология, спасіння, свобода.

Vandyшева-Rebro Nadiya. The problem of belief and unbelief: national and historical aspects. *Our study specifics of Ukrainian community and the formation of ethno-national culture of life. A significant place in this process takes a religious component and the idea of God. Human existence is reduced, in fact, to the constant struggle between two principles: the spiritual and material, eternal and ephemeral. Each community is going through some crucial moments associated with the transition to the realization of new values. In the case of the Ukrainian society, the author observes a situation where the Christian experience was acceptable for individuals or a single period, but at the level of public consciousness did not catch on. Thus, the Ukrainian community in general at the present stage and have not passed from the archaic to Christian thinking, hence the problem of corruption and the inability to obtain higher-order freedom.*

Keywords: archaic, ethno-national culture of life, monotheism, Judaism, Christian anthropology, impartiality, salvation, freedom.

Розділ другий

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І КУЛЬТУРА

УДК 165.12:2.291.13

Борейко Ю. Г. – канд. іст. наук, доцент
Східноєвропейський національний
університет ім. Лесі Українки (Луцьк)

МІФОЛОГІЧНИЙ СЕГМЕНТ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВІРЯНИНА

У статті з'ясовуються особливості функціонування традиційних міфологічних форм у площині повсякденності українського православного вірянина. Релігієзнавчий аналіз українських міфологічних повір'їв, як ментальних структур буденної свідомості, здійснюється в розрізі взаємодії народного та церковного дискурсів у повсякденних практиках. У структурі буденної свідомості віруючої особистості міфологічні форми побутують за посередництвом фольклору. Міфологічні повір'я відображуються в знаково-символічній формі, відтворюють міфологічні архетипи завдяки механізмам трансмісії, мають здатність до збереження актуальності в нових соціальних умовах шляхом утворення вторинних смислів.

Ключові слова: міфологічні форми, повір'я, релігійна повсякденність, буденна свідомість, віруюча особистість, вторинний смисл.

Постановка наукової проблеми та її значення. В структурі релігійної повсякденності особливе місце належить елементам традиційної міфопоетичної духовності, зокрема, малим формам фольклору, що постійно зазнають змін, трансформуються в площині модернізації, зберігаючи актуальність у нових умовах. З цієї причини міфологічні структури, не лише «виживають», а й процвітають у сучасному суспільстві у вигляді забобонів, зокрема повір'їв, прикмет, замовлянь, ворожінь тощо, задовольняючи, насамперед, потреби психологічного характеру. Це спонукає до вивчення міфологічних форм як ментальних структур, що містять інформацію про світогляд, стандарти поведінки, спосіб життя їх носіїв.

Аналіз досліджень з цієї проблеми. Повсякденність як модус соціального буття досліджується в працях П. Бергера, Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, Е. Гусерля, К. Елбакян, Н. Еліаса, О. Золотухіної-Аболіної, І. Карпенка, І. Касавіна, В. Лелеко, Ю. Лотмана, Т. Лукмана, Н. Лумана, О. Переломової, І. Полякової, Л. Савченко, Н. Хамітова, А. Хеллер А. Шюца. Міфологічна складова буденної релігійної свідомості є предметом досліджень Р. Барта, В. Вандишева, В. Горського, М. Еліаде, Е. Кассіра, А. Колодного, С. Кримського, К. Леві-Строса, О. Лосева, Є. Мелетинського, М. Поповича, О. Сагана, М. Смирнова, В. Топорова, Дж. Фрезера, К. Хюбнера, К.-Г. Юнга. Водночас у дослідженнях буденної релігійної свідомості, релігійних практик, соціальних аспектів повсякденного життя в релігійній громаді недостатня увага акцентується на ролі побутових міфологічних форм у повсякденності віруючої особистості. З огляду на це **метою** статті є з'ясування особливостей функціонування міфологічного сегменту повсякденного життя українських православних вірян.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування результатів дослідження. У рамках сучасної релігійної повсякденності, буденна свідомість характеризується елементами позавіросповідної містики, різними видами окультизму, захоплення якими стало досить поширеним явищем у сучасному суспільстві. Досі залишаються елементами релігійної свідомості елементи анімізму і фетишизму, причому фетишем може стати будь-який предмет, зазначає В. Вандишев [4, с. 15]. Водночас повсякденність віруючої особистості значною мірою наповнюють малі фольклорні форми, зокрема, повір'я з міфологічним змістом, про що йдеться в дослідженнях О.С. Переломової [13, с. 47-52; 14, с. 75-85]. За оцінкою Е. Елбакян, сучасна релігійність в рамках релігії повсякденності має більше формальний, ніж сутнісний характер, тому безпосередньо пов'язується із зовнішніми щодо релігії

чинниками – етнічною, національною, соціальною, навіть громадянською чи політичною самоідентифікацією [див.: 15]. У цьому контексті слушним видається твердження В. Ганеграафа про невідповідність сучасного християнства критеріям і реаліям релігії, яку практикують у повсякденному житті, оскільки існує розрив між християнством, яким живуть, і християнською теологією [5].

У сучасній науці народна релігійність розглядається як феномен, якому властиві емоційний характер релігійних практик, конкретність та буквалізм рецепції релігійних текстів, імпровізація та «поцейбічний» прагматизм – особливе значення магії, цілительства тощо, змішання основного канонічного письмового нарративу з малими, локальними, як правило, усними нарративами, подекуди домінування «невербальної культури», коли практика існує крім тексту, не пояснюється або не може бути пояснена. На думку деяких учених така «есенціалізація» поняття може підтримуватися як релігійною інституційною ієрархією, так і її критиками, тому лише приховує складність явища. Відтак «народна релігія» трактується не як «сфера відхилення (спотворення, трансгресії)», а сума вірувань та практик певної групи, що складається в силу її соціального стану і специфічних інтересів [1].

Загалом поділяючи цю точку зору, розглянемо характер функціонування міфологічних форм у середовищі віруючих, переважно православної конфесії, що ґрунтується здебільшого на методі спостереження. Так, сучасні чаклуни намагаються заволодіти водою, якою обмивали небіжчика або шнурком, яким йому зв'язували ноги й руки. Рідні небіжчика перевертають стільці, на яких стояла труна. У ритуал похорону втручаються бабусі, котрі керують виконанням стародавніх приписів, не зважаючи на священника. Ця практика, можливо, пояснюється віруваннями про перебування старійшин роду найближче до світу предків, що давало право витлумачувати їх волю. Пізніше ця функція перейшла до жерця, вождя, царя, священника. Є. Мелетинський слушно зауважив, що чим ближче людина перебуває до світу предків, тим більше вона відповідальна за порядок та змушена дотримуватися більшої кількості заборон [12, с. 173].

Поширення певних забобонів спостерігається серед представників православного духовенства. Зокрема, коли жінка народжує, священник, з метою забезпечення вдалих пологів, поспішає в храм відкрити Царські Ворота, асоціюючи їх з жіночим лоном. До церковних забобонів належить пошук старців, тобто віщунів і волхвів, які взяли б на себе турботу про чужий порятунок. Вірогідно, ці приклади свідчать про ремінісценції передачі досвіду від старших до молодших членів громади, коли соціальна структура ґрунтувалася на авторитеті та владі старійшин, які зберігали досвід, отриманий від предків. Суспільні процеси, відносини – це відтворення «зразка», прообразу, архетипу, що заданий предками чи богами [12].

Як бачимо, буденна свідомість православного віруючого містить реліктові елементи, успадковані від міфології, значна частина яких репрезентована повір'ями – сегментом народної культури, якому притаманна метафорична логіка. Високий ступінь збереження міфологічних уявлень у повір'ях підтримується завдяки перетворенню образів на архетипні форми. Створення міфологічного простору ґрунтується на принципі бриколажу – накладанні, нашаруванні різноманітних елементів. За К. Леві-Стросом, міф оперує також особливими протиставленнями – бінарними опозиціями [10].

Найбільш вагомими опозиціями для давньослов'янської культури з'ясували В. Іванов і В. Топоров. Бінарні опозиції утворюють певну систему і взаємозв'язок основних ознак: лівий – правий, жіночий – чоловічий, молодший – старший, нижній – верхній, західний – східний, північний – південний, чорний – червоний (білий), смерть – життя, хвороба – здоров'я, темрява – світло, місяць – сонце, земля – небо, ліс – будинок (житло), вода – вогонь, вода – земля, парне – непарне, море – суша, зима – весна. Наведені бінарні опозиції розглядаються як конкретна символізація основної опозиції – протиставлення позитивного та негативного щодо колективу і людини [7].

Сучасні повір'я та прикмети зберігають залишки вірувань, у яких відображена традиційна бінарна модель світу, зокрема, протиставлення правий-лівий. Традиційний зміст лівого боку зрозумілий з прикладів: праве око свербить – на радість, ліве – на печаль, права долоня свербить – отримувати гроші, ліва – віддавати; дзвенить у вусі – почути несподівані новини: у правому – позитивні, лівому – неприємні; встати вранці з ліжка лівою ногою – провести день у поганому настрої. У контексті опозиції лівий – правий привертає увагу трансформація ставлення людини до лівого боку. Так, найдавніші слов'янські ідоли, що стояли на перехрестях, дивилися «на всі чотири боки», захищаючи людину від носіїв зла. Проте в таких фетишах, лівий бік – це «бік серця», тому вразливий, адже піддається найбільшому магійному впливу.

Очевидно, опозиціями «життя – смерть», «земний світ – потойбічний світ» пояснюється звичай класти під небіжчика ножиці, заборону вагітним дивитися на мерця, переходити дорогу, коли несуть мерця, дивитися через вікно на мерця. Рідні небіжчика не можуть виносити труну з дому і закопувати мерця на цвинтарі. Якщо небіжчик – жінка, то в руки кладуть образок Матері Божої, якщо чоловік –

Ісуса Христа, але в жодному разі не можна класти в руки образок Матері Божої з немовлям Ісусом. Коли хтось помер – слід зупинити годинник, в труну покласти гроші, щоб душа заплатила за вхід у рай, закрити в хаті дзеркала, щоб душа не повернулася додому, а залишилася в потойбічному світі, тобто задзеркаллі. Розбити дзеркало вважається нещастям, адже втрачається зв'язок людини з потойбічним світом, з предками. Сучасна людина вірить, що розбивши дзеркало, слід своєчасно йти до церкви і поставити Богові свічку. Отже, зазнаючи впливу християнства, обрядова практика зберегла правила магічного співіснування з духами померлих предків.

Заборонні елементи містять повір'я, пов'язані з порогом, який у народному сприйнятті пов'язується з опозиціями свій – чужий, внутрішній – зовнішній. Сакральне значення порога виявляється в ритуальних діях, що стосуються соціальних контактів і захисту від навколишнього середовища. Поріг – символічна захисна межа, тому передавати щось через нього вважається поганою прикметою. Не можна довго стояти на порозі, адже накличеш на себе гнів предків, яких тут колись поховали. При вході слід хреститися, щоб через поріг не занести до хати лиха. Коли з хати виносять мерця, то стукають труною об поріг, що означає останнє прощання людини з помешканням. Забороняється мести від порогу, щоб не замести в хату злидні; змести бруд з порога – мести в очі прашурам; через поріг не можна плювати. Ці повір'я свідчать, що охоронцями житла вважалися предки, яких у давнину ховали під порогом, що вважається межею поділу на «своє» і решту світу. Молода, щоб мати щастя в сімейному житті, входячи після вінчання до хати молодого, не повинна торкатися порога, тому її переносять на руках. Хлопцеві не можна сидіти на порозі, бо не одружиться. Перш ніж внести в будинок немовля, слід покласти під поріг ножа, щоб позбавити шкідливої сили духів, котрі перебувають на межі свого і чужого світів.

Міфологічна картина світу ґрунтується на протиставленні «порядок- хаос». Боги з хаосу створили порядок, вказавши послідовність, спосіб дій, заборони (табу), порушення яких веде до безладу – свавілля. Порядок і хаос залежать не лише від волі богів, але й від людини. Будь-яке порушення порядку є покаранням богів у вигляді хвороб, посухи, повені тощо. Для з'ясування причин гніву богів та їх бажань слід виконати певні процедури: гадання, віщування тощо [12, с. 174]. Показовими є повір'я, пов'язані з вагітністю: якщо жінка під час вагітності в'яже або розплутує вузли, то дитина може заплутатись у пуповині; жінка, яка очікує дитину, не повинна переступати через картоплю, моркву, буряк та інші земляні плоди, адже трапиться викидень. Основою першого повір'я є метафора: заплутана нитка – заплутана пуповина. В другій рекомендації ключовим є слово «земля», яка є місцем поховання померлих, але водночас вона шанується як годувальниця. Будь який вияв неповаги до неї, у нашому випадку – переступання через її плоди, веде до покарання у вигляді втрати власного плоду. Подібною є заборона плювати у вогонь, воду як природні стихії, що володіють, крім іншого, очисними властивостями.

Бінарними опозиціями різного плану пояснюються й інші сучасні повір'я. У повір'ї: якщо облили вагітну жінку під час посухи водою, то піде дощ вагітна жінка як символ родючості є медіатором опозицій посуха – дощ, від якого залежить урожай. На бінарній опозиції повне–порожнє будується відоме повір'я: якщо хтось перейшов людині дорогу з повними відрами – на достаток, з порожніми – на злидні; не можна тримати порожньої пляшки на столі, бо грошей не буде. Засобом відокремлення свого від чужого є накреслена лінія, зокрема, у вигляді кола навкруг себе. Проте смуга може відгородити від бажаних впливів, тому дівчину не можна обмітати, щоб вийшла заміж.

Зрозуміло, що семантика щоденних форм життя, в тому числі побутових речей, матеріально-просторового середовища, ґрунтується на суспільному досвіді. Їх дослідження супроводжується з'ясуванням внутрішнього боку дій та стереотипів поведінки, що приховують певні психологічні мотиви й особисті переживання. Для цього речі, вчинки, як знаки, мають бути вбудовані в систему певного тексту і бути осмисленою послідовністю [8, с. 6]. Йдеться, зокрема, про віру в «фартові предмети» – кулони, брилки, натільні хрестики, іконки тощо. В контексті семіотики повсякденності Г. Кнабе наголошує на біфункціональності побутової речі, яка, з одного боку, задовольняє життєві потреби, з іншого – належить до світу духовних цінностей, які мають ідеологічний та соціально-психологічний вимір. Надутилітарність речі, її здатність виражати суспільні норми перетворює її на знак, а суспільно-історичний зміст речі, надбудований над утилітарним, стає семіотичним змістом [9, с. 90].

Так, захисні функції намиста, браслета й інших прикрас, а водночас і оберегів, з плином часу були перенесені на шпильки, що вважаються символічним захистом від ворожих сил та наврочення. Вберегти людину від наврочення, нещастя загалом мають стукіт по дереву, білизна навиворіт. Ключі асоціюються зі збереженням і цілісністю, підкова – з добробутом та багатством. Боячись магічних дій, люди намагаються замітати свої сліди, не викидати, а спалювати волосся та нігті. Оскільки існують уявлення про тісний зв'язок між предметом та його іменем, частиною предмета,

Розділ другий. Філософська антропологія і культура

зображенням тощо, то, промовляючи ім'я, впливаючи на тінь, волосся, нігті, частини одягу, можна впливати на людину. Заборона залишати або розкидати волосся як частину цілого, що може зазнати магічного впливу, попереджує головний біль і пов'язана з культом волосся, яке символізувало здоров'я і багатство.

Сучасним православним віруючим відомі численні уявлення, пов'язані з ниткою і вузлами. Процес зав'язування трактується як наведення або зняття порчі. Ниткою обв'язують хвору людину, знімають з людини хворобу. Якщо пояс або червона нитка на руці є оберегами, то нитки, зав'язані у вузли і знайдені на одязі – знак порчі на смерть. Шити на собі – до хвороби, правда, порядком є біла нитка, яку слід тримати в роті під час шиття. З'являються і нові прикмети: не можна шити в літаку, під час перельоту. Ймовірно, на шиття перенесені негативні конотації способу наведення порчі шляхом протикання голкою ляльки із зображенням людини або фотографії, хоча традиційно гострі предмети містили в собі оборонну силу, ними окреслювалося, наприклад, магічне коло [6, с. 154]. Це ж стосується заборон на свист, адже господарство «просвищеш», класти на стіл ключі, перевертати хліб «догори дном», плюватися у громадських місцях, щоб не зазнати через слину магічного впливу. Новизна цих забобонів досить умовна, адже вони є радше новими формами втілення старих побутових ритуалів.

Поширеною прикметою, в якій збереглися ознаки фетишизму, є розсипана сіль. Оскільки переплавлена в печі сіль додавалася в ритуально-поминальні млинці, паски, то розсипана сіль означала погану прикмету. Втрата сакрального фетиша – намиста, в якому навіть кількість намистин залежала від імені дівчини, часу її народження тощо, була символом майбутніх життєвих негараздів. Ці приклади свідчать, що зберігається фактичний бік дійства, натомість символічний відходить на другий план і забувається. Незмінною залишається форма, адже її сталість є вимогою ритуалу. За Р. Бартом, об'єкт – це те, що доступне зору, мислиться стосовно суб'єкта, річ – дефініція, яка нічого не означає без з'ясування конотацій цього слова. Річ завжди має зміст, що не покривається її застосуванням. Кожна річ має певне символічне навантаження, завжди є знаком, що описується двома координатами – символічною в глибину та класифікаційною в ширину [3].

Елементами повсякденності православних віруючих є залишки тотемізму, анімістичні уявлення. Побутовують ворожіння про тривалість життя за куванням зозулі, переконання, що пташка, що залетіла в кімнату, приносить звістку про близьку смерть. Якщо чорний кіт перейде дорогу – спіткає нещастя, миші погризуть усі речі, якщо відмовити в чомусь вагітній жінці тощо. Предметом трепетного ставлення є все, що пов'язане з диханням, отже – з душею. Зокрема, чхання має відношення до ворожильних прикмет, практика плювання на перехрестях покликана захистити від злих сил. Це значення і сьогодні зберігається в звичці плювати через ліве плече, щоб не наврочити. Домовик забирає першого, хто переступить поріг нового помешкання, тому насамперед пускають kota. На відміну від давнього переконання про домовика як охоронного духа і оборонне значення гострих предметів, нинішня прикмета заборона залишати ножі на столі, адже домовик може спричинити нещастя.

Досліджуючи сучасну міфологію Р. Барт трактував міф як семіологічну систему, структуровану через бінарні опозиції. Будь-який міф утворює ілюзорну картину світу, яка образно поділяє світ на «свій» і «чужий». Міфологічна картина світу постає своєрідною системою уявлень та образів, відображених у знаково-символічній формі. У вторинній семіологічній системі міф – певний текст, оповідь, за допомогою якої в конкретній культурі розуміють різні грані реальності чи природи. Міф утворюється на основі семіологічного ланцюжка, що вже існує, є метамовою, яка побудована за допомогою «розширеної семіологічної системи» [2, с. 239].

Відтак за допомогою міфу можлива класифікація навколишнього світу в певних категоріях, в якій міф є семіологічною системою другого порядку. Можна стверджувати, що текстова реалізація міфу є багатоаспектною, міфологічні повідомлення передаються на різних рівнях традиції, що постають об'єктом вибору, інтерпретації та актуалізації соціальними суб'єктами зразків минулого. Цей набір є скінченням, тому вибір здійснюється в рамках обмеженого діапазону. Кожне покоління не лише засвоює певну сукупність культурних зразків минулого в незмінному вигляді, а й здійснює серед них відбір, по-своєму інтерпретує, приписує нові значення і смисли. Відтак реконструювати міф дають змогу механізми трансмісії, особливістю якої є здатність до створення вторинних смислів.

Під впливом історичних умов відбувається руйнування міфологічної свідомості через вторгнення в міф неміфологічних оповідей. За оцінкою Ю. Лотмана, переведення міфологічного тексту в площину лінійної розповіді призводило до виникнення множинності персонажів, оскільки гомеоморфні прояви одного об'єкта ставали безліччю об'єктів. Циклічна структура міфологічного часу і багатозаровий ізоморфізм простору зумовлюють тотожні вияви міфологічного простору та діяча. Так, сон виявляється тотожним смерті, ночі, зимі та есхатологічному кінцю вселенського циклу, ототожнюються ранок, весна, пробудження, воскресіння, створення нового світу. Небесна сфера, земна поверхня і людське тіло

також виявляються ототожненими [11, с. 670-671]. Міфологічний код сюжету, отже, трансформується в результаті переведення в системи більш складних та пізніх культурних кодів.

Отже, повсякденність українського православного вірянина містить міфологічні форми буденної свідомості, зокрема, повір'я, пов'язані переважно з язичницькими віруваннями або з християнськими апокрифічними уявленнями. Як носії міфологічного компонента релігійної повсякденності повір'я постають своєрідними структурами, що відображені в наративній формі та відтворюються завдяки механізмам трансмісії. Незважаючи на свою архаїчність, вкоріненість у традиції повір'я мають здатність до оновлення та включення до свого складу уявлень про нові реалії.

Література:

1. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? / А. Агаджанян, К. Русселе // Религиозные практики в современной России. Сборник статей. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 11-32.
2. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт; пер., вступ. ст. и коммент. [С. Н. Зенкина](#). – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
3. Барт Р. Семантика вещи / Ролан Барт // Система Моды. Статьи по семиотике культуры. – Пер. с фр., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – С. 416-426.
4. Вандишев В.М. Релігієзнавство: Навч. посібник. – К.: Кондор, 2009. – 240 с.
5. Ганеграф В. Мрії про теологію та реальність християнства / В. Ганеграф // Філософська думка. – К., 2013. – № 3. – С. 92-116.
6. Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов / Вступ. ст. и сост. Л. Н. Виноградовой; подготовка текста и коммент. Л. Н. Виноградовой, Н. А. Пшеницыной. – М.: Издательство Индрик, 1994. – 272 с.
7. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
8. Кнабе Г. С. Знак и его свойства / Г. С. Кнабе // Искусство: Газета издательского дома «Первое сентября». – 2002. – № 4. – С. 5-6.
9. Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима: Учебное пособие / Г. С. Кнабе. – М.: Индрик, 1993. – 527 с.
10. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
11. Лотман Ю. М. О мифологическом коде сюжетных текстов / Ю. М. Лотман // Семиосфера. – СПб: «Искусство-СПб», 2000. – С. 670-673.
12. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М.: Восточная литература, 2006. – 406 с.
13. Переломова О. С. Ідіостиль Валерія Шевчука: Монографія. – Суми: Видавництво СумДУ, 1910. – 138 с.
14. Переломова О. С. Лінгвокультурні коди інтертекстуальності українського художнього дискурсу: діахронічний аспект. – Суми, 2008. – 208 с.
15. Элбакян Е. С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности / Е. С. Элбакян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost>.

Борейко Ю. Г. Мифологический сегмент обыденной жизни украинского православного верующего. В статье выясняются особенности функционирования традиционных мифологических форм в плоскости повседневности жизни. Религиоведческий анализ украинских мифологических поверий, как ментальных характеристик обыденного сознания, осуществляется в разрезе взаимодействия народного и церковного дискурсов в повседневных практиках. В структуре обыденного сознания верующей личности мифологические формы бытуют посредством фольклора. Мифологические поверья отражаются в знаково-символической форме, воспроизводят мифологические архетипы благодаря механизмам трансмиссии, имеют способность к сохранению актуальности в новых социальных условиях путем образования вторичных смыслов.

Ключевые слова: мифологические формы, поверья, религиозная повседневность, обыденное сознание, верующая личность, вторичный смысл.

Boreyko Y. G. Mythological segment of everyday life ukrainian orthodox believer. The article investigates the peculiarities of the functioning of the traditional mythological forms in the plane of the religious everyday life. Religious studies analysis of Ukrainian mythological beliefs as mental structures of everyday consciousness, carried out in the context of the interaction of national and religious discourses in daily practice. In the structure of everyday consciousness believing personality mythological forms are portrayed through folklore. Mythological beliefs reflected in the semantic-symbolic form, reproduce mythological archetypes by mechanisms of transmission, have the ability to preserve relevant in the new social conditions by establishing secondary meaning.

Mythological beliefs represent a significant body of relict elements of everyday consciousness, which is inherent in metaphor, bricolage logic, binary opposition. Bricolage way to create space based on the principle of layering, using non-standard elements as characteristic features of mythological thinking. Binary principle is the means of categorizing of reality, represented in mythological consciousness, religious rituals, way of life. The high conservation degree of mythological concepts in the beliefs is supported by transforming images to archetypal forms.

Keywords: *mythological forms, beliefs, religious everyday life, everyday consciousness, believer personality, secondary meaning.*

УДК 130(091):316.286/.473

**Гейко С. М. – канд. філос. наук, доцент
НУБіП України (Київ);**

**Дєвочкіна Н. М. – канд. філос. наук, доцент
Національний технічний університет (Запоріжжя)**

ПРОБЛЕМАТИКА ІРОНІЇ В НІГІЛІСТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ Ф. НІЦШЕ

Здійснено аналіз поняття «іронія» у філософських поглядах Ф. Ніцше. У своїй критиці абсурдності традиційної системи цінностей філософ керувався нігілістичним прагненням зруйнувати її як застарілу і вибудувати іншу, що, на його думку, більше відповідає реальному життю. Нігілістична іронія Ніцше – це приклад крайнього розчарування і суб'єктивного руйнування сталих метафізичних систем. Таке трактування розкриває ознаки модерністського іронічного дискурсу.

Ключові слова: іронія, неklasичне визначення іронії, екзистенціал, логоцентризм, нігілізм, песимізм, волонтаризм.

У сучасній філософській думці актуалізується аналіз феноменів іронізму та нігілізму, що обумовлено трансформацією культурної парадигми, яка відбувається на зламі тисячоліть. Центральні філософські категорії відкривають нові ракурси соціокультурного буття людини і привертають увагу дослідників до понять, які раніше займали маргінальне положення у класичній філософії.

Поняття «іронія» існує в різних історико-філософських контекстах (починаючи від Сократа, Арістотеля і до Постмодернізму). Кожна епоха привносила свої нюанси в його зміст, але в жодній системі категорій воно не могло претендувати на провідну роль. Тому остаточного визначення це поняття не набуло в жодній з філософських систем, а перспективи його розвитку та вивчення залишаються відкритими.

На сьогодні найбільш вивченими у філософії є такі аспекти іронії, як-от: історичний (О. Лосєв, В. Шестаков, П. Гайдєнко, Т. Гайдукова, Р. Габітова), функціональний у сенсі домінанти художнього напрямку (М. Берковський, В. Ванслов, І. Славов), досліджено роль іронії в художньому методі (М. Берковський, М. Бахтін), у структурі комічного (Ю. Борєв, Б. Дземідок, І. Пасі, В. Пропп), вивчено ціннісний та психологічний аспекти іронії (А. Верєш, Е. Кіршбаум, В. Півоев).

Попри існування значного масиву літератури, в якій більшою чи меншою мірою висвітлюються різні аспекти обраної проблеми, все ж стан її наукового осмислення не можна визначити достатнім. І не лише тому, що поняття іронії не було у вітчизняній теоретичній думці окремим предметом вивчення, а й через те, що ряд вузлових моментів осмислюваного феномену залишається поза увагою дослідників.

Метою дослідження є розуміння іронія у філософських поглядах Ніцше та встановлення ознак модерністського іронічного дискурсу.

Сучасна філософія в основному відійшла від принципів класичної філософії, що є значним кроком у становленні теоретичної думки порівняно з усім попереднім філософським розвитком. Характерною ознакою класичної філософії була безмежна віра в розум, у його здатність пізнати світ і встановити «царювання розуму» в ньому. Передбачаючи соціально-історичні потрясіння, філософська свідомість повстає проти раціоналістичних філософських систем, заперечує їхню основу – розум. Філософію опановує розчарування в ідеї прогресу як прогресу розуму. Заперечуються як непотрібні для людини, як не значущі для сенсу її буття існуючі засоби та методи пізнання та будь-яка теорія пізнання

взагалі, відбувається своєрідний «бунт проти розуму». В.М. Вандишев зазначає, що особливо помітно це в засобах масової інформації, які пропагують ідеї «кінця світу», «смерті Заходу» тощо [3, с. 84-99].

За доби Модернізму просвітницька віра в авторитет розуму була втрачена. Це привело до трансформації образу світу. Тепер він розуміється не як центрована система завжди тотожна сама собі, а як мінливий потік життя, рухлива структура, що змінює правила своєї поведінки в залежності від контексту. При такому розумінні іронія стає засобом руйнування сталих метафізичних систем, інструментом, який має не логічний, цілераціональний характер, а швидше естетичний. Вона створює і заповнює собою дистанцію від логоцентричних настанов класичного раціоналізму. Фігура іронії стає знаменням нашого часу: ще іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет зауважував, що сучасну молоду людину не зацікавити віршем, картиною або музичним твором, не присмаченими децицею іронії.

Це етап переосмислення основних принципів філософії: за критерій філософування висувається принцип тісного зв'язку з індивідом, його відчуттями, настроями, переживаннями, з невтішною і безвихідною трагічністю його існування. Проблеми пізнання, які були провідними на етапі становлення та класичного розвитку філософії, поступаються місцем проблемі людського існування. Увага зосереджується на сферах історії та культури, навколо проблем сенсу та долі людського буття.

Ще з сер. XIX ст. у західно-європейській культурі постають кризові явища, які є відображенням безнадійних і індивідуалістичних настроїв, що свідчать про неприйняття життя. Вони спостерігаються і в антропологічно орієнтованій філософії. Духовна криза зростає на хвилі економічного прогресу, що супроводжує народження капіталізму та характеризується поглибленням утилітаризму і прагматизму, відкриваючи шлях до вільного підприємництва й ініціативи людини. З одного боку, це призводить до зростання бездуховності, до подальшої фальсифікації цінностей, що надбудовуються над відносинами «корисності», а отже, до розуміння безгрунтовності колишнього ідеалу духовно багатой людини. З іншого боку, буржуазний прогрес створює видимість відособлення індивіда від соціального цілого і породжує ілюзію про те, що досягнення індивідуальної свободи можливе, якщо не у творчості, то в незалежності від суспільства.

Руйнуванню романтичного ідеалу сприяє і поразка буржуазно-демократичних революцій у Франції та Німеччині 1848 – 1849 рр., що зміцнює в колах буржуазної інтелігенції впевненість в тому, що в суспільному житті людина не може реалізувати свою істинно людську сутність, свободу. Вся сфера суспільних відносин, включаючи культуру, уявляється фальшивою, і робиться переоцінка цінностей з позиції егоїстичного «Я». Романтична уява, втративши культурно-міфологічні підстави, змінюється у філософії на чисту суб'єктивність. Але, не приймаючи соціальну дійсність, індивідуалістична свідомість успадковує від романтизму елітизм, ідею переваги суб'єктивності над світом. Романтична двоякість світу переростає в непереборну суперечність між су-об'єктивністю та соціальною сутністю індивіда. Про цю суперечність яскраво свідчать такі аспекти індивідуалістичного неприйняття світу як соціальний песимізм, волюнтаризм та нігілізм.

Соціальний песимізм характеризується втратою віри у можливість зміни світу, відмовою від культурних засобів удосконалення індивіда та уявленням про те, що розвиток цивілізації шкодить людині. Він іде від романтичного скептицизму, який доводиться до крайньої межі.

Волюнтаризм – це спроба подолати наявну дійсність суб'єктивно, опинитися поза суспільством і мораллю. Це інтелектуальне зусилля спрямоване на утвердження суб'єктивного життя, і корениться у тріумфі романтичної уяви, перетвореної в уявлення про повну свободу свідомості індивіда. Те, що у романтиків було умонастроєм, який живить роботу іронічної уяви, у представників «філософії життя» (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) концептуалізується і висувається як підстава буття, метафізичний закон, що позбавляє сенсу соціальну діяльність індивіда. Виникає уявлення про розщеплення буття на ірраціональне життя і раціональну дійсність, становлення і те, що сталося.

Нігілізм – ще одна з тенденцій філософського мислення у розробці світоглядних ідей європейської філософії – означає заперечення всіх норм, принципів, законів, особливо тих, що встановлені суспільством, владою, релігією. Основними рисами нігілізму, за Ю. Давидовим, є такі: утрата етично-ціннісного підходу до світу і перш за все до людей; «нейтральність», що припускає одночасно і погане, і хороше, і добро, і зло; знущально-холодне ставлення до самого себе; найсильніші спонуки, подані як неправдиві (наприклад, самогубство як останній обман у безкінечній низці обманів); утрата мета (не знає, до чого докласти свої сили), яка є суттю нігілістичної свідомості; утрата не тільки орієнтира, але і стимулу [4, с. 163].

Тема розладу, розірваності, розщепленості сутності людини пронизує модерну культуру (філософію, мистецтво). Як правило, вона споріднена з просвітницькою або романтичною критикою цивілізації, культури (державної машини, науки, техніки) і з наполегливими пошуками виходу з «кризи людськості». Ще Ж.-Ж. Руссо, який глибоко відчув і яскраво змалював той бік буржуазного прогресу,

Розділ другий. Філософська антропологія і культура

що відбирає у людини все людське, шукає вихід у «природному стані», який немовби повертає людині втрачену цілісність, багатство здібностей та потреб. Потім Ф. Шиллер, який убачив страшну суперечність сучасної йому культури в розірваності «внутрішнього союзу людської природи», у зведенні людини до «обривка», «відбитка свого заняття», пов'язував можливість повернення до «цілісної людськості» з піднесеною і життєдайною дією краси. «Краса як об'єкт потягу до естетичної гри та «видимість» життя в художньому образі, що породжується грою, постає в очах Шиллера як єдиний шлях до подолання трагічної розірваності людської природи, її незавершеності. Тільки естетична гра завершує людяність у людині і тільки вона одна здатна повернути їй – через естетичну видимість – втрачені нею єдність, повноту та всебічність фізичних і духовних сил», – розмірковує В. Асмус [1, с. 282].

Тому всі трактування іронії, які ми зустрічаємо у філософських концепціях другої половини XIX ст., не виходять за межі її романтичного розуміння. Більше того, всі письменники втрачають цілісний, синтетичний підхід до іронії, властивий романтикам, і вирізняють у ній тільки той чи інший момент. Песимізм, волюнтаризм і нігілізм обумовлюють зміну іронічного бачення на основі ірраціонального закону буття і диференціацію романтичної іронії. Формується трагічна іронія – об'єктивний хід речей, в якому індивід стає жертвою обставин або іграшкою фатальної пристрасті. Його розумні наміри фатально приречені, а прагнення до сенсу запевне зазнає краху. Трагічна іронія припускає конфлікт між людиною з її сподіваннями і прагненнями та темною, непохитною долею, жертвою якої вона стає.

Момент невідання, фатальності стає вихідним у песимістичній доктрині А. Шопенгауера, що дала початок трагічній іронії в західній антропологічно орієнтованій філософії. Невідання і фатальність в його доктрині виникають не з потреби і не через трагічну випадковість, а через принципову відсутність закономірності волі, що ірраціонально діє. XIX ст. увело чимало найменувань для цієї іронії – іронія долі, життя, іронія подій тощо. Але найпоширенішим у філософії став термін «метафізична іронія». Відмінність цього типу іронії від античної іронії долі полягає в тому, що життєва фатальність виявляється через свідомість індивіда, а отже, її сутність становить не драматична колізія дій, а страждання і помилкові форми цінностей і норм.

За умов загальної «безглуздості» буття постає питання про подолання власної долі, про досягнення свободи і сенсу всупереч життєвій фатальності. Воно вирішується за допомогою вольового зусилля, для якого обирається вже відомий інструмент – іронія, що підносить людину над світом. У А. Шопенгауера інструмент іронії повною мірою не використовується і тлумачиться як незавершена іронія песимізму.

Погляди А. Шопенгауера близькі до романтичного сприйняття світу: протест проти сучасності з її наукою, романтичний культ генія і виділення мистецтва як вищої сфери докладання людських здібностей. Водночас він виявив і надав теоретичне обґрунтування низці положень, які не мали місця в романтизмі і в яких він випередив свій час: негативно-критичне ставлення до всіх форм соціальної активності й розуму, до класичного раціоналізму, песимізм стосовно культурного і суспільного прогресу.

Хоча А. Шопенгауера вважають основоположником сучасного іронічного бачення, йому не властива іронічна налаштованість розуму, про що свідчить, зокрема, стриманий виклад його вчення про волю. Почасти це обумовлено зворотним боком метафізичної іронії – трагедією, в якій людина не винна, а почасті – раціоналістичними витоками його вчення про волю. «Літня людина шкандибає там і тут або відпочиває в якомусь кутку і являє собою тільки тінь, тільки примау свого колишнього ества. Що ж ще залишилося для руйнування, для смерті?.. Настає день, настає остання дрімота і сняться сни – саме ті сни, про які питав Гамлет у своєму знаменитому монолозі. Мені тільки здається, що ми бачимо ці сни і тепер» [8, с. 482]. За цим яскравим образом старості і близької смерті європейського людства криється підґрунтя окреслених А. Шопенгауером проблем і його глибоко песимістичного умонастрою. Наша свідомість неповноцінна, стверджує філософ, вона ставить собі мету і до чогось прагне, схильна до ілюзій раціоналістичної філософії і з оптимізмом дивиться в майбутнє. Справжня доля людини і її мета від свідомості прихована. Показати людству істинний (іронічний) хід речей, а відповідно й нову життєву орієнтацію, він вважає справою своєї філософії.

У філософії А. Шопенгауера проступають різні грані іронічного бачення, що набуло подальшого розвитку у працях Ф. Ніцше, стурбованого долею людини. Філософ дав обґрунтування естетиці занепаду культури, постулюючи її трагедію та називаючи себе трагічним філософом. Ніцше доводить, що смішне – зворотній бік трагічного, його вічне перетворення. Єдність несумірного спричиняє іронію буття. Його іронія – це іронія розчарованого романтика, наприклад: «Як мало радощів потрібно, – говорить Ф. Ніцше, – більшості людей, щоб уважати життя гарним, – яка скромна людина!» [7, с. 279].

Німецький філософ відкидає романтичне протистояння ідеалу й дійсності. Його неявна, глибинна думка ґрунтується на тому, що існує лише несумісне, неймовірне, те, що сміється. Ф. Ніцше відмовляється визнавати суперечності, тому що вони припускають існування несуперечливого, а для філософа не існує нічого, крім суперечностей, тому вони перестають бути суперечностями. Класична філософія була зорієнтована на тотожність: Р. Декарт визначив: «*Cogito ergo sum*» («Мислю, отже, існую»). Існує тільки те, що мислить, й можливо, мислиме, хоча це вже проблематично. Те, що мислить, традиційно зорієнтоване на несуперечливе. Для німецького філософа це неправильно, неширо, нежиттєво. Російський дослідник В. Мікушевич [5] вважає, що Ф. Ніцше був ближче до тези: «*Rideo ergo sum*» («Сміюся, отже існую»). Але наразі постає питання, чи не смішний я, якщо я існую? Таким чином, іронія реальна лише настільки, наскільки вона іронізує (а не сміється) сама з себе. Сміх насторожує, тому що сміх може натякати: несмішне також існує, а це ж бо й смішно.

Фридрих Ніцше не визнає примату «розуму у філософії», точніше розсудливості або розсудності. Тому він із таким запалом критикує діалектику Сократа. Вона дратує його спекулюванням на суперечностях, а протиставляти суперечностями несуперечливе означає розкладати, знищувати, принижувати життя. Життя трагічне, бо воно занадто суперечливе й іншим бути не може. Раціоналістичне викриття суперечностей зводить наклеп на життя, заперечує його. «Чи не є науковість, – пише Ніцше, – лише страхом і ухиленням від песимізму? Тонкою самообороною проти істини? І, говорячи морально, дечим на кшталт боягузтва й брехливості? Говорячи неморально – хитрстю? О Сократе, Сократе, чи не в тому, можливо, й була твоя іронія?» [6, с. 49].

Іронія наявна у кожній фразі Ф. Ніцше, у кожному слові, у кожному звуці. Хто приймає його висловлювання за твердження, не вловлюючи в ньому одночасного самозаперечення, той потрапляє в пастку смішного, з героя іронії перетворюється на жертву прихованого й тим більш дошкульного висміювання. Пишномовна патетика Заратустри – безперервне самопародіювання. Ф. Ніцше дошкульно висміює своїх довірливих читачів, говорячи, що слово «надлюдина» означає вищий тип, протилежний «сучасним людям», добрим людям, християнам та іншим нігілістам. Це слово, вельми проблематичне в устах Заратустри, що знищує мораль, розуміється майже всюди в душі тих цінностей, спростувати які покликана постать Заратустри, розуміється як ідеалістичний тип вищої людини. Але всесвітньо-історична іронія Ф. Ніцше приводить до того, що спростовується й саме спростування сучасних нігілістичних цінностей, спростовується сам спростовник.

Сьогодні ми можемо побачити й інший аспект поняття надлюдини. Ф. Ніцше передбачав посилення влади людини над природою. В.М. Вандишев зазначає: «Сьогодні зрозуміло, що мав на увазі Ніцше, говорячи про надлюдину. Адже людина створила могутню індустрію, наповнила світ компютерами, розповсюдила над планетою важкі крила екологічної кризи, зруйнувала природу й людину» [2, с. 282]. Утім, одна справа створити, а інша справа – впоратися зі своїм творінням. І Ф. Ніцше це чудово розумів. Тому з надзавданням може впоратися лише людина нового типу, яка подолає в собі минуле.

У трактуванні Ф. Ніцше іронія є виявом «історичної хвороби», тобто безсилля й страху сучасної цивілізованої людини перед майбутнім. Позбавлена творчих, пластичних сил, ця людина повинна приховувати своє безсилля під маскою освіченої людини – поета, вченого, політика. Цей духовний стан історично хворої людини філософ називає іронією. На думку Ф. Ніцше, історично-хворобливий настрій сучасної людини межує з песимізмом і цинізмом, страхом перед майбутнім. Отже, у Ф. Ніцше іронія стає не ознакою естетичного й інтелектуального вдосконалення особистості, а й синонімом страху й розпачу.

Короткі сентенції німецького філософа нерідко вияскравлюють іронічну мудрість проникливого мислителя: «Злочинець, якому відомі всі обставини справи, не вважає свій учинок таким незбагненим і незвичайним, як його судді й огудники, покарання ж призначається йому саме відповідно до того подиву, який відчують судді до вчинку, що здається їм незбагненим. Якщо захиснику якогось злочинця достатньо добре відомі й обставини злочину і все життя його клієнта до цього часу, то так звані пом'якшувальні обставини, які він наводить одну за іншою, кінець кінцем повинні пом'якшити провину до повного її зникнення. Або, висловлюючись ясніше: захисник буде крок за кроком пом'якшувати той подив, який засуджувало і визначало покарання, і, нарешті, остаточно розвіє його, змусивши кожного щирого слухача зізнатися собі, «що злочинець повинен був учинити те, що вчинив; караючи його, ми покарали б вічну необхідність». Але вимірювати міру покарання мірою відомостей, які маємо або які можна одержати з історії даного злочину, – чи не суперечить це всякій справедливості?» [7, с. 286-287].

Отже, в своєму аналізі абсурдності традиційної системи цінностей Ф. Ніцше керувався нігілістичним прагненням зруйнувати її як застарілу і вибудувати іншу, що більше відповідає

Розділ другий. Філософська антропологія і культура

реальному живому життю. Його нігілістична іронія – це приклад крайнього розчарування і суб'єктивного руйнування, коли у душі іроніка вже майже не залишилось нічого святого й абсолютного, окрім хіба що самого життя. Тексти філософа нагадують лабіринт людського мислення, тому не підвладні повноті та завершеності процесу інтеграції. Стиль німецького філософа – це грайливе маскування, нескінченна іронія, парадоксальність, афористичність та метафоричність, тобто риси, які увиразнюють його доктрину «вічного повернення».

Нігілістично-іронічні постулати Ніцше: філософія – це «трагічна мудрість», настала потреба «переоцінювати усі цінності», завжди треба бути «поза добром і злом», людський ідеал – це ідеал надлюдини, настав час проголосити «Бог помер» – стали в європейській культурі символами бунту проти міщанської культури й увійшли у загальний дискурс європейської неklasичної філософії.

Література:

1. Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. – М.: Искусство, 1963. – 311 с.
2. Вандышев В. Н. Философия. Экскурс в историю учений и понятий. – Суми: ВВП «Мрія-1» ЛТД, 1996. – 316 с.
3. Вандышев В. Н. Философия. Коммуникация. Истина (Философские эссе): Монография / В.Н. Вандышев, В.С. Сломский. – Суми: Вид-во СумДУ, 2009. – 216 с.
4. Давыдов Ю. Н. Эстетика нигилизма. – М.: Искусство, 1975. – 271 с.
5. Микушевич В. Ирония Фридриха Ницше // Логос. – 1993. – №4. – С. 199 – 203.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47 – 157.
7. Ницше Ф. Странник и его тень // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т.: Пер. с нем. – М.: REFL-book, 1994. – Т. 2. – С. 270 – 399.
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. – М.: Наука, 1993. – 670 с.

Гейко С.Н., Девочкина Н.М. Проблема иронии в философии нигилизма Ф. Ницше. *Проведен анализ понятия «ирония» в философских взглядах Ф. Ницше. В своей критике абсурдности традиционной системы ценностей философ руководствовался нигилистическим стремлением разрушить ее как устаревшую и выстроить другую, которая, по его мнению, больше соответствует реальной жизни. Нигилистическая ирония Ницше является примером крайнего разочарованием и субъективного разрушения устоявшихся метафизических систем. Такое понимание раскрывает черты модернистской иронии.*

Ключевые слова: ирония, неklassическое понимание иронии, экзистенциал, логоцентризм, нигилизм, пессимизм, волюнтаризм.

Geiko S., Devochkina N. The category of irony: Nietzsche's philosophical analysis. *The article is devoted to philosophical research of irony category, which is proposed to review as cultural context figure, representing the substitution of existing sense by hidden one, and fixing the interruption of common perception or communication and intention to sense creation renewal. The transformation of sense in different cultural paradigms allows revealing of such fundamental features of ironical discourse as reflectivity, contrariety, axiology. The strict definition of culturological and aesthetical terms, close to irony, their specific and interrelation, reveals the content of this cultural universal term. The holistic historical and cultural understanding of irony, as human conscience position and human being existential, which indicates to possibility of its' further establishment, is proposed into article.*

The cultural transformations of irony term reveal the genesis of its' philosophical content. The classical metaphysics understood irony as methodological strategy of knowledge acquiring, but modern modality philosophy underlines its' human measured content.

In critique of the absurdity of traditional values systems nihilistic philosopher guided by the desire to destroy it as outdated and build another, which, in his opinion, is more consistent with real life. Nietzsche's nihilistic irony is an example of extreme disappointment and subjective sustainable metaphysical systems. Non classical interpretation of ironical discourse denies the overpower of logocentrism and rehabilitates the direct human feelings sphere.

Key words: irony, non classical characteristic of irony, existential, logocentrism, nihilism, pessimism, voluntarism.

КОНЦЕПЦИЯ НОВОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье исследован феномен Нового Средневековья, как культурной модели, идущей на смену современной мировоззренческой системе, претерпевающей состояние кризиса. На основании концепций Н. Бердяева, Х. У. Гумбрехта, У. Эко и К. С. Льюиса, проанализированы как особенности средневековой модели, с ее стремлением к систематизации и ориентированностью на внутреннее, так и возможность и перспективы принятия средневековых категорий культурой XXI века. В ходе проведенного исследования отрицается идеализация Нового Средневековья и предполагается его роль, как необходимого переходного этапа.

Ключевые слова: *Новое Средневековье, модель, взгляд внутрь, человек Средневековья, диалог культур.*

Стремительность современности, во всех ее проявлениях, становится все очевиднее благодаря наглядным примерам прогресса. Такой же очевидностью отличается и кризисный характер мирового социально-культурного пространства, стремящегося найти выход из своей беспредметности, хаотичности, замкнутости и бесконечной множественности. И, по мнению некоторых мыслителей XXI века, таким выходом стало предполагаемое возвращение к во много противоположной уже существующей системе Средневековья. Противоречивое отношение к этим предполагаемым изменениям породило необходимость более подробно рассмотреть основные особенности Средневековой культурной парадигмы и возможность (или же невозможность) ее возрождения в нынешнее время в форме «Нового Средневековья». Кроме того, достаточно *актуальным* является вопрос о том, наступило ли Средневековье *уже*, или же мы *еще* ждем его прихода, наблюдая только лишь первые его приметы. Именно поэтому, основной целью данного исследования является анализ ключевых концепций, рассматривающих данный феномен, и дающих возможность определить возможные варианты его влияния на европейскую культурную систему.

Первым, кто заговорил о проблеме «Нового Средневековья», по праву можно считать Новалиса (Ф. фон Харденберг), который в 1799 году, в своей работе «Христианство и Европа» отметил, что Просвещение, уничтожающее все позитивное в культуре, может спровоцировать возникновение обновленного христианства, знаменующего собой Новое Средневековье, приход которого сам Новалис воспринимал как нечто весьма радостное [3]. Так же радостно о Средневековье говорил и П. Флоренский, восхищаясь его замкнутым и иерархическим образом мира, противопоставляя его ренессансной культуре, которую считал временем распада Божественного порядка во Вселенной, в котором человек, помещенный в онтологическую пустоту, обречен на пассивность [7]. Он полагал, что цивилизация Нового времени исчерпала себя и должна уступить приходу Нового Средневековья, как некой более целостной культуре [6]. В свою очередь, конец Новой истории и приход Нового Средневековья провозглашал и Н. Бердяев, который, в соответствии со своей концепцией деления на *ночные* и *дневные* эпохи, соотносил Средневековье с *ночью*, подразумевая под этим его большую ориентированность на стихийное, первозданное стремление к столкновению с первоосновой жизни [1, с. 409].

Менее оптимистично приход Нового Средневековья воспринимал У.Эко. Соглашаясь с наличием процессов деградации крупных систем, характерных для технологической эры, неспособных координироваться какой-либо центральной властью, но крушение которых способно отбросить назад в развитии всю промышленную цивилизацию и вернуть ее к средневековым феодальным обычаям [8, с. 259], он предложил понимать Новое Средневековье как далекий от идеального, длительный переходной период [8, с. 268].

Причину столь отличных друг от друга пониманий концепции Нового Средневековья следует искать в различиях особенностей той мировоззренческой Модели, которая, по словам К. С. Льюиса, прекратила свое существование уже в XVII веке (хотя и продолжала долгое время влиять на развитие литературы и культуры) [5, с. 648].

По мнению Х. У. Гумбрехта, культура Средневековья относится к *культуре присутствия*, для которой характерно не временное, а пространственное отношение к миру и его предметам, дающее возможность взаимодействия «присутствующих» *предметов*, к которым можно прикоснуться, и *тела*, на которое они могут повлиять [4], и лишаящее необходимости отделять физическое тело, от его значения. Основываясь на этом, следует обратить внимание на предложенное К. С. Льюисом, понимание Средневековой Модели Вселенной, которая, начав свое формирование еще в последних столетиях античности, стала основным произведением средневекового человека, основанного на двух таких факторах как *любовь к систематизации* и *книжный характер культуры* [5, с. 643].

Стремление все систематизировать, классифицировать и выстроить в четкую иерархию проявлялась практически во всех сферах жизни: войны «упорядочивались» с помощью геральдического искусства и законов рыцарства, любовь – предположительно, любовным кодексом, философия вынуждена была ограничиваться рамками аристотелевской логики, манеры поэтического искусства классифицировались учебниками по риторике. Эта тяга к систематизации помогала им свести воедино огромные массивы информации, что можно увидеть на примере «Суммы» Фомы Аквинского или «Божественной комедии» Данте [5, с. 642 – 643].

Причиной этому было существование хорошо организованной Вселенной, имеющей форму совершенной сферы, и напоминающей своей символической насыщенностью готический собор, в которой Земля была лишь точкой, не имеющей осязаемой величины. Понятие *расстояния* здесь заменялось понятием *Высоты*, а Верх и Низ были абсолютными категориями. Все это означало, что Земля, будучи центром, являла собой самое низкое место, а все мироздание разворачивалось от трансцендентного и нематериального Бога, который, как это было изображено в «Божественной комедии» Данте Алигьери, являл собой некую точку, от которой расходились все имеющиеся сферы. Он создавал порядок, Космос, оставляя за пределами этой сферы Хаос [5, с. 725]. Силой, движущей Вселенную была *Любовь* к Богу [5, с. 738], понимаемая как стремление творений к Нему [5, с. 739] и означающая что каждая из сфер и то, что на ней находится – это сознающее и мыслящее существо, движимое интеллектуальной любовью к Богу.

В свою очередь, человек, понимаемый как разумное животное, а потому составное существо, отчасти родственное ангелам, являл собой «малую вселенную», микрокосм, включающий в себя каждый из модусов существования Вселенной [5, с. 776], но актуализирующий и оформляющий только индивидуально-особенное [2]. Он мыслил себя частью мира и посреди мира, рассматриваемого им как результат божьего творения, а следовательно, наделенным своим внутренним смыслом и единством духа и материи, примером чего может служить ожидание телесного воскрешения мертвых в Судный день [4, с. 38]. Воспринимая свое тело как часть Космоса и божественного творения, следовательно, как неотъемлемую часть своего существования, Человек не выделял себя из мира, наделяемого им внутренним смыслом. Повинуясь космическому ритму, нарушение которого было равносильно грехопадению, он помещал себя в ту же идеальную сферу, в пространстве которой и устанавливались взаимодействие между ним и вещами. Наиболее полным примером, в данном случае, является Евхристия, как относительно магический ритуал, обозначающий возможность создания условий для физического присутствия тела Бога, с помощью интенсификации уже имеющегося реального его присутствия [4, с. 87 - 92].

Разграничивая понятия разума и интеллекта, средневековые ученые, такие как Фома Аквинский, утверждали что если интеллект, как высшая способность, приближает человека к ангелам, и дает возможность просто видеть самоочевидную истину, то разум используется для доказательства истины неочевидной [5, с. 779] (что весьма напоминает современно понимание разума). По мнению же Х. У. Гумбрехта, в Средние века *человек* не мыслил себя активным производителем знаний, ибо для него они имели форму Божественного откровения, не зависящего от его желания и потребности, что порождало страх перед утерей знаний [4, с. 39].

Что же касается книжности средневековой культуры, то здесь специфика более чем очевидна. На первый взгляд, литературные произведения того времени могли показаться современному читателю весьма скучными, переполненными ссылками на предыдущих авторов, отсылками о них и нравоучительными замечаниями. Причиной этому было стремление опереться на некий авторитет, исключая притензии на введение новшества и представляющее всю совокупность культурных текстов как огромный монолог без различий. Мыслители Средневековья понимали свое участие в создании чего-то нового, как процесс следования предыдущим наработкам, что, в их понимании, помогало упорядочить существующее многообразие религий и культур, используя тексты для налаживания связей между социальными классами [8, с. 265]. Любые же новации воспринимались как отпадение от упорядоченных процессов Космоса [4, с. 87 - 92]. Кроме того, вера в заведомую осмысленность мира, и убежденность, что все и так настолько интересно, что не нуждается в приукрашивании, провоцировали автора вести

рассказ ради самого рассказа [5, с. 822]. Таким образом, кажущаяся оригинальность средневековых текстов, с современной точки зрения весьма сомнительна, ведь они, представляя собой бесконечные отсылки, дополнения и совершенствование написанного до них, напоминали скорее все тот же готический собор, создаваемый длительное время и разными авторами, но вобравший в себя всю полноту их таланта [5, с. 827].

Эта Модель спасала средневекового человека от чувств растерянности и одиночества, характерных современным людям, знающим о бесконечности мира [5, с. 726]. К. С. Льюис отмечал, что глядя в небо, средневековый человек глядел сквозь тьму, а не в нее, и попытка взгляда за пределы Земли была попыткой заглянуть внутрь [5, с. 743]. Присоединяется к этому мнению и Н. Бердяев, отмечая характерную для Средневековья направленность творческой энергии внутрь себя [1, с. 427]. Зная о несовершенстве современного им мира, и будучи убежденными в том, что прошлое было героичнее и лучше, средневековые люди не боялись будущего и были уверены, что им определено их место в этом мире [5, с. 802].

Средневековая история, основанная на христианских учениях, идее Фортуны и удовольствии от ее изучения, и не имеющая чувства духа времени, была наукой не о безличных силах, а об отдельных людях и их славных деяниях [5, с. 794]. Искусству же чуждо было стремление к простому воспроизведению или комментированию деятельности человека: оно, встраиваясь в Модель, вновь и вновь обращало взор человека на нее. Это говорит о том, что средневековая Модель, воспринятая единодушно, порождая спонтанный восторг перед мирозданием, требовала не украшения при описании, а лишь максимально точного своего изображения [5, с. 821]. Но, как и любая Модель, Средневековая Модель Вселенной не претендовала на абсолютную полноту [5, с. 835] и истинность, а стремилась, в первую очередь, объяснить все явления, известные в это время [5, с. 647] и предполагала свою конечность.

В этом и заключается основное, по мнению Х. У. Гумбрехта, отличие Средневековой Модели от современной культуры, определяемой им как *культура значений*, для которой господство духа в человеческом самоопределении (сознании). Не последнюю роль в этом процессе сыграло и утверждение Декарта о зависимости человеческой онтологии от способностей мышления, подчинив сознанию человеческое тело и вещественный мир [4, с. 44]. Провозглашение деятельного участия человека в производстве знаний, как обязательного условия его приемлемости, осуществленное Просвещением, породило метафизичное и политическое мировоззрения и стало отправной точкой в понимании толкования мира как активного производства знаний о мире, извлечения внутренних смыслов из предметов вещественного мира [4, с. 38].

Человек Нового времени кардинально противоположен *человеку средневековому*: отныне он перемещен за пределы материального мира, [4, с. 37], и становится чисто интеллектуальным бестелесным существом, внешним наблюдателем, для которого, в процессе познания, не имеет значения гендерная принадлежность, а достаточно исключительно познавательных способностей, поместивших его собственное *тело* среди вещественного мира. В этом контексте, истолкование понимается как происходящее извне, проникновение сквозь материальную поверхность, целью которого является познание скрытого духовного смысла [4, с. 38]. *Знание* же признается легитимным лишь при условии, что оно произведено субъектом в акте истолкования мира. В отличие от Средневековья, основным измерением становится *время* как бесконечное сознание и темпоральность, что сделало возможным преобразование взаимодействия человека и мира [4, с. 92].

Но эти значительные отличия между двумя культурными Моделями, не помешало заговорить о «возрождении» Средневековья, как возможности исправить ошибки Нового времени. Исходя из этого, Н. Бердяев определял Новое Средневековье как ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму (сверхнационализму) средневекового типа, и отмечал, что возможное возвращение происходит не к прошлому, прошедшему, а к вечному в прошлом. Проблему же, разрушающую Модель Нового времени, Н. Бердяев видит в отсутствии внутреннего единства, вызванного индивидуализмом и анархией в духовной сфере, отсутствием центра и секуляризаций общества [1, с. 416], что весьма созвучно мнению У. Эко.

Видя проблему крушения любой культурной Модели, включая и современную, не только во внешних факторах, У. Эко отмечает первостепенность внутренних причин, проявляющихся постепенно: внедрение в ее пространство множества народностей, культур, религий и учений, которые нарушают устоявшуюся иерархию, смешиваются как в самом человеке, так и в социальной среде, и начинают требовать равенства. Примером этого он считает Римскую империю, в которой одновременно сосуществовали три религии, доминирующие каждая в своей социальной среде. Это порождает необходимость выстраивать интеллектуальный диалог между разнообразными культурами, возобновляя нарушенные связи и иерархические построения с целью создания нового гармоничного образа человека. Требуется вме-

шателства и современная тенденция децентрализации власти, ее уход в «свободную зону», лишённую ответственности, что влечет за собой необходимость опираться не на иерархические категории, но на понятия престижа и исходя из возможности осуществлять любой вид давления (примером этого может послужить посредническая роль телевиденья во многих социальных конфликтах) [8, с. 261].

Примером возрождения феодальных отношений, по мнению У. Эко, можно считать современные компании, являющие собой своеобразное мини-государство, со своей собственной экономикой, правилами, стражей и пространством, имеющих различную долю престижности и влияния и напоминающее феодальные владения средневековой аристократии. Вместе с тем, отделение национальных меньшинств в большинстве городов, в отдельные, практически закрытые кварталы, и стремление состоятельных жителей этого же города, выехать за его пределы, создав там миниатюрное государство в государстве, со своей инфраструктурой, становятся все теми же проявлениями возвращения к Средневековью. Называя, вслед за Джузеппе Сакко, эти процессы «вьетнамизацией», У. Эко отмечает их проявление и во всплесках напряженности из-за недовольства установленным порядком. Как следствие, можно проследить, хоть и не симметричную, но параллель современности со средневековьем: увеличение населения, точно так же как когда то его катастрофическое уменьшение, является губительным для города, как и возрастание количества иммигрантов, а недостаток воды и свободной электроэнергии, порождает тем самым идеи отказаться от всего этого [8, с. 263]. Относительные параллели можно установить и между современным стремлением к визуализации культурных текстов и воплощением всех возможных знаний в символическом пространстве готического средневекового собора. Примечательно и отсутствие систематичности в искусстве, ведущее к его собирательности и заимствованию, как к способу переоценки разрушающегося мира [8, с. 267].

Возвращаясь к точке зрения Н. Бердяева, следует отметить, что средневековый универсализм, включавший личность человека в Космос, а следовательно и приближая его к Богу, противопоставляется ученым индивидуализму и атомизации современного общества, порождающим упадок духовности, а следовательно и кризис всей системы. Лишённая символической культуры, современная культурная модель, ориентированная на материальную составляющую, провоцирует войны, разрушающая доверие народа к власти и его желание соблюдать нормы. Но, вместе с тем, именно эти войны помогают осуществить сближение народов и культур, посредством осознания зависимости благополучия нации от судьбы мира в целом. Именно это преодоление национальной замкнутости, по мнению Н. Бердяева, и является началом перехода к Новому Средневековью [1, с. 429].

Что же касается религиозной составляющей Нового Средневековья, то здесь Н. Бердяев обращает внимание на ее стремление к объединению и созданию универсальной духовной культуры, требующей не символического, а реального присутствия Бога или Дьявола, то есть, отказа от нейтральности, в пользу возможности выбирать между антихристианством и религиозностью [1, с. 431]. Вместе с церковью, изменениям подвергнется и власть, которая будет восприниматься не как привилегия, а как обязанность, и будет направлена на поиск консенсуса [4, с. 48]. Не отрицая потребность в правителе и аристократии, Модель Нового Средневековья, по мнению Н. Бердяева, потребует ориентированности на социальный реализм и сакрализацию, психологизацию статуса и их функций [1, с. 435]. Кроме того, характерной чертой этого периода может стать (или же уже является) постоянное откладывание момента актуального насилия, необъявления войны, использующиеся как инструмент власти (потенциал блокирования тел) [4, с. 87–92] и порождающее чувство неуверенности [8, с. 264], несвойственное Средневековью, но возможное в его возрождающемся повторении.

Исходя из своих предположений, Н. Бердяев, отметил, что необходимость аскетического, почти монашеского образа жизни, все же сделает возможным восприятие труда как творчества. Эта идея и необходимость «одушевления» прослеживается и в стремлении к отказу от идеи прогресса, который, символически замедлив движение времени, предоставит возможность сконцентрироваться на жизненной цели, на ее внутренней направленности. Еще одним нестандартным выходом из кризиса, по мнению ученого, станет обращенность культуры к женскому началу, как к источнику первичной энергии, раскрывающей мистический смысл любви, как преобладающей силы, обращенной к Вечности. Кроме того, такое возвращение к иррациональному сделает возможным распространение теософических учений, оккультизма и магии, предполагая возвращение науки к магическим истокам, и объединение религии и знания [1, с. 437].

В свою очередь, Х. У. Гумбрехт, отмечая кризис метафизического мировоззрения, характерный для 20-го века, и характеризующийся обреченностью наблюдателя наблюдать за собой, занимаясь саморефлексией и осознанием, того что каждый элемент знания и представлений, зависит от угла зрения наблюдающего, обусловил понимание необходимости наличия человеческой чувственности в процессе

наблюдения мира, возможное лишь при совмещении понятия и чувственность как инструментов познания [4, с. 50], что породило желание совместить критерии значения и присутствия.

Подводя итоги, можно сделать вывод о наличии в современной культуре стремлений вернуть то средневековое чувство *определенности* во Вселенной и внутреннего единства души и тела человека, отсутствие которого обусловлено неоправдавшимися идеалами «культуры значений» и наличием кризиса, вызванного отсутствием той нерушимой опоры, которой в Средние Века был Бог и созданный им Космос. Но нет оснований говорить о том, что Средневековая Модель Вселенной лучше, или может вернуться в первозданной форме. Основываясь на концепциях У.Эко, Н. Бердяева, К. Льюиса и Х.У. Гумбрехта, мы можем только отметить необходимость отказаться от замкнутости *на себе* и *в себе*, и от бесконечного поиска значений, понимая изменения как необходимость переосмысления места Человека в культурном пространстве. Новое Средневековье, каким бы спорным не было его возвращение, все же имеет шанс стать переходным периодом, далеким от идеализированных представлений романтиков и, основанных на стереотипах Темных Веков, апокалиптических настроений некоторых мыслителей, но дающим возможность определить дальнейшее развитие европейской культуры.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы./ Н. А. Бердяев. – М.: Феникс: ХДС-пресс, 1991. – 81 с.
2. Бердяев. Н. А. Самопознание./ Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 448 с.
3. Блехер Л.И., Любарский Г.Ю. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. [Электронный ресурс] – 2003. Режим доступа: <http://propagandahistory.ru/books/Blekher-L-I-Lyubarskiy-G-YU-Glavnyu-russkiy-spor-ot-zapadnikov-i-slavyanofilov-do-globalizma-i-Novogo-Srednevekovya/60>.
4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Х. У. Гумбрехт. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
5. Льюис К. С. Отброшенный образ. Введение в литературу Средних веков и Возрождения / К. С. Льюис// Избранные работы по истории культуры. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 928 с.
6. Пожидаев. Е. Старое и новое средневековье.// Русский Журнал. [Электронный ресурс]. – 2011. Режим доступа: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Staroe-i-novoe-srednevekov-e>.
7. Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского./ М. Хагемейстер [Электронный ресурс]. – «Звезда», 2006, - №11. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_1261.html
8. Эко У. Средние века уже начались. [Электронный ресурс] – «Иностранная литература», 1994. - N 4. Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/51500p7.html>.

Орищенко Н.О. Концепція нового Середньовіччя в системі сучасної культури. *Статтю присвячено феномену Нового Середньовіччя, як культурній моделі, що йде на зміну сучасній світоглядній системі, що знаходиться у стані кризи. На основі концепцій М. Бердяєва, Х. У. Гумбрехта, У. Еко та К. С. Льюиса, проаналізовано як особливості середньовічної Моделі, з її прагненням до систематизації і орієнтованістю на внутрішнє, так і можливість і перспективи прийняття середньовічних категорій культурою XXI століття. У ході проведеного дослідження, заперечується ідеалізація Нового Середньовіччя і припускається його роль, як необхідного перехідного етапу.*

Ключові слова: Нове Середньовіччя, модель, «погляд всередину», людина Середньовіччя, діалог культур.

Orishchenko N. O. The concept of a new medieval system of modern culture. *The article is dedicated to the phenomenon of the New Middle Ages as a cultural model, which will replace the modern worldview system undergoing state of crisis. Based on the concepts of N. Berdyaev, H.U. Gumbrecht, Umberto Eco and C.S. Lewis, a particular medieval models, with its desire to systematize and focus on internal, and the possibility and prospects of the adoption of the medieval culture of the XXI century categories analyzed. Based on the study the idealization of the New Middle Ages denied and its role as a necessary transition period is suggested.*

Keywords: The New Middle Ages, Model, "look inside", the medieval man, the dialogue of cultures.

ФИЛОСОФСКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СВЯТОСТИ В ЕВРОПЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ

В статье анализируются представления о святости древних народов: славян, греков, римлян и иудеев. Выявляется этимологическая общность понятия «святость» на основе лингвистического анализа древних языковых традиций указанных народов. Рассматриваются антропологические особенности христианского понимания святости, на основе лингвистического анализа ключевых понятий составляющих концепт святости восточного христианства.

Ключевые слова: лингвистический анализ, святость, этимология, антропология.

На актуальность анализа языковых традиций в контексте философских исследований неоднократно указывали многие представители научного сообщества и мыслители. Так, Клод Леви-Стросс подчеркивал, что «именно с помощью языка индивид обретает культуру своей группы» [4, с. 512]. Альфред Н. Уайтхед утверждал, что «человеческая цивилизация есть продукт языка» [8, с. 366], а Петр М. Бицилли заметил, что «язык в отношении своего строения, своей лексики есть одна из важнейших сторон культуры, быть может, самая важная» [6, с. 348]. Исходя из опыта исследований этих и других ученых, в данной статье предпринимается попытка проанализировать представления древних народов о святости. Основа исследования – языковые традиции древних народов. Цель статьи – выявить этимологическое значение дохристианских представлений о святом и сопоставить их с концептом святости восточного христианства. Исходя из поставленной цели, в задачи данного исследования входит, с одной стороны, проанализировать дохристианские представления о святом, выраженные в языковых традициях европейских народов, а с другой, – рассмотреть основные категории (выраженные в языке), составляющие концепт святости восточного христианства. В настоящем исследовании предполагается учесть опыт работавших в данном направлении исследователей, среди которых особое место занимают труды Р. Отто, А. П. Забияко, В. Н. Топорова, П. Флоренского и других.

А. П. Забияко, в своей работе «Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций» указывает, что представление о святом и священном славян уходит корнями в глубокую древность. Он пояснял, что в славянских языках «... идея святого выражена, прежде всего словами с элементами *svět*, - производном от индоевропейской корня *k'uen, k'wen*» [3, с. 107]. Э. Бенвенист в корне *k'wen* находил основу *keu* и объединял в одну этимологическую семью ряд слов авестийского, ведийского и греческого языков. «Это сопоставление выявляет изначальное единство значения «переполнять» и особое его развитие в каждом из трех языков... но иранский развил это и сходные значения и извлек из него религиозный смысл...» [1, с. 345]. Этот религиозный смысл иранских слов заключается, по мнению ученого, в том, что они «выражают сверхъестественное качество – божественную способность увеличивать приплод в мире живого» [1, с. 345]. Аналогичный смысл, как указывал в своей работе «Святость и святые в русской духовной культуре» В. Н. Топоров присущ и славянскому *svět*: «Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, что вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку» [7, с. 480]. В.Н. Вандышев также обращает внимание на глубокий этимологический смысл понятия «природа», связывая его с *природом*, т.е. с прибавлением, прирастанием [2, с. 216-217].

В древнеиндийской традиции, как отмечал А. П. Забияко, категория святости выражена в первую очередь словом *rupia* (чистота). Это слово особенно часто употребляется по отношению к определенным местностям. Также с идеей святого связаны понятия *tirthaka* (предметы ставшие объектом паломничества), и *muni* (провидцы). Как указывал А. П. Забияко, все эти религиозные понятия не выведены из индоевропейской основы *keu* [3, с.108]. Между тем В. Н. Топоров, обратил внимание на отмеченную в «Ригведе» форму *svanta*, соответствующую, по его мнению, славянскому *svět*, и входящую: «... хотя бы вторично, в порядке семантико-звукового притяжения ..., в довольно обширную и разнообразную по характеру семью слов, производных от глагола *su (sva)* «вспухать», «возрастать» [7, с. 443]. Заметим,

что через svanta и su (sva) восстанавливается в ведическом языке связь с изначальным корнем keu. В.Н. Топоров указывал, что «... в самой древнеиндийской традиции svanta... не обозначало святого, но лишь носителя таких качеств, обладание которыми образует соответствующую подоснову» [7, с. 446]. Не получила религиозного продолжения индоевропейская праоснова keu, несущая в себе идею плодотворящей силы, и в греческой традиции. Однако она все же сохранилась в греческом сознании в представлениях выраженных словами κρῶφ «сила» и κρῖοφ «господин», которые, как указывал А.П. Забияко, не несли в себе прямого религиозного содержания [3, с. 108]. Анализируя тексты античных авторов, исследователь пришел к выводу о многозначности сложившейся в греческом религиозном сознании представлений о святости [3, с. 79]. В конечном итоге эти представления, по его мнению, сводятся к пониманию святости, как некоей области «исполненной силой, причастной богам», передаваемой понятием ερῶφ [3, с. 80]. Это слово обозначало качества особого рода территорий, построек и предметов, общим признаком которых была принадлежность богам [3, с. 43–45]. С одной стороны, принадлежащее богам это то, что взято ими себе в удел. С другой стороны, принадлежащее богам это то, что отчуждено от людей в пользу богов. Отчужденное в пользу богов понималось древними греками как дар человека, позволяющий рассчитывать на благодарность и покровительство богов [3, с. 45].

Римская религиозная лексика, в понимании святого опиралась на ключевое понятие sacer (как и в греческой традиции, в первоначальном значении «исполненное силой»). Самый древний из известных случаев употребления этого понятия датируется приблизительно концом царского периода истории Рима. «Sacer» обозначает то, что не может быть затронуто без осквернения» [3, с.83], это то, что по природе или по решению (богов) пребывает сохраненным, отделенным для богов, это – «отделенное священное», запретное для соприкосновения с людьми. Как и в греческой традиции, это понятие может быть приложено и к территориям, и к различным предметам посвященным богам [3, с. 92]. Помимо этого, слово sacer прилагается в латинских текстах к тому, что образует облик богов, их имущество, действия и поступки [там же]. Носителем sacer могло выступать как местное божество, так и иноземное. Это обстоятельство, как указывал А.П. Забияко, свидетельствует о том, что sacer не рассматривалось римлянами как особая этнорелигиозная ценность, свойство исключительно римских богов. Sacer – безусловное, сущностное качество богов, которым они обладают в силу своей природы [там же]. Заметим, что в римской традиции sacer имело двойственную коннотацию и могло также означать нечистое, опасное или запретное [3, с. 104]. Отметим и еще одну особенность римской религиозности – представления античных римлян о профанном. Fanum – освященное место, предназначенное для совершения обрядов. Profanum – то, что расположено перед fanum. В настоящее время профанное понимается как пространственная характеристика, как то, что находится вне священного места (fanum), вне sacrum. М. Элиаде в своей работе «Священное и мирское» указывал, что для «религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов... когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но и обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира» [11, с. 22]. Отметим, что для М. Элиаде важно было, что сакральное и профанное, в религиозной культуре, являются двумя типами пространства «абсолютной реальностью» и «нереальностью».

В завершении анализа дохристианских представлений о святости древних римлян отметим, что религиозные представления этого этноса, выраженные понятием sacer, многозначны и двойственны. А. П. Забияко указывал, что они не относились к числу априорных категорий сознания, но возникли исторически: «Первичное значение sacer – исполненное силой, возникая в период становления религиозного сознания, отразило впечатлявшие древнего человека проявления сверхчеловеческого могущества. Это значение получило развитие в значениях магическое, зачатое, внечеловеческое, опасное, запретное» [3, с. 104]. Отметим, что в архаическом римском сознании были плотно сцеплены эти значения со значением причастное богам. Вместе они и составили содержание религиозно-мировоззренческих представлений античных римлян о святом.

В целом, как указывал А. П. Забияко, лингвистические данные свидетельствуют, что категория святости обозначена в большинстве индоевропейских языков словами, этимологически не связанными с общей основой [3, с. 109]. Это обстоятельство позволяет предположить, что в эпоху индоевропейского единства в религиозном сознании отсутствовало общее представление о святом, четко обозначенное одним словом. Вместе с тем, отметим, что при отсутствии этимологической общности в разных индоевропейских языках понятия святости все же демонстрируют определенное семантическое единство, тяготеющее к пониманию святости как «силы». Силы, с одной стороны дарующей возможность увеличения и умножения некоторых благ в пространственных и иных категориях, а с другой – табуирующей в сфере человеческого бытия некоторые пространственные и иные категории.

Отметим, что в дохристианских европейских религиозных традициях (исключая иудаизм) общественным признанием пользовались различные теогонии, согласно которым боги были некогда сотворены. Уже Тертуллиан заметил эту особенность древних богов, их сходство с человеческой природой: «Ничего из имеющего начало во времени не может претендовать на то, чтобы считаться божественным... те, которые не могут отрицать рождения богов, должны считать их людьми смертными» [5, с. 112]. Следовательно, в дохристианском мировоззрении признаки инаковости, чуждости, вмененные божественному и святому, не только не исключали, но и включали в категории божества и святости признаки близости и родства человеческой природе, человеческой сущности, что диаметрально противоположно пониманию святости Бога в иудаизме и христианстве. Бог христианства θεός и иудаизма יהוה – абсолютно трансцендентен миру, онтологически отличен от него. Святость в иудаизме обозначается словом שָׁדֵךְ, а то, что считается святым, — שִׁדְדֵךְ. Глагол с корнем שדך означает «быть отделенным», «обособленным» (Лев. 19:2). Закон, данный Богом пророку Моисею – главная святыня иудаизма. Именно в исполнении заповедей этого закона человек приближается к Богу, обретает святость. В основе своей, категория святости иудаизма если не тождественна, то близка пониманию святости (в плане отделенности, избранности) греческой и римской традиции. Святость в иудаизме хоть и является непременным предикатом Бога и только его, однако не имеет с его именем общей лингвистической основы, общего корня. Бог – יהוה (Он жив, живой). Святость – שָׁדֵךְ (отделенность, обособленность). Закон – основа святости иудаизма, в первую очередь – система моральных принципов поведения. Таким образом, понимание святости в иудаизме, в целом, сводится к исполнению моральных норм и принципов, заповедей, данных Богом (Инобытием).

Безусловно, вопросы морали, нравственности являются важным аспектом и христианства. Однако в христианстве, особенно в восточном христианстве, моральное поведение является не условием, а скорее следствием обретения божественной благодати. Святость христианства – обожение, онтологическая трансформация субъекта, через взаимодействие с энергиями Инобытия. Святость, обожение – θεώσις, где корень, θεός – Бог. Как и в иудаизме, святость христианства – непременный предикат Бога. Как и в иудаизме, Бог трансцендентен миру – онтологически отличен от него. Однако, в отличие от иудаизма взаимодействие с Богом в христианстве (особенно в практике восточной его ветви) осуществляется, в основе своей, не через исполнение моральных принципов, сферу аксиологии, а через энергетическое взаимодействие, на онтологическом уровне. Это взаимодействие осуществляется через культивацию определенных психосоматических упражнений, образующих весь комплекс аскезы восточного христианства. Данный комплекс, в свою очередь, имеет ступенчатую структуру, своеобразную лестницу процесса восхождения к взаимодействию с божественными энергиями, Богом. Вершиной, в этом восхождении адепта практики к взаимодействию с энергиями Инобытия, Бога, является обожение, святость, преобразование личности, а через нее всей полноты бытия. Залогом возможности реализации преобразование (μεταμόρφωσις) служит преобразование Христа на горе Фавор, подробно описанное в синоптических евангелиях (Мф. 17 : 1- 6), (Мк. 9 : 1 – 8), (Лк. 9 : 28-36). С.С. Хоружий, анализируя это событие, ссылаясь на мнения ряда богословов, указывал, что в действительности преобразование произошло не с личностью Христа, поскольку святость являлась его непременным предикатом, а с его учениками [10, с. 175]. Апостолы Петр, Иаков и Иоанн, через энергетическую связь с личностью Христа, обрели новые способности восприятия реальности и реакции на нее. Важный аспект преобразования – соматический. Как указывал С. С. Хоружий, ссылаясь на опыт практиков православной аскезы, «... в созерцании - соединении с нетварным светом созерцающий сам обретает пронизанность светом, световидность - и это означает преобразование также и его телесной природы... » [10, с. 176]. Это очень важный аспект, поскольку он свидетельствует о возможности преобразования, через преобразенную личность адепта практики, его «световидность», преобразению всей полноты бытия.

Последним, важным для нашего исследования феномена святости в христианстве, является анализ понятия греха (αμάρτια). Грех - предикат не только человека, личности. Понятие греховности, поврежденности является предикатом всего горизонта посястороннего бытия: «...внутренняя поврежденность, гнездящаяся повсюду порча или болезнь... обнаруживающей конечность, бытийную немощь, неудачу» [10, с. 37]. Следовательно, преобразование личности не может быть полным, завершенным актом без преобразования окружающей реальности, преодоления греховности, поврежденности всего бытия. Само понятие «грех» Р. Отто квалифицировал как ошибку, заблуждение [12, с. 69]. Глагол αμαρτανεω также имеет несколько значений: ошибаться, промахиваться, погрешать. По существу святость, обожение, преобразование и есть опыт преодоления ошибки или промаха, преодоление αμάρτια. П. Флоренский дал и иную интерпретацию греха. В своей работе «Столп и утверждение истины», анализируя первое послание Иоанна Богослова, он определил грех как беззаконие [9, с. 167]. Беззаконие – не в смысле нарушения закона, но нарушение того порядка, который задан бытию Творцом [8, с. 169].

Заметим, что обе трактовки не противоречат друг другу. С нашей точки зрения трактовка Р. Отто имеет более глубокую антропологическую направленность, поскольку «ошибка», «промах» точно указывают на природу греха, как ошибки сознательной или бессознательной, в то время как «беззаконие» не дает точной антропологической установки о своей природе. В понятии «беззаконие» остается открытым вопрос о первопричине этого феномена.

В завершении отметим, что категория святости обозначена в большинстве индоевропейских языков словами, этимологически не связанными с общей основой. Это обстоятельство позволяет предположить, что в эпоху индоевропейского единства в религиозном сознании отсутствовало общее представление о святом, четко обозначенное одним словом. Вместе с тем при отсутствии этимологической общности в индоевропейских языках понятия святости все же демонстрирует определенное семантическое единство, тяготеющее к пониманию святости как «силы». Силы с одной стороны дарующей возможность увеличения и умножения некоторых благ в пространственных и иных категориях (славяне, иранцы и др.), а с другой – табуирующей в сфере человеческого бытия некоторые пространственные и иные категории (греки, римляне).

Кроме того, как выяснилось, в дохристианском мировоззрении признаки инаковости, вмененные божественному и святому, включали в представления о божестве и святости признаки близости и родства человеческой природе, человеческой сущности, что противоположно пониманию святости Бога в иудаизме и христианстве, где Бог онтологически отличен от мира, трансцендентен ему.

В представлениях иудаизма святость достигается, в основе своей через исполнение «закона», через следование определенным ритуальным и нравственным нормам. В практике восточного христианства святость достигается через энергетическое единение адепта практики с энергиями Инобытия. Такое единение, взаимодействие, в свою очередь достигается через культивацию аскетической практики восточного христианства. Отметим, что святость, обожение, в практике восточного христианства является, по сути, преодолением греха человека и, в конечной своей фазе, направлена на преображение, преодоление греха, во всей совокупности, всей полноте бытия.

Таким образом, на основе рассмотренных нами дохристианских религиозных представлений о святости, мы показали, что это понятие демонстрирует определенное семантическое единство, тяготеющее к пониманию святости как «силы». Силы, которая, с одной стороны, устанавливает законы и правила, а с другой, – контролирует их исполнение. Основой христианской святости является обожение и, следовательно, отношения Бог – человек, имеют принципиально иную структуру. Бог, в духовной традиции восточного христианства, не грозный судья, устанавливающий законы и контролирующий их выполнение, а скорее, партнер, помогающий адепту духовной традиции в восхождении по лестнице энергоформ к святости как к желанному идеалу.

Литература:

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс, 1995. – 456 с.
2. Вандышев В.Н. Философия. Экскурс в историю учений и понятий. – Суми: ВВП “Мрія-1” ЛТД, 1996. – 316 с.
3. Забияко А. П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М.: Московский учебник, 1998. – 205 с.
4. Леви – Строс К. Структурная антропология. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.
5. Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: МГУ, 1994. – 307 с.
6. Тер – Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. – М.: МГУ, 2004. – 352 с.
7. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т 1. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 873 с.
8. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
9. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – 490 с.
10. Хоружий С. С. К Феноменологии аскезы. – М., Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
11. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.
12. Otto R. Das Heilige. – Gotha: Klotz, 1926. – 258 p.

Потанов В.М. Філософсько-етимологічний аналіз святості в європейських релігійних традиціях. У статті аналізуються уявлення про святість древніх народів : слов'ян, греків, римлян і їудеїв. Виявляється етимологічна спільність поняття «святість» на основі лінгвістичного аналізу, древніх мовних традицій вказаних народів. Розглядаються антропологічні особливості християнського розуміння святості, на основі лінгвістичного аналізу ключових понять, що становлять концепт святості східного християнства.

Ключові слова: лінгвістичний аналіз, святість, етимологія, антропологія.

Potapov V.M. Philosophic etymological analysis of wholeness in European religious traditions. In the article ideas are analysed about holiness of ancient people : slavs, greeks, romans and israelites. Etymologic community of concept comes to light "holiness" on the basis of linguistic analysis of ancient language traditions of the indicated people. The anthropological features of the christian understanding of holiness are examined, on the basis of linguistic analysis of key concepts making конценm of holiness of east christianity.

Keywords: linguistic analysis, holiness, etymology, anthropology.

УДК 17.024:159.942

**Потоцкая Ю. И. – канд. филос. наук, доцент
ХНЭУ им. С. Кузнеця (Харьков)**

ЧУВСТВО СТРАХА В МОРАЛЬНОМ ОПЫТЕ

В статье проанализированы этические аспекты феномена страха и его значение в моральном опыте человека. Автор указывает на то, что страх является первичным внутренним регулятором поведения. Если в классических этических учениях страху приписывалась исключительно негативная значимость, то современный подход допускает, что именно чувство страха (за кого-то или что-то) лежит в основе долженствования и ответственности. В системе этических взглядов чувство страха может рассматриваться в оппозиции с разнузданностью, а также с чувством равнодушия.

Ключевые слова: страх, тревога, моральное чувство, моральный регулятор, моральный выбор.

Феномен страха является предметом исследования целого ряда наук и областей философского знания. Страх – довольно многогранное явление, он рассматривается в различных аспектах: как экзистенциальный исток человеческого бытия, психологический, религиозно-психологический, социальный, этический феномен.

Философский анализ страха представлен в работах Гуревича П.С. [5], Гагарина А.С. [2], Ореховой Л. Г. [8], Антонова В.Ю. [1]; его этические аспекты изучали Кон И.С. [6], Гаджикурбанова П.А. [3], Пустовойт Ю.В. [10] и др. Следует отметить, что философско-этическое направление в изучении данной проблемы относится к числу наименее разработанных. Между тем задача раскрыть смысл страха как этического феномена человеческого бытия заслуживает более пристального внимания.

Согласно одному из определений, страх – это «тягостное, мучительное душевное состояние, вызываемое грозящей человеку опасностью и чувством собственного бессилия перед ней» [4, с. 645]. «Психологический страх» может быть вызван внешними обстоятельствами, представляющими угрозу – реальную или воображаемую. Предмет «метафизического страха» не может быть ясно определен, так как вызывается внутренними причинами [Там же]. По мнению Пустовойт Ю. В., во всех видах страха присутствует нейтральное начало – ощущение катастрофической перемены, иногда ожидаемое, иногда неожиданное. Это переживание приобретает нравственный и духовный характер в зависимости от содержания. Таким образом, страх может быть подвергнут этической оценке [10, с. 12].

Античная этическая мысль рассматривала страх (перед богами, судьбой, смертью) через призму учений о счастье. Страх характеризовался как страсть, аффект, требующий подавления или даже искоренения, поскольку он не позволяет здраво мыслить, давать трезвые оценки происходящему и, в конечном счёте, препятствует разумному счастливому существованию человека. Внутренний страх проявляется в виде малодушия и трусости, в борьбе с которыми формируется мужество как добродетель [10, с. 13].

Идеалом разумного контроля над страхом считалась мудрость. Философия учила преодолению страха, и сама по себе была одним из средств, к которому можно было для этого прибегнуть. «Четвероякое лекарство» – правило, предложенное Эпикуром, – гласило: «Бог не внушает страха; смерть не внушает опасения; благо легко достижимо; зло легко претерпеваемо» [18, с. 448].

Таким образом, страх наделялся негативным значением в жизни человека. Подобная рационалистическая стратегия транслировалась последующей этической мыслью вплоть до И. Канта [3, с. 168]. Однако этот подход не исчерпывает роль страха в моральном опыте личности.

В исторической ретроспективе страх наказания (богами или людьми), очевидно, являлся первичным внутренним регулятором поведения. С развитием моральных чувств страх сохраняет роль

базового регулятора. Человек боится не только наказания, но и общественного мнения, потери самоуважения. Страх удерживает от совершения поступков, которые могут повлечь за собой нежелательные следствия. Более того, Г. Ионас видел прямую связь между страхом и ответственностью и рассматривал его в качестве источника долженствования. По его мнению, в основе правильных стратегий поведения может и должен находиться страх за будущее человека и всё, что ему дорого [3, с. 167].

Страх тесно связан со стыдом и виной, которые рождаются при морально-нравственной оценке окружающей действительности, самого себя, отношений с другими. Так стыд – чувство, возникающее перед теми, чьим мнением дорожит человек (его иногда квалифицируют как «социальный страх» [10, с. 16]). Вина – неудовлетворённость собой, не зависящая от того, имеет ли место порицание со стороны других. Чувства страха, стыда и вины иногда рассматривают в качестве разновидностей тревожности (объективной, социальной и моральной соответственно) [6].

«Страх, стыд и вина... выступают не только как эмоциональные переживания, связанные с разными моральными санкциями (недаром их относят к числу моральных чувств или свойств моральной личности). Эти же понятия используются при выделении определенных этапов исторического развития, в ходе которого социальное поведение становится более осознанным и индивидуальным», – отмечал И.С. Кон [6].

Однако существует мнение, согласно которому страх только сопутствует моральным чувствам, примешивается к ним, по своей сути таковым не являясь. Так Дж. Ролз пишет: «Конечно, страх и боязнь часто сопровождают чувство вины по вполне понятным причинам, но эти эмоции не должны быть смешиваемы с моральными чувствами. Мы не должны предполагать, таким образом, что переживание вины есть нечто вроде смеси страха, боязни и сожаления. Боязнь и страх не являются нравственными чувствами вообще...» [12, с. 418].

Здесь действует следующий довод: если стыд и вина требуют соотносить свои действия с социальными либо внутренними моральными идеалами, понятиями и принципами, то страх требует соотносить их лишь с возможностью и тяжестью грозящего наказания.

Однако в определённом смысле страх вполне правомерно квалифицировать как одно из свойств моральной личности, как нравственное побуждение. Этот подход характерен для христианской философии. Так патристическая мысль рассматривала страх в контексте учения о спасении и различала две его разновидности: духовный – страх Божий и душевный – боязнь. Страх Божий – явление того же порядка, что и совесть, и влечение к высшему абсолюту, к Божеству [10, с. 17].

По словам П. А. Флоренского: «Отсутствие страха – свидетельство не мужества, а, как раз напротив, – дерзости, наглости духовной, обнагления – свойственного трусливым натурам, когда они уверились в безнаказанности. Не знает страха Божия тот, кто не знает и религии» [16]. Разумеется, страх Божий (благочестие) – предмет воспитания в человеке, как и стыд, ответственность, милосердие и другие высокие чувства.

Чувство страха присутствует в ситуации сложного нравственного выбора, когда оценка ситуации, поиск ориентира, решение моральной дилеммы может быть по-настоящему мучительным.

Ж.-П. Сартр писал: «Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все соотносят свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу... Это – тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность» [14, с. 326]. Мыслитель полагал, что попытка отогнать от себя беспокойство и тревогу, делая вид, что выбор не касается более никого, «сродни нечестности» [Там же, с. 325].

Собственно говоря, страх или тревога в ситуации морального выбора, связаны скорее с тем, что человек терзается сомнениями, не знает, на чём остановиться, и боится поступить нехорошо, неправильно. Когда культурная среда не способна выработать хоть сколько-нибудь стройную систему моральных норм, принципов и идеалов, и ни одно моральное учение не сохранило универсального значения, нередко эти чувства лучше всего характеризуют моральную личность.

В случае, когда человек, напротив, осознаёт, как следует поступить при наличии моральной дилеммы, но имеет желание избрать иной вариант, искушение также рождает беспокойство.

В философии экзистенциализма страх – одно из важнейших понятий, и он трактовался как следствие открытости, безосновности человека, свободы, на которую он изначально обречён. Разграничение понятия «страх» и «тревога», которое встречается в экзистенциализме, основано на том, что страх обращён вовне, а тревога – внутрь (на себя и собственные реакции). «Головокружение

является тревогой в той степени, в которой я опасаясь не сорваться в пропасть, а броситься туда», – писал Ж.-П. Сартр [13, с. 65].

С. Кьеркегор различал вызываемый внешней причиной страх-боязнь (Furcht) и безотчетный метафизический страх-тоску, страх-ужас (Angst). Это разграничение было воспринято в дальнейшем представителями экзистенциализма и психоанализа. Так Furcht в понимании М. Хайдеггера включает в себя не только боязнь перед чем-то опасным, но и боязнь за что-то и за Другого как способ «со-бытия с Другим на основе мира» [17, с. 304]. Angst как страх перед неопределённым в психоанализе соотносится с «невротическим» страхом [10, с. 11].

В понимании С. Кьеркегора Angst возникает при переходе от природного состояния невинности к состоянию свободы и неразрывно связанной с ней вины. Человеку открывается «Ничто», которое осознаётся как искушение нарушить запрет. Этот переход нужно понимать как грехопадение [7, с. 144–146]. Страх, возникающий перед Ничто, характеризуется амбивалентностью: с одной стороны, он представляет собой отвращение, а с другой стороны, – влечение к «Ничто».

Метафизический страх (Angst) как экзистенциальный опыт позволяет личности ощутить своё существование «лицом к смерти» и не допускает рассеивания субъективности в сфере разумного, объективного, всеобщего. В этом последнем случае невозможно понять религиозное значение личности и совершить «прыжок веры» из сферы этического долга к абсолютным (личным) отношениям с Богом. Для С. Кьеркегора истинная вера представляет собой сверхэтическое отношение к миру. Для примера мыслитель предложил философскую интерпретацию библейской истории об Аврааме, который вышел за рамки морального, когда принял решение следовать повелению Бога и принести в жертву любимого сына [7, с. 53 – 64].

Как уже было сказано, страх – свойство человеческой души, получающее нравственную оценку в зависимости от объекта, характера, а также реакции, которую он вызывает в человеке. Несомненно, страх за себя и страх за Другого заслуживает разного отношения. Существует мнение, согласно которому страх за Другого обладает нравственной природой и его «культивирование становится моральным долгом» [3, с. 169].

Вместе с тем страх, тревога и нерешительность сопряжены со стремлением их скрыть, поскольку эти чувства нередко вызывают довольно безапелляционное неодобрение. Испытывать, а тем более проявлять страх считается унизительным для представителей ряда социальных групп. Соответственно, в подобных случаях бесстрашие может ставиться превыше гуманности. Так А.С. Пушкин писал: «Недостаток смелости менее всего извиняется молодыми людьми, которые в храбрости обыкновенно видят верх человеческих достоинств и извинение всевозможных пороков» [11, с. 52].

Таким образом, привлекательность злу может придать бесстрашие и свобода того, кто его совершает. (Обратная ситуация складывается, когда мораль попирается вследствие чувства страха, который делает человека бесстыдным и бессовестным. В этом случае зло лишается героического ореола и становится отвратительным).

Зачастую оспаривание, нарушение моральной нормы осознаётся как самоутверждение, проявление бесстрашия, независимости, и, напротив, соблюдение норм и запретов кажется признаком боязни, слабости. Как говорит один из персонажей О. Уайльда: «Совесть» – официальное название трусости» [15, с. 60].

При наличии желания, возможности, сил, причин, иногда даже права, позволительно ли совершить поступок, который считается аморальным? Решение этого вопроса нередко сводится к выбору между «посмею» и «не посмею». Выступая против моральных норм, человек способен испытывать самодовольство, вследствие того, что он бросает вызов обществу и преодолевает страх.

Подобно любому более или менее категоричному запрету и предписанию, моральные нормы провокационны. Страх как базовый моральный регулятор сопряжён с искушением его преодолеть и проверить пределы допустимого. В этом смысле его эффективность в качестве сдерживающей силы может оказаться невысокой.

Итак, если в классических этических учениях страху приписывалось исключительно негативная значимость, то современный подход не исключает того, что именно страх (за кого-то или что-то) лежит в основе должностования и ответственности за судьбу человека, человечества и мира в целом.

В моральном опыте страх имеет разнообразные проявления и функции. Он служит моральным регулятором, иногда принимая форму благочестия (богобоязненности, страха Божия). В этом случае чувство страха находится в оппозиции с разнузданностью, вседозволенностью. Чувство страха проявляется также как тревога, сопутствующая моральному выбору, и как страх за Другого. В этих случаях страх противоположен равнодушию и чёрствости.

Литература:

1. Антонов В. Ю. Метафизика страха и этика бессмертия. / Антонов В. Ю. – Саратов : ТОО «Печатный двор», 1994. – 64 с.
2. Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени). Историко-философский аспект: Дис... д.филос.наук. – Екатеринбург, 2002. – 355 с.
3. Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / Гаджикурбанова П. А. // Этическая мысль. М. : ИФ РАН, 2003. – Вып. 4. – С. 151–177.
4. Гайденок П. П. Страх / Гайденок П. П. // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. / под ред. В. С. Стёпина. – Т. 3. – М. : Мысль, 2010. – С. 645.
5. Гуревич П. С. Страх – молитва души / Гуревич П. С. // Философские науки. – 1992. – №2. – С.89–100.
6. Кон И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры [Электронный ресурс] / Кон И. С. – Режим доступа : <http://refdb.ru/look/1907423.html>.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет / Кьеркегор С. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
8. Орехова Л. Г. Социально-философское осмысление страха: Дис. канд.филос.наук.- Ростов н/Д., 2002. – 121 с.
9. [Потоцкая Ю. И. Страх как регулятор морального поведения / Потоцкая Ю. И. // Духовно-моральнісні основи та відповідальність особистості у долі людської цивілізації: зб. наук. праць: за матер. Міжнарод. наук.-практ. конф. 5–6 листопада 2014 р. – У 2 ч. : Ч. 2 / під ред. О. Г. Романовського, Ю. І. Панфілова. – Харків: НТУ «ХП», 2015. – С. 232–235.](#)
10. Пустовойт Ю. В. Феномен страха в античной культуре и патристике (Этико-философский анализ). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Пустовойт Ю. В. – Тула, 2007. – 23 с.
11. Пушкин. А. С. Выстрел / Пушкин. А. С. // Собрание сочинений : в 10-ти т. – Т. 5. –М. : Гос. изд-во художественной литературы, 1960 – С. 50–62.
12. Ролз Дж. Теория справедливости / Ролз Дж. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995 – 535 с.
13. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Сартр Ж. П. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
14. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр. // Сумерки богов. М. : Изд-во политической литературы, 1990.– С. 319–344.
15. Уайльд О. Портрет Дориана Грея / Уайльд О. М. // Библиотека всемирной литературы: в 200 т. – М. : Худ. литература, 1976. – Т. 118. – С. 53–236.
16. Флоренский П. А. Страх Божий [Электронный ресурс] / Флоренский П. А. – Режим доступа : http://hotkovo.net.ru/library_view.php?id=40&mode=1.
17. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Хайдеггер М. – Томск, «Водолей», 1998. – 384 с.
18. Шахнович М. М. Эпикур / Шахнович М. М. // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. / под ред. В. С. Стёпина. – Т. 4. – М. : Мысль, 2010. – С. 448–449.

Потоцка Ю. І. Почуття страху в моральному досвіді. *У статті проаналізовано етичні аспекти феномену страху і його значення в моральному досвіді людини. Автор вказує на те, що страх є первинним внутрішнім регулятором поведінки. Якщо в класичних етичних вченнях страху приписувалася виключно негативна значимість, то сучасний підхід припускає, що саме почуття страху (за когось чи за щось) лежить в основі обов'язку і відповідальності. У системі етичних поглядів почуття страху може розглядатися в опозиції з розгнужданістю, а також з почуттям байдужості.*

Ключові слова: страх, тривога, моральне почуття, моральний регулятор, моральний вибір.

Potocka Yu. Feeling of fear in the moral experience. *The article deals with the ethical aspects of the phenomenon of fear and its importance in the moral experience. The author considers that fear is the primary internal regulator of the behaviour. While the classical ethical theories attributed only negative significance to fear, the current approach does not exclude that it is the fear (for someone or something) which is the basis of duty and responsibility. In the system of ethical views the feeling of fear may be considered in opposition with licentiousness and with a sense of indifference.*

Keywords: fear, anxiety, moral feeling, moral control, moral choices.

УДК: 130.2:141.82

**Селевко В. Б. – канд. філос. наук, доцент
Національний аерокосмічний університет
ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Харків)**

ОСОБЛИВОСТІ ВПЛИВУ ІДЕОЛОГІЇ МАРКСИЗМУ НА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННОСТІ ТОТАЛІТАРНОГО ТИПУ (ЗА ПОГЛЯДАМИ Ф. ЕНГЕЛЬСА)

Актуальність теми обумовлена переосмисленням феномену соціалізму в сучасному просторі культури. Проведено соціокультурний аналіз ідей і уявлень Ф. Енгельса про характер організації повсякденного життя людини, виходячи з його ідеологічних переконань. Увагу звернено на насильницький, примусовий характер поглядів мислителя на організацію повсякденної сфери. Виявлено, що ідеї та принципи теоретиків соціалізму лягли в основу формування особливого типу повсякденної культури доби соціалізму – тоталітарного.

Ключові слова: марксизм, повсякденність, примусовість, побут, ідеологія, культура повсякденності, соціалізм.

У просторі сучасної культури повсякденні практики епохи соціалізму актуалізуються через переосмислення цієї епохи як епохи тоталітаризму, а самої повсякденності – репресивної й насильницької. Коли владу захопили прибічники марксизму, у Росії після 1917 р. було обране курс на соціалістичне перетворення всіх соціальних процесів, у тому числі й повсякденного життя й побуту, насамперед через ідеологізацію культури. На передній план висувалося завдання створити так звану «пролетарську культуру», заснованої на марксистсько-класовій ідеології однієї із течій соціалізму. Зокрема за рахунок вищих верств населення, які до революції займали кращі помешкання, покращилися побутові умови пролетаріату. Причому на побуті робочих позначилися експерименти з насадження соціалістичних цінностей – трудових комун, гуртожитків. Хоча погляди К. Маркса і Ф. Енгельса на повсякденність мали невиразний характер і не розроблялися спеціальна концепція, вони були органічною частиною соціально-політичної теорії соціалізму. Тому головним чином можна говорити не стільки про особливу теорію повсякденності К. Маркса і Ф. Енгельса, скільки про систему поглядів, ідей і переконань, які вони сповідували в межах соціалістичної ідеології на цю сферу життя людини. Тим не менш, задля виявлення концептуального підґрунтя повсякденності соціалізму марксистського напрямку ми будемо спиратися на працю Ф. Енгельса "Про житлове питання", яку обходили дослідники і яку можна вважати своєрідним концептом повсякденності в соціалістичній теорії [1, с. 320].

Таким чином, *актуальність* теми зумовлена сучасним переосмисленням уявлень Ф. Енгельса про повсякденну сферу життя людини як насильницьку й репресивну. Вирішення цієї проблеми надасть право стверджувати про відповідність (та невідповідність) до примусового, репресивного, дисциплінарного характеру, тобто антигуманістичного її спрямування.

Мета статті: провести соціокультурний аналіз ідей і уявлень Ф. Енгельса про характер організації повсякденного життя людини, виходячи з його ідеологічних переконань і їхнього подальшого впливу на формування особливого типу повсякденної культури доби соціалізму. Під культурою повсякденності ми будемо розуміти: спадковість, традицію, відтворення культурного укладу, наслідування типів й зразків щоденної поведінки, дій, а також дотримання відповідних норм і правил поведінки й спілкування.

Ступінь розробленості проблеми. Одне з останніх досліджень, присвячене виробленню соціальної концепції повсякденності в працях К. Маркса і Ф. Енгельса, її роль і місце у філософії класичного марксизму – це робота П. Кандрашова [2, с. 27]. Французький мислитель-неомарксист Г. Лефевр провів порівняльний аналіз повсякденної свідомості робітника і буржуа, а саме проникнення ідеології в повсякденне життя [3, с. 71]. М. Гардинер провів дослідження повсякденної культури соціалістичної Німеччини (НДР), дійшов висновку, що соціальний лад, побудований на ідеях Ф. Енгельса і К. Маркса, був утопією, у якому незадоволення, передусім споживчих інтересів, призвело до його краху [4, с. 1-32]. Як бачимо, переважала соціально-філософська проблематика досліджень, натомість філософсько-культурологічний підхід був застосований нами вперше.

Різке прискорення науково-технічного прогресу у середині XIX ст., коли іманентні процеси розвитку капіталізму настільки прискорилися, що став абсолютно очевидним, наочним, емпірично

відчутним зв'язок між змінами у сфері економіки й політики, з одного боку, і змінами у сфері повсякденного життя людини – з іншого. Усвідомив ці зміни в повсякденній сфері один із теоретиків соціалізму Ф. Енгельс, зробивши дослідження повсякденних практик фундаментальною основою своєї методології соціально-історичного аналізу політичних і економічних систем. За переконанням Ф. Енгельса, під час переходу від мануфактури й дрібного виробництва до великої промисловості виникає житлова нужденність. З одного боку, маси робітників із сіл стягуються у великі міста, які розвиваються в промислові центри; з іншого боку, планування цих старих міст не відповідає більше умовам нової великої промисловості й викликаному нею вуличному руху; тому виникає необхідність розширення й прокладання нових вулиць і транспортних комунікацій. Саме в той час робітники спрямовуються в міста, і там одночасно відбувається масове знесення робочих жител. Звідси раптова житлова потреба в робітників, а також у дрібних підприємців, клієнтуру яких становлять робітники [1, с. 320].

Так звана житлова нужденність, полягала, за Ф. Енгельсом, не в тому, що робочий клас узагалі живе в поганих, перенаселених, непридатних житлах; вона не є навіть одним із страждань, характерних саме для пролетаріату, навпаки, вона зачіпала майже рівною мірою всі пригнічені класи всіх часів. Щоб покласти край цій нужденності, у Ф. Енгельса є тільки один засіб: усунути загальну експлуатацію й пригноблення класів трудящих панівними класами. На його думку, житлова нужденність робітників і частини дрібних підприємців великих міст є одним із незліченних дрібніших, другорядних зол, що впливають із сучасного капіталістичного способу виробництва. Причому, за Ф. Енгельсом, вона зовсім не є прямим наслідком експлуатації капіталістом робітника як робітника. Експлуатація – ось корінне зло, яке соціальна революція прагне знищити, знищуючи капіталістичний спосіб виробництва, казав Ф. Енгельс [1, с. 330]. Капіталістичній формі експлуатації передував довгий період відчуження, про що писав К. Маркс у своїх ранніх працях. Спробу реконструкції цих уявлень демонструє В.М. Вандишев [5, с. 211-214]. Хоча капіталістичний засіб виробництва, на думку марксистів, не гарантував людині сприятливих житлових умов, натомість, як побачимо нижче, капіталізм пропонує приватну власність, за якої людина сама повинна забезпечити собі комфортні умови існування.

У той же час Ф. Енгельс визнавав, що дрібний і великий клас підприємців зацікавлені у вирішенні житлового питання. У середині XIX ст. у промислових містах існували так звані "погані квартали", у яких скупчені робітники утворюють собою вогнища всіх тих епідемій, що періодично спалахували в містах XIX ст. Мислитель був упевнений, що підприємницький клас не може без наслідків для себе не звертати увагу на епідемічні захворювання робочого класу; наслідки обертаються проти самих підприємців, оскільки знижується працездатність. Підприємці стали засновувати суспільні організації, писати книги, складати проекти, обговорювати й видавати закони, щоб викоренити джерела епідемій. Житлові умови робітників стали піддаватися обстеженням, і робилися спроби усунути найбільш кричущі недоліки. Однак, Ф.Енгельс уважав, що, незважаючи на всі зроблені заходи, капіталістичний суспільний устрій постійно відтворює негаразди, тому що, на думку мислителя, у ньому існує несправедливий перерозподіл благ, як матеріальних так і культурних, тому робітники не мають можливість організувати й облаштувати свій побут на той час за сучасними досягненнями цивілізації.

У добу Ф. Енгельса існували дві системи робочих жител: система котеджів, за якої кожна робоча сім'я має власний будиночок, а за можливістю й садок, як у Великобританії, і казармова система великих будівель з великим числом робочих квартир, як у Парижі, Відні. Ф. Енгельс визнавав, що система котеджів була б єдино правильною й єдиною, за якої робітник міг би придбати право власності й домашнього затишку, – але для робітників у великих містах система котеджів нездійснена через дорожнечу землі, тому потрібно бути задоволеними, якщо замість великих казарм там вдається побудувати будинки в 4 – 5 квартир [1, с. 360]. Як відомо, Ф. Енгельс виступав проти приватної власності, тим більш у пролетарів. Він вважав, що земельна власність приковує їх до місця, заважає їм шукати іншого зайняття [1, с. 326]. Він звинувачував ліберальну думку, що вони виступали за те, щоб дати кожному робітникові у власність будинок і прикувати його таким шляхом на напівфеодальних засадах до свого працедавця. Тому Ф. Енгельс вважав, що допомогти усуненню житлової потреби можна тільки шляхом експропріації частини розкішних квартир, що належать їмущим класам і примусовим заселенням до них іншої частини, насамперед незаможних верств населення [1, с. 361]. Тобто можна казати про насильницький, примусовий характер організації повсякденного життя пролетаріату. Окрім того, житлове питання, за Ф. Енгельсом, може бути розв'язане лише тоді, коли суспільство буде перетворено вже настільки, щоб можна було приступити до знищення протилежності між містом і селом. Йшлося про повсякденно-побутову концепцію, яку розробили перші соціалісти-утопісти – Р. Оуен і Ш. Фур'є. У зразкових будовах не існує більше протилежності між містом і селом [6, с. 316]. А саме, коли в сільськогосподарських районах разом із господарствами будується житло за міським проектом із усіма побутовими зручностями: опаленням, водогіном та культурними закладами.

Розділ другий. Філософська антропологія і культура

Окрім власне експропріації житлового фонду та архітектурно-просторових рішень, для поліпшення повсякденно-побутових умов пролетарів Ф. Енгельс вважав, що після знищення капіталістичного способу виробництва почнуться справи зовсім іншого роду [1, с. 361]. Можна вважати, що в цьому випадку йдеться вже не про пріоритет домашнього комфорту, а про пріоритет політичної діяльності – революційної боротьби. Він вважав, що завдяки промисловій революції продуктивна сила людської праці досягла такого високого рівня, що створила можливість за розумного розподілу праці між усіма не лише достатнього споживання всіма членами суспільства матеріальних благ, але й надати кожному достатнє часу на дозвілля для користування здобутками культури – науки, мистецтва, форма спілкування і т.ін., і не лише для споживання, але й для перетворення самими в творчий продукт [1, с. 338]. Звідси в історії філософії панує уявлення, згідно з яким у марксизмі взагалі й у К. Маркса і Ф. Енгельса зокрема, ніколи не було й не могло виникнути ніякого позитивного трактування повсякденності, оскільки в соціальному пізнанні повсякденність покладається нижчою реальністю, значенням якої можна нехтувати [2, с. 3]. Марксизм, як "Велика теорія", пише П. Кондрашов, на перший погляд видається абсолютно несумісним з мікроаналізом повсякденних структур. Але з вищевикладеного ми бачили, що організація повсякденного й життя, і побуту зокрема є у Ф. Енгельса, важливого, хоча й не основним питанням. Передбачалося, що побутові умови, як уже зазначалося, нами будуть задоволені достатньою мірою через експропріація житла, яка дозволить безкоштовно вселити робітника з його родиною, у побутові умови, які вже відповідатимуть сучасним досягненням комфорту (буржуазний спосіб життя вже підготував базовий стандарт). У той же час усе це не для задоволення базових потреб в затишку, безпеці, комфорті, відпочинку і споглядання з вікна, а для вивільнення часу й сил для соціальної діяльності та всебічного розвитку особистості – задоволенні в знаннях, культурі, фізичному здоров'ї і т.п. Звідси протиставлення повсякденної буденної свідомості, характернее, як йому здавалося, для лібералів із пріоритетом приватного й інтимного простору людини та політично-активної свідомості в соціалістів. Тобто намагання перетворити людину з істоти домашньої в істоту політичну; людину індивідуалістичну – в соціальну. У цьому й полягає антропологічний переворот марксизму, а не лише підвищення побутових стандартів для людини, як вважав П. Кондрашов [2, с. 3].

З погляду марксизму, буття первісне, свідомість-вторинна, тобто соціалістичне буття повинно було визначати свідомість. П. Кондрашов звернув увагу, що через цю практичну нерозривність у структурах повсякденності відбувається детерміація суспільної свідомості суспільним буттям, тобто процеси цієї детерміації виявляються не прямими і безпосередніми, а опосередкованими та багатоступінчастими: спочатку зміст економічного й політичного порядку поступово осідають, убудовуючись у структури повсякденних практик, потім габітуалізуються, і тільки тоді вплітаються у свідомість конкретних індивідів, соціальних груп, класів і суспільства в цілому [2, с. 26]. Виходячи з цього, ідеологічні принципи соціалізму марксистського толку повинні були спочатку вмонтуватися в перетворення повсякденного життя людини й мас, а потім стати повсякденними практиками, щоб потім перетворитись у своєрідний тип повсякденної культури – у даному випадку, як являл собі Л. Троцький, – соціалістичний [7, с. 23]. На практиці ідеї Ф. Енгельса були впроваджені в Радянській Росії, через експропріацію багатоквартирних будинків і багатокімнатних квартир, що породило такий культурний феномен як "комуналка". Дослідники радянського архітектурного простору В. Измозік та Н. Лебіна в підтвердження ідеологічної вираженості «комуналки» наводять лєнінський чорновий нарис проекту "Про ревізію квартир багатих для полегшення потреб бідних", де їх на погляд, містилася думка про принципову неможливість і непотрібність окремого житла для кожної людини, навіть у вигляді окремої кімнати [8, с. 137–138.]. Логічно, що політична партія «більшовиків» постійно намагалася знайти рішення, яке дозволило б удало пристосувати марксистську теорію до реальних умов життя. А саме почалося розроблення типології «соціалістичної оселі», яка здатна втілити нові форми господарсько-побутового освоєння житлового простору, що виступає на перший план при рішенні архітектурно-проектних завдань. Також погляди теоретиків соціалізму породили таке архітектурне й соціокультурне явище 1920-х – поч. 1930-х років, як "усуспільнений побут" [8, с. 137-138]. А прагнення вивільнити час для активної громадської і політичної діяльності від повсякденних турбот – "будинки нового побуту" або "будинки-комуну".

Проте, надалі практика будинків-комун була засуджена спеціальною постановою ЦК ВКПб у 1930 р. "Про роботу з перебудови побуту", мативуючи це тим, що, з одного боку, була наявною ще матеріальна й культурна відсталість, а з іншого – недолік засобів у процесі індустріалізації країни. Імовірно, як зазначав М. Мілютін, політичне керівництво соціалістичної держави не влаштувало "негайне і повне усуспільнення усіх сторін побуту трудящих: харчування, проживання, виховання дітей з відділенням їх від батьків, з усуненням побутових зв'язків членів сім'ї і адміністративної заборони індивідуального приготування їжі та ін." [9, с. 82]. Також, за словами М. Мілютіна, було відмічено, що

проведення цих шкідливих утопічних починів жорстко дискредитує саму ідею соціалістичного перевлаштування побуту. У цілому постановва не змінила сам підхід в організації побуту соціалістичного типу, а саме необхідність будівництва й організації установ, що забезпечують побут, але вони мали бути поза житловими будівлями, тим самим, розвели приватний простір із соціальним [9, с. 82].

Висновки. Незважаючи на соціально-економічну спрямованість своїх праць, Ф. Енгельс як і К. Маркс не обійшли своєю увагою питань організації повсякденності й побуту. Вони його не деталізували, але виразно продемонстрували принципи, на яких повинне ґрунтуватися повсякденне життя людини. Наближеним ідеалом наприклад для Ф. Енгельса було організація повсякденного життя в соціальних утопіях – Р. Оуена і Ш. Фур'є. Власне кажучи, вони і будуть фундаментом соціалістичної а згодом тоталітарної культури повсякденності.

Ідея Ф. Енгельса полягала у встановленні турботи про побут, причому не лише пролетаріату, а людини в цілому наближення його до досягнень у сфері побутових послуг і технологій на той час сучасної їм цивілізації. Це цілком узгоджується з ідеологією соціалізму про рівність доступу до благ. Але в той же час, Ф. Енгельс заперечував приватну власність на нерухомість, оскільки людина стає обмеженою та закріпаченою своїм побутом і повсякденними потребами. Ідеалом для Ф. Енгельса був міський спосіб життя без приватної власності, який звільняє людину від побутових проблем для революційної боротьби. Але при цьому, як і утопістів-соціалістів, побут мав бути організований на високому рівні для, власне кажучи, вивільнення часу для соціальної боротьби й задоволення культурних потреб. Отже, турбота про побут і повсякденність мали бути другорядними після політичних цілей. Тобто погляди на повсякденну сферу життя людини у Ф. Енгельса цілком збігаються із його ідеологічними переконаннями.

Отже, у цій роботі було встановлено витоки соціалістичної культури повсякденності тоталітарного типу. Можна метафорично сказати, що соціалісти свідомо відривають людину від задоволення домашнього вогнища для активної політичної діяльності. Тому для повсякденної культури соціалістичного типу суспільства переважатиме аскетизація побуту і його усупільнення (кінотеатри) на противагу гедоністичному побуту в лібералізмі і його індивідуалізації (домашній кінотеатр), а для цього вона матиме дисциплінувальний та примусовий характер. Отже, політична ідеологія соціалізму марксистського напрямку визначаючи принципи, межі, характер і зміст усіх сфер життя, у тому числі й повсякденну одночасно обмежує її та людину у прагненні самовираження та облаштування свого приватного, інтимного простору, виходячи із власних потреб та уподобань. Таким чином, створюється напруга між приватним і суспільним буттям, що виявилась у появі опозиційного настрою до офіційної сфери культури й локалізації буття людини у повсякденному просторі. Планова економіка породила дефіцит, який не міг забезпечити побутові умови існування, що викликало незадоволеність соціалістичною моделлю суспільних відносин. Саме ці дві причини із повсякденної сфери виявилися одними із головних факторів занепаду соціалістичної ідеології у СРСР та і його державності. Хоча треба визнати, що соціалістична культура повсякденності виявилась досить стійкою (за тривалістю), але вона вже не самовідтворюється.

Перспектива подальших досліджень може полягати в порівняльному аналізі впливу на повсякденність і побутову культуру політичних ідеологій лібералізму, консерватизму і соціал-демократії.

Література:

1. Энгельс Ф. К жилищному вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения / Ф. Энгельс. В 3-х т. Т. 2. – М. : Политиздат, 1980. – 547 с.
2. Кондрашов П. Н. Проблема повседневности в философии классического марксизма [Текст] : автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / Кондрашов Петр Николаевич. – Екатеринбург, 2007. - 27 с
3. Lefebvre H. Marxism as Critical Knowledge of Everyday Life. / Henri Lefebvre // Lefebvre H. Critique of Everyday life. – London, New York. : Verso, 1991 – 283 p.
4. Gardiner M. Marxism and the convergence of utopia and the everyday. / Michael Gardiner // History of the Human sciences. Vol.19. – 2006. – № 3. – 1–32 p.
5. Вандышев В.Н. Философия. Эскурс в историю учений и понятий. – Суми: ВВП “Мрія-1” ЛТД, 1996. – 316 с.
6. Селевко В.Б. Проблема щастя й регламентація повсякденності в соціальних утопіях тоталітарного типу / В.Б. Селевко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. (101) 10 – С. 312–317.
7. Троцкий Л. Вопросы быта: Эпоха «культурничества» и ее задачи / Л. Троцкий. – М. : Гос. изд-во, 1923. – 160 с.
8. Измозик В. С., Лебина Н. Б. Петербург советский: «новый человек» в старом пространстве. 1920–1930-е годы. (Социально-архитектурное микроисторическое исследование) / В. С Измозик, Н. Б. Лебина. — СПб. : Крига, 2010. — 248 с.
9. Милютин Н. А. Соцгород. Проблемы строительства социалистических городов: Основные вопросы рациональной планировки и строительства населенных пунктов СССР / Н. А Милютин. — М.–Л. : Гос. изд-во РСФСР, 1930. – 83 с.

Селевко В.Б. К вопросу об влиянии идеологии марксизма на формирование культуры повседневности тоталитарного типа (согласно взглядов Ф. Энгельса). Актуальность темы обусловлена переосмыслением социализма в современном пространстве культуры. Проведен социокультурный анализ идей и представлений Ф. Энгельса об характере организации повседневной жизни человека, исходя из его идеологических убеждений. Внимание было уделено на насильственный, принудительный характер взглядов мыслителя на организацию повседневной сферы. Выявлено, что идеи и принципы теоретиков социализма легли в основу формирования особого типа повседневной культуры эпохи социализма – тоталитарного.

Ключевые слова: марксизм, повседневность, принуждение, быт, идеология, культура повседневности, социализм.

Selevko V.B. The issue of the impact of the ideology of marxism on the creation of a culture of daily life of the totalitarian type (for views of F. Engels). Relevance of the topic due to the redefinition of socialism in the contemporary cultural space. Conducted sociocultural analysis of ideas and views F. Engels on the nature of the Organization of everyday life, on the basis of his ideological beliefs. Attention was paid to the violent, forced perspective on day-to-day thinker sphere. It is revealed that the theorists of socialism ideas and principles formed the basis for the formation of a special type of everyday culture of the era of socialism is totalitarian.

Key words: Marxism, daily, forcing, life, ideology, culture, daily life, socialism.

УДК 316.2

Darko Gavrilovic – PhD., professor
University of Novi Sad

HOW THE USTASHA REGIME EXPLOITED PREJUDICES AND STEREOTYPES ABOUT JEWS IN CREATING THE MYTH ABOUT ENEMY

In examining the role of political myths in the Independent state of Croatia (NDH) propaganda, I will explore one political myth that aroused from pre-existing images and stereotypes about Jews in Croat lands that lie at the heart of NDH propaganda: The Myth about the Enemy. That myth was instrumental in providing “moral” justification for genocide and military violence against Jews throughout NDH history and is important for understanding how propaganda was successful in the recruitment of soldiers in the Ustasha movement, as well as for understanding war and genocidal rhetoric. I will discuss how official-level rhetoric has tailored that myth in order to provide significance for political circumstances and legitimize mass violence against Jews.

Key words: propaganda, political myth, stereotypes, prejudice, Jews, Ustasha.

Introduction. The Myth about Enemy has an effect on our perceptions of war and genocide in the 20th century. Also it has an influence on the extent to which such perceptions redefined our views of victimhood and identity. So, that myth can be viewed as among the most crucial issues of 20th century. This is a vast topic, and I do not presume to cover it all. I will focus on one issue: Croat self-perceptions and attitudes toward Jews, from the end of 19th century till the end of World War II. Unfortunately, this relationship has been crucial in defining national and individual identities of Croats and Jews, it has retained a persistently pernicious potential that has often led to repression, violence, and mass killing, rather than understanding and reconciliation.

First it should be known that, in the 19th and 20th century, among the most distinct features of the new nations and new nation states were the eradication of inner resistance to its claim to sovereignty and control and the ceaseless striving to expand either its proper borders or its overseas empire. These in turn tended to create a mechanism of self-definition and legitimization based on two mutually dependent conceptual and material

requirements, namely, the need to define enemies and the urge to make victims, even if the intensity and severity of its application depended on specific circumstances in each individual nation and state. From the nation's point of view, those seen as belonging to it had to be integrated, either willingly or by coercion, whereas those seen as not belonging to it had to be excluded or eliminated, no matter whether they wished to belong to it or not [1; 2]. In the course of this process, some ethnic, religious, or linguistically distinct minorities within these large entities retained an especially ambiguous status, like Jews. This process brought a profound transformation of the age-old anti-Jewish prejudices of Christian Europe into modern political and racial anti-Semitism.

It should be known that, the term “anti-Semitism”, as a form of prejudices, hatred or discrimination, is a hostile disposition toward Jews based on different traditional narratives (Greco-Roman, Christian, Muslim) which includes hatred as a (political, religious, economic, cultural and/or social) threat, and usually elaborates in religious, racial and nationalist terms, by, mostly, political and intellectual forces of extrinsic or intrinsic reasons [3]. The nationalist politically – oriented type of anti-Semitic narrative doctrine arose after the French and Industrial Revolutions which produced political, social, cultural, religious and racial problems. In those countries such as Croatia at the end of the 19th and beginning of the 20th century, the upheavals of modernization passed with raising major Jewish issues, the Jews became a salient element in the popular perception of critical problem in the national liberation struggle. Croat nationalists found that the anti-Semitic catchwords, grounded in nationalist narrative that spread prejudices and stereotypes, came easily to their tongue and that they were highly effective in the propaganda for their major objectives. In that sense, nationalists rooted anti-Semitism in their mythmaking strategy, by teaching and interpreting the past and present in Croatia with stories of Croatians martyrdom and injustice, where the Jews were seen as the enemy and the reason Croats suffered most of the time. With the Jews portrayed as the Croat enemy, nationalists supported the myth making process which marked Croats not only as victims but also as the honest, dissent, and hard working people in contrast with their enemies – the Jews – who were seen as immoral persons, robbers and traitors of the Croat national interests.

In a way, the anti-Semitic myth making process became a powerful weapon of the Croatian political elites, which through direct political control or through an indirect influence on the means of communication attempted to impose on all other parts of society their particular view of the position that Jews have in world history as the only possible view.

In terms of examining the role of prejudices about Jews while creating the Myth of the Enemy in the Independent state of Croatia (NDH) propaganda, I will explore the position of the Jews in the Myth about the Enemy, among Croat nationalist politicians from the end of the 19th century until the end of World War II. Following Joanne Esch's article [4] I will identify the words which serve as lexical triggers for that political myth. Through their connotative and denotative meanings, these words suggest who the victims were and who the perpetrators were. Each lexical trigger carries an opposite cognitive association: enemy (ies)/friend(s), innocent/guilty, and evil/good. Each of these pairs has a normatively positive word and a normatively negative opposite. When used as lexical triggers, the positive word is linked in the text, either implicitly or explicitly, with “Us” (Croats), and the negative with “Them” (Jews). These words became lexical triggers in this way, and supported the creation of The Myth about the Enemy, because their mimics used the binary framework to which the myth owes its intuitive appeal [5].

So, now, we can ask ourselves, why this topic is so important. First, because we have to know that, during the nineties, Croatian desire for statehood same as Croatian longing for sovereignty were rooted in a problematic historical memory of the earlier NDH that existed during the World War II. It should be known that NDH carried out numerous atrocities against non-Croats and other political enemies, including systematic extermination of Jews. Second, at the beginning in the nineties and continuing to the present day, Croatia commemorates pivotal and traumatic World War II events (most notably, concentration camp Jasenovac where Ustasha militia exterminated between 80 000 and 100 000 Jews, Serbs, Roma and communist activists and the site of communist execution of Ustasha militiamen – Bleiburg) where the second is used to promote contemporary interpretations of Croat nationalists in attention to portray innocent victim image of Ustasha militiamen. Third, teaching of the past in Croatia in that direction support rehabilitation of Croatia's dark past – notably the Ustasha movement and crimes committed against Jews, Serbs and Roma. Even at the beginning of 21 century, some Croatian historians and writers still portray a remarkably benign image of the Ustasha. Their crimes are noted but are said to have been committed strictly under German orders – they were not the authentic policies of homegrown fascists. And finally, fourth, even today some people in the country of 4.5 million still tend to diminish the crimes committed by their compatriots in the World War II, and Croatia is still faced with glorifying the NDH, condemning Jews for the world conspiracy, and with fact that Jewish community still received letters denying Holocaust, and calling for destruction of Jews [6].

In accordance to diminished such myths, the following sections investigate one long standing Ustasha regime political myth – Myth about Enemy - and examine how it has been adapted to provide significance for the political circumstances after the NDH was founded on 10 April 1941 and how it has been accessed in official rhetoric so as to legitimize policies of the genocide. But first, in the next chapter, it is important to shed a light on prejudices and stereotypes about Jews that gave a solid ground for creating the Myth about Enemy in Ustasha ideology.

The Origin and Development of anti-Semitism among Croatian Politicians. The Austro-Hungarian Compromise of 1867 created the Dual Monarchy. Under the Compromise, Austria and Hungary each had separate [parliaments](#) that passed and maintained separate laws. The "common monarchy" consisted of the emperor-king and the common ministers of foreign affairs, defense and finance in Vienna. The Compromise confirmed Croatia-Slavonia's historic, eight-century-old relationship with Hungary and perpetuated the division of the Croat lands, for both [Dalmatia](#) and [Istria](#) remained under Austrian administration. At Franz Joseph's insistence, Hungary and Croatia reached the [Compromise](#) (or *Nagodba*) in 1868, giving the Croats a special status in Hungary. The agreement granted the Croats autonomy over their internal affairs. Although the *Nagodba* provided a measure of political autonomy to Croatia-Slavonia, it was subordinated politically and economically to Hungary.

With the arrival of the Jews in the north of Croatia at the end of the 18th and beginning of the 19th century, anti-Semitism also “arrived” in the Croatian land. It was seeded among Croats in the first place based on religious foundations using old hostility between Judaism and Christianity, but also hostility against Jewish merchant competition and xenophobia towards Jews as newcomers and strangers [7]. As Croatia was at that time in a difficult economic situation and Jewish financial wealth was dominant in regard to the Croatian, the young Croatian bourgeoisie saw the Jews as an obstacle for their own development [8]. Taking into account that fact, anti-Jewish protests were organized in Zagreb in 1838 and 1839 followed by demolitions of windows in Jewish shops and 10 years later in some Croatian cities requests for the deportation of Jews were reported.

Antisemitism was being expressed by Croatian politicians. At the beginning of the 20th century Jews were mainly targeted by some Croat politicians for socio-economic reasons. Because the Jewish life was concentrated in the towns and cities and because they were seen as wealthy people who had power in their hands but also supporters of the Hungarian authorities, in the early twentieth century, the Croat Peasant Party leaders, Stjepan and Antun Radić began to view the Jews as aliens to the Croatian peasant national culture.

It should be kept in mind that the Jewish communities in the Kingdom of Croatia and Slavonia tried to become part of the community they lived in, to assimilate and not to isolate themselves. From the beginning they experienced language barriers due to the fact that the Jews spoke the Croatian language the least. Although one part of the Jews accepted the Croat nationality, they still were not considered by the greater part of the public as „genuine“ members of the Croatian population. Due to the fact that a big part of the Jews didn't receive approval neither from the government or the public, they returned to their roots and hence strengthened the Zionist movement.

In some cases Croatian and Serbian nationalism collaborated and together expressed anti-Semitism. Similar prejudices and stereotypes at the expense of the Jews existed in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (Yugoslavia) between two World Wars. That State had about 70,000 Jews, of whom about 60 percent were Ashkenazim and 40 percent Sephardim and most of them, lived in towns. The Jewish population of interwar Croatia consisted of somewhere between 36,000 to 39,000 people, concentrated in several northern towns and cities, above all Zagreb. Apart from the long established Sephardic communities found in Dalmatian ports (Split, Dubrovnik), the Jewish minority had a fairly recent history of settlement in Croatia [9]. During that period Jews born outside the newly created Kingdom, especially those from the former Austro-Hungarian Empire, found obstacles put in the way of achieving citizenship; the Yugoslav authorities wanted to banish them altogether. Only intercession by Jewish organizations within Yugoslavia stopped the expulsion. However, by this time, many Jews had already suffered irreparable economic harm. Relative peace was during the twenties but in the early 1930s, under the influence of the Nazi propaganda, the new disturbances started till the end of the Kingdom of Yugoslavia.

Even when prejudices and stereotypes about Jews were relatively weak during the 1920's, it was always an issue whether Jews were considered equal in everyday life, whether they were able to achieve the same professional goals with the same education, and so on. In the 1920s there were anti-Semitic incidents in every major Yugoslav town, including Belgrade, Zagreb, Sarajevo, and Ljubljana. Often used as a tool in internal political strife, Jews were accused of disloyalty to the new state and of economically exploiting the Croats and Serbs. Some incidents were indirectly encouraged by the authorities, some were the work of journalists, and some took place in the street. The attacks were motivated by religious and national intolerance, xenophobia or

fear of business competition. The Jews were accused of treason, of insufficiently expressing patriotism and of getting rich in devious ways.

The stereotype about Jew-communists appeared on the territory of the Kingdom of SCS after communists in former Tzar Russia came to power. Newly formed „bolshevich danger“ became a political myth about the enemy with which voters across Europe and in the Kingdom of SCS were frightened with. In this scope the idea that Jews made up Bolshevism and that they were behind the labour movement manifested, which made one of the strongest perceptions about the enemy both in Europe and on the territory of the Kingdom of SCS. In that perception the „enemy“ meant Jew capitalist, a stranger and person of different faith, as well as a Jew communist.

Therefore it is no surprise that the anti-Semitic attacks and outbursts of hatred continued for the duration of the new state, the Kingdom of SCS. In that sense, there were attacks on Jews on the whole territory of the new state and the reasons always depended on the anti-Semitic tradition of the particular areas. During the twenties, there were two pronouncedly anti-Semitic newspapers which were being published. In Croatia, the Franciscans from Makarska published „The New Journal to Religion and Science“ and in Serbia „the Political Gazette“ was published. The first paper published in several sequels „The Protocols of the Elders of Zion“ which had the task of spreading anti-Jewish propaganda. The mentioned Serbian paper praised the Croatian paper for its „publishing efforts“ and highlighted that the „Jewish danger“ is a „World problem“ [10]. Between the two World Wars books were published which represented anti-Jewish ideas. During the thirties of the 20th century, under the influence of Nazi Germany and fascist Italy, in the time of the Yugoslavian government, starting from Stojadinovic (1935-1939) and then the Cvetkovic-Macek government (1939-1940), there were more frequent anti-Jewish attacks. In November 1939, almost all universities in Zagreb accepted a conclusion to limit the number of Jewish students.

The Jews as the Enemy in Ustasha Media. From the very first moment of the founding Ustasha movement, it began not only with agitation with the aim to destroy Yugoslavia, but also spread hatred towards Jews. It was an addition to the already existing Croatian anti-Semitism and Ustasha propaganda in accordance with national-socialism, which had the stance that the root of all problems lay in the purity of race and as soon as racial problems have been solved, political, social and economic problems will be solved as well [11]. When it comes to hatred and prejudice towards Jews, the Ustasha ideology was a substrate pre-war Croatian nationalism and anti-Semitism with Nazi ideology. Prejudices and hatred were expressed through ideas and practices that included chauvinism, racism, xenophobia, anti-communism, glorification of violence, contempt for the „Jewish“ liberal democracy, hatred towards „Jewish“ Bolshevism and communism [12].

It should be mentioned that the Ustasha ideology had its specificity compared to other similar movements, and those were anti-Yugoslav and anti-Serb feelings connected with confessional and religious intolerance. Ustaša-anti-Semitism had a specific phenotype since it was shaped by the anti-Serb ideology. Jews were perceived as agents of the Serbian people, as a fifth column that was helping the Serbs to break the racial unity of the Croatian people. In their mission to establish on the territory of the NDH an idea about the purity of the Croatian race, the Ustasas defined Croats as the white Europeans or „Aryans“ and identified the most part of the Balkan population including the Serbs as „Asians“. In doing so, they developed an exclusivist racial ideology that did not leave room for certain minorities, primarily the Jews who were identified as a non-European population. In addition to the „nomadic“ Balkan Serb-Vlach population, which according to the Ustasha ideology was rootless, there was another enemy – a cosmopolitan and mercantile Jew. This enemy was portrayed in similar terms to the past prejudices constructed by Croatian politicians as immoral and as a predator, the Ustasha propaganda heightened this political construction with emotion always portraying this enemy as the opposite to the ideal form of the European noble race of warriors and peasants – the Croat. The creation of such contradictions and racial prejudice was of vital importance for the theory of race to the Croatian Ustasha. In order to strengthen these antipodes, the Ustasha emigres and their sympathizers created the image of the Jew whose characteristics and appearance were the exact opposite of the Croatian appearance and characteristics already in the interwar period.

The Ustasha regime from the beginning showed a special interest in the field of culture so the authorities made an effort that almost all printed texts have the seal of the Ustasha propaganda policy in terms of its program principles. Therefore there was a need to carry out a so-called „profound cultural revolution“ or ideological transformation on basic national cultural institutions as the main carriers of the Ustasha cultural program in order to achieve a „new Croatian national consciousness and feelings“ [13].

The intelligentsia was given a special role in influencing the orientation of the Ustasha youth and writing numerous books and manuals in which the youth already in the early years were taught to hate Jews [14]. Because of the need to racially purify the nation and create a homogeneous nation, Ustasha national state

supreme objectives became the deportation and liquidation of “foreign elements”, such as Jews, Serbs and Roma [15].

The newspaper “Hrvatska Krajina” (*Croatian Krajina*) in every issue demonized the Jews and Serbs. During the spring and summer of 1941, when the largest arrests and detentions in concentration camps were carried out, the front page was reserved for the speeches of the Ustasha dignitaries Viktor Gutic and Ante Pavelic. Gutic's speeches called for violence by seeking Croats to eradicate Serbs and Jews, he stated himself that he received orders from the head of government to cleanse the Krajina region of Croatia from „undesirable elements“ [16].

The old prejudices of Croatian Semitism related to the Jews were transferred to the advertising space of the NDH. From May 1941, accusations against Jews began that they want to destroy Croatian education and schooling. An almost half a century old stereotype which states that there exists Jewish professions such as lawyers, bankers and doctors, was spread by the Ustasha propaganda spreading direct accusations for biological extermination of the Croatian national substrate by Jewish doctors who carry out abortions [17].

The Ustasha campaign against Jews was conducted under the motto that "there is no place in the NDH for Jews." Along with the media attacks, the Jews were subjected to racial laws as well. These were supposed to give legitimacy to persecution and genocide. Thus, all the newspapers were tasked with informing their readers of these racial laws, and in this sense, the most important law was the "Legal Decree on Racial origins", as well as the "Legal decree for the protection of Aryan blood and the honor of the Croatian people", with which marriage between Jews, as well as other people of “Non-Aryan” descent, and people of "Aryan" descent was banned [18].

In addition to the existing prejudices, which were primarily based on anti-Semitism that has already been manifested in Croatia at the end of the 19th and beginning of the 20th century, the propaganda of the Ustasha also spread anti-Semitic prejudices about the "Jewish-Bolshevik conspiracy" that emerged after the success of the October Revolution. In this regard, in order to demonize the Jews, and to make them appear as enemies of the people and thus gain the support of the majority for the planned genocide, propaganda emphasized the political constructions that were first spread by the leadership of the NDH. Thus, among other fictional conspiracy theories in which the Jews were the main protagonists, lies were spread, in public, by leader Ante Pavelic about the "Moscow - Jewish - Bolshevik potentates who wanted to infiltrate the countries of Southeast Europe.

All of these were clear signs that special attention was paid towards the total annihilation of the Jews. This was made clear in mid-1943, when the Jewish question was written about as part of the "social (or state-forming) transformation of the Ustasha Croatia". According to the text, this is a matter "solved with thoroughness and persistence, which has to greatly distress all those whose paths intersect with the roads of the Ustasha social or state-forming revolution." [19].

The prejudices about Jews were also spread by propaganda posters. So, for example, on the 1st of May, 1942, in Zagreb, the visitors of the exhibition “On the development of Judaism and its destructive undertakings in Croatia before the 10th of April, 1941, and the Solution of the Jewish Question in NDH” could see Jews being portrayed as caricatures and in demeaning fashion which gave credit to the racist theory. The poster used to invite people to the showcase portraying a Jew as a venomous snake, and in the showcase as a spider, enveloping the globe with its legs, or the usual stereotype of an ugly fat rich guy with a crooked nose.

Lastly, it remains to be concluded that the entire anti-Semitic propaganda was directed toward one goal – the elimination of the Jews. The propaganda was supposed to incite and justify the apprehensions, deportations and massacres which started in June 1941. By December of 1941, according to the data Pavelic gave to count Ciano, the total number of Jews was reduced from 45,000 to 12,000, and that was only the beginning of their eradication [20]. Synagogues were ransacked, and then burned, with some, like the Synagogue in Banja Luka, redesigned as brothels for German and Ustasha soldiers [21]. The terror over the Jews gained an increased swing in mid-1941, and then culminated by the beginning of 1942. Ethnic cleansing is completed with absolute success – in part due to the liquidation of Jews in local communities, and partly due to deportation to concentration camps until 1942. In this period of mass arrests and executions by firing squads, followed all the way by propaganda, set to create an image of Jews as enemies of the Croatian state, only a small number of Jews remained free. After some calmness, which lasted till the spring of 1943, the rest were arrested and only around 5000 Jews survived the holocaust in the NDH, only by fleeing to the Italian occupation zone, or by joining the partisan movement. The final account was that an estimated 85% of the Jewish population was killed. The exact number of the Jewish victims who perished in the Ustasha genocide will remain unknown [22], but what is evident is that, aside from demonizing the Jews, the Ustasha propaganda successfully mobilized the Croatian people.

Historians estimate that the Ustaša had approximately 4,000 pre war members only, and 30,000 to 40,000 active supporters. Realizing that many of the members were activists who had been trained in camps, and realizing that more than 100,000 Croats bought Ustaša publications, the Ustaša stands in a more powerful light. The Ustaša was able to dominate the universities, some Catholic convents, and intellectual circles, and it was far from being a movement of the socially declassed. After the takeover, quickly more than 100,000 men and women swore the Ustaša oath [23]. But whatever the exact number of sympathizers was, the question of public participation in violence cannot be answered with sheer numbers.

Summary. In NDH myth making process such as creating the Myth about Enemy played particularly powerful role in extermination of the Jews. It had its roots in the growth of anti-Semitic sentiment among some Croat politicians and its development into an ideology at the end of 19th century. In accordance with that, this article emphasized danger of wide spreading prejudice, discrimination, racism and anti-Semitism through press during that critical historical period. Also, it stress, that the story about state's origin, its past, nation self victim status, nation suffering and past injustices and contrary to that, "enemy's wickedness" and "alien craving for power" – made not only human rights abuses against Jews, but even worse, mass killings and extermination. In that light, NDH propaganda passes off war crimes to look defensive, justifiable, and even necessary. By this article, it is obvious that Ustasha regime promoted the negative image of the Jews as the "enemy" and reinforces it with rhetoric about the righteousness of "ourselves". The attempt was to muster up support and nurture the belief that what is to be done is in the positive and beneficial interest of all Croats. In that sense, the Myth about Enemy had a key role in Ustasha propaganda.

So, unmasking political mythology of fascist regimes such as it was NDH regime, which was filled with prejudices and stereotypes, is important because of at least the three facts. First, it shed a light on importance of propaganda in purges and mass killings. It can sensitize society to the danger of prejudice, discrimination, racism and anti-Semitism. And finally, unmasking political mythology also addresses one of the central mandates of education in Europe, which is to examine what it means to be a responsible citizen same as to provide a structure inquiry for an investigation into human behavior.

Bibliografija:

1. Hobsbawm E.J *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 2d edn. (Cambridge, 1992);
2. Bartov O "Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust", *The American Historical Review*, Vol. 103, No. 3 (Jun., 1998), p.772.
3. Halpern B, "What is Anti-Semitism?", *Modern Judaism*, Vol.1, No.3, 1981, pp.251-262.
4. Esch j, "Legitimizing the "War on Terror": Political Myth in Official-Level Rhetoric", *Political Psychology*, Vol. 31, no. 3 (June 2010): 357-391.
5. Christopher G. and Flood C, *Political myth: A theoretical introduction*, (New York: Garland, 1996): 85.
6. "European Jews call on Croatia to crack down on anti-Semitism", in *Haaretz*, June, March 07, 2006.
7. Goldstein I, "Croatia", in *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, edited by Richard S. Levy, Volume 1, 2005. p.147.
8. Goldstein I, „Antisemitizam u Hrvatskoj: Korijeni, pojava i razvoj antisemitizma u Hrvatskoj“, *Antisemitizam, Holokaust, Antifašizam*, O. Kraus (ur.), Zagreb, 1996.
9. Bartulin N, *The Ideology of Nation and Race: The Croatian Ustasha Regime and its Policies Toward Minorities in the Independent State of Croatia, 1941-1945*. (A thesis submitted at the University of New South Whales: November, 2006) p.225. Also see Goldstein I, *Holokaust*, p. 24.
10. "Political Gazette", no.10, 10.May, p 6-10; M. Koljanin, *Jews and anti-Semitism in the Kingdom of Yugoslavia 1918 – 1941*, p.203.
11. Kalebić D, "Pravaštvo i Ustaštvo", *Hrvatska smotra*, Zagreb, 7–8 (1942), p. 390–393.
12. Bogdan I, *Dr Ante Pavelic riešio je hrvatsko pitanje*, Nakl. Europa, Zagreb, 1942, p. 27; Pavelić A, *Putem hrvatskog državnog prava; Članci, govori, izjave, 1918-1929* (Vol, no. 4), Domovina, Madrid, 1977, p. 9–12.
13. "Narodne novine", Zagreb, 4. VI 1941, p.1.
14. Pečić P, *Postanak Nezavisne Države Hrvatske. Borba za njeno oslobođenje i rad na unutrašnjem ucmpojstvu*, Hrvatska knjiga, Zagreb, 1942., p.288.
15. Oršanić A, *Ustaštvo kao društveni pokret*, Državni izvještajni i promidžbeni ured, Zagreb, 1942, p. 34–38.
16. "Hrvatska Krajina", Banja Luka, 28.May 1941, god.1.,no.18, p.1.
17. "Hrvatska Krajina", Banja Luka, 25.May 1941, no.17, p.1.
18. "Hrvatski narod", 1.V 1941, no.78, p.1.
19. "Nova hrvatska", Zagreb, 2. VI 1943.
20. Државни архив у Загребу (*State archives in Zagreb*), фонд број 252, кутија 1, p. 58, 60.
21. ARS, Извештај, Јавна берза рада, (*Report from the Public Labor Exchange – Banja Luka*) Подружница Бања Лука, бр(но). 215, од (from) 3.10.1945, Упућено Окружној управи јавних добара, Бања Лука.
22. Koš J, „Nezavisna Država Hrvatska: Osvrt iz današnjice“, in the anthology *Holokaust, ljudska prava i obrazovanje* (priredio Ognjen Kraus), Židovska općina Zagreb, Zagreb, 2006, p. 45.
23. Sundhaussen H, *Geschichte Jugoslawiens 1918-1980* (Berlin, Kohlhammer: 1982), p119; for growing support after the Ustaša takeover cf. Goldstein I and Jovanović N, *Croatia: a history* (London: Hurst & Co., 1999), p. 134.

Дарко Гаврилович. Как режим усташей эксплуатировал предубеждения и стереотипы относительно евреев в создании образа врага. В статье исследована роль политических мифов в независимом государстве Хорватия (NDH) и пропаганда усташей относительно образа врага в довоенный и военный период. В работе показано, как создавались политические мифы и стереотипы относительно евреев в Хорватии в системе NDH пропаганды: это был миф, эксплуатирующий образ врага. Это был инструментальный миф для обеспечения "морального" оправдания геноцида евреев и военного насилия против евреев. Пример истории NDH важен для понимания того, насколько пропаганда была успешна в вербовке солдат в движение усташей, а также для понимания целей Второй мировой войны и геноцидальной риторики.

Ключевые слова: пропаганда, политический миф, стереотипы, предубеждение, евреи, усташаи.

Дарко Гаврилович. Як режим усташів експлуатував забобони та стереотипи щодо євреїв в створенні образу ворога. У статті досліджена роль політичних міфів в державі Хорватія (NDH) в довоєнний та воєнний періоди. В роботі показано, яким чином створювалися політичні міфи та стереотипи щодо євреїв в Хорватії в системі NDH пропаганди: це був міф, який експлуатував образ ворога. Це був інструментальний міф для забезпечення морального виправдання геноцида та воєнного насильства проти євреїв. Приклад історії NDH є важливим для розуміння того, наскільки пропаганда була успішна в вербуванні солдатів в рух усташей, а також для розуміння мети Другої світової війни та геноцидальної риторики.

Ключові слова: пропаганда, політичний міф, стереотипи, забобони, євреї, усташі.

УДК 141.7:172

Jan Juszczyński
Centrum Badawczo-Rozwojowe Wdrożeń
Innowacyjnych w Gliwicach (Gliwice, Polska)

DZIAŁANIA POMOCOWE NA KORZYŚĆ OSOBY DOTKNIĘTEJ BEZROBOCIEM

Ющинський Ян. Соціальна допомога особам, які втратили роботу. Автор акцентує увагу на особливостях соціальної політики, яку проводять державні органи і неурядові організації (на відміну від соціальної політики як наукової сфери). Соціальна політика використовується для вирішення нагальних соціальних проблем, тому вона спрямована на формування умов життя людей і відносин, особливо пов'язаних з середовищем життя і праці. Обов'язок влади державної соціальної політики виникає з конституції відповідної держави. Окремі положення Конституції конкретизують це положення, яке вимагає державних функцій в таких сферах, як охорона здоров'я, трудові відносини, освіта, соціальна допомога тощо.

Ключові слова: влада, суспільство, мораль, відповідальність, обов'язок, соціальна політика.

Zagadnienia wstępne. Zmieniający się rynek pracy w każdym momencie stawia na nowo pytanie jaką pomoc ma otrzymać osoba pozostająca bez zatrudnienia a także przedstawieniu pracy z bezrobotnymi jako zadania kosztotwórczego pod względem psychologicznym, bo rzutującym nie tylko na jego najbliższe otoczenie – członków rodziny ale i innych przedstawicieli społeczności. Czy wachlarz tej pomocy ma być stałym zestawem działań?

Próba znalezienia odpowiedzi na to pytanie musi być stawiana każdego dnia przez zajmujących się problematyką rynku pracy. Nie bez znaczenia jest również dla animatorów życia społecznego i praktyków zawodowo zajmujących się problematyką przewycięzania bezrobocia. Niniejsze rozważania stanowią próbę zabrania głosu w dyskusji nad tym ważkim zagadnieniem. Będzie także przyczynkiem w dyskusji praktyków.

Środki i metody walki z bezrobociem. Polityka społeczna, rozumiana jako działalność państwa i organizacji pozarządowych (w przeciwieństwie do polityki społecznej jako dziedziny naukowej), służy

rozwiązywaniu kwestii społecznych. Ma zatem na celu kształtowanie warunków życia ludności oraz stosunków międzyludzkich, zwłaszcza w środowisku zamieszkania i pracy. Obowiązek prowadzenia przez władze państwowe polityki społecznej wynika z zapisów konstytucji danego państwa, z wartości narodowe i uniwersalne, zaznaczył W. Wandyszew [4, s. 33-36]. Poszczególne przepisy ustawy zasadniczej konkretyzują ten zapis, nakładając na rząd obowiązki w takich dziedzinach jak ochrona zdrowia, stosunki pracy, edukacja, pomoc socjalna i innych.

Zadania polityki społecznej w walce z bezrobociem jak twierdzi M. Szylo-Skoczny [2, s. 224-231]. skupiają się na trzech obszarach:

- ochrona pracowników przed utratą zatrudnienia, przez zapewnienie im ochrony prawnej przed zwolnieniami indywidualnymi i grupowymi. Utrzymywanie zatrudnienia, nawet na gorszych warunkach, staje się obecnie podstawowym problemem dla coraz większej grupy pracowników.

- zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego bezrobotnym oraz ograniczenie negatywnych skutków społecznych braku pracy. Chodzi tu o ochronę egzystencji bezrobotnych (i ich rodzin) oraz zmniejszenie negatywnych psychospołecznych skutków braku pracy

- pomoc bezrobotnym w uzyskaniu zatrudnienia poprzez aktywizowanie bezrobotnych i wyrównywanie szans do zdobycia pracy.

Wyżej wymienione zadania realizowane są poprzez politykę rynku pracy. Odwołując się również do opinii praktyków podstawowe cele to:

- zmniejszenie rozmiarów bezrobocia (cel zatrudnieniowy)

- poprawa funkcjonowania rynku pracy poprzez zwiększenie mobilności i lepsze dopasowanie struktury zatrudnienia (cel strukturalny)

- zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego bezrobotnym (cel socjalny)” [Tamże, s. 226-227].

Dopiero poznanie przyczyn powstawania bezrobocia, zarówno naturalnego, jak i przymusowego umożliwi określenie metod, jakimi może posłużyć się państwo w celu ograniczenia tego zjawiska. Przy istnieniu pewnego poziomu bezrobocia naturalnego rynek pracy pozostaje w równowadze. Niebezpieczne jest jednak to, kiedy tego rodzaju bezrobocie może sięgnąć nawet 10% zasobów pracy lub przekroczyć tę wielkość. W tej sytuacji mimo utrzymującej się równowagi rynek pracy zaczyna ponosić straty. Wówczas państwo oddziałuje na rynek pracy poprzez odpowiedni zestaw instrumentów składających się na politykę rynku pracy. W tym miejscu powołując się na definicję polityki rynku pracy B. Winiarskiego która oznacza wg. niego „działalność państwa i jego organów zmierzającą do redukcji bezrobocia, likwidacji ubóstwa, wypełnienia luki zatrudnieniowej oraz oddziaływanie na decyzje w sprawie wyboru między bezrobociem a inflacją” [Tamże, s. 226]. może ona przybrać postać polityki podażowej i popytowej.

1) Narzędzia polityki podażowej opierają się na stosowaniu bodźców ekonomicznych w celu zmiany poziomu pełnego zatrudnienia, poziomu produkcji potencjalnej oraz naturalnej stopy bezrobocia. Narzędziami tymi są m.in.:

- obniżenie podatku dochodowego,
- zmiany w wysokości zasiłku dla bezrobotnych,
- zmniejszenie obciążeń podatkowych płac.

2) Z kolei narzędzia polityki popytowej stanowią:

- stosowanie ulg inwestycyjnych,
- obniżenie stopy procentowej,
- ożywienie sytuacji gospodarczej poprzez zwiększenie popytu globalnego.

Instrumenty te można uzupełnić również o działania, które zmierzają do usprawnienia funkcjonowania instytucji obsługujących rynek pracy (np pośrednictwa pracy dla pracowników urzędów pracy, szkolenia w zakresie doradztwa zawodowego itp.).

Wyżej wymienione instrumenty sprzyjają obniżaniu bezrobocia naturalnego i przymusowego, jednak efekty mogą przynieść dopiero w dłuższym okresie. Dlatego oprócz długofalowych działań, polityka rynku pracy przybiera formę doraźnych, przynoszących efekty w krótkim okresie kroków. Te ostatnie autorzy podzielili na formy pasywne i aktywne i są to [Tamże, s. 227]:

1) Formy pasywne głównie mają złagodzić indywidualne skutki pozostawania bez pracy. Nie mają one wpływu na zwiększenie zatrudnienia ani na zmniejszenie się liczby bezrobotnych. Dlatego też formy pasywne można raczej określić sposobami łagodzenia skutków bezrobocia niż narzędziami jego zwalczania. Najczęściej stosowanymi są:

- wypłacanie zasiłków dla bezrobotnych,
- wcześniejsze emerytury,
- zasiłki przedemerytalne,
- świadczenia przedemerytalne.

Rozdział drugi. Filozofська антропология і культура

2) Formy aktywne mają większe znaczenie dla poprawy sytuacji na rynku pracy. To m.in. od ich właściwego doboru i skuteczności zastosowania uzależniona jest sytuacja na rynku pracy w krótkim okresie. Do nich zalicza się:

- działalność w zakresie pośrednictwa i doradztwa,
- szkolenia i przekwalifikowania bezrobotnych,
- prace interwencyjne,
- roboty publiczne,
- pożyczki na tworzenie małych firm,
- aktywizacja zawodowa absolwentów,
- programy specjalne (np. długookresowo bezrobotni, młodzież, kobiety).

Można stwierdzić, że pasywna polityka rynku pracy służy zapewnieniu bezpieczeństwa socjalnego bezrobotnych; są to świadczenia społeczne, które kompensują brak dochodów z pracy, chronią egzystencję bezrobotnych, pozwalają także ograniczyć zagrożenia rozwoju psychospołecznego jednostki oraz nie dopuścić do jej marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Z kolei aktywna polityka rynku pracy jest skierowana na aktywizację zawodową oraz tworzenie miejsc pracy. Ma ona za zadanie przerwać, choćby na pewien czas, bezczynność zawodową bezrobotnych, poprawić ich szanse na znalezienie pracy i stworzyć pomost prowadzący do trwałego zatrudnienia. Pozwala równocześnie zmniejszyć niedopasowania strukturalne na rynku pracy i poprawić strukturę zatrudnienia w gospodarce (wzrost mobilności i produktywności siły roboczej). Umożliwia także kontrolę i selekcję bezrobotnych oraz weryfikację ich gotowości do pracy.

Działania urzędów pracy swym zakresem obejmują bierne formy pomocy bezrobotnym (do których zalicza wypłaty zasiłków, informacje o poszukiwanych pracownikach) oraz aktywne wsparcia poszukujących pracy. Ze względu jednak na brak pieniędzy rola urzędów została ograniczona do biernego przekazywania pieniędzy i ofert pracy. Poszukujący pracy potrzebują obok informacji o lokalnych miejscach pracy łatwo dostępnej, rzetelnej i aktualnej informacji o rynku pracy, a więc popycie i podaży miejsc pracy, bieżącym i prognozowanym zapotrzebowaniu na kwalifikacje i umiejętności w bliskim i dalszym otoczeniu, o możliwościach zdobycia pożądaných umiejętności i kwalifikacji, o źródłach i formach pomocy finansowej temu służącej a także o źródłach potrzebnej informacji. Bezrobotnym potrzebne jest poczucie, że nie są sami. Należy ich uświadamiać, że ich bezrobocie ma wymiar prywatny i publiczny, że dzięki swojej aktywności w sferze publicznej, mogą zwiększyć swoją szansę na osiągnięcie sukcesu. Realizacji tego celu sprzyjają organizacje, w których bezrobotni byłiby inicjatorami i twórcami działań, a nie tylko ich adresatami, odbiorcami, którzy jedynie biernie czekają na ofertę innych.

Pośrednictwo pracy nie może uczynić nic, aby tworzyć miejsca pracy zlikwidowane wskutek recesji gospodarczej. Pojawiają się tendencje do zwiększania wydatków na roboty publiczne i inne formy wspierania zatrudnienia, które miały częściowo zrekompensować utratę miejsc pracy w sektorze prywatnym.

W Polsce i innych krajach Europy Wschodniej od momentu rozpoczęcia transformacji i towarzyszącego jej bezrobocia przyjmowano różnorodne modele przeciwdziałania temu zjawisku. Na początku lat 90 zostały zastosowane głównie działania osłonowe, czyli pasywne metody zwalczania bezrobocia. Wtedy około 80% bezrobotnych posiadało prawo do zasiłku w wysokości związanej z wcześniejszym wynagrodzeniem (ok. 70% jego wysokości), przyznawanym na czas nieokreślony. Również został wprowadzony zasiłek dla bezrobotnego absolwenta szkoły wyższej, który stanowił 120% minimalnego wynagrodzenia. Regulacje te stanowiły apogeum osłonowej polityki państwa. Z jednej strony złagodziły szok wywołany pojawieniem się masowego bezrobocia, natomiast z drugiej wcale nie zachęcały do aktywnego poszukiwania pracy. Szczególnie było to widoczne w sytuacji niskich płac. W drugiej połowie lat 90. władze wycofywały się z tak liberalnej wobec bezrobotnych polityki. Aspekty finansowe zdecydowały o tym w dużej mierze (zła sytuacja finansów publicznych) oraz względy psychologiczne: ograniczenie świadczeń socjalnych miało zaktywizować osoby bezrobotne i zmusić je do aktywniejszego poszukiwania zajęcia. W tej chwili tylko około 15% osób bezrobotnych ma prawo do zasiłku, gdyż przysługuje on po okresie co najmniej 12 miesięcy świadczenia pracy w ostatnich 18 miesiącach. Zasiłek jest przyznawany na ściśle określony czas w zależności od poziomu bezrobocia w danym regionie i stażu bezrobotnego. Obowiązuje również jedna stawka zasiłku niezależna od ostatnio osiąganego wynagrodzenia (przy czym jest on o 20% wyższy w przypadku osób mających ponad 20-letni staż pracy i 20% niższy w przypadku osób mających staż pracy krótszy niż 5 lat).

W wielu środowiskach wyrażany był pogląd, że zasiłek dla bezrobotnych to świadczenie o charakterze obligatoryjnym, powszechnym i okresowym, przyznawane przez starostę. Prawo do zasiłku zostało uzależnione od posiadania statusu bezrobotnego oraz od braku propozycji odpowiedniej pracy, a także od posiadania minimalnego stażu zatrudnienia, wynoszącego co najmniej 365 dni w okresie 18 miesięcy poprzedzających dzień zarejestrowania w urzędzie pracy i osiągnięcia dochodów kwocie co najmniej minimalnego

wynagrodzenia. Okres wypłaty zasiłku wynosi: 6, 12 lub 18 miesięcy i zależy od stopy bezrobocia na lokalnym rynku pracy, od stażu zatrudnienia oraz od sytuacji rodzinnej. Wysokość zasiłku dla bezrobotnych zależy od określonej w ustawie wartości. Warto zauważyć, że ustawodawca wielokrotnie zmieniał przepisy prawne regulujące zasiłek dla bezrobotnych. Następowало stopniowe zaostrzenie warunków nabycia prawa do świadczenia, skracanie okresów jego wypłacania i obniżenie wysokości. W rezultacie większość bezrobotnych została wykluczona z publicznego systemu ochrony socjalnej. Trzeba dodać, że otrzymywanie zasiłku od bezrobocia nie chroni jednostki i rodziny przed ubóstwem; mała wysokość świadczenia sprawia, że podczas jego wypłacania następuje szybki spadek poziomu życia.

Kolejną grupę metod pasywnego zapobiegania bezrobociu zastosowanych stanowiły metody polegająca na wycofywaniu szerokich grup społecznych z rynku pracy. Osiągnięto to poprzez wypłacanie zasiłków przedemerytalnych, stworzenie możliwości do przechodzenia na wcześniejsze emerytury oraz liberalne zasady przyznawania rent. W pierwszym okresie transformacji instrumenty te ułatwiały w jakimś stopniu wejście młodych ludzi na rynek pracy, a ludziom starszym dostarczały środków do życia po zwolnieniu i długotrwałym braku zatrudnienia. Te pozytywne lecz krótkotrwałe efekty nie zrównoważyły jednak wad takiej polityki. Obecnie emeryci z Polski są jednymi z najmłodszych na świecie (najmłodszymi w Europie) Natomiast biorąc pod uwagę liczbę rencistów i ich wiek dostrzec można, że polskie społeczeństwo jest najbardziej schorowanym społeczeństwem w Europie. Coraz większą rzeszę osób nieaktywnych zawodowo (a w wieku produkcyjnym) utrzymuje kurcząca się liczba pracujących. Grozi to ruiną finansów publicznych i systemu emerytalnego oraz napięciami społecznymi (coraz bardziej odczuwalny brak zgody społecznej na rozbudowane przywileje emerytalne). Oprócz tego rynek pracy (w okresie rosnącego zapotrzebowania na pracowników i koniunktury) odczuwa brak osób doświadczonych, wcześniej wypchniętych już z rynku pracy.

M. Szyłko-Skoczny [Tamże, s. 229] twierdzi, iż specyficzną formą zmniejszania ryzyka związanego z bezrobociem stały się w Polsce zasiłki i świadczenia przedemerytalne, przyznawane osobom w starszym wieku, o długim stażu pracy. Świadczenia te, wypłacane początkowo przez Urzędy Pracy, zostały przeniesione do Zakładu Ubezpieczeń Społecznych. Wśród świadczeń służących ochronie socjalnej bezrobotnych znajdują się także takie, które ustawodawca uzależnił od aktywnego zachowania na rynku pracy. Można tu wymienić: dodatki szkoleniowe, które mają motywować do podjęcia szkolenia zawodowego, stypendia przyznawane bezrobotnym w wieku poniżej 25 lat i innym bezrobotnym znajdującym się w szczególnej sytuacji na rynku pracy w wypadku podjęcia szkolenia lub stażu u pracodawcy, a także dodatki aktywizujące przysługujące bezrobotnym mającym prawo do zasiłku, jeżeli podjęli zatrudnienie w niepełnym wymiarze czasu pracy i otrzymują niższe od minimalnego wynagrodzenie za pracę.

Jednak w minionych latach w Polsce nastąpiła ewolucja podejścia ustawodawcy do polityki rynku pracy polegająca na stopniowym odchodzeniu od działań osłonowych na rzecz wzmocnienia roli aktywizacji zawodowej bezrobotnych. Wyraźny zwrot w polityce rynku pracy nastąpił w ustawie o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy. Zasadniczy kierunek zmian zakładał wzrost działań skierowanych na promocję zatrudnienia, miała także miejsce istotna modyfikacja instytucji i instrumentów rynku pracy. Przyjęto regulacje, które sprzyjają rozszerzeniu współdziałania podmiotów publicznych i niepublicznych, zwiększają selektywność instrumentów aktywizacji bezrobotnych, prowadzą do dalszego zmniejszenia ochrony socjalnej bezrobotnych” [Tamże, s. 227-228].

Obecnie prowadzenie aktywnej polityki rynku pracy jest uznawane jako jedno z priorytetowych działań związanych z przeciwdziałaniem bezrobociu w Polsce. Występują tutaj takie formy jak:

- wprowadzanie zmian strukturalnych w gospodarce, które uwzględniają kryterium zatrudniania, tak by służyły długofalowej polityce zatrudnienia,
- wspieranie przedsiębiorczości oraz poprawy dostępu do kapitału oraz likwidację barier fiskalnych i administracyjnych,
- poprawa jakości zasobów pracy przez edukację i kształcenie ustawiczne. Praktyka i polski system prawny wskazuje, iż najpopularniejszymi metodami aktywnej walki z bezrobociem od lat są:
- programy specjalne, chodzi tu głównie o działania aktywizacyjne związane ze wsparciem absolwentów (program „Absolwent”, „Pierwsza Praca”, Wiatr w Żagle),
- roboty publiczne i prace interwencyjne,
- wydatki na szkolenia zawodowe.

Na powyższe działania wydatkowanych jest większość środków przeznaczanych na aktywną walkę z bezrobociem w ramach Funduszu Pracy. Źródłem finansowania polityki rynku pracy jest w tym przypadku główny Fundusz Pracy- państwowy fundusz celowy, utworzony ustawą o zatrudnieniu z 1989 roku. Dochody Funduszu Pracy pochodzą ze składek pracodawców (obowiązkowe 2,45% wynagrodzenia), dotacji budżetu państwa, kredytów i pożyczek, oraz innych źródeł.

Rozdział drugi. Filozofська антропология і культура

Zwraca uwagę fakt, iż mimo deklaracji o priorytetowym traktowaniu aktywnej polityki rynku pracy, wciąż większość środków Funduszu wydatkowanych jest na pasywne metody przeciwdziałania bezrobociu. Chociaż z roku na rok proporcje te ulegają poprawie.

Najważniejszym kryterium oceny skuteczności określonej metody przeciwdziałania bezrobociu jest przede wszystkim liczba osób, które wskutek jej zastosowania uzyskały zatrudnienie. Biorąc je pod uwagę, skuteczność zastosowanych instrumentów aktywnej polityki rynku pracy wnioski nasuwają się same. Jak dowodzą dane najwyższą skuteczność uzyskały pożyczki udzielane bezrobotnym na założenie własnej działalności gospodarczej. Ta forma aktywizacji bezrobotnych należała do najbardziej skutecznych także w latach wcześniejszych. Słuszne więc wydaje się podwyższenie wydatkowanych środków z Funduszu na ten rodzaj aktywizacji bezrobotnych.

Dość niską skutecznością odznaczały się staże i pozostałe formy aktywizowania absolwentów przy jednoczesnym, utrzymującym się wysokim udziale wydatków z Funduszu Pracy na te instrumenty rynku pracy. Niską skuteczność osiągnęły też roboty publiczne oraz prace społecznie użyteczne.

Na podsumowanie można dodać, że od początku okresu transformacji najważniejsze znaczenie miało zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego bezrobotnym. Składały się na to świadczenia urzędów pracy, w tym przede wszystkim zasiłki dla bezrobotnych. Uzupełniały go inne świadczenia, a zwłaszcza: zasiłki i świadczenia przedemerytalne, dodatki szkoleniowe, stypendia. Ważnymi elementami systemu ochrony socjalnej stały się również świadczenia ubezpieczeń społecznych oraz świadczenia pomocy społecznej.

Aktywizacja zawodowa bezrobotnych. Podstawowe instrumenty polityki rynku pracy służące aktywizacji zawodowej bezrobotnych oferowane przez publiczną administrację pracy to: pośrednictwo pracy, poradnictwo zawodowe, szkolenia i przekwalifikowania zawodowe, prace interwencyjne, roboty publiczne, staże, pożyczki i dopłaty na tworzenie nowych miejsc pracy, dopłaty dla pracowników zatrudniających skierowanych do nich bezrobotnych” [Tamże, s. 229]. Zasady stosowania instrumentów aktywizacji bezrobotnych istotnie zmieniono dostosowując ją do wymogów rynku pracy. Wyodrębnionych zostało kilka grup usług rynku pracy w celu zwiększenia selektywności oraz skuteczności w odmienny sposób a mianowicie:

- ustalono katalog usług podstawowych rynku pracy oferowanych przez publiczną administrację pracy ogółowi bezrobotnych, zaliczając do nich: pośrednictwo pracy, usługi EURES, poradnictwo zawodowe i informację zawodową, pomoc w aktywnym poszukiwaniu pracy i szkolenia,

- przewidziano drugą grupę usług rynku pracy tylko nowo wyodrębnionej kategorii bezrobotnych znajdujących się w szczególnej sytuacji na rynku pracy, włączył do tej grupy: prace interwencyjne, roboty publiczne, staż, przygotowanie zawodowe, pokrycie kosztów opieki nad bliskimi, uczestnictwo w Centrum Integracji Społecznej, tworzenie spółdzielni pracy,

- zaoferowano trzecią grupę instrumentów mających zachęcić do korzystania z podstawowych usług rynku pracy, zaliczając do niej: zwrot kosztów dojazdów do pracy, na staż, szkolenie poza miejscem zamieszkania, dofinansowanie wyposażenia nowego miejsca pracy, ponoszenie przez urzędy pracy części kosztów pomocy prawnej udzielonej bezrobotnym, refundowanie kosztów składek na ubezpieczenie społeczne skierowanego bezrobotnego,

- określono również zadania odnoszące się do przygotowania i realizacji projektów lokalnych i programów regionalnych na rzecz zatrudnienia.

Warto również zwrócić uwagę na to, wprowadzono kilka nowych instrumentów aktywizacji, takich jak: przygotowanie zawodowe w miejscu pracy, umowa aktywizacyjna, skierowanie bezrobotnych do wykonywania prac społecznie użytecznych na rzecz gminy. Rozszerzenie wachlarza ofert w zakresie sposobów aktywizacji bezrobotnych niewątpliwie zwiększa ich szanse na zatrudnienie.

Oceniając skuteczność aktywnych programów rynku pracy, można dostrzec, że zależała ona głównie od skali i kierunków alokacji środków z Funduszu Pracy.

Wsparcie społeczne osoby bezrobotnej. Wsparcie społeczne pełni w życiu istotną rolę, gdyż ułatwia ono rozumienie otaczającego świata i własnego położenia. Wpływa również na przeżywane emocje, przyjmowane postawy a także reguluje podejmowane przez jednostkę działania odpowiednio nadając im sens i właściwie ukierunkowując. Adekwatność otrzymywanego wsparcia jest tym większa im bardziej oferowana pomoc jest dostosowana do potrzeb. Odpowiednie wsparcie wzmacnia tożsamość osoby, chroni samoocenę, sprzyja mobilizacji własnych zasobów a dzięki temu jednostka uzyskuje środki do radzenia sobie w trudnej sytuacji. Otrzymywane wsparcie powinno łagodzić skutki braku pracy i sprzyjać aktywności zaradczej.

Każdy człowiek charakteryzuje się pewnym ogólnym poziomem poczucia własnej wartości, natomiast stan samooceny zmienia się odpowiednio od sukcesów i porażek doświadczanych przez jednostkę. W efekcie osoba taka winna doświadczać wzmocnienia samooceny na skutek odniesionego sukcesu w istotnej dla niego

dziedziny. Analogicznie niepowodzenie powodować powinno obniżenie się samooceny. Sytuacja bezrobocia bez wątpienia wpływa na samoocenę osoby dotkniętej bezrobociem. Najczęściej przyczynia się do jej spadku. F. Znaniecki [3, s. 53] wyraża pogląd, iż istnienie szeroko rozpowszechnione i stare przekonanie, które mówi o tym, że osoba, która nie zdołała utrzymać lub zdobyć płatnego zatrudnienia musi być fizycznie i psychicznie mniej wartościowa w porównaniu z tymi, którzy udało się to. Otrzymywane wsparcie przez osoby dotknięte bezrobociem może być przez nie różnie interpretowane. Wpływ otrzymywanego przez daną osobę wsparcia na jej samoocenę ma duże znaczenie i często stanowi źródło problemów związanych z podejmowaniem wsparcia” [1, s. 41]. Osoby bezrobotne mogą przejawiać negatywną reakcję na otrzymywane wsparcie jeśli będzie ono zagrażało ich samoocenę. Przyjmowanie pomocy może budzić w podmiocie poczucie niższości lub też rodzić obawę przed wejściem w relacje zależności.

Wsparcie emocjonalne pomaga budować pewność siebie i poczucie samoskuteczności, a to prowadzi do działania. Ten rodzaj wsparcia może dodatnio korelować z zachowaniami zaradczymi. Przede wszystkim bliskie relacje interpersonalne mogą pełnić tę funkcję. Na przykład poprzez umożliwianie jednostce wypowiedzenia się, rozmowy o własnych błędach, słabościach bez obawy przed karą, czy potępieniem. O takich rzeczach i myślach lepiej jest powiedzieć komuś zaufanemu, akceptującemu tę osobę. Powoduje to utwierdzenie się własnej wartości jednostki jako osoby. Obecność członków rodziny, czy też znaczących osób pomaga osobie bezrobotnej utrzymać poczucie własnej wartości na odpowiednim poziomie. Wsparcie pomaga jednostce stawiać czoła codziennym wydarzeniom. Okazywane przez otoczenie wsparcie w dużym stopniu może wpływać na wzmacnianie poczucia własnej wartości osoby bezrobotnej a tym samym skłaniać ją do większej aktywności w radzeniu sobie z problemem jakim jest bezrobocie. Wysoki poziom samooceny sprzyja uporczywości w dążeniu do celu i motywuje, by go osiągnąć.

Bezrobocie powoduje nadwyżęzanie dotychczasowej kondycji materialnej, statusu, pełnionej do tej pory roli społecznej a także pozycji zajmowanej w grupie. Utrata pracy wielokrotnie oznacza też obniżenie samooceny jednostki. Jednak trafne jakościowo i ilościowo wsparcie może prowadzić do pozytywnych skutków odczuwanych przez osoby pozostające bez zatrudnienia. Otrzymywane wsparcie społeczne ułatwia jednostce rozumienie rzeczywistości i planowanie własnych, odpowiednich do sytuacji poczynań.

Wnioski i uwagi końcowe. Skutki bezrobocia, oprócz samego bezrobotnego, odczuwa najpierw jego rodzina. Pierwsze koncepcje, które określają jak zaradzić bezrobociu powstają właśnie w rodzinach osób bezrobotnych, a nie w gabinetach polityków.

W rodzinie bezrobotnej występuje doskwierający szczególnie dzieciom brak poczucia bezpieczeństwa. Stale panuje atmosfera niepokoju jak również zwiększa się też ilość sytuacji konfliktowych. Poczucie zagrożenia przekłada się na wiele aspektów życia. Wpływa nie tylko na codzienną egzystencję, ale też na edukację przyszłych własnych dzieci, ograniczenie możliwości uczestnictwa w kulturze, korzystania z rekreacji i dostępu do zajęć pozaszkolnych. Powoduje to u rodziców poczucie frustracji a u dzieci poczucie krzywdy, żalu i niesprawiedliwości. Bardzo często rodzice boją się gorszego traktowania swoich dzieci ze strony rówieśników i to powoduje, że rodzice pozostający bez pracy próbują je izolować.

Faktem jest, że bezrobocie załamuje realizację funkcji ekonomiczno-konsumpcyjnej. Ludzie muszą się prawidłowo odżywiać, mieć mieszkanie, ponosić koszty jego utrzymania oraz wyposażenia, organizować wypoczynek swój jak i dzieci a także korzystać z dóbr kultury. W szczególnie dramatycznej sytuacji znajdują się samotne, bezrobotne matki. Rola zasiłku dla bezrobotnych jest niewielka. Bezrobotni aby zaspokoić podstawowe potrzeby rodziny najpierw wykorzystują oszczędności, potem sprzedają rzeczy a następnie zadłużają się. Rezygnują z zakupu obuwia i odzieży, minimalizują spożycie żywności, nie korzystają z dóbr kultury, usług, turystyki, wyjazdów urlopowych oraz życia towarzyskiego. Najbardziej obciążają ich wydatki mieszkaniowe. Narastające zaległości w opłacaniu czynszów powodują poczucie zagrożenia eksmisją. Również boleśnie degradację materialną odczuwają bezrobotni w średnim wieku, którym wydawało się, że już osiągnęli stabilizację na pewnym poziomie. Z upływem lat sprzęt domowy ulega zużyciu, mieszkanie wymaga remontu a brak dochodów uniemożliwia odtworzenie posiadanych dotąd zasobów. Dzieci przestają korzystać z form wypoczynku i zajęć pozaszkolnych, nie mają także własnych przyborów szkolnych. Degradacja materialna również negatywnie wpływa na realizację funkcji opiekuńczo-wychowawczej.

Większość bezrobotnych to ludzie znajdujący się w wieku aktywnego rodzicielstwa. Utrata pracy zmienia formy opieki nad dziećmi młodszymi. Z reguły bezrobocie matki powoduje odebranie dziecka z przedszkola ze względu na niemożność ponoszenia związanych z tym kosztów, zaznaczył Marek Gramlewicz [5, s. 50-52]. Wpływom bezrobocia (zwłaszcza długotrwałego) podlega także funkcja emocjonalno-ekspresyjna.

Źle zaczynają się układać stosunki rodzice-dzieci z tego względu, że rodzice nie mogą zaspokoić potrzeb konsumpcyjnych potomstwa.

Розділ другий. Філософська антропологія і культура

Депривація матеріальна також впливає на функцію прокреаційну. Молоді люди часто реzyгнують з заварця маїенства і декларують замяр пресуніенця в часі децьзї уродженя дзеєка. Хоця рўнїе істнїе моїлївоє „вмусzonych уроджен” в родзїнах безроботных вбрев їх моїлївоєам маїеральным як і вчовавчым.

Стад теї ваїным елементем єст правїлївоу уклад реалїзованных прее паїнство, а кїерованных в обсары безробочїа, їнструментў помочы спўлечней. Вахларз тых їнструментў вїнїен маїє комплемементарнїа характер. Фїлар тых дзїаїан опарты повїнїен бїє о актывне формї обнїзанїа безробочїа. Тылїк в тен спосўб моїзна в практыке зреалїзоваїє целе в тым закарсе. Пасывне формї лееїа skutki утраты прачы не даїає затруденїеня. Такїе повїзанїе обу форм вїнно такїе творзїє спўїнїу спїстем достосованїу до варункў вьстїпуїаєчых на даным рынку прачы.

Праца соціальна з безроботнымї повїнна опїераїє сїє на розбудзанїу і подтрїмыванїу актывноєї в посзукїванїу прачы. Одбываїє сїє то моїе попрее організованїе на прїєкїад клубў актывного посзукїванїа прачы, курсы і szkolenia в закарсе писанїа подаї, їзїорїсўв, аутопрезентаїї їтп. В звїязку з вїелома негатывнымї skutkami безробочїа в сферзе псїхїчнеї і емочїоналnej неїзбїедне моїе бїє zorganizowanie групы wsparcia dla тых безроботных, кторїы щецгўлїне цїєїко прееїываїа їтуаїєїе браку затруденїеня. Обечносїє вїрўд їннїх лудї єст рўнїеїе способем унїкнїенця аутомаргїналізаїї і їзолаїї спўлечней. В прїєпадку осўб безроботных єст то щецгўлїне грўзне, понїеваїє враз з утратą прачы утратїлї оне цїєїо такїе своїаї позыїєїє спўлечнā, їрўдовїско колеїеїнїске, а навет поцьїе вїасней вартоєї. Достарченїе тего тїпу wsparcia моїе заповїеїє появянїу сїє алїкохїлїзму, цїєї преемочы в родзїнїе. Преемїе те цїєїо тоwarzyszā безробочїу і розвїїаїа сїє на єго подставїе.

Bibliografia:

1. Śleberska K. *Wsparcie społeczne a zaradność człowieka w sytuacji bezrobocia...*, Warszawa 2009.
2. Szyłko-Skoczny M. *Problemy społeczne w sferze pracy*, w: *Polityka społeczna*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, PWN, Warszawa 2007.
3. Znanięcki F. *Socjologia bezrobotnych*, w: Borkowski T., Marcinkowski A., *Socjologia bezrobocia*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Warszawa 1996.
4. Вандышев В. Н., *Фїлософїа. Коммунїкаїа. Істїна (Фїлософские эссе): Монографїа* / В.Н. Вандышев, В.С. Сломский, Вид-во СумДУ, Сумї 2009.
5. Грамлевїч Марек, *Ізбраннїе преемїе соціальнїої рабўты: монографїа* / Отв. ред. проф. В.Н. Вандышев, Вид-во СумДУ, Сумї 2012.

Ющїнський Ян. *Соціальна поміць лїцам, потерївшїм рабўту.* Автор акцентїруєт внїманїе на особечностях соціальнїої полїтїкї, проводїмої государственнїмї органамї и неправїтельственнїмї організаїамї (в отлїчїе от соціальнїої полїтїкї как наїчнїої сферы). Соціальна полїтїка їсполїзуєтїє для решєнїа насущных соціальных преемїе, поїєтому она направлена на формїрованїе условїї їзїзнї лудїєї и отнїошенїї, особечнїе свїязанных со средой їзїзнї и труда. Обїязанносїє властї государственнїої соціальнїої полїтїкї вонїкаєт їз констїтуїїї соотвєствуюїєго государства. Отдєлїнїе положєнїа Констїтуїїї конкретїзуїруєт єто положєнїе, кторое требует функїїї в таких обласїях, как здравоохранїенїе, трудовїе отнїошенїа, обїазованїе, соціальна поміць и тому подобное.

Ключевые слова: власть, общество, мораль, ответственность, долг, социальная политика.

Yushchynski Jan. *Social assistance to persons, who lost their jobs.* The author focuses on the features of social policies pursued by public authorities and non-governmental organizations (as opposed to social policy as a scientific field). Social policy is used to solve urgent social problems, because it is aimed at creating conditions of life and relationships, especially related to the environment of life and work. The duty of government social policies arises from the constitution of the State. Some provisions of the Constitution specifying that provision that requires public functions in areas such as health, labor relations, education, social services and so on.

Keywords: government, society, morality, responsibility, duty, social policy.

Розділ третій

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І ОСВІТИ

УДК 130.1: 118

**Безродный А. Г. – канд. филос. наук, доцент
ХНУ им. В. Н. Каразина**

СИСТЕМНЫЙ ПРИНЦИП В БИОЛОГИИ

В статье рассмотрено применение системного анализа в биологии. Выделены основные положения системного подхода и дана его краткая характеристика. Сравнены между собой интегративные и аддитивные системы. Проанализированы основные системные свойства живого, дискретность и непрерывность, прерывистость и непрерывность как взаимосвязанные стороны любого процесса развития. Автор акцентирует внимание на содержании базовых принципов современной систематизации науки.

***Ключевые слова:** система, системный подход, биологические системы, аддитивные и интегративные системы, систематизация живого.*

Использование системного подхода для описания различных состояний биологических объектов является неизменным атрибутом научного поиска. Однако само понятие «система» и вытекающий из него методологический подход зачастую в научной литературе находит различное выражение. Заслуживает особого внимания определение, которое дал один из основоположников теории систем Л. Берта-ланфи: «Система есть комплекс элементов, находящихся во взаимодействии» [1]. В.В. Садовский в своей книге «Основы общей теории систем» приводит около сорока различных трактовок понятия «система» [5]. Причем зачастую эти определения носят взаимоисключающий характер. Н.В. Блауберг и Б.Г. Юдин, характеризуя системы, указывают: «Связь, целостность и обусловленная ими устойчивая структура – таковы отличительные признаки любой системы» [3]. Особенности системного представления знаний в естественнонаучных теориях рассматривает в своей монографии и В.Н. Вандышев [4]. Практически все авторы, рассматривающие сущность систем, отмечают, что наличие элементарных единиц и особенности их взаимодействия являются основными системными признаками.

Процесс выделения элемента (нижнего уровня анализа, своеобразного «атома» системы) можно рассматривать в качестве ключевого при анализе биологических систем. Так, если в качестве элемента нами выбирается клетка, то мы можем представлять объект как многоклеточный, исследуя переход от свойств одноклеточности к свойствам многоклеточного организма. Если выбрать элементарным уровнем органный уровень, то организм предстаёт как единство органов и их систем. Популяционно-видовое рассмотрение базируется на организменном уровне как элементе системы. Поднимаясь выше по лестнице восприятия, мы переходим к экологическим системам, где элементом является вид.

Выделим следующий перечень основных системных свойств: 1) наличие частей – элементов, компонентов системы; 2) интегративная связь между элементами; 3) структура и наличие структурного взаимодействия; 4) цель, целесообразность функционирования; 5) функционирование биологической системы есть следствие реализации её внутренней цели развития; 6) коммуникативное взаимодействие между элементами и уровнями элементов; 7) историческое развитие, или эволюционирование; 8) реагирование системы на внутренние и внешние факторы; 9) управление поведением системы; 10) информационный и энергетический обмен [6].

Различают два основных класса систем – суммативные и интегративные [5]. *Суммативные системы* принято рассматривать как сумму составляющих их элементов, свойства подобной системы полностью продиктованы свойствами составляющих её элементов. Такие системы подобны конгломератам, потеря или привнесение нового элемента относительно незначительно сказывается на состоянии системы (как правило, это неорганические системы). Степень интегрирования элементов в них проявляется минимально. Кроме того, в таких образованиях не принято выделять иерархическую структуру соподчинения элементов.

Интегративная система существенно отличается от аддитивной (суммативной), что проявляется в следующем: 1) усиление степени взаимодействия между элементами; 2) утрата или приобретение элементами новых качественных свойств; 3) образование новых элементов и их группировок; 4) структурная организация системы; 5) появление новых качественных свойств, которые не сводимы к сумме свойств её элементов.

Интегративность является своеобразным мостом, связывающим такие понятия, как «целостность» и «системность». Степень интегрирования отражает возможность «перехода» из аддитивного в собственно системно-целостное состояние. Биологические системы могут иметь различную степень целостности, которой соответствует различная степень взаимосвязи между её элементами. В системе-агрегате существование и свойства элементов в незначительной степени зависит от целого (например, колония кораллов). Напротив, в системно-целостном образовании (например, единичная особь млекопитающего) целое зависит от частей. При разрушении (или только частичном разрушении) связи между элементами системы объект утрачивает значительную долю своих свойств.

Системы, в том числе и биологические, способны образовывать конгломераты. Две системы, которые интегрированы между собой, образуют новую единицу, систему, свойства которой не аддитивны. Данное положение легло в основу произошедшего в биологии перехода от *типологического мышления* к *популяционно-видовому*. При типологическом подходе биологические структуры (организм, вид и т.п.) принято рассматривать как самодостаточные вне их связей с иными органическими и неорганическими образованиями. Напротив, популяционно-видовое мышление настаивает на том, что живое находится в постоянном взаимодействии с окружающей средой (как биологической, так и физической) и его понимание невозможно без учета данной специфики.

Основы системных представлений относительно организации живого были заложены работами Л. Бергаланфи и его коллег. Приведем перечень базовых положений системного анализа биологических объектов, среди них выделим следующие:

1. организм представляет собой открытую, неравновесную, саморазвивающуюся, саморегулируемую, самовоспроизводящуюся систему. Протекающие в ней процессы характеризуются упорядоченностью и направлены на самообновление и воспроизведение системы в целом;

2. открытость живой системы проявляется в её обмене веществом, энергией и информацией с окружающей средой. Неравновесность выражается в её неизбежном и постоянном изменении. Принцип неравновесности биологических систем Э.С. Бауэр характеризует следующим высказыванием: «Всем живым существам свойственно прежде всего самопроизвольное изменение своего состояния, т.е. изменение состояния, которое не вызвано внешними причинами, лежащими вне живого существа» [2];

3. самовозобновляемость системы состоит в постоянной замене разрушенных или поврежденных элементов на вновь восстановленные или синтезированные. Система стремится к поддержанию внутреннего «комфортного» состояния. Этот процесс получил название гомеостаза;

4. проявление всех системных свойств биологической системы контролируется действием естественного отбора;

5. непосредственные причины, определяющие способность биологических систем к саморазвитию, – структурно функциональные особенности белков и нуклеиновых кислот, механизмы старения и обновления органического тела;

6. активность биологической системы проявляется в её избирательности по отношению к пищевым ресурсам, энергии, информации, в раздражимости, в образовании новых веществ и соединений, а также активных формах поведения;

7. процесс трансформации вещества в живом теле выражается в многоступенчатых каталитических реакциях, которые образуют линейные и разветвленные цепи, замкнутые циклы. Упорядоченность системы этих реакций обеспечивается механизмами генетического контроля метаболизма.

Живое представляет собой неразрывную взаимосвязь структуры и функции биологического объекта. Понятие структурности интегрировано с представлениями о функционировании, т.к. именно структура обеспечивает «действующий механизм», координируя поведение элементов. Такое положение особенно верно в отношении биологических систем, т.к. составляющие их элементы обладают большей

способностью подстраиваться под требования системы из-за гибкости и пластичности механизмов управления.

Применительно к биосистемам принято выделять следующие разновидности структурной организации. Во-первых, статическую структуру, которая отражает взаимодействие между элементами, при условии, что биосистема находится в положении, близком к динамическому равновесию и нет как внутренних, так и внешних возмущающих воздействий. Такая структура характеризует систему как статическую единицу и указывает только на разнокачественность её элементов. Она отражает лишь «голую схему строения», инертную по своей природе. Её можно рассматривать в качестве сиюминутного среза структуры, как «мертвую сущность».

Во-вторых, функциональную структуру, отражающую динамизм системы, её реагирование на внешние и внутренние факторы. Такая структура является следствием взаимодействия элементов при совместном функционировании.

К биологическим системам вполне применим *принцип Ле Шателье*: система стремится к сведению к минимуму внешнего нарушения. Наиболее иллюстративным примером использования этого принципа можно считать описание колоний общественных насекомых (медоносная пчела). Если под действием внешних факторов в данном сообществе происходит изменение численного баланса между различными кастами насекомых, то в действие вступают два компенсаторных механизма: 1) самка-основательница колонии откладывает яйца, из которых в последующем разовьются особи «необходимой» социальной специализации; 2) рабочие пчёлы, ухаживая за личинками, посредством специфических механизмов кормления и поддерживая заданный температурный режим, также стимулируют появление «нужных» (биосоциальной системе) пчел. Иными словами, внешнее воздействие и связанное с ним изменение структуры социальной системы (изменение баланса между кастами) биосообщества вызывает внутри системы «работу», направленную на компенсацию этого воздействия.

Дискретность и континуальность, прерывистость и непрерывность – две стороны любого процесса развития, как индивидуального, так и исторического. До того как возникла дискуссия о происхождении органического разнообразия в процессе исторического становления биологического разнообразия, проблемы соотношения прерывистости и непрерывности в филогенезе не существовало, поскольку не принималось существование самого факта развития животного мира [7].

В биологии намного дольше, чем в других разделах наук о природе, сохранялась концепция о неизменности природы. Причина тому – поразительная приспособленность организмов к условиям обитания, то, что принято называть органической целесообразностью. Перед этой величайшей загадкой многие столетия человеческий разум оказывался бессильным. Вероятно, что данный комплекс факторов длительное время сдерживал развитие такой биологической дисциплины, как систематика.

Если проанализировать становление систематики, то следует обозначить ряд ключевых понятий, повлиявших на этот процесс, а именно:

1. введение представлений о таких понятиях как вид и род (Аристотель);
2. метод аналогий (Аристотель). Данный метод позволяет отнести сходные объекты к одной категории;
3. метод гомологий, который позволяет развести по различным систематическим единицам объекты внешне подобные, но не имеющие сходного генеалогического происхождения;
4. трансформизм (Ж. Бюффон и др.) – указывает на то, что виды способны к изменениям внутри рода;
5. униформизм – схожесть появления подобных биологических форм в разные геологические эпохи, что подчеркнуло значимость археологии для систематики;
6. признание единства плана строения живых существ (Жофруа Сент-Илер);
7. иерархическая организация живого (Аристотель, К. Линней).

Карла Линнея по праву считают основоположником современной систематики. Главной его заслугой является введение биномиальной системы. Основой этой системы является тот факт, что каждому биологическому виду присваивается двойное номенклатурное название (видовое и родовое). В этой системе биологические объекты объединяются в группы, расположенные на различных иерархических уровнях. В порядке убывания они располагаются так: царство, тип (отдел у растений), класс, отряд (порядок у растений), семейство, род, вид. В случаях затрудненной классификации допускается использование промежуточных таксономических уровней (подотряд, надсемейство и т.п.).

На каждом иерархическом уровне может находиться несколько таксонов, но все они отличаются друг от друга, поскольку члены каждого таксона обладают общим набором диагностических признаков, характерных для всех организмов предшествующих таксономических уровней более высокого порядка. Однако каждый таксон обладает только ему присущими признаками, что позволяет дифференцировать его как отличную таксономическую единицу.

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

Подытоживая всё вышеизложенное, можно отметить, что систематика базируется на следующих таксономических критериях:

1. общность признаков указывает на малую таксономическую дистанцию до общего предка;
2. степень дивергенции (расхождения признаков) пропорциональна расстоянию до общей предковой формы.

Принято различать две разновидности классификации – искусственную и естественную. Искусственная базируется на одном (или нескольких) легко различимом фенотипическом признаке. Именно такая классификация была предложена Карлом Линнеем. Для определения используют такие признаки, как форма тела, окраска, число конечностей или сегментов. Иными словами, определение является искусственным, т.к. полностью полагаются на внешний (фенотипический) образ организма.

Естественная классификация подразделяется на филогенетическую и фенотипическую. Филогенетическая классификация отражает эволюционное родство. Построение подобной системы предполагает, что близкородственные виды имели общие предковые формы. Фенотипическая классификация только фиксирует сходство фенотипов некоторых видов и на этой основе выстраивает родословное дерево подобных форм.

Отметим, что, несмотря на существенное продвижение и внедрение новых таксономических критериев (молекулярное или геномное родство), современная систематика ещё очень далека от достижения полной систематизации органических форм. Особенно это касается «проблемных» таксономических групп (простейшие, насекомые, водоросли и многие другие). В этих группах наблюдается как параллельное и независимое существование различных таксономических систем (систем, предложенных разными авторами), так и постоянная «перетасовка» организмов по таксономической шкале.

Системная классификация биологических объектов является непосредственным отображением представлений о системной организации живого. Она строится на постулате о том, что биологические объекты возможно представить в виде строго организованной иерархической системы.

Литература:

1. Афанасьев В. Г. Мир живого: системность, эволюция, управление. – М., 1986.
2. Бауэр Э. О. Теоретическая биология. – М.-Л., 1935.
3. Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. – М., 1973.
4. Вандышев В. Н. Философский анализ дифференциации естественнонаучного познания. – К., 1989.
5. Садовский В. Н. Основания общей теории систем. – Л., 1974.
6. Сержантов В. Ф. Введение в методологию современной биологии. – Л., 1976.
7. Югай Г. А. Философские вопросы теоретической биологии. – М., 1976.

Безродний А.Г. Системний принцип у біології. У статті проаналізовано використання системного аналізу в біології. Наголошено на основних положеннях системного походу та дано його змістовну характеристику. Порівняні між собою інтегративні та адитивні системи. Проаналізовані основні системні чинники живого. Автор також дає характеристику основних положень сучасної систематизації наук.

Ключові слова: система, системний підхід, біологічні системи, адитивні та інтегративні системи, систематизація живого.

Bezrodnyi A.G. System princip of biology. Using a systematic approach to describe the various states of biological objects is a permanent attribute of scientific research. However, the concept of "system" and implies that they are a methodological approach in the scientific literature often treated differently. Here's a definition, for example, gives one of the founders of the theory of systems L. Bertalanfy: "The system is a complex of elements found in the interaction". V. Sadovsky in his book "Fundamentals of general systems theory" gives about forty different interpretations of the concept of the system. And often, these definitions are mutually exclusive. N.V. Blauberger and B.G. Yudin, describing the system, indicate: "Communication, integrity and due to their stable structure – these are the features of any system". Thus, the presence of elementary units and their interaction are the main features of the system.

The article analyzes the use of systems analysis in biology. Emphasized the basic provisions of the system and given him a chariot Brief description. Comparisons between themselves integrative and additive systems. The basic system of living factors. The author gives an outline of the main provisions of the modern systematization.

Keywords: system, system approach, biological systems, additive and integrative systems, systematization living.

УДК 130.1: 118

**І.П. Білецький – канд. філос. наук, доцент
Харківський національний університет
імені В.Н. Каразіна,**

**Н.О. Коннова – викладач
Харківський національний університет економіки
імені С. Кузнеця**

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ ДІАЛЕКТИЧНОГО ТА ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОГО ПІДХОДІВ У ПРИРОДНИЧИХ І СОЦІО-ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ

Дана стаття присвячена аналізу перспектив діалектичного та трансдисциплінарного підходів у сучасному природничому та соціо-гуманітарному дискурсах, або, якщо конкретніше, то центральною проблемою статті буде питання про те, чи можна вважати трансдисциплінарний підхід сучасною і логічно уточненою версією т.зв. діалектичного підходу, широко застосовуваному у філософії т.зв. діалектичного матеріалізму. В статті пропонується проаналізувати різноманітні підходи до того, що таке діалектика, співвіднести їх з ключовими принципами трансдисциплінарної філософії (в тих формах, у яких вони сформульовані на сьогодні), а також прослідкувати те, як вони працюють у відповідних наукових теоріях.

Ключові слова: діалектика, діалектична логіка, трансдисциплінарний підхід, корпускулярно-хвильовий дуалізм, триада.

Дана стаття присвячена аналізу перспектив діалектичного та трансдисциплінарного підходів у сучасному природничому та соціо-гуманітарному дискурсах, або, якщо конкретніше, то центральною проблемою статті буде питання про те, чи можна вважати трансдисциплінарний підхід сучасною і логічно уточненою версією т.зв. діалектичного підходу, широко застосовуваному у філософії т.зв. діалектичного матеріалізму. В статті пропонується проаналізувати різноманітні підходи до того, що таке діалектика, співвіднести їх з ключовими принципами трансдисциплінарної філософії (в тих формах, у яких вони сформульовані на сьогодні), а також прослідкувати те, як вони працюють у відповідних наукових теоріях.

Отже, що таке діалектика? В різні часи під цим терміном розумілися різні речі. Приміром Альбін у своєму «Підручнику платонівської філософії» визначає діалектику як науку, яка займається пошуком «сутності усілякої речі», а також розглядом її властивостей. «...Частини діалектики суть розділення, визначення, аналіз, а також індукція і силогізм» [1, с. 441]. Тобто тут ми фактично бачимо розуміння діалектики як звичайної логіки, логіки в сучасному розумінні цього слова. Логіки, єдина відмінність якої від аналітики Аристотеля, з іменем якого ми сьогодні пов'язуємо виникнення логіки як науки, це включення до свого складу індукції, якої Аристотель волів не визнавати. В подальшому, в середньовічній філософії й далі аж до Нового часу, розуміння діалектики варіюється від діалектики як науки про мислення (тобто звичайної логіки) і до синоніма назви для загальної філософії як такої. Повне й остаточне рознесення логіки та діалектики слід пов'язувати з Гегелем, який розглядав діалектику як загальну логіку розвитку природи, мислення, суспільства, окремим випадком якої виступає проста формальна логіка Аристотеля. В одній нашій статті було продемонстровано, що в діалектиці як такій можна виділити три основні аспекти: сократівський (діалектика як метод міркування або навчання шляхом ведення усної бесіди), платонівський (діалектика як підхід, що розглядає протилежності не як виключаючі, а як допов-

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

нюючі одна одну), гегелівський або гегелівсько-марксистський¹ (діалектика як підхід, в основі якого лежить принцип розвитку).

В ХХ столітті діалектичні підходи активно розвивалися й використовувалися насамперед у марксистській філософії. Тут можна згадати і Франкфуртську школу, і Сартра, і Фрома, і, звичайно, радянську марксистську традицію. Західна марксистська філософія займалася передусім соціально-політичними та історичними питаннями, тому діалектичний підхід набуває поширення саме у відповідних гуманітарних дисциплінах.

Радянська марксистська філософія досить скоро перетворюється у звичайнісіньку схоластику, в рамках якої діалектичні закони (єдності і боротьби протилежностей, переходу кількісних змін у якісні, подвійного заперечення) перетворюються у принципи загальної метафізики, обов'язкові до виконання. Значною мірою це відноситься і до марксистської філософії інших соціалістичних країн². Живий характер діалектики мав змогу проявлятися в працях або філософів-емігрантів, або в уже пострадянських інтерпретаціях. Як приклад можна взяти ідеї сучасного німецького філософа, колишнього емігранта з СРСР, Бориса Гройса, викладені у його книзі «Комуністичний постскрипtum».

Б. Гройс вважає комунізм (як такий, у широкому розумінні) проектом, мета якого підкорити економіку політиці. Справа в тому, що медіумом економіки є гроші (відповідно цифри), медіумом же політики є мова (слова, ідеї, ідеологія). Комуністична ж ідеологія є переводом суспільства з медіуму грошей на медіум мови. Свого роду поворот до мови. 9-10 В умовах капіталізму, де медіумом є цифри, а не слова, людина є німою. Економіка є чимось об'єктивним, проти неї не заперечиш, не покритикуєш (у смислі філософської критики). Власне вся критика в таких умовах врешті решт сама стає товаром і вимірюється в грошах. Імовірно, саме з цієї причини, зазначає Гройс, так багато інтелектуалів критичного спрямування налаштовані на марксизм, адже при комунізмі панує мова у формі ідеології, й уся економіка підпорядкована їй. З цієї ж причини, вважає Гройс, говорити про те, що комунізм загинув унаслідок поразки у конкурентній боротьбі з капіталізмом, чи, що комуністична економіка була менш ефективною порівняно з капіталістичною, є неправильним з філософської точки зору. За умов комунізму ринку як такого просто не існує, а дискурс комунізму і дискурс капіталізму просто ніде не перетинаються [4, с. 8-10].

За Платоном філософ є той, хто мислить суспільство в його тотальності, а софіст через окремі партикулярні інтереси. Софістична мова може видаватися когерентною лише внаслідок своєї однобічності. Філософ же намагається викривати цю однобічність.

Софіст компенсує свою однобічність зовнішньою логічністю та красивістю мови. Народ, однак, ставиться до цього з підозрою (що його обдурюють). І тут з'являється філософ зі своєю критичністю щодо софістичного дискурсу. Власне в цьому за Гройсом і криється секрет популярності марксизму. Буржуазний економічний дискурс виконує роль софістичного, а марксизм філософського [4, с. 16-26]. Радянський Союз на думку Гройса був свого роду державою, в якому вся влада належить філософам. Вся легітимація його структур спиралася на марксистсько-ленінську філософію. Ці структури серед іншого вимагали від радянських громадян бути у певному сенсі філософами (тобто розуміння основ марксистсько-ленінської філософії, а також дій партії, що спиралася на цю філософію) [4, с. 40].

Основа цієї філософії, тобто т.зв. радянського діалектичного матеріалізму – це закон єдності і боротьби протилежностей. Слідування ж цьому закону означає мислення за допомогою парадоксів. Парадоксальне мислення має давню історію, його елементи можна простежити щонайменше від Платона і далі, до Гегеля і власне Маркса. Суттєві аспекти парадоксального мислення можна знайти також у християнському богослів'ї. Радянський діалектичний матеріалізм є дуже далеким від позитивістської філософії чи навіть позитивних наук. Гройс вважає, що він є набагато ближчим саме до християнської теології. Гасло «Буття визначає свідомість» апелює не до матерії, а до буття. Буття ж є насамперед супереч-

¹ Якщо строго, то таке визначення можна застосувати лише для гегелівського підходу. Філософія Гегеля, яка ототожнює матеріальну (об'єктивну) та ідеальну сторони буття, стверджуючи, що «природа є інобуттям духу», об'єднує у собі два попередніх – сократівський і платонівський – підходи. Розум-дух мислить за законами діалектичної логіки, продукти ж його мислення відразу реалізуються у природі. Мислення є динамічним процесом, являє собою розвиток певних ідей; і оскільки ці ідеї відразу ж проявляють себе у видимому матеріальному світі, то в цьому світі так само постійно йде еволюція. Тобто розвиток виступає як висхідна категорія і принцип гегелівської діалектики.

Марксистська ж філософія відкидає ідеальну сторону, залишаючи лише матеріальну, і таким чином від розвитку як загального принципу залишається лише розвиток як еволюція матеріальної дійсності. Діалектика ж у марксизмі стає просто вченням про загальні принципи розвитку [2].

² Китаю та країн Варшавського договору.

ністю усього суцього. Послідовна ж логічність сприймається в діалектичному матеріалізмі як щось однорічне, як ревізіонізм. Марксистське діалектичне мислення є прямо протилежним логічному буржуазному, тобто формально-логічному мисленню [4, с. 41-42].

Ревізіонізм як такий – це не просто слідування неправильній точці зору, а відмова визнавати одну та протилежну точки зору одночасно. Життя є внутрішньо суперечливим, діалектичне ж мислення намагається охопити його парадоксом. Діалектична логіка на противагу формальній є тотальною, відкритою, такою, що визнає і одне, й інше – і тезу, й антитезу. Християнська теологія так само намагається мислити ціле, вона послідовно виключає усе те, що є недостатньо парадоксальним, тобто усе когерентне, несуперечливе й коректне з точки зору формальної логіки. Її мета – вищий, межовий парадокс (на кшталт догмату трійці). Тотальна логіка комунізму в цьому аспекті, вважає Гройс, є спадкоємицею тотальної логіки християнського богослів'я [4, с. 45-51].

Власне ціле мислити неможливо. Цього не дозволяє ані формальна, ані діалектична логіка. Це породжує парадокси, які формальна логіка виключає, а діалектична темпоралізує. Ця темпоралізація відкриває широкі можливості для виправдання свавілля влади. Діалектичне мислення, що не визнає жодних усталених норм і критеріїв, веде до цинізму та підтасовок. В діалектичному (і далі історичному) матеріалізмі основною парою протилежностей виступають базис і надбудова. Надбудова є прогресивною, якщо вона випереджає розвиток базису (виробничих сил), і регресивною, якщо вона відстає і намагається цей розвиток уповільнити. Саме взаємодія базису і надбудови є двигуном суспільно-історичного розвитку. Але тут виникає проблема медіуму. Медіумом стає мова. В цьому полягає суть сталінської концепції мови [4, с. 55-56]. Сама мова не є ані базисом, ані надбудовою, ані виробничою силою по-осібно. Але вона є усім цим одночасно. Комунізм сталінського взірця, стверджує Гройс, реалізує платонівську мрію про правління філософів, правління, яке здійснюється за посередництвом мови. Сталінська концепція мови, пише Гройс, вплинула серед іншого на долю генетики в СРСР [4, с. 59-62].

Власне даремно Вітгенштайн намагався прищепити народові імунітет до філософії та небезпеки філософського панування. Мова може підкорити собі економіку тільки тоді, коли виступає в усій своїй тотальності. За умов тотального панування мови жодного ринку бути не може. Першим ринком, який з'явився в СРСР, твердить Гройс, був ринок дисидентських думок. З точки зору ж діалектичної логіки дисиденти були людьми обмеженими, оскільки не бачили ситуації в усій її цілісності та повноті [4, с. 64-67].

Стереотипний образ комунізму подає його як свого роду формально-логічну та раціонально-технічну організовану (псевдо)ідилію. Останнє – це стандартний образ утопії (або антиутопії) як такої від Платона до Мора, Кампанелли, Гаслі, Замятіна, Оруела. Тобто образ, в основі якого несуперечливий раціоналістичний логос науки, а зовсім не парадоксальний логос філософії (зокрема марксистської) [4, с. 72-73]. Парадоксальність діалектичного логосу, зокрема діалектичного матеріалізму, є теоретично неспростовним. Теоретично, але не практично. Практично все складніше. Для того щоб суперечності були справді неусувними і такими, що не підлягають жодній реконструкції (в практичному аспекті), потрібен нескінчений, гетерогенний політичний простір. Власне кожен об'єкт як такий є конструктором діалектичного процесу. Суть же будь-якого процесу – становлення. Це стосується в т.ч. процесу капіталістичного виробництва. Останнє проявляється в постійному вдосконаленні. Постійному лише теоретично, оскільки практично завжди в певний момент таке вдосконалення так само зупиняється внаслідок об'єктивних границь (фінансових обмежень) [4, с. 84-85].

Все вище сказане в цілому віддзеркалює рефлексії західних марксистів і не містить нічого принципово нового. Марксизм на Заході значною мірою втрачає свої позиції після розпаду СРСР. Згідно з Коїном Каратані основна проблема аналізу Маркса полягає в тому, що в ньому відсутній певний елемент. Цей елемент – нація. Каратані пропонує переосмислення Марксового бачення історичного процесу через тріаду капітал – держава – нація [9]. Або, якщо висловлюватись мовою Б. Гройса, то економіка – політика – і знову мова (мова нації). Власне Радянський Союз розпався внаслідок національних проблем.

Філософія науки займається передусім філософськими проблемами природничих наук. На Заході в цій сфері традиційно домінувала й домінує т.зв. позитивістська філософія, головними імперативами якої виступають логічна ясність і послідовність. Логічний закон тотожності, наприклад, вимагає, щоб поняття, гіпотеза чи теорія були чітко сформульовані і незмінні (тотожні самим собі) протягом усього аналізу. Діалектичні ж прийоми розглядаються як такі, що порушують цей закон, і, відповідно, відкидаються як неприйнятні для строгої наукової філософії. Західна марксистська *філософія науки* може бути

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

*матеріалістичною, але не діалектичною*¹. Діалектичні ж методи застосовувалися в основному в радянській філософії науки, у т.зв. діаматі. Радянський діалектичний матеріалізм чітко йшов по шляху, накресленому ще Ф. Енгельсом у його збірці «Діалектика природи», доповнюючи ідеї останньої новішими прикладами з природничих наук ХХ століття².

Діалектичні підходи радянської філософії науки не мали особливих шансів на визнання західними філософами. У західній філософії науки фактично протягом усього часу її існування домінує позитивізм³. Його домінування було дещо посунуте під час відомих філософських дискусій щодо теорії відносності та квантової фізики в першій половині ХХ століття, оскільки цілком очевидним було те, що філософський аспект даних теорій виходить далеко за межі позитивістських нормативів⁴.

Звичайно, що позитивізм не був єдиним напрямком у західній філософії науки. Однак, він безперечно був провідним і вплинув на решту течій філософії науки. Так на думку критичного реаліста К. Поппера суть діалектичного методу полягає в проходженні думкою так званої діалектичної тріади: теза – антитеза – синтеза. Відмінність же такого методу від запропонованого Поппером методу фальсифікації, полягає в тому, що він передбачає, що, по-перше, точка зору, яка фальсифікується, не відкидається повністю, що певні її елементи зберігаються; по-друге, остаточний результат являє собою суму певних протилежностей. Проблемою діалектичного методу є порушення закону несуперечливості, що, фактично, приводить до того, що за його допомогою можна обґрунтувати все, що завгодно [7, с. 160-167].

Свого часу Кант своїм аналізом антиномій чистого розуму продемонстрував неможливість встановлення істини за допомогою одного лише розуму, без звернення до емпіричних даних. Діалектика ж Гегеля з її законом єдності й боротьби протилежностей (аналог антиномічних положень) стає можливою лише завдяки тому, що виходить з принципу тотожності об'єктивного (вселенського) і суб'єктивного (особистого) розуму. Відкидання ж одного з аспектів розуму робить діалектику неправдоподібною [7, с. 172-179].

Філософські дискусії щодо теорії відносності та квантової фізики підняли багато філософських запитань, більшість з яких, однак, так і залишились без остаточних висновків. Дати відповідь на ці запитання спробували на-прикінці ХХ століття представники так званого трансдисциплінарного напрямку. «Хартія трансдисциплінарності», прийнята на Першому Всесвітньому конгресі з трансдисциплінарності у 1994 році, визначає трансдисциплінарність як підхід, який передбачає багаторівневий характер нашої реальності, де кожен рівень передбачає свою власну логіку та закони і де забороняється редукування реальності до одного якого-небудь рівня; підхід, який намагається виявити спільні аспекти цих рівнів, представлених різними науковими дисциплінами, а також те, що знаходиться за межами рівневого (дисциплінарного) поділу. Стаття 6-та резюмує визначення: «*Порівняно з міждисциплінарністю й мультидисциплінарністю, трансдисциплінарність є багатоаспектною й багатовимірною. Беручи до уваги різноманітні підходи до розуміння часу й історії, трансдисциплінарність не виключає транс-історичного горизонту...*» (цит. по [3, с. 20-21]).

Трансдисциплінарна філософія пропонує цілу низку підходів, серед яких, наприклад, т.зв. інтервальний підхід Ф.В. Лазарєва та М.М. Новосьолова, що у своєму онтологічному варіанті стверджує:
«- будь-яке явище X є багатовимірним і включає в себе множини вимірів X_i ,
- кожен вимір X_i має інтервал I_i , тобто набір умов за яких X проявляє себе як X_i ,
- суть інтервального підходу полягає в пошуку координації між вимірами X_i та їх інтервалами I_i » [3, с. 65].

Цей же підхід у гносеологічному варіанті:

«- кожна істина відносна,
- кожна істина має свій інтервал,
- інтервальний підхід полягає в пошукові координації між ними» [3, с.66].

Тобто, наприклад, інтервалом класичної механіки будуть варіанти, коли швидкість багато менша за швидкість світла, інтервалом же теорії відносності – коли вона наближається до (є порівняною з) швидкістю світла.

¹ Див., наприклад, «Філософію фізики» канадійського філософа-комуніста Маріо Бунге, яка не вважаючи на політичні переконання автора є радше позитивістською, а не марксистською за своїм духом [3].

² Як, наприклад, тлумачення корпускулярно-хвильового дуалізму через закон єдності і боротьби протилежностей.

³ Включаючи постпозитивізм.

⁴ Зокрема того, що наука займається виключно питаннями того, що можна спостерігати в експерименті, й усе інше, те, що спостерігати неможливо, це метафізика й до науки не має жодного відношення, а також необхідності чітких і одночасних визначень понять і категорій.

Інший підхід – система аксіом трансдисциплінарної логіки Йозефа Бреннера, яка серед іншого пропонує наступне:

«- аксіома 2 (умовна суперечність). *A і не-A можуть існувати одночасно в тому смислі, що якщо A існує актуально, то не-A існує потенційно (як потенційна альтернатива);*

- аксіома 3 (включене, емерджентне третє). *Протилежність A і не-A породжує третій елемент T-стан, який існує на певному більш високому рівні реальності чи складності, рівні, на якому знімається суперечність між A і не-A» [9].*

Прикладом може служити корпускулярно-хвильовий дуалізм у його класичній копенгагенській інтерпретації, а саме, ідея, що корпускулярні та хвильові властивості (A і не-A) є доповняльними стосовно одні інших, виступаючи проявами взаємодії мікрооб'єкту (T-стан) з відповідними типами лабораторного обладнання.

Аналогії між трансдисциплінарним та діалектичним підходами більш ніж очевидні, особливо у випадку трансдисциплінарної логіки Бреннера. Власне остання є вираженням діалектичної логіки Гегеля засобами логіки сучасної. Можна стверджувати, що трансдисциплінарний підхід як такий являє собою поєднання діалектичних та позитивістських підходів. Від перших у ньому ідея багатовимірності та інтегральності, від других опора на партикулярне, на факти, а також намагання давати чіткі і послідовні визначення обговорюваного предмету. Філософія науки має своїм основним об'єктом природничі науки¹, предметом конкретні (партикулярні) твердження природничих наук. Діалектика ж намагається підходити з іншого боку, від загального. «Вчені – добросовісні представники фактів. Хто говорить, коли вони говорять? Поза сумнівом, самі факти, а також їх уповноважений представник. Хто ж тоді говорить – природа чи люди? Ще одне нерозв'язне запитання, над яким новочасна філософія науки б'ється вже на протязі трьох століть. І однак вчені стверджують, що говорять не вони, але факти говорять самі за себе» - пише Бруно Латур [8, с. 93]. Предмет природничих наук є сталим та ... відносно незмінним. Діалектика ж передбачає постійні зміни. Власне в цьому, видається, полягає несумісність діалектичного та позитивістського підходів.

«Велич діалектики, - пише Б. Латур, - походить із її спроби в останній раз пройти повне коло до новочасності, охоплюючи всі божественні, соціальні і природні сутності...» [8, с. 122]. Однак, її помилка, вважає Бруно Латур, у тому, що вона, правильно визначивши протиріччя між суб'єктом і об'єктом, проминуло протиріччя між новочасними принципами у цілому і широким розповсюдженням квазі-об'єктів у XIX і XX століттях [8, с. 122].

В XX столітті відбулася ціла низка проривів не лише в природничих, але також і гуманітарних науках. Зокрема антропологія та культурологія демонструють культурно-антропологічну зумовленість способів репрезентації об'єктивних фактів у різних культурах. Проблема досліджень сучасності, пише Бруно Латур, полягає в тому, що їх розділяють на три області, в кожній з яких свої власні категорії та підходи. Тобто, замість цілісного аналізу ми маємо дослідження про природу, політику та дискурс. В першому випадку йдеться про науку і техніку (і гуманітарії можуть ігнорувати такі дослідження як маргінальні чи, в кращому випадку, інструментальні та калькуляційні). В другому випадку все зводиться до гри владних інтересів, і в третьому про мову тексти, смисли [8, с. 62-63]. Так влаштоване сучасне інтелектуальне життя: епістемологія, соціологія, науки про тексти можуть розраховувати на місце під сонцем лише за умови взаємного відчуження одні від одних. Однак, очевидним є взаємопов'язаність відповідних сфер між собою. Сучасні форми інтелектуального життя можливі доти, доки епістемологія, соціологія та деконструктивізм зберігають належну відстань щодо один одного і підтримують себе шляхом критики слабостей один одного. Тобто ми маємо три системи мереж – реальні (природа), розгорнуті (дискурс), колективні (суспільство). В антропології ж усе відбувається навпаки – сучасні етнографи репрезентують цілісний нарратив, що зв'язує до купи небо, форми житла, обряди ініціації, форми правління тощо. В першому випадку ми маємо особливості новочасного мислення, в другому – доновочасного [8, с. 64-66].

Трансдисциплінарний підхід же намагається подолати діалектику зазначеної тріади.

Література:

1. Альбін. Учебник платоновской философии//Платон. Диалоги. М., изд-во «Мысль», 1986. – 608 с.
2. Білецький І.П. Онтологічні та епістемологічні аспекти діалектики// Вісник ХНУ, 2003, № 587, с.10-13.
3. Бунге Марио. Філософія фізики//Філософія фізики. М., «Прогресс», 1975. – 342 с.

¹ Які називалися позитивними в XIX столітті. Позитивізм виникає як філософія позитивних (природничих) наук.

4. Гройс Борис. Коммунистический постскрипtum //Коммунистический постскрипtum. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014. – 112 с.
5. Киященко Лариса, Моисеев Вячеслав. Философия трансдисциплинарности.// Философия трансдисциплинарности – М., ИФ РАН, 2009. – 208 с.
6. Латур Бруно. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. С.-Петербург, «Борей-Принт», 2006. – 238 с.
7. Поппер Карл Р. Что такое диалектика? //Онтология. Составитель Василий Кузнецов. М., Академический Проект, 2012. – 368 с.
8. Brenner Joseph. The Transdisciplinary Logic of Transdisciplinarity// The Transdisciplinary Logic of Transdisciplinarity //Metanexus Institute, september 2011. – info@metanexus.net.
9. Karatani Kojin. The structure of World history : from modes of production to modes of exchange// The structure of World history : from modes of production to modes of exchange (translated by Michael K. Bourdaghs). Printed in the United States of America, Duke University Press, 2014. - 372 p.

И.П. Билецкий, Н.А. Коннова Эпистемологические перспективы диалектического и трансдисциплинарного подходов в естественных и социо-гуманитарных науках. Статья посвящена анализу перспектив диалектического и трансдисциплинарного подходов в современном естественнонаучном и социо-гуманитарном дискурсах. Центральная проблема статьи – вопрос, можно ли считать трансдисциплинарный подход современной и логически уточненной версией диалектического подхода, широко использовавшегося в философии т.н. диалектического материализма. В статье предлагается анализ разных подходов к диалектике, анализ того, как это соотносится с трансдисциплинарными подходами, и как это работает в соответствующих теориях.

Ключевые слова: диалектика, диалектическая логика, трансдисциплинарный подход, корпускулярно-волновой дуализм, триада.

I.P. Biletsky, N.O. Konnova Epistemologic perspectives of the dialectic and transdisciplinary approaches in nature and socio-humanitarian sciences. The article is dedicated to analysis of perspectives of the dialectic and transdisciplinary approaches in nature and socio-humanitarian discourses or, more concretely, to question of whether it is possible to consider the transdisciplinary approach a modern and logically improved version of the so-called dialectical approach used in philosophy of the well-known dialectic materialism. It is proposed to analyse different interpretations of what dialectic is, what relations it has to key principles of the transdisciplinary philosophy, to follow how they work in different scientific disciplines.

Key words: dialectic, dialectic logic, transdisciplinary philosophy, complementarity, triad.

УДК: 82: 801.731

**Дударева О. В. – аспирант
ХНУ им В. Н. Каразина**

РЕФЕРЕНЦИАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ: ПРАГМАТИЧНАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ МАЙКЛА РИФФАТЕРА

В статье приведен исторический анализ появления идеи референциальной иллюзии в литературной теории. Объект исследования описывается в контексте предшествующих понятий теории литературы, таких как «интенциональная иллюзия» и «аффективная иллюзия», что позволяет сравнить их и выявить основные отличия. Философско-антропологический анализ понятия «референциальной иллюзии» позволяет продемонстрировать эффективность ухода от критики к попытке осознания функции и необходимости подобных феноменов внутри литературного опыта.

Ключевые слова: интенциональная иллюзия, аффективная иллюзия, референциальная иллюзия, референт, литература.

В словаре «Ключевые слова семиотики» [2], дается следующее определение слову «иллюзия»: «The term fallacy ... means deceptive appearance, misleading argument, delusion, error» [2, p. 85] - «Под понятием иллюзия понимается обманчивый вид, вводящий в заблуждение аргумент, обман, ошибка».

Далее авторы предлагают читателю ряд комбинаций, в которых чаще всего может быть обнаружен данный термин. Наряду с такими более популярными словосочетаниями как «интенциональная иллюзия» и «аффективная иллюзия», которые стали знаковыми в работах теоретиков американской Новой Критики, авторы упоминают и «референциальную иллюзию». Несмотря на то, что в словаре эти понятия помещены в один ряд, в критической литературе встретить их в одном смысловом разделе практически невозможно. Так, в одной из наиболее авторитетных работ в данной области, а именно в «Демоне теории» Антуана Компаньона [1], каждое из этих понятий обсуждается в различных главах и различных теоретических контекстах.

Нам видится *актуальным* рассмотрение проблемы референциальной иллюзии в литературной теории по нескольким причинам. Во-первых, данное понятие необходимо ввести в контекст предшествующих исследований и показать, какие общие методы и характеристики способны свести референциальную, интенциональную и аффективную иллюзии в единой исследовательской перспективе. Во-вторых, особая актуальность проделанной нами работы связана с тщательным разбором статьи Майкла Риффатера «Референциальная иллюзия» [4], которая не только не была переведена на русский язык, но и является библиографической редкостью, в связи с чем доступ к ней весьма ограничен. И в третьих, анализ теоретических разработок Майкла Риффатера по данному вопросу способен указать на выход из замкнутой неплототворной системы критического отрицания предшествующих теоретиков, которую необходимо сменить более глубоким функциональным подходом к анализу проблемы.

Референциальная иллюзия: традиция наименования

Человеком, который утвердил термин «референциальная иллюзия» в литературной теории стал Майкл Риффатер, опубликовавший в 1978 году одноимённую статью «Референциальная иллюзия» [4]. Название статьи стало результатом традиции, сложившейся в академических кругах середины XX века. Так, огромную известность получили работы Уимсета и Бёрдсли, с их лаконичными заглавиями и уникальной структурой доказательства своих аргументов.

Уимсет и Бёрдсли публикуют два эссе – «The Intentional Fallacy» [7] и «The Affective Fallacy» [6], которые являлись определенно рода манифестацией новаторского метода Новой Критики. Оба текста были абсолютно апофатичными, так как в них речь шла лишь о том, какие тезисы предшествующей теории литературы Новая Критика отрицает и опровергает, без указания на собственные методологические предписания. Следуя подобной же логике, разберемся, против чего выступала Новая Критика и что предлагал взамен.

Общий элемент названий обоих эссе, говорит о необходимости параллельного прочтения (и реализации) прописанных в них установок. Это общее *fallacy* (традиционно переводимое как «иллюзия», но куда более уместным в данном контексте было бы слово «ошибка»), раскрывает обвинительный характер этих работ. Уимсет и Бёрдсли вскрывают проблему *интенциональности* и *аффективности* в теории литературы. При этом, авторы строго разделяют эти два понятия. В первом случае иллюзия обнаруживает себя в отношении между текстом (в оригинале, поэмой) и её истоками, в то время, как во втором – между текстом и его результатами. Обобщая, можно говорить, что Уимсет и Бёрдсли пытались в своих работах описать две уже давно ставших классическими проблемы литературной теории, а именно, отношения автор-текст и читатель-текст в контексте определения роли первых элементов в этих связках.

В первом эссе «The Intentional Fallacy» Уимсет и Бёрдсли выступают против трех традиционных методологических вопросов к тексту, предложенных Гете: «What did the author set out to do? Was his plan reasonable and sensible, and how far did he succeed in carrying it out?» [7, p. 5] – «Что автор намеревался сделать? Была ли его задумка приемлемой и осмысленной, и чего он достиг в её реализации?». Согласно новому критическому методу эти вопросы не имеют смысла, так как они лишь мешают чтению, концентрируя внимание читателя на биографических, социальных, исторических деталях, вместо непосредственно текстуальных. То есть, авторская интенция должна игнорироваться при критическом прочтении текста, чтобы дать ему возможность полного раскрытия. «A poem should not mean but be» [7, p. 3] – «Стихотворение не должно значить, но быть» – лаконичная формула, которой авторы упраздняют прошлое время текста, а вместе с ним и ранее существующий контекст. Место имеет только настоящее, в котором текст свершается и прочитывается читателем в полном абстрагировании от внешней по отношению к тексту информации. Внимания заслуживают только внутренние характеристики, такие как форма, ритм, рифма, метрические и стилистические особенности, грамматические конструкции и обороты, всё остальное – иллюзия, уводящая нас от истинного содержания.

Эссе Уимсета и Бёрдсли «The Affective Fallacy» [6] направлено на вскрытие проблем второго рода отношений – читатель-текст. В этом случае авторы отрицают важность влияния, оказанного текстом на читателя при критическом анализе. Внимание к этой стороне обязывало бы критиков обращаться ко всем нюансам индивидуальной биографии и психологии читателя с целью объяснения того или иного

результата воздействия текста. Но даже такой пристальный анализ не несет в себе никакой полезности в отношении понимания текста. Более того, авторы настаивают, что «The Affective Fallacy is a confusion between the poem and its results (what it is and what it does), a special case of epistemological skepticism [. . . which . . .] begins by trying to derive the standard of criticism from the psychological effects of the poem and ends in impressionism and relativism [with the result that] the poem itself, as an object of specifically critical judgment, tends to disappear» [6, p. 31] – «Аффективная иллюзия – это путаница между стихотворением и его результатами (чем оно является и что делает), уникальный случай эпистемологического скептицизма, который начинается с попытки выведения критических стандартов из психологических эффектов стихотворения и оканчивается импрессионизмом и релятивизмом, в результате чего стихотворение само по себе, в качестве объекта определенного критического суждения, стремится к исчезновению». Таким образом, аффективная иллюзия заставляет критиков и читателей концентрировать свои интерпретационные усилия на неустойчивых и не схватываемых параметрах произведения, которые не могут привести анализ к плодотворному результату. Исследование читательской рецепции авторы статьи оставляют социальной истории и антропологии, в то время как литературная критика, по их мнению, должны концентрироваться на собственном объекте – произведении самом по себе.

Косвенность как способ репрезентации реальности

Риффатер утверждал, что единственное средство, через которое поэзия и литература могут репрезентировать реальность – это *косвенность (indirection)*. Оказываясь внутри литературного языка, вещи не могут быть переданы в своей подлинности, но вместо этого предстают в качестве *an esthetic object with emotional connotation* – «эстетического объекта с эмоциональными коннотациями» [4, p. 21].

В литературной теории понятие «косвенности» чаще всего возникает в разделах, посвящённых авторской интенции и возможностям текста. Согласно Риффатеру косвенность отображения предметов в поэзии и литературе может быть воспринята только благодаря мимезису, репрезентации реальности. Внутри поэтического текста постоянно обнаруживаются своего рода несоответствия, которые и позволяют констатировать косвенность изображенного в тексте. Риффатер приводит три основных элемента, вызывающих необходимый отклик:

- перемещение («displacing») – способ смещение смысловой нагрузки от одного знака к другому. Наиболее распространённым примером подобного сдвига является метафора, использующая сходство между объектами в качестве связующего элемента разных смыслов, представленных одним знаком;
- искажение («distorting») – намеренное использование двусмысленности, противоречия или нон-сенса, которые сигнализируют о не прямой передаче смысла;
- создание смысла («creating meaning») – специфический способ организации текстового пространства, при котором знаки состоят из языковых единиц, не обладающих особым значением. Так, например, строго выстроенная симметрия произведения или рифма привносит в знак смысл, свойственный языковой единице, формально связанной с ним.

Перечисленные выше моменты проступания сквозь текст косвенности и ранее замечались теоретиками, но интерпретировались односторонне. Интерес исследователей ограничивался фигурой автора и его произведением, в пространстве которого осуществлялось не прямое разворачивание смысла. Для Риффатера такое понимание косвенности является не только устарелым, но и совершенно не приносящим должных теоретических результатов. Вместо этого, исследователь предлагает иной, более эффективный метод, а именно «to take into account the reader and the poem simultaneously [...]. For the locus of the literary phenomenon is not in the author...nor is it in the text alone: it is in the dialectic between text and reader» – («учитывать читателя и стих одновременно... Так как месторасположение литературного феномена не в авторе...и ни в одном только тексте: он в диалектике между текстом и читателем») [4, p. 21]. Иными словами, именно читатель выступает воспринимающим субъектом, способным реагировать на несоответствие изображенных в тексте предметов и окружающей реальности, точно так, как и читатель становится тем субъектом, в сознании которого разворачивается референциальная иллюзия.

«Референт» Огдена и Ричардса: подтверждение косвенности

Что изображено в поэтическом тексте? Окружающий мир, привычные предметы и вещи? Нет, читая литературный текст, воспринимая и интерпретируя каждое слово, мы получаем представление лишь о *референтах*, но никак не о реальных вещах. В самом начале статьи Риффатер акцентирует внимание на том, что человек склонен переносить качества обыденного языка в поле литературы и считать, что слова обретают значение только в по отношению к вещам [4, p. 21]. Это последнее слово – «вещи», по ряду причин не удовлетворяет Риффатера, из-за чего он обращается к понятию «референт», которое было предложено Огденом и Ричардсом (1923) в их совместной работе «The meaning of the meaning» [3].

В своём труде Огден и Ричардс предлагают один из вариантов семиотического треугольника, в углах которого находятся «слово», «мысль» и «референт». Примечательно, что авторов, как и Риффатера через 55 лет, не удовлетворяет расхожее использование слова «вещь» в аналитических работах. Дело в том, что такое обыденное понятие вызывает исключительно материальные ассоциации, тем самым ограничивая функции, которые приписываются этому компоненту треугольника. Во избежание неточности и двусмысленности авторы предлагают технический термин «референт», который будет «stand for whatever we may be thinking of or referring to» [3, p.9] - («представлять всё, что мы можем помыслить или на что можем сослаться»).

Интересным является рассмотрение отношений, которые выстраиваются между парами углов данного семантического треугольника:

- слово-мысль: отношение имеет каузальный характер, слово выступает наиболее точной языковой единицей, передающий конкретный смысл;

- мысль-референт: прямая соотнесённость между этими двумя понятиями обусловлена тем, что говорящий или пишущий совершенно чётко представляет себе вещь, о которую он мыслит;

- слово-референт – единственная пара, для которой характерно не прямое отношение: «Between the symbol and the referent there is no relevant relation other than the indirect one, which consists in its being used by someone to stand for a referent» [3, p.11]. - («Между словом и референтом не существует другого адекватного отношения кроме косвенного, которое заключается в использовании кем-то для представления референта»).

Именно это отсутствие прямой связи между словом и репрезентируемым предметом, сформулированное Риффатером как косвенность и служит исходной точкой в его аргументации. Это обусловлено тем, что в литературе (как, на самом деле, и в обыденном языке) человек часто говорит о тех вещах, которые не существуют в действительности: вымышленные истории, ложь или иллюзия. Именно в таких случаях мы используем референт, который является «an object or state of affairs in the external world, identified by means of a word or expression» [5, p.183]. - («объектом или положением дел во внешнем мире, определенными смыслами слова или выражения»). По сути, для Риффатера это значит, что референт является пустотой, которая заполняется наличием знаков. Иными словами, вся литература должна пониматься как некое пространство, переполненное символами, не имеющими эквивалента в невербальной реальности. Но очевидное для Риффатера умозаключение, по его же мнению, не пользуется особой популярностью среди теоретиков и обычных читателей, из-за чего «референциальная иллюзия» продолжает искажать восприятие литературного текста. Поэтому главной целью Риффатера становится не радикальное отрицание существования внешней по отношению к тексту реальности, а лишь попытка продемонстрировать, сколь наивной является вера в прямую связь между словами и референтами [4, p. 21].

Ещё раз подчёркивая преимущество своей гипотезы по отношению к работам теоретиков Новой Критики, Риффатер так очерчивает проблемное поле референциальной иллюзии: «Just as the intentional fallacy mistakenly substitutes the author for the text, so the referential fallacy mistakenly substitutes the reality for its representation, and tends mistakenly to substitute the representation for the interpretation we are supposed to make it» [4, p.22] – («Точно так как интенциональная иллюзия ошибочно замещает текст автором, точно так и референциальная иллюзия ошибочно замещает репрезентацию реальностью, и намеревается ошибочно заместить репрезентацию интерпретацией, которую мы предположительно должны осуществить»). Уникальность и принципиальное отличие идеи Риффатера от его предшественников заключается в том, что он не намерен исправлять существующую ошибку, так как это скорее обернётся её полным игнорированием, а не разрешением. Вместо этого, Риффатер призывает критиков и внимательных читателей учитывать существование референциальной иллюзии и принять тот неоспоримый факт, что эта ошибка является частью литературного феномена. А если «the fallacy is thus a valid process in our experiencing of literature» [4, p. 22] – («иллюзия является основательным процессом в нашем переживании литературы»), то задача критики состоит не в упразднении, а в определении функций данной ошибки, которые делают её неискоренимой из практики чтения. Более того, отхождение от текстоцентричных ориентаций теоретиков литературы середины XX века, позволяет определить читателя в качестве той фигуры, которая задаёт такой тип рационализации художественного произведения, в основании которого лежит априорное соотнесение реальности и её литературной репрезентации. Учитывая эти предпосылки, Риффатер так резюмирует новую функцию исследователя: «Hence the analyst's task is precisely to show which textual mechanisms trigger this rationalization and which govern the poem's meaning as they are gradually discovered when the rationalization fails to satisfy the reader» [4, p. 22]. – («Следовательно, задача аналитика – точно показать, какие текстуальные механизмы запускают эту рационализацию и обуславливают смысл поэмы, постепенно обнаруживаемые, пока рационализация не удовлетворит читателя»).

Две причины появления референциальной иллюзии и её функция

Существуют две причины, из-за которых референциальная иллюзия постоянно актуализируется – лингвистическая и сугубо литературная. Письменный язык устроен таким образом, что физическая форма слова не имеет прямой и естественной связи с референтом. Адекватное восприятие письменных знаков и означивание их нужным образом является следствием социальных договорённостей. В практике повседневной речи такой самообман оказывается весьма функциональным, ведь если за каждой вещью закреплено одно слово, наподобие ярлыка определяющее её, тогда коммуникация между индивидами имеет большую эффективность и продуктивность. Но подобное строго вертикальное соотношение слов и реальных вещей не работает в литературном поле, где значение слов выстраивается внутри их взаимоотношения: «The reciprocal effects its words have on one another as members of a finite network replace the vertical semantic relationship with a lateral one, forged along the written line, tending to cancel the dictionary meanings of the words» [4, p.22]. – «Обоюдные эффекты, которые слова оказывают друг на друга как части конечного комплекса замещают вертикальное семантическое отношение разветвленным, формируясь между строк, стремясь отменить словарные значения слов». Для того чтобы продвинуться от поверхностного схватывания *смысла* (meaning) произведения к пониманию его *значения* (significance) читатель должен дважды прочесть текст. Первое эвристическое знакомство позволяет заметить лишь общий *смысл* и то, как благодаря миметической функции слова репрезентируют реальность. На этом же этапе читатель воспринимает определённые несогласованности в тексте, которые указывают на наличие метафоры, иронии, метонимии и так далее. Вторая – герменевтическая – фаза позволяет учесть полученное ранее впечатление от текста и проинтерпретировать его как единую структурную матрицу, выстроенную вокруг одного смысла или идеи, что позволяет добраться до *значения* произведения.

Две причины приводят к существованию референциальной иллюзии, но именно их сочетание также обуславливает верное прочтение и понимание литературного текста. Первая фаза чтения по своей сути является миметической, так как тут читатель наивно полагает, что каждое слово прямо связано с реальным референтом и попытка интерпретации текста исходя из этой предпосылки, продиктованной референциальной иллюзией, очень быстро заводит в тупик и вскрывает грамматическую неадекватность, а иногда и абсурдность текста. Эта неудовлетворённость и побуждает читателя вновь обратиться к тексту и искать референции только внутри самого произведения, что и позволяет добраться до смысла.

Таким образом, референциальная иллюзия может быть понята как обязательный элемент литературного опыта, без которого осуществить переход от мимезиса к семиозису будет невозможно. Анализ, проведённый нами в данной статье, демонстрирует, сколь эффективной может быть критика, направленная не на устранение авторитетного понятия, но на попытку осмысления выполняемой им функции. Майкл Риффатер, выступая, по сути, против референциальной иллюзии, тем не менее, показывает, что она является одной из важных составляющих, без которых литература и её восприятие не были бы возможны.

Литература:

1. Компаньон А. Демон теории / Антуан Компаньон. – Москва: Издательство им. Сабашниковых, 2001. – 336 с.
2. Martin B., Ringham F. Key Terms of Semiotics / B. Martin, F. Ringham. – London: Bloomsbury Academic, 2006. – 288 p.
3. Ogden C.K., Richards I. A. The Meaning of Meaning / C.K. Ogden, I.A. Richards. – San Diego: Mariner Books, 1989. – 396 p.
4. Riffaterre M. The Referential Fallacy / M. Riffaterre // Columbia Review. – 1978. – P. 21–35.
5. Whiteside A., Issacharoff M. On Referring in Literature / A. Whiteside, M. Issacharoff. – Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 224 p.
6. Wimsatt W. K., Beardsley M. C. The Affective Fallacy / W. K. Wimsatt, M. C. Beardsley // The Sewanee Review. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1949. – P. 31–55.
7. Wimsatt W. K., Beardsley M. C. The Intentional Fallacy / W. K. Wimsatt, M. C. Beardsley // The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry / W. K. Wimsatt, M. C. Beardsley. – Lexington: University of Kentucky Press, 1954. – P. 3–21.

Дударева О. В. Референційна ілюзія: прагматична концептуалізація Майкла Ріффатера. У статті наведено історичний аналіз виникнення ідеї референційної ілюзії в літературній теорії. Об'єкт дослідження зображено в контексті передуючих понять теорії літератури, таких як «інтенційна ілюзія» та «афективна ілюзія», що дає змогу порівняти їх та виявити основні відмінності. Філософсько-антропологічний аналіз поняття «референційна ілюзія» дозволяє продемонструвати ефективність відходу від критики до спроби усвідомлення функції та необхідності подібних феноменів всередині літературного досвіду.

Ключові слова: інтенційна ілюзія, афективна ілюзія, референційна ілюзія, референт, література.

Dudareva O. Referential fallacy: pragmatic conceptualization of Michael Riffaterre. The article gives a historical analysis of the emergence of the idea of referential illusion in literary theory. The object of study is described in the context of previous concepts of the theory of literature, such as «intentional fallacy»

and «affective fallacy» that allows to compare them and to identify the main differences. Philosophical and anthropological analysis of the concept of “referential illusion” can demonstrate the effectiveness of avoiding criticism for attempting realizing the function and necessity of such phenomena in the literary experience.

Key words: intentional fallacy, affective fallacy, referential fallacy, referent, literature.

УДК 135

**Книш І. В. – канд. філос. наук, доцент,
Сумський національний аграрний університет**

ЕКОЛОГІЧНА СКЛАДОВА СВІТОГЛЯДНОЇ ПІДГОТОВКИ ФАХІВЦІВ-АГРАРІЇВ

У статті розглядається феномен освітнього дискурсу та його роль у процесі підготовки фахівців-аграріїв у навчальних закладах вищої та професійної освіти. При цьому, на нашу думку, саме екологічна освіта має відображати нерозривність зв'язку між суспільством та природою, між гуманітарними та природничими знаннями, та має стати процесом здобування, з одного боку, знань про навколишнє середовище, а з іншого – про екологічні проблеми, передбачення їх негативних наслідків, необхідності та можливості їх вирішення у разі виникнення.

Ключові слова: ноосферне мислення, екологічна свідомість, екологічна освіта, екологічне виховання, постнекласика, парадигма, екологія.

Актуальність даного дослідження полягає в тому, що, на нашу думку, осмислення й розуміння причин і можливих шляхів вирішення екологічних проблем неможливе без всебічного аналізу становлення та розвитку як природознавства, так і суспільствознавства, у якому важливою складовою є формування світоглядної позиції сучасної людини. «Світогляд відрізняється від суми наук, оскільки розглядає співвідношення світу і його активної, розумної частини – людей. Світогляд суспільно обумовлений: суспільна людина не може виступати як безпристрасний споглядач, бо вона несе в собі дух соціуму, у який занурена», – зазначає В.М. Вандишев [1, с. 6]. У сучасному глобалізованому світі, який потерпає від значного техногенного навантаження, особливого значення набуває формування екологічної свідомості, яке потребує суттєвої модернізації системи освіти. У цьому сенсі екологічна освіта та екологічне виховання, на нашу думку, мають стати ключовими та перетворитися на одну з необхідних передумов професійної підготовки фахівців-аграріїв, незалежно від того чи навчаються вони у вищих навчальних закладах, чи в закладах професійної освіти. Актуальність світоглядного дискурсу зумовлена, у першу чергу, тим, що даний процес має сприяти становленню нового світогляду і нового мислення, яке б зняло протиріччя між духовним і матеріальним (у даному випадку техногенним) чинниками.

Мета дослідження полягає у:

виявленні механізмів становлення екологічного знання в сучасному освітньому дискурсі;
розробці теоретичної моделі екологічної освіти та екологічного виховання, що сприяли б становленню цілісного бачення світу.

аналізі необхідних передумов вироблення ноосферного мислення у фахівців-аграріїв, які навчаються у навчальних закладах вищої та професійної освіти.

Розвиток та подальше існування суспільства багато в чому залежить від рівня виховання та освіченості громадян держави, від знання правових, моральних, культурних та етнічних норм. Все це сприяє регулюванню ставлення людей до природи та суспільства, вмінню застосовувати отримані знання та духовні цінності в повсякденному житті та професійній діяльності, відповідно до їх цілей та ідеалів. Рівень освіти населення та забезпечення можливостей його отримання виступають суттєвими базовими показниками розвитку суспільства. Тільки завдяки освіті стає можливим накопичення, наслідування та збереження наукових знань, культурних та духовних цінностей, моральних норм. Характер освіти та виховання в суспільстві визначається потребами та розвитком суспільного життя. Однією з причин появи кризи, яка виникає у взаєминах між людиною та природою, на наш погляд, є недосконала система культурних і психологічних механізмів. Їх можна подолати через впровадження етичної складової наукового світогляду в систему освіти та виховання. Таким чином, екологічна освіта та екологічне виховання мають стати ключовими та перетворитися на одну з необхідних передумов вироблення ноосферного мислення у фахівців-аграріїв, які навчаються у навчальних закладах вищої та професійної освіти.

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

Вибір загальних напрямків концептуалізації нової філософської парадигми освіти для фахівців-аграріїв, на нашу думку, передбачає розв'язання:

- проблем нового розуміння природи людини, яка пов'язана з перебудовою всього освітнього процесу і гуманізацією освітньої практики;
- проблем соціокультурного переосмислення взаємин, які виникають між людиною та суспільством, з радикальною переоцінкою смислу освіти як укорінення індивіда в своєму соціокультурному оточенні та онтологізацію цих відносин через визнання їх екзистенціального смислу для кожного індивіда;
- проблем взаємовідносин між людиною та природою, що становить ціннісні основи сучасної системи освіти і має з'єднати основні виміри людського існування.

Попередня тоталітарна система освіти вичерпала свій потенціал і зараз має бути здійснене радикальне переосмислення освітньої теорії і практики на базі нових теоретико-методологічних і світоглядних підходів з метою відновлення функціональності освітньої системи в умовах виникнення нових соціальних потреб. Тобто мова йде про характер інноваційного процесу в освіті фахівців-аграріїв, який має формуватися на таких засадничих принципах: становлення антисайєнтистської методології освіти; становлення освіти як фактора розвитку культури, в тому числі й розвитку освіти як діалогу та полілогу культур.

Фактично ж мають змінитися відносини людей з навколишнім середовищем (природним та соціальним). Тому в постнекласичний період розвитку освіти М. Романенко [8, с. 71–82] виокремлює цілу низку проблем сучасної філософії освіти, яку також, на нашу думку, можна застосувати щодо підготовки фахівців – аграріїв, які навчаються у навчальних закладах вищої та професійної освіти:

1) комплекс проблем соціально-онтологічного, екзистенціального характеру:

проблема взаємозумовленості парадигми розвитку освіти та парадигми розвитку суспільства в цілому;

проблема конституювання освіти як механізму розвитку людства, проблема пошуку шляхів випереджального розвитку системи освіти та механізмів її впливу на інші соціальні структури;

проблема комплексного дослідження механізмів взаємодії освіти з іншими соціальними системами, в результаті якої має утвердитися усвідомлення провідної культуротворчої ролі освіти в сучасному суспільстві;

проблема статусу освіти в рамках культури;

2) комплекс проблем аксіологічного спрямування:

проблема визначення сутності людини та ціннісних основ як її саморозвитку, так й існування в соціальному та природному оточенні, носить комплексний характер, з'ясовуючи екзистенціально-онтологічну проблематику філософії освіти з питаннями формування ціннісно-орієнтаційних основ освітньої діяльності в суспільстві;

проблема цілепокладання на основі виявлення основних світоглядних тенденцій та можливих оптимальних варіантів їх співвідношення, з якими необхідно скоректувати автономні цілі освітніх систем;

проблема людського виміру освітньої системи та освітньої діяльності;

проблема професійно редукованої системи освіти – проблема розколу культури на гуманітарну та технічну;

проблема педагогічного спілкування;

3) комплекс проблем гносеологічного характеру: пов'язаний із завданнями когнітивної інституалізації філософії освіти як системи знань і включає питання виділення предмета, методу науки, її категоріального апарата, відносин із суміжними дисциплінами, міжпредметних зв'язків тощо:

проблема набуття філософією освіти конкретного практичного виміру в цілому;

проблема технологізації педагогічного процесу;

проблема створення неперервної системи освіти з використанням як сукупності освітніх закладів, так і всього освітнього простору суспільства;

проблема практичного проектування освітніх систем, процесів та програм;

4) комплекс проблем, пов'язаних із соціальною організацією функціонування філософії освіти.

Тому спочатку ми розглянемо загальні підходи до розвитку освіти фахівців-аграріїв як одну із основ становлення екологічної освіти.

Проте сучасне осмислення предметного поля філософії освіти неможливе без ретельного аналізу сучасного стану освіти фахівців – аграріїв, які навчаються у навчальних закладах вищої та професійної освіти, та виявлення у ній деструктивних моментів. Тому, зробивши аналіз міфів і суперечностей, які упадкувала система освіти від радянської, В. Андрущенко вказує на перший деструктивний освітянський міф – про існування міжнародної ідеальної моделі освіти, яку потрібно належним чином освоїти і впровадити в українське освітянське середовище. Саме цей міф приводить до активних запозичень, які часто

необґрунтовані і непродуктивні. Однак така стратегія за її видимої простоти під час реалізації виявляється складною.

Освіта уявляє собою процес придбання знань, вмінь, навичок та формування світогляду. Таке тлумачення дає В. Огнев'юк українському поняттю освіта (від укр. світло, світоч, свічадо) на противагу лат. "os" – кістяк, хребет, основа і "vita" – життя [5, с. 3]. Тому в цьому контексті освіту можна тлумачити як процес придбання знань про екологічні проблеми, причини їх виникнення, необхідність та можливості їх вирішення. Процеси, які відбуваються в освіті, стосуються і екологічної освіти зокрема, оскільки через освіту людина здобуває знання про стан навколишнього середовища та намічає можливі шляхи подолання глобальних проблем, в тому числі екологічних.

Таким чином, щоб підійти до сучасного тлумачення поняття екологічної освіти, проаналізуємо світоглядні засади розвитку освіти взагалі. Так, В. Кремень наголошує на необхідності певним чином змінити саму освіту. Окрім засвоєння певної суми знань виникає потреба навчити учнів самостійно отримувати освіту, розвивати потреби до самоосвіти та самовдосконалення [4, с. 36]. У свою чергу, В. Поздняков зазначає, що "освіта передбачає роботу, яка спрямована на самого себе, адже шлях у світ є водночас і шляхом до себе, відкриття себе, "вислуховування" своєї природи і духовності, відкриттям у собі нових сил, здібностей, відчуттів, переживань. Цей творчий акт має завершитися переструктуруванням наявного досвіду людини. Він можливий завдяки культурі, носієм якої є людина. Особливе місце в цьому процесі належить філософії як формі самопізнання культури, її світоглядної основи. Важливою є також і роль філософії як людинотворчого потенціалу освіти" [6, с. 12].

Г. Пустовіт стверджує, що для створення єдності між природничо-науковим і соціогуманітарним знанням у поєднанні з екологією, як самостійною багатоаспектною й міждисциплінарною галуззю знань про довкілля є важливою умовою розв'язання комплексу екологічних, біотичних і педагогічних проблем. Він виокремлює принципи організації навчально-виховного процесу:

відповідності навчального змісту соціально-педагогічним реаліям передбачає орієнтацію навчально-виховного процесу у позашкільних навчальних закладах на реальні можливості соціуму у формуванні готовності особистості до ефективного розв'язання власних життєвих проблем, зокрема екологічних;

особистісної орієнтації передбачає врахування загальних законів психічного розвитку у специфічних процесах індивідуального розвитку окремої особистості;

життєвої смислотворчої самодіяльності передбачає формування особистості як творця і проектувальника свого життя, який може приймати рішення і нести за них відповідальність та самовдосконалюватись;

соціальної та особистісної значущості діяльності особистості в довкіллі передбачає формування особистості як повноцінного й активного члена суспільства, який спрямовує свою діяльність на його благо, без порушень рівноваги в системі "природа-людина-суспільство";

акмеологічний принцип передбачає орієнтацію освіти та виховання учнів на найвищі морально-духовні досягнення суспільства з врахуванням їхніх індивідуальних можливостей;

принцип технологізації передбачає послідовність навчально-виховних дій педагога у відповідності до індивідуальних інтересів і запитів учнів, що забезпечує організовані ним дії вихованців, спрямовані на досягнення системи виховних цілей [7, с. 14].

Як ми бачимо, в сучасній філософії освіти є досить багато різноманітних дискусійних питань, але всі вони тим або іншим чином згруповані навколо понять "свідомість", "мислення", "проблемна ситуація", "діяльність", "активність", які в контексті соціально-філософського підходу виражаються двома базисними категоріями – "праця" і "освіта".

Ці підходи мають стати, на нашу думку, засадничими основами формування екологічної свідомості у фахівців – аграріїв, які навчаються у навчальних закладах вищої та професійної освіти.

Всі ці світоглядні філософські позиції щодо освіти є засадничими основами формування екологічної свідомості. Тому спробуємо застосувати їх до екологічної освіти та екологічного виховання фахівців – аграріїв. Екологічна освіта має сприяти виробленню ноосферного мислення через становлення екологічного світогляду. Об'єктивні закономірності розвитку суспільства на межі ХХ і ХХІ ст. викликали, за словами В.Г. Кременя, необхідність науково обґрунтованого розв'язання низки кардинальних проблем:

1. Забезпечити високу функціональність людини в умовах, коли зміна ідей, знань і технологій відбувається набагато швидше, ніж зміна поколінь. Віднайти раціональні схеми співвідношення між прискореним зростанням знань, нових технологій і здатністю людей творчо підходити до їх використання.

2. Забезпечити оптимальне співвідношення між локальними та глобальними соціально-економічними проблемами, щоб людина, формуючись як патріот своєї країни, відчувала відповідальність за щастя, добробут у всьому світі.

3. Сформувані на загальносуспільному й індивідуальному рівнях розуміння людини як найвищої цінності, від якої залежить успішність суспільно-економічного розвитку.

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

4. Виробити у людині здатність ефективно діяти в умовах нових суспільно-економічних реалій (глобалізації, інформатизації, високих технологій).

5. Мінімізувати асиметрію між матеріальністю і духовністю, культивування у кожній особистості національної гідності, культури спілкування та ін. [3, с. 102-103].

Виходячи з названих соціальних проблем, постають завдання вироблення нових підходів до модернізації системи освіти фахівців – аграріїв, які навчаються у навчальних закладах вищої та професійної освіти у всіх ланках її функціонування.

XXI ст. висуває нові вимоги до освіти фахівців - аграріїв, але й надає нові можливості для освітньої діяльності. Передусім це пов'язано із сучасними інформаційними технологіями, комп'ютерною технікою, що використовується і як засіб набуття комп'ютерної грамотності, і як засіб вивчення предметів, і як шлях до знань і досвіду людства, і як засіб дистанційного навчання. Нові завдання освіти вимагають застосування інноваційних освітніх технологій, які базуються на фундаментальних епістемологічних і герменевтичних аспектах екологічної освіти та екологічного виховання. Органічною стає потреба в узаконенні множинності освітніх траєкторій, варіативності методик щодо підготовки фахівців-аграріїв (кейс-системи, тренінгові технології, тьюторство, фасилітація, модерація).

Має розширюватися застосування досвіду світової освіти, зокрема кредитної системи як можливості вибору студентом дисципліни і викладача. Треба враховувати інтеграційні процеси в європейській і світовій екологічній освіті та екологічному вихованні. У цьому сенсі неабиякого значення набуває включення до навчального матеріалу досвіду визначних учених-природознавців і суспільствознавців, які звертають увагу громадськості на особливості нинішньої досить багатовекторної кризи, вийти з якої неможливо, якщо не усвідомити глобальний її характер. В.М. Вандишев зазначає: «Значно ускладнює оцінку того, що відбувається в сучасному світі, наявність поряд зі світом природним і світом суспільним ще й третього світу – світу техніки... Можна стверджувати, що виникнення світу техніки спричинило масштабний вплив людини на оточуюче природне середовище. Потому виникла природа олюднена» [2, с. 463-464]. Отже, тільки якісні зрушення в людському мисленні та поведінці, за формування яких відповідає перш за все екологічна освіта та екологічне виховання, можуть стати основою вирішення сучасних глобальних проблем людства.

Спираючись на зазначені в нашому дослідженні уявлення про поняття освіти на основі суспільного, індивідуального та культурного досвіду, а також враховуючи досягнення сучасної науки можна підійти до проблеми екологічної освіти фахівців-аграріїв. Саме екологічна освіта та екологічне виховання відображують нерозривність зв'язку між суспільством і природою, між гуманітарними та природничими знаннями. В цьому розумінні можна подивитись на екологічну освіту та екологічне виховання як на процес придбання, з одного боку, знань про навколишнє середовище, а з іншого – про екологічні проблеми, передбачення їх негативних наслідків, необхідності та можливості їх вирішення в разі виникнення. Отже, екологічна освіта та екологічне виховання у фахівців-аграріїв має йти, на нашу думку, у двох напрямках: про навколишнє середовище та про межі практичного втручання людини в природу. А тому екологічна освіта та екологічне виховання постають не тільки як суто наукові, але і як антропологічні проблеми. Екологічний світогляд має сприяти формуванню екологічного мислення, його ноосферізації у фахівців-аграріїв, які навчаються в навчальних закладах вищої та професійної освіти.

Література:

1. Вандишев В. Н. Філософія. Екскурс в історію учених і понять. – Суми: ВВП “Мрія-1” ЛТД, 1996. – 316 с.
2. Вандишев В. М. Філософія. Екскурс в історію вчень і понять: Навчальний посібник – К.: Кондор, 2005. – 474 с.
3. Кремень В. Г. Філософія освіти XXI століття / В. Г. Кремень // Освіта України. – 2002. – 28 грудня. – С. 102-103.
4. Кремень В. Г. К обществу знаний – через совершенствование системы образования / В. Г. Кремень // Социально-экономические проблемы информационного общества. – Сумы: ИТД “Университетская книга”, 2005. – С. 34-48.
5. Огнев'юк В. О. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку / В. О. Огнев'юк. – К.: Знання України, 2003. – 448 с.
6. Поздняков В. М. Наука і освіта в ноосферній концепції В. І. Вернадського: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.02 / Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка / В. М. Поздняков. – К., 2006. – 19 с.
7. Пустовіт Г. П. Теоретико-методологічні основи екологічної освіти та виховання учнів 1-9 класів у позашкільних освітніх установах: Автореф. дис. док. пед. наук: 13.00.07 / Тернопільський національний ун-т ім. В. Гнатюка / Г. П. Пустовіт. – Тернопіль, 2005. – 51 с.
8. Романенко М. І. Філософія освіти. Постнекласична філософсько-освітня парадигма: історичний генезис, теорія, напрями концептуалізації. Монографія / М. І. Романенко. – Дніпропетровськ: Вид-во “Промінь”, 2001. – 180 с.

Кныш И. В. Роль образовательного дискурса относительно подготовки специалистов-аграриев в учебных заведениях высшего и профессионального образования. В статье рассматривается феномен образовательного дискурса и его роль в процессе подготовки специалистов-аграриев в учебных заведениях высшего и профессионального образования. При этом, по нашему мнению, именно

экологическое образование должно отражать неразрывность связи между обществом и природой, между гуманитарными и естественными знаниями и должно стать процессом приобретения, с одной стороны, знаний об окружающей среде, а с другой – об экологических проблемах, предсказания их последствий, необходимости и возможности их решения в случае возникновения.

Ключевые слова: *ноосферное мышление, экологическое сознание, экологическое образование, экологическое воспитание, постнекласика, парадигма, экология.*

Knish I. V. The role of the educational discourse in the process of training farmers in educational institutions of higher and professional education. *The article discusses the phenomenon of educational discourse and its role in training farmers in educational institutions of higher and professional education. Thus, the author emphasizes that environmental education should reflect the continuity of the connection between society and nature, between the Humanities and the natural knowledge and become a process of acquisition, on the one hand, knowledge about the environment and about environmental problems, predicting their consequences, the need and possible solutions in case of occurrence. It is environmental education and environmental education specialists-farmers should go, according to the author, in two directions: theoretical knowledge about the environment and about the practical boundaries of human intervention into nature.*

The choice of the directions of the conceptualization of a new philosophical paradigm of education for professional agricultural workers, according to the author of the article suggests a solution to such problems: a new understanding of human nature, which is associated with the restructuring of the entire educational process and the humanization of educational practice; socio-cultural rethinking the relationships that arise between man and society, with a radical reassessment of the meaning of education as the inculcation of the individual in its socio-cultural surroundings and ontologization these relations through the recognition of their existential potential for each individual.

Keywords: *noospheric thinking, environmental awareness, environmental education, environmental education, post-non-classical, paradigm, ecology.*

УДК 130.121:159.9.019.2

Колычева Т.В.- к.филос.наук, доцент
Украинская государственная академия
железнодорожного транспорта

ГЕШТАЛЬТ КАК РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЦЕПЦИИ

В статье рассматриваются вопросы, связанные с визуализацией, с помощью концепта «гештальт». Интерес к этой тематике приводит к формированию нового типа обработки информации современным человеком. Возникает так называемая «клиповость» сознания – то есть, его фрагментарность, представляющая собой постоянную смену образов. Перцептивная схема гештальта связана с понятийной схемой гештальта. Перцептивные механизмы, лежащие в основе построения гештальта, не являются окончательными механизмами его построения. Понятийный гештальт образуется при непосредственном взаимодействии перцептивно-сенсорной информации со структурой, действующей при распознавании предметов, имеющей когнитивный характер.

Ключевые слова: *гештальт, перцептивный гештальт, понятийный гештальт, клиповость сознания, целостность*

Актуальность данной темы связана с возрастающим интересом современности к вопросам визуализации. Интерес к этой тематике приводит к формированию нового типа обработки информации современным человеком. Возникает так называемая «клиповость» сознания – то есть, его фрагментарность, представляющая собой постоянную смену образов.

Целью данной статьи является формулирование механизмов, которые позволяют сформировать целостные структуры мышления. В большей степени эти механизмы связаны именно с явлением перцепции.

Степень разработанности проблемы показывает, что перцептивная стадия развития психики исторически следовала за стадией сенсорной. Перцептивная стадия развития психики характеризуется возможностью отображения предметов, как целого, а также, длительностью сохранения образов памяти. Гештальт-направление, которое первоначально возникло, как реакция на ассоцианизм, впоследствии поставило перед собой задачу исследования перцептивных возможностей человека, исходя из самого определения гештальта как описания целостных форм (структур, конфигураций).

Еще И. Кантом высказана мысль о том, что мы воспринимаем мир через участие сенсорного восприятия и «априорных форм», вырабатываемых рассудком. Австрийский ученый, Эренфельс, которым первым пытался сформулировать основные идеи гештальта, хотя еще оставался на позициях ассоцианизма, утверждал, что форма не может быть объяснена только ассоциациями, возникающими в результате единичных сенсорных ощущений. Эренфельс высказывал мысль, что осознаваемая структура является свойством целого.[2, с.34]

Макс Вертгеймер, бывший ученик фон Эренфельса, выделили в 1912 году гештальт-подход, как самостоятельное направление. Он исследовал в своих работах восприятие движения и выделил направление, называемое фи-феноменом: на примере исследования восприятия двух вспышек света, произведенных с определенным интервалом времени в разных местах. Вертгеймер приходит к выводу, что при определенном временном интервале подачи источников света создается эффект движения. Эти данные Вертгеймера доказывали, что восприятие источников света происходит не как восприятие двух отдельных элементов, а в качестве цельной модели.

Вергеймер считал, что любой физиологический процесс в мозге не есть сумма возбуждений отдельных центров в мозге – то, что фи-феномен объяснялся на психофизиологическом уровне. Он отмечает в своей книге: «Продуктивное мышление»: «Когда мы схватываем проблемную ситуацию, ее структурные особенности и требования создают в поле мышления определенные деформации и напряжения. В реальном мышлении эти напряжения и деформации порождают векторы в направлении улучшения ситуации и соответственно меняют ее [1,с.275].

Кроме того, Вертгеймером было открыто такое явление, как изоморфизм, обозначающее то, что элементы и их соотношения в одной системе должны соответствовать элементам и их соотношениям в другой системе – то есть, существует сходство в переживании созерцаемого и в головном мозге. Вертгеймер формулирует основные принципы восприятия: близость, непрерывность, замыкание, сходство, прегнантность. Автор подчеркивает, что, исходя из закона прегнантности, даже на уровне электрохимических процессов коры головного мозга происходит стремление человека к наиболее простым и четким формам.

Также рассматривал проблемы перцепции Эрнст Мах, профессор физики пражского университета. Он делает вывод, что наше восприятие не связано с изменением пространственных и временных характеристик. Им был приведен пример, что изменение тональности не меняет самой мелодии.

Еще один представитель гештальт-направления – Эдгар Рубин – выделил два компонента значимых перцептивных отношений объекта – фигуру, представляющую собой основной объект, и фон – то, что окружает. На примере различных рисунков можно видеть, что при разном способе просмотра этих рисунков можно по-разному видеть фигуру и фон.

В. Келер, занимающийся физикой, утверждал, что принципы гештальт-подхода объясняются с точки зрения физической теории электромагнитного поля, созданного Фарадеем и Максвеллом. Таким образом, ряд ученых-психологов рассматривал перцептивные процессы с точки зрения освоения человеческой психики воспринимать целое, как отдельную единицу. Однако все эти авторы использовали, большей частью, феноменологический подход – описание наблюдающим субъектом содержания своего восприятия [2, с.57]

Рассмотрим более поздних авторов, изучающих перцептивные образы. А. С. Кончеев в своей книге «Об онтологии перцептивного образа» анализирует не только принцип действия перцептивного образа, но и определенную логику их появления и смены. Кончеев выдвигает мысль о том, что так как гештальт-образ является слишком сложным, и первоначально возникающие гештальт-образы восприятия часто отличается от тех предметов, которые они изображают. Перцептивный гештальт-образ имеет определенный путь своего развития: из него отбрасывается несущественное и создается понятие, которому впоследствии присваивается имя. Автор приходит к выводу, что человеку свойственно мыслить символически, и в этом ему помогают перцептивные механизмы, которые отбрасывают несущественную для завершения гештальт-образа информацию.[5]

Еще один автор С.А. Шленский, также изучающий онтологию перцептивного образа, пытался сравнить перцептивные символы от мыслимых символов, которые автор соответственно называют пер-

вичными и вторичными. Он утверждает, что перцептивные образования, которые можно назвать гештальтами, ближе находятся к реальному миру, чем мыслимые образования [5]. Шленский выводит основное отличие перцептивных образов от мыслимых: автор утверждает, что перцептивные образы могут образовывать ассоциации. То есть, более современные авторы в вопросах перцептивных образов интересуются проблемами развития перцептивного образа, связью этих образов-гештальтов с реальностью, а также, связью визуальных и реальных гештальт-образов.

Изложение основного материала.

Чтобы ответить на вопрос о реальности перцептивных образов, следует сначала отметить, что в своем познании познающий субъект работает и с непосредственно перцептивными образами, и с мыслями, связанными, как следствие, с этими образами. Мышление, связанное с перцептивными образами, как отмечает Кончеев, тоже пользуется гештальт-образами (символами), но они предназначены для внутреннего постижения, не связанного с перцепцией. То есть, из этого следует мысль о том, что первоначальный перцептивный гештальт-образ и последующий, носящий уже не перцептивный характер, могут между собой отличаться. Здесь можно видеть некоторое противоречие с теорией изоморфизма М. Вертгеймера, гласящей, что элементы и их соотношения в одной системе (в данном случае, воспринимаемого перцептивно), должны соответствовать элементам и их соотношениям в другой системе (в специализированных мозговых структурах, обрабатывающих информацию).

Изясняясь терминологией Кончеева, реальный (перцептивный) гештальт-образ часто не совпадает с виртуальным (понятийным) гештальт-образом. Чтобы разрешить противоречие с законом изоморфизма, следует проанализировать сами системы описания, в которых анализируются объекты и их соотношения. Перцептивный и понятийный образы будут отличаться, как было упомянуто ранее, и если углубиться в характер их различий, можно видеть, что они лежат в пространственно-временных характеристиках. Кончеев утверждает, что гештальт-образы существуют во времени. Собственно, любой конкретный гештальт-образ можно считать существующим в тот миг, когда его фиксирует наблюдатель, а в следующий миг считать, что наблюдатель имеет дело уже с другим, сменившим предыдущий гештальт-образом, отличающимся от исходного на некую неопределенную величину. В качестве примера можно привести известные для гештальт-психологов визуальные изображения, в которых меняются фигура и фон в разные моменты просмотра рисунка [5].

Если продолжить мысль о развернутости во времени существующих перцептивных гештальт-образов, то можно предположить, что понятийные гештальт-образы, носящие внутренний характер, также изменяются во времени, в зависимости от изменения образа перцептивного. В основе гештальт-образов первоначально лежит перцепция, и по утверждению ряда авторов, действие перцептивных механизмов, обрабатывающий реальный объект, не дает нам окончательной возможности для адекватного восприятия объекта-оригинала [4, с.48]. Здесь по ассоциации можно вспомнить априорные формы Канта, которые накладываются на чувственные данные. То есть, пространство и время, как априорные формы, впоследствии влияют на трансформацию изначального перцептивного образа. Таким образом, вспоминая слова Кончеева о том, что существуют только гештальт-образы и мышление по их поводу, можно заметить, что упомянутое «мышление» вступает в силу при пространственно-временном восприятии гештальта – другими словами, две названные системы описания гештальт-образов – перцептивная и понятийная – оказываются опосредованными между собой действием пространственно-временных характеристик. То есть, отвечая на вопрос о реальности перцептивных гештальт-образов, можно говорить об их реальности в данный момент.

Следующим интересным вопросом является вопрос о том, как происходит само развитие гештальта в связи с перцепцией, и благодаря чему строятся перцептивные гештальт-образы. Если, как было упомянуто ранее, перцепция – это возможность отображения предметов, как целого, то выходит, что гештальт является естественной характеристикой мышления любого познающего и воспринимающего субъекта. Однако если углубиться в само отделение гештальта, то мы приходим к мысли, что гештальт – это та целостность, которая не подразумевает множества.

Продолжая эту мысль, рассмотрим гештальт-качества, как качества, присущие человеческому мышлению в ракурсе целостности, которая не является множеством. Например, при рассмотрении такого художественного направления, как поп-арт, можно видеть, что визуально противоречивые фигуры создают разногласия между формой фактической и формой видимой – то есть, происходит намеренное нарушение принципа изоморфизма. Рассмотрим более поздних авторов, изучающих перцептивные образы. А. С. Кончеев анализирует не только принцип действия перцептивного образа, но и определенную логику их появления и смены. Кончеев выдвигает мысль о том, что так как гештальт-образ является слишком сложным, и первоначально возникающие гештальт-образы восприятия часто отличаются от тех предметов, которые они изображают. Перцептивный гештальт-образ имеет определенный путь своего

развития: из него отбрасывается несущественное и создается понятие, которому впоследствии присваивается имя. Автор приходит к выводу, что человеку свойственно мыслить символически, и в этом ему помогают перцептивные механизмы, которые отбрасывают несущественную для завершения гештальт-образа информацию.

Новизной данной статьи является вывод о том, что, с одной стороны гештальт учитывает в своем построении ряд упомянутых законов, а с другой – гештальт, как целостность, не являющаяся множеством, может ввиду перцептивной дезориентации порождать новые структуры. Это еще раз подтверждает наличие перцептивной и понятийной схем описания гештальта.

Вывод. Перцептивная схема гештальта связана с понятийной схемой гештальта, и эту связь можно доказать с помощью выведенного Мишоттом понятия «причинный гештальт». То есть, перцептивные механизмы, лежащие в основе построения гештальта, не являются окончательными механизмами его построения. Восприятие человека имеет «модульный характер. Получается, что понятийный гештальт образуется при непосредственном взаимодействии перцептивно-сенсорной информации со структурой, действующей при распознавании предметов, имеющей когнитивный характер.

Перцептивная схема гештальта, основанная на механизмах, формирующих целостные структуры, является еще не окончательным образованием. Это связано с тем, что вслед за перцептивным образом-гештальтом следует основанный на нем же гештальт понятийный, подтверждающий, в свою очередь, новый перцептивный гештальт.

Литература:

1. Вертгеймер М. Продуктивное мышление./ Вертгеймер М. – М.: Прогресс, 1987. – 336 с.
2. Гингер С. Гештальт: искусство контакта./ Гингер С. – М.: Академический проект, 2010. – 191с.
3. Хломов Д., Калитеевская Е. Философия гештальт- подхода – М, 2008. – 77 с.
4. Хрестоматия по психологии. - Гиппенрейтер Ю.Б., Любимова В.В. Психология ощущения и восприятия. – М.:Мысль – 632 с.
5. Шленский. Онтология перцептивного образа [Электронный ресурс] // <http://zhurnal.lib.ru/s/shlenskij-as-/perception.shtml>.

Количева Т.В.Гештальт як рішення проблеми перцепції В статті розглядаються питання, пов'язані з візуалізацією, за допомогою концепта «гештальт». Інтерес до цієї тематики призводить до формування нового типу обробки інформації сучасною людиною. Виникає так звана «кліповість свідомості» - тобто , її фрагментарність, що являє собою постійну зміну образів. Перцептивна схема гештальту пов'язана з понятийною схемою гештальту. Перцептивні механізми, що лежать в основі побудови гештальту, не є остаточними механізмами його побудови. Понятийний гештальт створюється при безпосередній взаємодії перцептивно-сенсорної інформації зі структурою, як діє при розпізнаванні предметів, що мають когнітивний характер.

Ключові слова: гештальт, перцептивний гештальт, понятийний гештальт, кліповість свідомості, цілісність.

Kolycheva T.V. Gestalt as a solution of the problem of perception The urgency of the given theme is connected to growing interest of modernity(present) to questions of visualization. The interest results in this subjects to formation of a new type of processing of the information by the modern man. There is so-called " clipevent " of consciousness - that is his fragmentariness representing constant change of images. The purpose of given clause is the formulating of mechanisms, which allow to generate complete structures of thinking. In the greater degree these mechanisms are connected to the phenomenon nepuenuuu.

The perceive the stage of development of mentality is characterized by an opportunity of display of subjects, as whole, and also, duration of preservation of images of memory. A Gestalt-direction, which originally arose, as the reaction on associanism, subsequently has put before itself the research problem perceptive of opportunities of the man, proceeding from the definition Gestalt as the descriptions of the complete forms (structures, configurations). To answer a question on a reality perceptive of images, it is necessary at first to note, that in the knowledge the learning subject works and with direct perceptive images, and with ideas connected, as a consequence, with these images.

The conceptual Gestalt-images carrying internal character, also change in time, depending on changing of a perceptive image. In a basis of Gestalt-images originally perceptive lays, and under the statement of a number of the authors, the action underlits of perceptive mechanisms processing real object, does not give us a final opportunity for adequate perception of the object - original.

On the one hand Gestalt takes into account in the construction a number of the mentioned laws, and on the hand - Gestalt, as the integrity which is not being set, can derivate in the view of perceptive of a desorientation new structures. It once again confirms presence of perceptive and conceptual circuits of the description Gestalt.

The perceptive circuit Gestalt is connected to the conceptual circuit Gestalt. That is the perceptive mechanisms which underlip constructions Gestalt, are not final mechanisms of its construction. Conceptual Gestalt is formed at direct interaction of the perceptive - touch information with the structure which work at recognition of subjects, having cognitive character. The perceptive circuit Gestalt, based on mechanisms forming complete structures, is not yet final formation. It is connected that after a perceptive image - Gestalt. Follows based on Gestalt conceptual it a confirming, in its turn, a new perceptive Gestalt.

Key words: Gestalt, perceptive Gestalt, conceptual Gestalt, clipevent of consciousness, integrity.

УДК 165.741

**Комаха Л. Г. – канд. філос. наук, доцент
Київський національний
університет ім. Тараса Шевченка**

АРГУМЕНТ «АПРІОРНОГО» В ЛОГІЦІ ФУНКЦІОНУВАННЯ «ЕМПІРИЧНИХ» ПОНЯТЬ

У статті досліджується проблема «апріорного» в якості аргументу в обґрунтуванні філософії «концептуального прагматизму» К.І. Льюїса. Здійснено аналіз логіки диспозиціонального функціонування смислових значень (апріорних понять), які формують новий досвід і нове мислення.

Ключові поняття: апріорне, аргумент, прагматизм, емпіризм, логіка, смисл, досвід.

Філософія прагматизму з часу свого виникнення претендує на «реальне бачення» життя. З точки зору історії ідей, прагматизм став найбільш значимим внеском в розуміння проблеми «емпіричного». Для прагматизму досвід став «вікном» в майбутнє, прогнозом і правилом поведінки. В своїй найбільш критичній формі аргумент «ясності ідей» формує розуміння ідеї в термінах того, якого роду практичні наслідки вона може мати. Окрім того, класичний прагматизм вніс багато нового в сучасну логіку, особливо логіку відношень, а також теорію «знаків». В даному контексті заслуговує уваги американський філософ К.І. Льюїс, який здійснив важливий внесок в розвиток логічних ідей. Він презентує новий розгляд формальної логіки в термінах суспільного досвіду. Особливістю його прагматизму постає апеляція до «апріорного».

Для К. Льюїса «апріорне» постає свого роду аргументом в розвитку його розуміння сутності прагматизму, який не може поставати у вигляді спрощеної редукції до практичного досвіду і вигоди. Інтерес К. Льюїса до прагматизму досягає своєї найвищої точки в процесі його спроб зрозуміти основи правильних звичайних висновків. Логічні відношення являють собою наслідки, одержані з прийнятих нами дефініцій в узгодженості з послідовним мисленням. Але якщо закон несуперечливості утворює граничну основу загальнозначимості (validity) логічних принципів, то що ж тоді слугує основою його власної загальнозначимості? Логіка, як система дедуктивних висновків і логічних законів, подібно закону виключеного третього і як сама необхідність несуперечливості (і як апріорна система знань), у К. Льюїса знаходить «основи в його прагматизмі» [4. с. 330]. Він проникає і складає саму «серцевину» його мислення.

По своїй суті всі люди є активними істотами. Виходячи з даної тези і враховуючи апріорне як аргумент для системи своїх доказів, К. Льюїс приходять до висновку, що поняття, які застосовує мислення, логіка, яка розкриває ці поняття та їх смисли, і саме розумне мислення виникають з поведінкових реакцій на оточуючий світ, в якому перебувають індивіди. Наші способи поведінки, експліковані прийнятою нами логікою мислення, це ті способи, які «працюють» і зберігаються в силу того, що вони «працюють». Принцип несуперечливості, на якому засновуються повсякденні висновки «якщо, то», які використовуються при прийнятті рішень, і який тільки в деяких формальних логіках знаходить правильне застосування, являє собою «прагматичний імператив». За ним потрібно йти в силу того, щоб мислення і

діяльність не зводили одне одного в ніщо. За своєю природою, доводить К. Льюїс, «логічна необхідність виростає з емпіричної необхідності висновку» [10, с. 101].

Остаточною основою імперативу несуперечливості слугує, вважає К. Льюїс, цілеспрямований, попередньо заданий (тобто апріорний) характер досвіду. «Практична несуперечливість, – підсумовує філософ, – не може бути зведена до чисто логічної несуперечливості» [8, с. 122]. Але, хоча відправним пунктом, аргументом для логічних досліджень К. Льюїса стали абстрактні концептуальні системи, він в своєму аналізі, по суті, зійшов на той рівень, з якого почав сходження Дж. Дьюї в своєму прагматичному трактуванні логіки. Вище наведену думку він сформулював просто: «практичний характер необхідності є телеологічним». Або, як він констатував по відношенню до основних «схем» мислення, «раціональність в якості абстрактного поняття і є узагальнена ідея відношення «засобу-наслідку» як такого. Впорядковані логічні відношення укорінені в умовах самого життя; вони мають «прототипи в органічному житті»» [6, с. 30, 33].

Даний аспект аргументації К. Льюїса показує, що аналітичні істини для нього виражають відношення не тільки між мовними смислами, але також між смисловими значеннями слів. Та точка зору, що апріорне коекстенціональне з аналітичним, але залежить від лінгвістичних конвенцій, не дозволяє обґрунтувати епістемічну функцію апріорного. На противагу цьому конвенціоналістському погляду, аналітичність обумовлюється жорстко встановленими інтенсиональними відношеннями між смисловими поняттями (значеннями). Згідно К. Льюїсу, «поняття неможливо точно виразити в словах або показати, пред'явивши слова і відношення між словами» [7, с. 140]. Відокремлювати мовне поняття від вираженого ним смислового поняття означає здійснювати операцію абстрагування, оскільки ці два види значення слугують доповненням, а не альтернативою один одному і є такими, що «поділяються в абстракції, але не поділяються на практиці» [7, с. 140].

В контексті апріорного підходу це абстрагування мови від смислового поняття (поняття наповненого смислом), яке вона виражає, може бути корисним при проведенні деяких видів аналізу. Але К. Льюїс вважає його руйнівним для філософської теорії, якщо ця відмінність абсолютизується, і для процесу дослідження постулюється ключова роль мовного смислу. Разом з тим, хоча апріорі варіативне і залежить від мови, аргументує далі К. Льюїс, його не можна називати довільним. Для апріорних істин логіки і «чистої» математики достатньо володіти внутрішньою несуперечливістю. Але як тільки вони застосовуються практично (подібне траплялося із системами неевклідової геометрії), стає очевидним момент вибору апріорі і зв'язок з прагматичними критеріями. Це говорить про те, що пізнання переслідує практичну ціль і слугує певним інтересам. Спосіб активності мислення відповідає нашій потребі розуміти, щоб в умовах досвіду, який «вислизає», контролювати ситуацію. Іншими словами, апріорі є «винайдення» розуму, і з усіх апріорних ідей відбираються і передаються ті, які виявляють свою корисність в розумінні і освоєнні реальності. Обґрунтовуючи апріорне як аргумент для обґрунтування своїх «більш загальних проблем», К. Льюїс уточнює: «Апріорі не стільки продиктоване тим, що надане в досвіді, не стільки повідомляє людській природі позачасовий компонент, скільки відповідає загальним критеріям прагматичного характеру... Це стосується як категоріального мислення, так і інших видів практичної діяльності. Тут, як і скрізь, невдача в реалізації певних цілей коректує і утримує певні риси і прояви поведінки» [3, с. 705].

Отже, практичну діяльність можна віднести до «апріорних структур повсякденності», що допомагає зрозуміти значення концепції «апріорного» К. Льюїсом в обґрунтуванні ним своєї філософії. А також зрозуміти реальні функції теоретичних моделей і класифікацій, і контролювати практичні наслідки, здавалось би, формальних визначень. Вивчення дисциплінарних просторів повсякденності розкриває «місце», в якому та чи інша істина стає «переконливою». «Самоочевидність сутності», «суть справи», «розум вільної спільноти» – всі ці посилання герменевтики, феноменології і теорії комунікативної дії так само недостатні, як і посилання на буття, природу, Бога. Істину неможливо пояснити і «демонічними» здібностями суб'єкта. Дійсно, може бути, найбільш головним саме і постає «місце», яке займає той, хто проголошує істину, в соціальній ієрархії, «інститут», який він представляє [1, с. 320].

Отже, реконструкція «апріорі повсякденності», що включає практичну діяльність і всі види досвіду, не повинна обмежуватися понятійним описом її феноменів та інститутів, складанням категоріальних схем і класифікаційних таблиць. Це було б «диспозитивом» повсякденності, способом її консервації. Насамперед, важливо «відокремлювати повсякденний досвід від феномену пізнання, де нас цікавить і нова інформація» [1, с. 321], – зазначає Б.В. Марков.

Очевидно, саме так можна розуміти підхід К. Льюїса до апріорного, яке виступає важливим аргументом в обґрунтуванні ним своєї концепції. Вважається, зокрема, що він постулює «феноменалістичний редукціонізм», згідно якому поняття редукуються до чуттєвих даних, з яких вони «конструюються» [11]. Але хоча поняття є похідним від чогось чуттєвого (емпіричного), і поняття самі можуть бути на-

звані чуттєвими в силу того, що відсилають нас до досвіду, навіть поняття в цьому чуттєвому аспекті не можна звести до змісту досвіду. Для К. Льюїса з його акцентом на «апріорному» аспект поняття забезпечує, строго кажучи, «смісл», принцип або форму. Завдяки цьому люди інтерпретують і організовують сенсорний аспект досвіду. Поняття містить в собі реакцію, котра, як герменевтичний принцип, включається в сам характер того, що осягається. В результаті, поняття, смисл кожної речі не зводиться до яких-небудь даних, існуючих відокремлено від характеру реакції. Тільки на основі включення в процес пояснення даної позиції аргументу апріорного «сенсорне стає усвідомлюваним» [4, с. 332].

Ця інтерактивна єдність суб'єкта, що пізнає, і об'єкта, який пізнається, виникає з інтерактивної єдності організму і оточуючого середовища на початковому рівні досвіду. К. Льюїс з позиції прагматизму розглядає поняття (апріорне) в біологічному контексті звичок або установок реагування. Тобто поняття постає «різновидом цільової установки» [9, с. 228]. Феноменологічна значимість звички полягає в тому, що звички, настрої або схильності переживаються безпосередньо і пронизують саму тональність і структуру змісту, який безпосередньо сприймається. В силу чого К. Льюїс стверджує, що він не захищає феноменалізм, а скоріше викладає «феноменологію перцептивного» [8, с. 18].

Залучення апріорного в якості аргументу дозволяє більш продуктивно виявити зміст поняття «сміслу», або смислового значення «феноменології перцептивного». Імплицитне смислове значення є схильністю або звичкою, шляхом якої індивіди взаємодіють з оточуючим середовищем. Експліцитне смислове значення є «схема» або «критерій» в мисленні, завдяки якому людина «схоплює» реальність (наявність) чого-небудь, коли потрібен певний тип реакцій, щоб отримати бажаний результат. Встановлюючи типи реакцій, доводить К. Льюїс, «схема» з її можливими образами або аспектами постає загальною на протигагу індивідуальним сутностям, які «осягаються з її допомогою» [8, с. 18]. Якщо конкретний емпіричний зміст досвіду потрібно розуміти як щось індивідуальне серед багатьох інших індивідуальних сутностей, то «схему» застосування смислового значення (або звички) до досвіду належить розглядати як те єдине, що визначає багато чого іншого.

Фактично важливість змісту, який охоплюється структурою «схеми», полягає в тому, яким способом вона виникає. Подібна структура являє собою аспект диспозиціонального структурного порядку, котрий здійснює над нею контроль і керує можливими перетвореннями одного аспекту «схеми» в інший. Смисл в диспозиціональному відношенні постає правилом для виробництва аспектів схем в якості умов для можливих верифікуючих випадків. Наявний («живий») смисл, по суті, містить в собі умови своєї верифікації. Схильність або звичку, тобто «живий смисл», можна вивчати через його конкретні прояви, але неможливо досліджувати як остаточний, оскільки його ніколи неможливо редукувати до якої-небудь послідовності подібних проявів. Звідси витікає, що хоча смисл (поняття, означення) ніколи не може бути повністю описаний, будь-який його аспект може бути вивчений. Отже, застосування аргументації з врахуванням апріорного перетворює теорію аналітичності К. Льюїса в «теорію включення або вміщення, а не синонімії» [4, с. 333].

Такий висновок зумовлений тим, що завдяки своїй логіці диспозиціонального функціонування «смислових значень» (апріорних понять) К. Льюїс може запропонувати вирішення проблеми включення, оскільки ця логіка пояснює, як можна виявити, що певна якість або ознака, не вказані наочно у визначенні, тим не менше є істотними для смислового значення (поняття), котре досліджується. Якщо те, що смислове значення (поняття) породжує або містить, занадто часто залишається без застосування, воно може змінитися завдяки формуванню нових звичок, які по-новому творчо закріплюють «індуктивно акумульований досвід». Але тоді ми маємо вже нове поняття або нове правило для генерації умов верифікації, котре тепер з необхідністю містить, по меншій мірі в окремих випадках, інші можливі аспекти схеми. Хоча слова, які використовуються, залишаються такими ж, смисли, які їм приписуються, «можуть вже бути іншими» [9, с. 235]. Отже, аналітичні істини встановлюють відношення між смисловими значеннями, а не лише мовними значеннями (поняттями).

В цілому трактування К. Льюїсом смислу поняття «аналітичності», а також поняття «апріорності» з очевидністю руйнує ту конвенціоналістську позицію, згідно якої аналітична істина не виражає нічого, окрім того, що визначається або може визначатися системою мови, на якій вона сформульована. Хоча К. Льюїс обґрунтовує, що у виборі символів, в приписуванні символів поняттям і у виборі понять для розгляду та аналізу присутній елемент конвенціональності, він в той же час намагається логічно доказати, що взаємозв'язок між поняттями є і не лінгвістичний, і не довільний.

Більше того, хоча відношення між смислами понять можна визначити без звернення до яких-небудь фактів, поняття та їх смисли створюються на основі врахування минулого досвіду і вибираються згідно з прагматичними міркуваннями. Апріорна істина у функції її репрезентанта виникає в рамках цільових установок інтерпретації, що вилучаються з контексту минулого досвіду. «Те, що постає апріорним, – узагальнює К. Льюїс, – передує досвіду майже в тому ж самому смислі, в якому йому передує ціль. Цілі не диктуються змістом даного; вони належать нам самим. Однак цілі повинні сформуватися і

здійснитися шляхом досвіду... Приблизно в такому ж аспекті те, що є апіорним і йде від свідомості, передує теперішньому досвіду, однак в іншому відношенні воно все ж не постає незалежним від досвіду в цілому» [9, с. 24].

Стосовно розуміння К. Льюїсом апіорного, то воно для нього постає, окрім надання йому статусу аргументу, своєрідним «найбільш далеким шляхом до найближчого» [2, с. 106]. Це означає, що в процесі пізнання, яке претендує на істину, виникають, як правило, труднощі. Справа в тому, що знання, насамперед в процесі теоретичних рефлексій, передбачає також і особисте зусилля того, хто пізнає (філософує), тобто того, в кому неспівпадання близького і далекого виявляє себе найбільш яскраво, в котрого ясне для нас і ясне по природі найбільш далеко віддалені один від одного. В даному контексті це положення стверджує аргумент М. Гайдеггера: «Онтично найближче і відоме є онтологічно найбільш далеке, яке не впізнається» [5, с. 43]. Тому, якщо продовжити гайдеггерівський аргументативний ряд, філософія, як виявляється, не може не включати в себе повернення філософуючого «з онтологічної даліни в онтологічну близькість, і навпаки, дистанціювання від онтичної близькості» [2, с. 113].

Таким чином, пізнання, при умові, що воно є «шлях», котрий, як і кожний шлях, передбачає «розведення terminus a quo і terminus ad guen, починає поставати як незвичний, і, на перший погляд, надмірний шлях до того, що і без цього шляху завжди присутнє. Філософське зусилля, спрямоване на досягнення вже присутнього, показує себе як найбільш далекий, обхідний шлях до найближчого. Виходячи з цього, можна стверджувати, що апіорі – це найближче, яке вимагає досягнення на найбільш обхідному шляху, яке виявляється дозволяючою межею для всього, що на ньому може виникати. Такий шлях і застосовує К. Льюїс. Взвзявши в якості аргументу апіорне, він визначає завдання власної філософії, розробляє систему полівалентної логіки, вивчає даності (можливості) пізнавального досвіду, узагальнює проблеми емпіричного, аналітичного, символів, смислів, значень, понять тощо. В результаті формується його власний досвід логіки мислення, своя термінологія, своя аргументація, на основі чого він обгрунтовує свій варіант прагматизму.

Література:

1. Марков Б.В. Априори повседневности / Б.В. Марков // Многообразие априори. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 300-323.
2. Паткуль А.Б. Априори: самый далекий путь к ближайшему / А.Б. Паткуль // Многообразие априори. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 87-106.
3. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) / Реале Дж. и Антисери Д. – СПб.: «Пневма», 2003. – 880 с.
4. Розенталь Сандра Б. К.И. Льюис, 1883-1964 / Сандра Б. Розенталь // Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 326-343.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
6. Dewey John. The Superstition of Necessity / John Dewey // The Early Works, vol. 4.
7. Lewis C.I. An Analysis of Knowledge and Valuation / C.I. Lewis. – La Salle, IL: Open Court, 1962.
8. Lewis C.I. Logic and Pragmatism / C.I. Lewis // Collected Papers of Clarence Irving Lewis, ed John D. Coheen and John L. Mothers heed, Jr. – Stanford, CA: Stanford University Press. 1970.
9. Lewis C.I. Mind and the World Order/ C.I. Lewis. – New York: Dover Publication, 1956.
10. Lewis C.I. Our Social Inheritance / C.I. Lewis. – Bloomington: Indiana University Press, 1957.
11. Schilpp Paul A. The Philosophy of C.I. Lewis / Paul A. Schilpp // The Library of Living Philosophers (La Salle, IL: Open Court, 1968).

Комаха Л.Г. Аргумент «априорного» в логике функционирования «эмпирических» понятий.

В статье исследуется проблема «априорного» в качестве аргумента в обосновании философии «концептуального прагматизма» К.И. Льюиса. Осуществлен анализ логики диспозионального функционирования смысловых значений (априорных понятий), формирующих новый опыт и новое мышление.

Ключевые понятия: априорное, аргумент, прагматизм, эмпиризм, логика, смысл, опыт.

Komaha L.G. The Argument of "a priori" in the Logic of Functioning of "Empirical" Concepts. *In the paper a problem of "a priori" as an argument in justifying philosophy of "conceptual pragmatism" by K. Lewis. The analysis of the logic disposition functioning of meanings (a priori concepts), forming a new experience and a new thinking. It is demonstrated that the way used by K. Lewis is the way of differentiating the terms such as terminus a quo i terminus ad guen.*

Keywords: a priori, argument, pragmatism, empiricism, logic, sense, experience.

СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК МЕТОДОЛОГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

У статті досліджено особливості становлення і розвитку методології та філософії освіти. Проведено історико-філософський аналіз зародження філософії освіти, дано аналіз формування нових ідеалів освіченості та нових уявлень стосовно процесу навчання й виховання. Показано вплив природничо-наукового та гуманітарного пізнання на розвиток освітніх методик і практик. Охарактеризовано сучасні філософські концепції методології освіти та основні принципи існування сучасної освіти.

Ключові слова: наука, освіта, виховання, методологія освіти, філософія освіти.

Зміни системи освіти й реформування школи мають фундаментальне філософське підґрунтя. Хоча філософія сьогодні не претендує на вичерпне пояснення всіх таємниць світу і кожного з його елементів, утім за нею залишається функція інтеграції різноманітних уявлень про світ, яка призводить до створення цілісного наукового світогляду. Для розв'язання цих задач філософія продукує нові поняття, гіпотези, теорії та парадигми. Інший важливий для освіти напрям філософування – формування загальних підвалин методології пізнання та інших видів людської діяльності. Починаючи з Сократа, філософія піддавала сумніву «очевидні речі», критично переосмислювала існуючі алгоритми мислення, постійно розширюючи його межі та коло засобів. Отже, саме в філософії досягається криза самої освіти, формуються нові ідеали освіченості, нові уявлення щодо процесу навчання й виховання тощо. Сьогодні суть цих проблем намагається досягнути філософія освіти.

Методологія освіти бере свій початок у давньогрецьких філософських школах, де вона стає вченням про методи, засоби та прийоми навчання мудрості. Найбільш яскравими прикладами давньогрецької філософії освіти є теорії Сократа, Платона, Аристотеля. Велике значення також має досвід піфагорійської школи. Саме тут був зроблений важливий крок до розуміння освіти як демократичного, принципово відкритого для кожної людини шляху до знань. Адже в архаїчних культурах Єгипту, Стародавнього Сходу, Вавилону та Індії знання вважалися недоступними для непосвячених, передавалися в містично-сакральній формі лише у вузькому колі жерців, халдеїв, ченців та ін. Такий підхід до знання не залежав від його рівня та якості, які могли бути достатньо високими. Наприклад, теорема Піфагора була відома єгипетським жерцям задовго до Піфагора, але нікому не спадало на думку, що є потреба її доводити. Таким же чином, учень чанського мудреця в Китаї не міг уявити собі, що слова вчителя треба обґрунтовувати – їх треба було сприйняти і усвідомити.

Отже, поняття методологія освіти, у нашому розумінні, є формою вільного засвоєння знань, вмій, навичок, цілого світу культури у всій його різноманітності, яка має своєю метою створення і розвиток особистості. Можливо, методологія з'являється тоді, коли усвідомлюється та засвоюється принцип: «Спирайся на своє Я – і тобі відкриється світ знань». Перехід до такого розуміння освіти ми бачимо у піфагорійців та софістів, які одразу розкрили дві сторони цього принципу. З одного боку, софісти (особливо, так звані «старші софісти» – Протагор, Горгій, Продік) стверджували, що людина може чогось навчитися лише сама – вчитель лише «провокує» та допомагає вчитись. Пізніше схожу точку зору демонструє Сократ з допомогою методів «іронії» та «майєвтики».

Така домінація суб'єктивного начала в освіті повинна бути обмеженою: учень має істотну потребу в авторитеті, який є гарантом вірного напрямку в розвитку його особистості. У школі Піфагора велика увага приділялась саме цій компоненті освіти, в школі панував принцип: «право на вільне пізнання треба заслужити, треба пройти крізь систему, що навчає підкоренню, виховує чіткість та дисциплінованість мислення». Так, відомо, що початківці-піфагорійці повинні були засвоїти систему жорстоких правил поведінки, інколи ці правила виглядали досить безглуздими, але саме це стимулювало розвиток розуміння того, що шлях до істини починається із слухняності, а закінчується самостійністю.

Питання про моральну основу освіти гостро ставить Платон, який впевнений, що кожна думка повинна бути вихованою (тобто морально розвиненою) перш ніж сприйняти знання. Проте моральні цінності не є, за Платоном, загальнолюдськими – кожна соціальна група має схильність до окремих цінностей, які й повинні бути в них розвиненими. Аристотель, водночас і учень, і критик Платона поєднує філософські погляди на освіту з детально розробленою етичною теорією. Відомо, що головною

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

етичною цінністю, за Аристотелем є поміркованість. Тому і освіта навчає, перш за все, уникати крайнощів, як в мисленні, так і в поведінці. Власне ж знання, за Аристотелем, може бути демонстративним (знання причин), чи інтуїтивним (осягнення суттєвої природи речей). Освіта повинна залучити до інтуїтивного знання, що може бути природженим, знання демонстративне.

Така концепція освіти та освіченості, вироблена афінською класикою, на довгі сторіччя стала найвищим досягненням філософської думки, до якого важко було б додати щось істотно нове. У середньовіччі та в епоху Відродження філософію освіти можна зустріти лише як приховану, неекспліковану світоглядну основу теорій дидактичного характеру. Інколи, виходячи з цього, робиться висновок про те, що педагогічна теорія та практика того часу не мали потреби в широких філософських узагальненнях. Про хибність цієї точки зору свідчить справжній розквіт просвітницьких ідей у XVIII ст. Показово, що сама ця епоха отримала назву Просвітництва і, як завжди, ця самоназва свідчить більше про потреби та намагання, ніж про дійсний стан речей. Просвіта в цей історичний період стає головною духовною цінністю епохи. Найбільш виразні концепції методології філософії освіти цього часу ми зустрічаємо в творах французьких просвітників – Ж.-Ж. Руссо, Вольтера, К. Гельвеція. В теоріях цих філософів проблеми філософії освіти тісно переплітаються з проблемами філософії історії та релігії.

Так, за Вольтером, релігія є результатом неосвічених людей, що оголосили себе «богонатхненними пророками». Тому релігія і намагається тримати суспільство у стані невігластва, переслідує істину і розум. Вольтер описує картину панування церкви: «протягом цілих сторіч невігластва та забобони, шахрайства та варварства, церква, що вмiла читати й писати, нав'язувала закони всій Європі, яка вмiла лише пиячити, воювати та сповідатися ченцям». Мислитель вважав, що освіта, яка розповсюджується серед правителів держав, сприяє тому, що поступово змінюються принципи, форми та способи правління та наступить панування розумного устрою держави, де буде виключене соціальне зло та вдасться створити умови для щасливого життя людей. Таким є фінал вольтерівської філософії історії, в якій освіта грає центральну роль.

Більш детальну концепцію ми зустрічаємо у Ж.-Ж. Руссо, який вважає, що у вас буде все, якщо ви виховуєте громадян, без цього у вас всі, починаючи з правителів держави, будуть лише жалюгідними рабами. Засобом рішення проблеми «виховання громадян» Руссо вважає цілеспрямований глобальний педагогічний вплив, що починається з дитинства. Такий підхід має назву едукатіонізм (від лат. *educatio* – виховання). Едукатіоніст впевнений, що у справі формування громадян виховання всесильне. Якщо воно організоване належним чином, то всі члени суспільства, що визнали його, набувають високих громадянських якостей. У Руссо мова йде про два види громадянського виховання: 1) у негативних умовах форм правління, що сильно відхилились від «суспільної угоди», 2) у позитивних умовах «народного правління».

За першим видом громадянського виховання обмежуються контакти учня з соціальним середовищем, яке не співпадає з вимогами моралі, якій навчає вчитель. Руссо вважав, що це можливе тільки в умовах домашнього виховання. Другий вид виховання характеризується тим, як «суспільне виховання в межах, що встановлені урядом». Ідеал такого виховання Руссо знаходив в Спарті, де він вбачав зміни природної «любові до себе» на «любов до вітчизни», яка сама є не тільки результатом, але й винагородою за виховання: «суспільне призначення людини – найбільша нагорода, яку він може отримати і будь-яка добра справа не потребує іншої винагороди, ніж проголошення її достойною публічно».

Своєрідним варіантом просвітницької методології філософії освіти є так званий панедукаціонізм К. Гельвеція, який спирався на тезу, що була підготовлена ще Е. Кондільяном: «коли розум є дещо цілком набуте, в ньому немає нічого природного». Ця теза логічно витікає ще з локківської теорії *tabula rasa*, але педагогічний її зміст розкрив саме Гельвецій. За Гельвецієм, в інтелектуальному відношенні між людьми немає ніякої різниці від народження, має місце повна рівність, розумова нерівність людей з'являється лише як результат «різниць у вихованні». Гельвецій детально розглядає центральне поняття філософії освіти. Саме поняття «освіта» у Гельвеція має синонімом «виховання». Він трактує це поняття не вузькопедагогічно, надає йому «істинне, більш широке значення – як все те, що слугує для навчання».

Французьке Просвітництво в аспекті ідей філософії освіти справило велике враження на німецьких філософів класичного (XVIII-XIX ст.) періоду – Вольфа, Лессінга, Гердера, Канта, Фіхте, Гегеля. Ранній період німецького Просвітництва характеризується тим же комплексом ідей: боротьба проти релігійних забобонів, фанатизму; філософи розглядають себе як (і перш за все) вчителів народу, які відкривають людям світло знань та розуму і цим вдосконалюють природу суспільства. Проблема суспільного устрою вирішується через розповсюдження знань, будь-яке збільшення рівня освіченості розглядається як суспільне добро.

Важливий аспект цієї соціально-орієнтованої ідеї освіченості розкривається в практичній філософії І. Канта, який дає нове трактування поняття культури. Культура, за Кантом, виходить за межі

опозиції «культура-натура», не всяке знання та вміння є добро. Адже, знання технічного, наприклад, характеру може бути використано в нищівних антигуманних цілях. Що може бути регулятором освіти, спрямовуючим її в дійсно культурний напрямок? (За Кантом, культурою є лише те, що сприяє розвитку людини, те, що йде на користь всьому людству). Кант вказує на право, як на такий регулятор. Саму ідею права Кант виводить з ідеї моралі, тобто правові норми, як моральні, носять апріорний (до – досвідний) характер. Освіта має своєю метою розкрити цей безумовний характер моральних та правових імперативів, а держава, з свого боку, повинна гарантувати громадянина в його основних правах. Таким чином, якщо мораль дає людині внутрішній закон, то в праві цей закон доповнюється зовнішнім примусом, а освіта громадянина приводить його до знання відносно єдності цих двох рядів законів.

Проблема, яку не помітив Кант, була сформульована його послідовником І. Фіхте: «правосвідомість – результат виховання, а хто міг виховати наших пращурів – перших людей?» [4]. Фіхте звертається за допомогою до релігії, до Бога як «іншої розумної істоти». Пізніше на цьому ж питанні акцентував увагу і К. Маркс у своїх «Тезах про Фейєрбаха»: «Вихователь сам повинен перше бути вихованим». Ця проблема – суто філософська саме тому, що немає одного, раз та навіки виробленого рішення, і в філософії освіти ХХ ст. ми бачимо широкий спектр різноманітних її розв'язань.

Криза метафізичної філософії наприкінці ХІХ – початку ХХ ст., яка спричинила виникнення теорії відносності і квантової фізики, привела до інтенсивних процесів диференціації та інтеграції наукового пізнання, діалектичний взаємозв'язок яких ми спостерігаємо впродовж усього ХХ сторіччя [див.: 2; 8]. Зазначені процеси вплинули на появу і розвиток нових напрямів філософії позитивістського, екзистенційного та релігійно-містичного характеру, які критично поставились до класичної традиції. Відповідно, розвиток природничо-наукового і філософського знання позначився на змісті нових педагогічних теорій та практик, які не могли уникнути впливу на них філософсько-методологічних новацій. Відтак, змінились і акценти в системі освіти. Постало питання: «Що саме є освіта?», «Які цілі освіти?», «Чи можлива єдина наукова філософія освіти?». Обговорення цих питань досі не призвело до єдиних, загальноприйнятих відповідей. Сучасна філософія освіти являє собою розмаїття філософій, альтернативних одна одній. Така різнобарвність методологічного та концептуального плану водночас супроводжується вибухом інтересу до філософських питань освіти

Своєрідною реакцією на цю складну ситуацію стає все більше поширення освітнього нігілізму в суспільстві, особливо помітно в країнах, які виникли в кінці 1980-х – початку 1990-х років. Освітній нігілізм (небажання взагалі здобувати освіту, ходити до школи) в цих країнах є найгострішим в зв'язку з тим, що розмаїттю педагогічно-філософських теорій та практик тут передувала жорстка одноманітна педагогічна система зі сталими методиками, офіційно затвердженим змістом навчальних програм, суспільною регламентацією форм поведінки в школі тощо [див.: 5].

На цьому фоні привертають увагу до себе спроби створити школу принципово нового типу – ігрові техніки навчання Щедровицьких, школи «діалогу культур» В. Біблера, досвід роботи по освіті сліпоглухонімих, яку проводив в м. Загорську свого часу видатний філософ Е. Ільєнков. Зрозуміло, що школа нового типу не може вже спиратися на класичну парадигму освіти. Тим більшою стає увага, яку викликають нові філософські концепції освіти. Характерним для сучасних концепцій освіти в філософії є орієнтація на критику класичного типу освіти, яку розпочали представники нової філософії науки – Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд.

Істотною проблемою для сучасної методології освіти постало питання: яка загальна філософська теорія повинна лежати в основі освіти, яка картина світу повинна бути фундаментальною? Більшість авторів схиляється до принципу діалектичної єдності холізму (від англ. whole – ціле) та плюралізму. Показовою в цьому аспекті є точка зору В. Лутая, який вважає, що філософія сучасної освіти «не може бути заснована тільки на одній якійсь філософській системі, у тому числі, і на такій, що намагається синтезувати в собі усі основні досягнення інших систем» [4]. Але вона може бути і просто плюралістичною. З його точки зору сучасна філософія освіти повинна поєднувати в собі такі ідеї: досягнення субстанціональної єдності усіх суб'єктів освіти, особливо у розумінні загальнолюдських цінностей; необхідність різних протилежних форм прояву цієї єдності і розуміння того, що будь-які типи світогляду, культури, освіти відіграють свою унікальну роль у вирішенні проблем людства; боротьба протилежностей не повинна доводитись до антагонізму.

Якщо ми звернемося ще до діалогічної традиції в філософії освіти (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюссі), де акцент робиться на ситуації зустрічі вчителя та учнів на підставі діалогу, то ми впевнимися у тому, що коло ідей сучасної філософії освіти угруповується навколо двох фундаментальних ідей сучасності – ідеї відкритого суспільства (К. Поппер) та комунікативного розуму (Ю. Габермас).

Так, за Поппером, у відкритому суспільстві освіта повинна діяти за принципом: дай учням все те, в чому вони відчувають початкову потребу, щоб стати незалежними від нас і спроможними робити свій вибір. У відкритому суспільстві освіта виконує, перш за все, критично-реалістичний світогляд на основі

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

інтелектуальної свободи. Це, за Поппером, зовсім не означає повної роздробленості освічених людей – навпаки, об'єднує лише свобода та повага до неї [7]. Габермас в цьому аспекті підкреслює, що найвищою метою освіти в сучасний період є створення системи міжособових зв'язків, спрямованих не на домінацію, а на взаєморозуміння, діалог та підтримку постійного функціонування такої системи. Тільки через освіту можлива комунікація: лише система комунікативної підготовки веде до справжньої інтеграції та стабільності в суспільстві.

Отже, сучасні філософські концепції методології освіти, попри всю свою відмінність (іноді до протиріччя) одна від одної, демонструють повну домінуючу спрямованість і основні принципи існування сучасної освіти. Це: 1) принцип гуманітаризації, що потребує посилену увагу до особистості, створення найбільшого сприяння розвитку всіх її здібностей, фізичних і моральних якостей, що здійснюється можливостями не лише гуманітарних а й інших наук; 2) принцип диференціації, що означає забезпечення різних шляхів формування змісту предметів і різних способів організації його засвоєння; 3) принцип інтеграції, як принцип реформування змісту освіти, спрямований на забезпечення цілісності сприймання шляхом впровадження комплексних інтегрованих курсів, які об'єднують різноманітні знання на основі вільного вибору. На основі цих принципів можливе створення концепції освіти, що була б втіленням сучасних досягнень філософії освіти.

Література:

1. Беспалько В. П. Образование и обучение с участием компьютеров: (педагогика третьего тысячелетия) / В. П. Беспалько; РАН; Моск. Психолого-соц. ин-т. – М.: Моск. Психолого-соц. ин-т; Воронеж: НПО МОДЭК, 2002. – 349 с.
2. Вандышев В. Н. Философский анализ дифференциации естественнонаучного познания: монография / В. Н. Вандышев. – К.: Выща школа. Головное издательство, 1989. – 175 с.
3. Гітун Н. І. Філософія освіти: аналіз культуротворчої парадигми в освіті / Н.І.Гітун //Проблеми педагогічних технологій. – 2010. – № 2. – С. 70–77.
4. Зязюн І. А. Гуманізм освіти XXI століття: філософський і психологічний аспект // Теорія і практика управління соціальними системами. – Харків: НТУ “ХПІ”. – 2002. – № 2. – С. 24-35.
5. Крижко В. В. Антологія аксіологічної парадигми освіти. Навч. посібник / Крижко В. В., Мамаєва І. О. – К.: Освіта України, 2005. – С. 61.
6. Огнев'юк В. О. Освіта міжпарадигмального періоду / В. Огнев'юк. – Нова парадигма. – 2006. – № 50. – С. 36-48.
7. Романенко М. І. Сучасна філософія освіти : основні проблеми // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Вип. 8. – Запоріжжя: ЗДІА, 2002.
8. Сичивица О. М. Сложные формы интеграции науки: монография / О. М. Сичивица. – М.: Высшая шк., 1983. – 152 с.
9. Фомичева И. Г. Философия образования: Некоторые подходы к проблеме / И. Фомичева. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2004. – 242 с.

Лаута О.Д. Становление и развитие методологии и философии образования. Статья посвящена исследованию становления и развития методологии философии образования. Осуществлен историко-философский анализ зарождения философии образования, проанализированы формирования новых идеалов образованности, новых представлений о процессе обучения и воспитания. Охарактеризованы современные философские концепции методологии образования и основные принципы существования современного образования.

Ключевые слова: наука, образование, воспитание, методология образования, философия образования.

Lauta O. Formation and development of methodology and philosophy of education. *In the article the features of formation and development of the methodology and philosophy of education Done historical and philosophical analysis of the origin of the philosophy of education. Since Socrates, philosophy questioned the «obvious» critically rethink existing algorithms thinking , constantly expanding its scope and range of products. Thus, it is the philosophy of the perceived crisis of education formed new ideals of education, new ideas about the process of learning and education and so on. Today, the substance of the problem is trying to understand the philosophy of education. Analyzed the formation of new ideals of education, new ideas about the process of learning and education. We characterize modern philosophies of education methodology and basic principles of the existence of modern education. The attention to new philosophical concepts of education. Characteristic of modern concepts of education philosophy is the focus on criticism of the classical type of education, which started the «new philosophers of science»–T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend. Modern philosophies demonstrate full methodology dominant orientation and basic principles of the existence of modern education: humanistic principle, the principle of differentiation and the principle of integration, based on these principles can be a concept of education that would be the epitome of modern achievements in philosophy of education.*

Key words: science, education, training, methodology of education, philosophy of education.

УДК 1 (091)

**Матвієнко І. С. – канд. філос. наук;
Юхименко А. С.
НУБіП України (Київ)**

ОБРАЗ СВІТУ: ВІД АНТИЧНОСТІ ДО НОВОГО ЧАСУ

Стаття присвячена розгляду проблеми образу світу та природи в людській свідомості та особливостей людського світосприйняття. Показано залежність успішності будь якого суспільства від особливостей світосприйняття. У даній статті розглянуто історію філософської думки від доби античності. Автори досліджують особливості розуміння взаємодії природи та світу в добу Середньовіччя, де ця проблема постає у тринітарній формі: світ, природа, Бог, а також у добу Відродження, де актуальними є утопії, як нові плани розвитку світу. Новий Час, на думку авторів, сприяє появі науки, яка охоплює весь світоглядний простір епохи.

Ключові слова: світ, людина, філософія, природа, мислення.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливим науковими чи практичними завданнями. З давніх часів люди по-різному дивились на Всесвіт, на буття людини, взаємодію живого і неживого, оскільки вони прагнули пізнати істину. Філософія, як галузь, не має чіткого визначення і обґрунтування, вона лише пропонує шляхи пошуку істини. Тому цілком логічно, що до проблеми визначення предмету філософії постійно звертаються науковці [див.: 1; 3; 5]. Переважна більшість філософів, починаючи від античності і до нашого часу пропонували своє трактування особливостей буття та взаємодії всього живого. Розглядаючи погляди філософів різних часів на проблеми природи, людини, суспільства, розмірковуючи над їх поглядами на світ, який їх оточував, над тим, як формувалося їх світосприйняття, і над тим як вони продукували свої знання, ми можемо досліджувати історію науки і філософії. Досвід попередників дозволяє сучасним науковцям і суспільствознавцям більш ґрунтовно досліджувати природу та суспільні відносини.

Аналіз досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми. Розгляд проблем образу світу в філософії починається, ще в роботах східних мислителів Конфуція, Лао-цзи та інших. В античності майже у кожного представника філософської думки ми зустрічаємо те чи інше бачення образу світу, хоча в нашій статті ми спираємося на ідеї Геракліта Ефеського. У Середньовіччі дуже слушні думки висловлювали Оріген та Аврелій Августин, хоча і в інших представників патристики та схоластики ми знаходимо ідеї осягнення світу та пошуків місця людини в ньому. Відродження представлене такими мислителями як Джордано Бруно, Леонардо да Вінчі, утопічними ідеями Томаса Мора, Томазо Кампанелли та Нікколо Макіавеллі. Новий час зі своїм принциповим ставленням до науки та релігії, кардинально по-новому дивиться на світ, що слідує з праць Т. Гоббса та Дж. Берклі. На сьогодні ця тема теж досліджувана, але вже менше В. Козловським, В. Івановим, В. Колотило, М. Поповичем, Н. Громовою та ін., оскільки світ і природа відходять на другий план, коли шаленими темпами розвивається наука.

Формулювання цілей статті. Провідною метою виступає спроба окреслити основні тенденції розгляду філософського усвідомлення світу та людини, тобто те, як представники античності, Середньовіччя, Відродження та Нового часу обґрунтовували існування світу та законів, які ним правлять.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Східна та західна типи філософування різняться між собою, адже для сходу важливим є традиціоналізм, коли для заходу характерним є погляд в майбутнє. Лао-цзи – філософ, який залишився в пам'яті не тільки китайців, а й всього світу. Його називають одним з Трьох Божеств Китаю. Його головне філософське вчення ґрунтується на понятті «дао», яке є першоосновою всього. Він розмірковує про те, що у світі все знаходиться у постійному русі, й при взаємозіткненні переходить у протилежність. Впорядковує все «дао», а порушення його вимог призводить до війн та катастроф. Щоб слідувати «дао» люди мають пізнати й підкоритися спокою, а також знайти в ньому самому спокій як такий. «У деяких людей буває велике бажання управляти всім світом, і вони намагаються в цьому досягнути успіху. Але я не бачу в цьому ніякої можливості. Адже світ – це вмістилище Дао – прекрасного, невразливого! І не можна управляти Ним! Хто ж, все-таки, буде прагнути до цього – напевно потерпить невдачу! У будь

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

кого є вибір: протистояти гармонійному плину буття — або дотримуватися його. Перші будуть напружуватися, вибиватися з сил і потім плакати і слабіти, а інші – цвісти в гармонії, дихати повною груддю і укріплятися. Мудра людина не прагне до влади, надмірності, розкоші та марнотратства» [6, с. 19]. Великий філософ говорить про те, що все має йти природним шляхом, тому варто повернутися до первісного життя, де не було війн, сварок, виправлень соціальних відносин людей, де щастя у гармонійному природному житті.

На протипагу Лао-цзи, Геракліт, як приклад західного типу мислення говорить нам, що все у світі швидкоплинне, одноразове, ніщо не повторюється, головне в світі боротьба, адже завдяки їй все народжується, а править цим всім Логос. Людина має з ним зв'язок рівно до того моменту поки не починає віддаватись чуттєво-тілесним втіхам й буденним речам, але відновити його можна, якщо пізнавати приховану гармонію, яка допоможе людям знайти взаєморозуміння та цілісність. Таким чином, він намагається пояснити суть речей через боротьбу протилежностей.

По-іншому на цю проблематику дивився відомий філософ та політичний діяч – Піфагор. Який споглядав світ крізь «призму математики». Відповідно до його вчення, Всесвіт – шароподібний та складається з десяти сфер, які визначені числами. Одна з сфер – Земля, яка з усіма іншими обертається навколо центра – «вартового Зевса». Таким чином, Всесвіт – об'єднання числових співвідношень, які являють порядок природи. Платон, як один з фундаторів античної філософії, зазначає, що світ складається з трьох частин: світ речей – змінний і не постійний, світ ідей – вічний та незмінний, а між ними математичний, зокрема математичні об'єкти. Він розділяє думку Геракліта про те, що все у Світі мінливе, з'являється й зникає, а ось світ ідей – постійний, але граничить і пізнається за допомогою, тих таки, математичних об'єктів. Цікавим є те, що він не дає обґрунтування існуванню «ідеї». Її не можна побачити чи відчути, єдиний варіант її осягнення – розум. Платон відноситься до тих філософів, які вважають, що першоосновою є душа. Душа – цариця всього, що є на небі та на землі. Керується вона радістю, турботою, розсудливістю, різними протилежностями: відвагою та страхом, любов'ю та ненавистю. Виходячи з цього «душа і тіло» – протилежності. Душа – безсмертна, така яка вселяється в «мінливу оболонку» – тіло.

Якщо порівняти античних і середньовічних філософів, то ми можемо побачити абсолютно інше бачення світу: справжній (реальний) і несправжній (не реальний). При цьому головна увага приділяється Богові, адже саме в період середньовіччя християнство утвердилось як панівна релігія. Більшість філософів у баченні світу опирались на релігійні уявлення про світ, який був створений Богом, адже по-іншому мислити вони не могли, тому що панівним було саме релігійно-християнське сприйняття. Оріген, як грецький філософ і теолог, був першим, хто системно виклав ідею християнства у філософському контексті. На думку філософа, Бог є вічний і досконалий. Вічність аргументується тим, що Бог вічно творить світи, кожен з яких має початок і кінець за його волею, але є й один унікальний, відмінний від інших світів – це наш, бо правителем в ньому є Логос, який втілений в образі людини, яка творить добро або зло. Таким чином, він знімає всю відповідальність за зло яке твориться у світі з Бога, натомість надає йому функцію спасителя людства від усього злого. «Правда, ми визнаємо, як зазначає Оріген, що Бог, дійсно, подавляє та знищує, але знищує злі помисли умов, знищує ганебні справи, знищує гріховні побажання в тому випадку, коли вселяється в розуми віруючих і коли душі, які стають сприятливими до Його Слова і премудрості, по знищенні в них всіх пороків і страстей, робить чистим і гідним Себе храмом Своїм, існуючи в них разом з Сином своїм як про це сказано (в Писанні): «Я і Отець прийдемо і обитель в нього створимо» (Ин 14:23)» [8, с. 6]. Спасіння люди можуть отримати за двох умов: якщо душа не продана сатані і творячи кращий світ. Особливість Орігенового вчення в тому, що він вважав, що все на світі може отримати спасіння, навіть сатана, якщо поверне Богові всі отримані душі.

Схоже, але частково відмінне бачення мав Августин Аврелій, який вважав, що в центрі духовності стоїть Бог, який взаємодіє зі своїми творіннями: світом та людиною. Могучість Бога полягає в тому, що йому підкорені душі і людські долі, час та простір. І якщо Бог припинив би творити, то все повернулося б туди, звідки прийшло, тобто у небуття, і тільки завдяки тому, що він підтримує те, що створив все існує. Августин вважає, що існує два царства, які творили історію людства, перше, Боже царство та царство диявола, друге, яке втілюється у державі. Ці царства боролись споконвіків і боротимуться доти, доки не настане перемога царства Божого, яка полягає у християнізації всього світу.

Світоглядні орієнтири філософії Відродження відрізняється від середньовічної філософії тим, що в центрі постає людина, не просто як творіння бога, але і як істота земного існування, саме тому філософи епохи Відродження вперше заговорили про утопічність суспільства. Немає Бога, який керує всім, а є природа, яка створила людей, і люди, які створюють все інше, від них залежить і життя, і доля.

Томас Мор – англійський філософ, який став відомим завдяки своєму баченню ідеального світу – світу в якому панує утопія. Він не опирається на Бога, як це було в Середньовіччі, а вважає, що ідеальний світ – утопічний, де немає приватної власності чи соціальних розшарувань. Всі люди мають однакові права та обов'язки, їх не розділяє, ні одяг, ні гроші, все належить всім, а не кожному окремо. Унікальна утопія тим, що тут ніхто не сидить без діла. В кожного з самого дитинства є ремесло, яким він займається. « У всіх чоловіків та жінок є одне спільне заняття – землеробство, від якого ніхто не позбавлений. Йому навчаються всі з дитинства, частково в школі шляхом засвоєння теорії, частково на найбільшчому до міста полях, куди дітей виводять нібито для гри, між тим, вони там не тільки споглядають, але і під приводом фізичних вправ також і працюють. Крім землеробства, зазначає Томас Мор, яким займаються всі, кожен вивчає якесь ремесло як спеціальне. Це зазвичай або пряжа шерсті, або вичинка льону, або ремесло муляра, чи робота по металу та деревині. Можна сказати, що крім перерахованих, немає ніякого заняття, яке могло б мати більше значення, що б було гідним згадування [див.: 7]. Основна особливість утопістів – віротерпимість, визнання потойбічного світу, але все залежить від людини. Усе в світі створюється і розвивається людиною.

Поділяв цю ж думку, і Томмазо Кампанелла, який запропонував у праці «Місто Сонця» [7], що згідно з правилами природи у людей все має бути спільним. Завдяки цьому людина стає одночасно і бідною, і багатю. Багатою від того, що вона має все, але в цей же час не має нічого. Немає суспільного розмежування і саме від цього всі щасливі, немає війн, непорозумінь. Люди можуть не гнатися за грішми, щоб випередити когось, а спрямовують час на працю і духовний розвиток. В цьому світі працюю можна насолоджуватись, адже для кожного вона найпочесніша. Не дивлячись на християнську мораль, в утопічному місті править рівність між чоловіком та жінкою. Вони однаково навчаються, працюють, проходять військову підготовку. Утопія – найкраще, що є в суспільстві, бо вона допомагає пізнати щастя життя.

Наступним представником утопічного напрямку є Ніколо Макиавеллі – філософ, який вважав, що природа створила людину. На його думку, люди однакові, і не важливо в якій країні чи на якому континенті. Людина створена природою, яка заклала в неї бажання. Людина бажає всього, але не завжди може досягти, саме це створює такі риси, як неспокій, незадоволення долею. Щоб управляти людьми потрібно знати їх бажання та прагнення. Людина не є ідеально, адже за будь якої нагоди думає про власну вигоду, випромінює ненависть через образу. Порівнюючи з двома попередніми філософами можна переконатись в тому, що їхні бачення світу та людства розділяються. Ніколо один із перших, хто розуміє і показує людство з негативної сторони.

Продовжуючи блукати стежинами епохи Відродження ми не можемо не задати видатного митця – Леонардо да Вінчі, якого прославила картина «Джоконда» та надзвичайна кількість винаходів, але він також і представник філософської еліти. Поділяючи ідеї таких філософів, як: Епікур та Геракліт, підтримуючи їх в тому, що всі речі рухаються, явища змінюються, і що це все можна пізнати. Явища природи аргументуються її законами. Все в природі біжить по колу, як вода перетворюється в пар, лід, і знову в воду. Щось вмирає, а щось народжується, і немає цього, ні початку, ні кінця.

На противагу Леонардо да Вінчі Джордано Бруно вважає, що всесвіт нескінченний і матеріальний. «Філотей. Відповідно до того висновку, в силу якого ви маєте звернути увагу, по-перше, на те, що оскільки всесвіт нескінченний і непорушний, не потрібно шукати його двигун. По-друге, нескінченні світи, які складені в ньому, такі як земля, вогонь і інші види тіл, яких називають зірками, всі рухаються в наслідок внутрішнього принципу, який є їх власна душа, зазначає Д. Бруно... і в наслідок цього даремно шукати їх зовнішній двигун» [2, с. 322]. Ми в цьому світі малесенькі частинки порівняно з планетою Земля, а вона – краплина у неосяжному просторі. Ми бачимо багато всього, що оточує нас, але в цей же час не бачимо нічого. Початком всього і основою є матеріальне начало, яке створює все. Для Джордано Бруно Богом є природа, адже вона все створює. Все поєднується протилежностями, як любов та ненависть, вони як магнітні поля, не існують одне без одного. Саме за таким принципом пізнається Світ.

Час плине, змінюються погляди на людину, суспільство, а отже, і на світ. Історично приходиться нова парадигма філософування, а саме епоха Нового часу. XVII–XVIII ст. – це період, коли політична влада вже не підпорядковувалась церковній еліті, а суспільство потребувало швидкого розвитку науки. Почали з'являтися нові уявлення про світ. Так що ж рухало філософською думкою Нового часу? Тільки нове сприйняття всього навколо і бажання розвиватись не прив'язуючись до минулого.

Видатний представник Новочасної філософії був Томас Гоббс, який вважав, що все у світі – це тіла, які рухаються. Натомість духів не існує. Рух – механічна необхідність. Людська пам'ять – це сліди від вражень, які утворені нашими почуттями. «Багата пам'ять (much memory), або пам'ять про багато речей, називається досвідом. Знову ж таки, як ми маємо уявлення лише про ті речі, пише Т.Гоббс, які ми раніше сприйняли як відчуття цілком та одразу або ті, які частково в різний час, то в першому випадку, наприклад, коли ми представляємо весь об'єкт, як він представився відчуттям, - ми маємо просте уяв-

лення; так як ми представляємо собі людину чи коня, яких ми бачили раніше; в другому ж випадку ми маємо складне уявлення, наприклад, коли ми від споглядання людини в один час і коня в інший час створюємо в розумі в інший час образ кентавра» [4, с. 12]. Передбачення майбутнього – це усвідомлений досвід минулого. Людина не має свободи, тому всі дії керуються відчуттями від зовнішніх сил. Рухає цим всім бажання отримати задоволення уникнувши незадоволення, яке співпадає зі злом. Ми можемо побачити, що для Гоббса філософія – це наука, яка вивчає тіло. Щодо бачення людини Томасом Гоббсом, то вона абсолютно протилежна думці Кампанелли, адже люди рівні фізично та розумово. Це їх спонукає підкорювати інших, що в свою чергу, породжує війни, чвари, соціальне розмежування. Він вважає, що люди злі істоти і несуть зло, а рятує їх лише одне – тільки розум, який вказує на те, що потрібно знайти мир і намагатись його зберегти.

Інший представник філософії Нового часу ірландський філософ Джордж Берклі. На формування світогляду мислителя вплинули думки Дж. Локка, Х. Мальбранша, П. Бейля. Він вважав, що існує лише дух, адже матеріальний світ – уявлення, яке обманює наші відчуття, а збуджує їх Бог. Створюється матерія тоді, коли людина не досягає дійсної причини суцього, вона химерна і заважає пізнати істинність. Головним є дух, адже завдяки йому ми бачимо речі, так як він сам вирішує їх показати, враховуючи при цьому закони природи. На думку Д. Берклі, тільки коли «виженеться» матерія, з нею забереться неймовірна кількість питань, суперечок, скептичних обґрунтувань. Через матерію робилось стільки нікому не потрібної і не завершеної праці, що тільки після її зникнення з очей філософів впаде пелена.

Отже, філософія – як особливий тип світогляду, який не має ні початку, ні кінця. Це теорія, яка сповнена різних переконань та протестів. Ніщо не підпорядковується нічому. Все залежить лише від періоду в якому ми її розглядаємо. Філософи – люди, які мають власне аргументоване «я» тобто свою думку, які розпрямляють крила цих думок, які є різними, і правильними, і неправильними, одночасно. Кожне бачення світу – суб'єктивне. Дане дослідження показало, що філософські погляди модернізуються з часом. З розвитком інших наук, розвивається і філософія. Адже за різними доведеннями не відомо чи існує щось, чи це лише уява, наскільки все обмежене, чи правильне те, що кажуть нам інші, чи правильні всі аксіоми та правила. Саме це намагаються довести нам філософи Нового часу.

Саме тому, образ світу, який пропонується цими мислителями не можна підвести під єдине бачення, адже західний та східний типи мислення різняться між собою. Навіть більше, коли ми говоримо про того чи іншого філософа, ми говоримо про його власний образ світу, адже не можемо з впевненістю говорити про те, що світ та його сприйняття є однаковим для всіх, хто в ньому проживає. Але ми з впевненістю можемо констатувати той факт, що світ є, а те, як ми його сприймаємо залежить від дуже багатьох чинників. І тому, досліджуючи різні періоди у філософії, ми приходимо до висновку, що всі бачення світу формуються залежно від стадії розвитку людства та спираючись на актуальні ідеї, які є панівними в той чи інший період.

Література:

1. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
2. Бруно Д. Диалоги / ред. Р. Чернина; Худ. Н. Седельников. – Москва, 1949. – 551 с.
3. Вандышев В.Н. Философия. Коммуникация. Истина (Философские эссе): Монография. – Суми: Вид-во СумДУ, 2009. – 216 с.
4. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с лат. и англ. Н. А. Фёдорова и А. Гутермана; ред. пер. А. Ческис, Е. М. Вейцман // Гоббс Т. Сочинения: в 2-х т. / сост., ред. изд., авт. примеч. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. Т. 2. – 736 с.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? (пер. с фр. С.Н. Зенкина). – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
6. Лао цзы. Дао-Дэ-Цзин / Под ред. В. В. Антонова; Худ. М. Штиль. – Одесса: «New Atlanteans», 2008. – 60 с.
7. Мор Т., Кампанелла Т. Утопия. Мисто Сонця / Пер. з лат.; вступ. слово Й. Кобова та Ю. Цимбалюка. – К.: Дніпро, 1988. – 207 с.
8. Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Выпуск I. «О началах». Издание Казанской духовной академии. Казань, 1899 г. Режим доступа: <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/origen/item/411-origenes-retrov>

Матвиенко И. С., Юхименко А. С. Образ мира: от античности до Нового времени. *Статья посвящена рассмотрению проблемы образа мира и природы в сознании и того, как мы этот мир воспринимаем, ведь именно от этого зависит успешность любого общества. В данной статье мы обращаемся к истории философской мысли от античности исследуя взаимодействие природы и мира, переходя к Средневековью, где проблема уже стоит трояко: мир, природа, Бог, к Возрождению, где возникают утопии, как новые планы развития мира и Нового времени, где возникает наука, которая собой занимает все мировоззренческое пространство эпохи.*

Ключевые слова: мир, человек, философия, природа, мышления.

Matvienko I., Yuchimenko A. Image of the world: from Antiquity to Modern times. *The article deals with the problems of the world and the image of nature in the human mind and how we perceive the world, because it depends on the success of any society. In this article, we turn to the history of philosophical thought from Antiquity examining the interaction of nature and the world, going to the Middle Ages, where the problem is presented in three ways: world, nature, God, to the Renaissance, which appear utopia, as new plans for the development of the world and of Modern times, where there is a science that takes an entire ideological space era.*

Keywords: world, people, philosophy, nature, thinking.

УДК 37.014.544

**Савицька І. М. – канд. філос. наук, доцент
НУБіП України (Київ)**

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ ТРАДИЦІЙ ТА ІННОВАЦІЙ

*Знанням немає заміни.
Але перспектива застосування знань лякає.
Е. Демінг*

Досліджуються радикальні зміни в системі освіти, що відбуваються як відповідь на виклики глобальних і локальних чинників сучасної епохи й охоплюються поняттями «модернізація» та «інновація». Проаналізовано зв'язок і взаємну обумовленість глобальних проблем сучасності та кризи освіти. Доведено, що для успішного подолання кризи важливу роль може мати її філософське осмислення та нова освітня парадигма. Визначено, що в онтологічному відношенні філософія освіти є філософією людини і одночасно її способом буття в універсумі культури в контексті модернізації освітньої галузі України.

Ключові слова: філософія освіти, традиція, інновації, глобалізація, модернізація.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливим науковими чи практичними завданнями. В сучасних умовах реалізації перспективи євроінтеграції, модернізації та реформування усіх сфер життєдіяльності українського суспільства, особливої ваги набуває прагнення вітчизняної освіти перейти на інноваційний алгоритм розвитку. Україна, як власне й весь світ, намагається відшукати соціальну, економічну та науково-технологічну платформу виживання, нову парадигму підготовки людини до життя, яка б забезпечила не лише адаптивне ставлення до дійсності, але й розвиток людини як її активного суб'єкта й творця [3, с. 135]. Центром цієї парадигми є освіта, що розвивається як відповідь на виклики цивілізації і, одночасно, – як відповідь на потреби людини знайти своє місце та можливості самореалізації у новому глобальному просторі. Освіта, її організація, загальна філософія розвитку, перебувають в епіцентрі дискусій, що розгорнулись нині в світовому інтелектуальному середовищі. Успіх модернізації України залежить від освіти, науки та інновацій. Саме вони забезпечують еволюцію суспільства, культури й людини через соціалізацію та індивідуалізацію, розвиток свідомості, урізноманітнення способів діяльності та форм існування, запуску соціальних проєктів і освітніх реформ. Нашій країні необхідна серйозна, послідовна і довготривала освітня політика, заснована на розумінні цілей інноваційної освіти та реальних можливостей їх здійснення. Для найбільш повного осмислення інноваційної освіти тепер, в умовах зміни ціннісних установок і спроб впровадження нових підходів і технологій в рамках освіти, необхідний загальнофілософський аналіз теоретичних передумов її розвитку. Філософія сприяє аналізу інноваційного освітнього процесу як цілісності, що охоплює все різноманіття проявів освіти, всі види і рівні її особливої стадії розвитку в освітньому просторі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми переконливо свідчать про її важливість і актуальність. За останні роки з'явилась велика кількість публікацій, збірників наукових праць, автори яких досліджують різноманітні аспекти проблем філософії освіти, модернізації освіти, зокрема і вищої. Так, поняття «інновація», «традиція», «інноваційна діяльність», «інноваційний процес» найбільш повно розкриті в роботах австрійського економіста Й. Шумпетера, а також зарубіжних дослідників А. Арора, Д. Бернал, С. Брю, А. Гамбардела, Дж. Лернер, К. Макконнелл, Р. Нельсон, С. Торрізі, С. Штерн та ін. Ці проблеми знайшли своє відображення і в науковому доробку багатьох вітчизняних вчених, зокрема В. П. Андрущенко, Г. О. Балла, В. П. Беха, Л. В. Губерського, М. З. Згуровського, В. Г. Кременя, В. О. Огнев'юка, М. В. Поповича, В. В. Рибалка, М. Х. Розова, Л. А. Чекаля та ін., які обґрунтували пріоритетність інноваційних процесів в рамках переходу до особистісно-орієнтованого підходу в освіті. Всі дослідники, хоча і є прихильниками відмінних між собою концепцій гуманітарної освіти, погоджуються з тим, що саме духовна еволюція людини, її розвиток – це безальтернативний шлях розвитку вищої освіти. У той же час накопичений сучасною наукою матеріал свідчить про те, що розробка сучасних проблем філософії освіти, інновацій, здійснюється вельми нерівномірно, значна частина публікацій зосереджена на дослідженні важливих, однак часткових і переважно внутрішньосистемних проблем освіти.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). *Метою даної статті є дослідження однієї з головних проблем освіти – підвищення якості функціонування освітньої системи та гарантованість цієї якості – тісним чином пов'язана з інноваціями, взаємозв'язку та взаємозумовленості кризи освіти і глобальних проблем сучасності, сучасного стану філософії освіти, проблематики її самовизначення. Актуальність дослідження обумовлена потребами суспільної практики та загальними закономірностями соціокультурної трансформації суспільства, які на початку XXI століття значно загострили проблему взаємної адаптації освіти і суспільства. Актуальними завданнями звернення до даної теми стають необхідність нового підходу до освіти та зміна концептуальних меж філософії освіти.*

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Сьогодні інновації у вищій школі розуміються не стільки як реалізація в освіті антропологічних і філософських концепцій людини і культури, що було характерно для другої половини минулого століття, скільки як відповідь на виклики часу, враховуючи вимоги ринкової економіки й процеси входження України в європейську світову спільноту. Причиною цього є також й переважно індустріальна модель вітчизняної економіки, застаріла або недостатньо реорганізована система освіти, відсутність стратегії формування особистості інформаційної доби. Освіта формує особистість у всій її багатовимірності, а не просто дає знання і професію. Звідси – провідна, пріоритетна роль освіти, знання, особливо наукового, а не лише знання загальноінтелектуального у житті особистості й соціуму. В умовах глобалізації не зменшується, не зникає, а навпаки, актуалізується завдання зміцнення внутрішньонаціональних, громадянських зв'язків, патріотичного єднання нації, народу, а отже, – вироблення відповідних почуттів у громадян. Бо ж глобалізація – це не тільки тенденція до єдності світу, а й до загострення – у цивілізованих межах – конкуренції між державами-націями.

Інтеграція України у світовий освітній простір вимагає постійного вдосконалення національної системи освіти, пошуку ефективних шляхів підвищення якості освітніх послуг, апробації та впровадження інноваційних педагогічних систем, можливостей і свободи вибору в освіті, модернізації її змісту, забезпечення безперервності освіти та навчання протягом усього життя, розвитку державно-громадської моделі управління. Ключовим завданням освіти у XXI сторіччі є розвиток мислення, орієнтованого на стає майбутнє. Філософія освіти XXI століття постає засобом інтеграції науки, політики щодо науки і управління знаннями у сучасному його інтегруючому баченні мікро- і макроперспектив процесів творення, виробництва, трансферу, трансформації та використання знання [5, с. 15]. Складність обговорення проблеми освіти полягає в тому, що, з одного боку, вона орієнтує людину на зразок, а з іншого – саме потребує визначення цього зразка. Наявність зразка передбачає існування «незалежного» суб'єкта пізнання, як це прийнято в класичному ідеалі раціональності, в будь-якому просторі і будь-якому часі здатного формувати істинні судження. Але коли в суспільстві зникає віра в незаперечний авторитет усталених зразків, освіченість як нове осмислення світу залишається поки біднішим, ніж традиційна освіти. Сфера освіти актуально потребує визначення місця традицій як фіксованих форм збереження і передачі соціокультурного досвіду. Традиції забезпечують стійку спадкоємність способів здійснення цієї передачі при взаємодії всередині поколінь і між ними в рамках відносно загального розуміння та інтерпретації накопичених смислів і значень. При цьому слід пам'ятати про тісний зв'язок національного та універсального, що особливо актуально в добу глобальних комунікацій та зміни уявлень про суб'єктно-об'єктні взаємовідносини [2, с. 35]. Саме тому більш очевидним стає, що традиційна, знаннева

парадигма виконує лише функцію адаптації освіти до існуючих умов життя, у той час як інноваційна освіта спрямована в майбутнє, на випередження, задаючи вектор розвитку освіти на найближчу та віддалену перспективи. Отже, традиційна (технократична) модель освіти має уступити місце новій, креативній і динамічній.

Інноваційна освіта постає новою моделлю постіндустріального суспільства. Поняття «інновація» в освіті використовується в сенсі, найбільш близькому позиції Йозефа Алоїза Шумпетера – австрійського та американського економіста, соціолога та історика економічної думки, висловленої на початку ХХ ст. Він пов'язав інновації зі «здійсненням нових комбінацій», тобто зазначив, що будь-яке нововведення є унікальною вибіркою ресурсів з наявних знань (концептуальних положень, теорій, методик), матеріальних, фінансових та інших ресурсів. Причому результати нововведення служать в свою чергу компонентами при формуванні рішень для майбутніх завдань. Інноваційність є принципово важливою відповіддю на виклики сучасності. Це гнучкість системи освіти, її відкритість до нового (причому «нового» не лише у технологічному, а й у світоглядному сенсі!), наявність конкурентоспроможних національних та транснаціональних проектів у світовому співтоваристві. В освітній сфері інновація – це вибірка з наявного багажу ресурсів культури, здійснена при управлінні самим освітнім процесом. Як зазначе У.Демінг, система глибинних знань не претендує на роль «вичерпного» знання. Вона не обмежує своїх послідовників якимось набором догматів. Швидше її потрібно сприймати як методологічну основу та інструмент, за допомогою якого можна досягти справжнього розуміння в самих різних галузях знання. Тобто такого роду розуміння, яке дозволяє знаходити ефективні, часто інноваційні рішення та уникати непотрібних ризиків і втрат [4, с. 13].

На жаль, сьогодні в Україні, інноваційність вищої освіти ще не набула достатнього рівня ефективності, що є результатом певної непослідовності та низької ефективності державної освітньо-наукової та інноваційної політики. Як наслідок, соціально-економічний розвиток держави відбувається без належного інтелектуального забезпечення. Українська вища школа дедалі більше схиляється у бік підготовки користувачів, а не генераторів нових знань, нових технологій, фахівців для забезпечення потреб інноваційного розвитку держави. Якість вітчизняної освіти, освітні стандарти та норми не завжди відповідають потребам, існуючим світовим стандартам, які висуваються до змісту освіти, до підготовки педагогічних кадрів, їх навчально-методичного забезпечення. Сучасний студент зустрічається з широким спектром освітніх технологій, більшість з них видається під маркою інноваційності. Велика кількість і різноманітність педагогічних експериментів, а експеримент, «за визначенням», може мати і негативний результат, кваліфікується як свідчення нестійкості уявлень суспільства про цілі і завдання освіти. Інноваційні напрацювання фахівців, що пропонують певні прогресивні зміни в системі освіти, часто не знаходять втілення через нестачу коштів, неузгодженість дій управлінських структур, раціональної системи відбору, апробування та впровадження інновацій в освітній галузі, належного моніторингу отриманих результатів тощо. Залишається без змін старий ландшафт вищої освіти, який не відповідає загальній програмі інноваційних трансформацій і вимагає негайної диверсифікації системи вищої освіти. Стратегічний напрямок розвитку передбачає забезпечення єдності наукової і освітянської діяльності та інтеграцію останніх з виробництвом, що дозволяє динамічно реагувати на потреби «нової економіки» та використовувати нові знання для вдосконалення навчального процесу. Модернізація системи вищої освіти в Україні характеризується поєднанням традицій, що склалися у вітчизняній вищій школі, з новими ідеями, що пов'язані із входженням України у європейський та світовий освітній простір. Для системи університетської освіти характерні сучасні інноваційні тенденції: орієнтація на європейські та світові освітні стандарти, розвиток багаторівневої освітньої системи, потужне збагачення ВНЗ сучасними інформаційними технологіями, широке включення в систему Internet, розвиток інноваційних технологій навчання, створення університетських комплексів, поширення дослідницько-експериментальної роботи з апробації нових навчальних планів, створення авторських підручників, посібників, навчального забезпечення, розробка освітніх стандартів, нових структур управління тощо. Генезис розвитку інноваційної освіти нерозривно пов'язаний з генезисом розвитку науки і осмисленням проблем науки. До складу інноваційного процесу належать безпосередньо наукові дослідження у сфері фундаментальних наук і проведення наукових досліджень прикладного характеру, які необхідно використовуват максимально ефективного. Наука, розвиваючись, пред'являє якісно нові вимоги до системи освіти, що сприяє розвитку нових освітніх форм, концепцій і технологій, тобто розвитку інноваційної освіти. У свою чергу, інноваційна освіта, яке націлене на випередження свого часу, сприяє подальшому розвитку науки. Вимоги прагматичної спрямованості вітчизняної освіти висуваються у Національній стратегії розвитку освіти, де зазначено, що «мають постійно оновлюватися зміст освіти та організація навчально-виховного процесу відповідно до демократичних цінностей, ринкових засад економіки, сучасних науково-технічних досягнень. Саме якісна освіта є необхідною умовою забезпечення сталого демократичного розвитку суспільства, консолідації усіх його інституцій, гуманізації суспільно-економічних відносин,

формування нових життєвих орієнтирів особистості» [див.: 1]. Інноваційний характер сучасної освіти вимагає створення інноваційних освітніх структур, творення активного освітнього середовища, яке веде до гнучкого управління та підтримки відкритого стилю взаємозв'язку. Кінцевою метою інноваційної освіти є виведення навчальних закладів на режим самоуправління, самоорганізації та самовдосконалення.

Освіта у філософському вимірі – це, перш за все, «граничний» соціокультурний архетип. Його зміст утворює освоєння і привласнення наявних у суспільстві знань і навичок, щодо взаємодії людей з усім існуючим, щодо означень неіснуючого, а також створення і використання нової інформації про світ і нові навички дій у ньому. Зрештою, освіта – це саме суспільство в стані свого соціокультурного самовідтворення, тому вміщує в собі як упорядковане, так і безладно перемішане й напластоване розмаїття, набуття, використання і творення знань і незнання, інформації і дезінформації, необхідного і надмірного тощо [7, с. 32]. Освіта не стільки орієнтована на трансляцію традицій, скільки сприяє тому, що нове покоління виробляє власні критерії поведінки в нових ситуаціях. Раніше таке завдання виникала тільки в періоди кардинальної зміни соціальної структури. У сучасних умовах воно стає нормативною вимогою до системи освіти, тому і реформи освіти практично у всіх країнах світу стали постійним явищем. Педагогічні інновації орієнтують інститути освіти на те, щоб готувати людину, здатну до постійної зміни навколишніх обставин, як і до зміни себе. «Освіта – безцінна, вона – поза калькуляції. Важливо саме майбутнє..., і освіта життєво важлива для поліпшення цього майбутнього» [6, с. 86].

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Сьогодні важливо, щоб за зовнішніми змінами, що відбуваються в освіті, суспільство побачило їхній зміст. Питання про співвідношення традиційного та інноваційного в розумінні сенсу сучасної філософської освіти не має однозначної відповіді. Формування інноваційних структурних елементів у системі філософської освіти пов'язано з інституційним оформленням тенденцій диверсифікації вищої освіти. Це поняття відображає міру різноманітності, означає перерозподіл ресурсів, їх вкладення в нові сфери діяльності, що істотно відрізняються від початкових. Метою диверсифікації є досягнення стійкості, зменшення ризиків за рахунок збільшення в системах різноманітності елементів і створення якісно нових. Проблеми, що стоять перед освітою майбутнього, вимагають корінних перетворень в самому розумінні сутності освіти, в самому підході до визначення пріоритетів освітньої діяльності. Але зміни в цій сфері можливі за умови першочергового вирішення найбільш загальних освітніх проблем, що визначають роль і місце освіти в вирішенні глобальних цивілізаційних завдань. Саме філософія освіти поєднує власне систему освіти з постійно змінним станом суспільства. Вказуючи напрям розвитку та модернізації системи освіти, вона тим самим покликана здійснювати пошук шляхів вирішення актуальних проблем існування людства. У контексті питань розвитку інноваційної освіти важливо переосмислення сучасною філософією освіти питань взаємодії науки і освіти та виявлення основних тенденцій освітньої політики в даній області. Від трактування мети і цінностей освіти залежить вирішення питання про бажаний співвідношенні традицій та інновацій в його розвитку, про критерії вибору технологій для кожного рівня освітньої системи, про співвідношення цілей освіти як соціальної сфери та соціального інституту і окремого суб'єкта. При обговоренні практичних рішень важлива рефлексія над цілями і змістом освіти, саме це і становить завдання філософії освіти.

Література:

1. Національна стратегія розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки. [Електр. ресурс] –: <http://www.mon.gov.ua/>
2. Вандышев В.Н. Философия. Коммуникация. Истина (Философские эссе): Монография / В.Н. Вандышев, В.С. Сломский. – Суми: Вид-во СумДУ, 2009. – 216 с.
3. Губерський Л. В., Андрущенко В. П. Філософія освіти ХХІ століття: пошук пріоритетів / Сучасна українська філософія: традиції, тенденції, інновації : збірник наукових праць / відп. ред. А. Є. Конверський, Л. О. Шашкова. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – 303 с.
4. Деминг У. Э. Выход из кризиса: Новая парадигма управления людьми, системами и процессами / У. Эдвард Деминг — М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. – 370 с.
5. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С.Ф. Клепко – Полтава: ПОІППО, 2006. – 328 с.
6. Нив Р. Генри. Пространство доктора Деминга: принципы построения устойчивого бизнеса / Генри Р. Нив. Пер. с англ. — М.: Альпина Бизнес Букс, 2005. – 370 с. Научные редакторы Ю. Адлер, Ю. Рубаник, В. Шпер.
7. Чекаль Л.А., Гейко С.М., Горбатюк, та ін.. Філософія освіти. – Київ-Ніжин: Вид. Лисенко М.М., 2014. – 264 с.

Савицкая И.М. Современные проблемы философии образования в контексте традиций и инноваций. *Исследуются радикальные изменения в системе образования, происходящих в ответ на вызовы глобальных и локальных факторов современной эпохи и охватываются понятиями «модернизация» и «инновация». Проанализирована связь и взаимная обусловленность глобальных проблем современности и кризиса образования. Доказано, что успешное преодоление кризиса возможно только на основе его философского осмысления и новой образовательной парадигмы. Резюмировано, что в онто-*

логическом отношении философия образования является философией человека и одновременно ее способом бытия в универсуме культуры в контексте модернизации образования Украины.

Ключевые слова: философия образования, традиція, інновації, глобалізація, модернізація.

Savitska I. M. Modern problems of philosophy of education in the context of tradition and innovation. *It presents the differentiation between philosophy of education and signs of educational philosophy's, indicates its disorienting role in education. Innovative renewal of philosophy and content of education was reviewed as a process of introduction of new ideas and means of education that is being determined by the challenges of the modern epoch, particularly by the process of globalization and information revolution. Analyzes the radical changes in the education system that occur in response to the challenges of global and local factors of the modern era and encompassed the concepts of «modernization» and «innovation». Connection and mutual conditionality between global problems of modern times and the crisis of education is analyzed. It is proved that successful overcoming of crisis is possible only on the basis of its philosophical comprehension and new educational paradigm. It is noted, that the main content of the new philosophy of education is the ability to create, to realize itself in a historical space and time and realize all the aspirations of the practice, that in relation to ontological philosophy of education is a philosophy the person and same time her mode of being in the universe of culture in the context of the of modernization of education in Ukraine.*

Keywords: philosophy of education, tradition, innovations, globalization, modernization.

УДК 141(477)

Супрун А. Г. – канд. філос. наук, доцент,
Чухачова В. О.
НУБіП України (Київ)

ТВОРЧИСТЬ ЯК ОСНОВНИЙ ЕЛЕМЕНТ ІННОВАЦІЙ У НАУЦІ ТА ОСВІТІ

Увагу акцентовано на проблемах розуміння сутності сучасного буття науки та усвідомлення її як важливої основи інноваційної системи суспільства. Здійснено філософський аналіз поняття творчості як основного критерію інновації, що характеризує взаємозв'язок філософії, науки та інноваційної діяльності, як логічний результат безпосереднього розвитку науки. Актуальність зазначеної тематики зумовлена конструктивними процесами, які відбуваються в науковому, суспільному, культурному, економічному та політичному житті України та світу. Встановлено, що в нове століття наука входить з новим науковим світоглядом, який формується під впливом сучасних наукових і технологічних новацій і кардинально впливає на зміну дійсності і самої людини.

Ключові слова: інновація, наука, економічний розвиток, продуктивна сила, рефлексія, інноваційна діяльність, філософія науки.

Постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. У Філософському словнику дається таке означення творчості: «Творчість – процес людської діяльності, що створює якісно нові матеріальні і духовні цінності». Звідси виходить, що лише завдяки творчій діяльності людей (окремих особистостей) можливий розвиток науки, техніки, мистецтва, освіти, державності і всього іншого. Саме завдяки творчості можливий будь-який прогрес, основою якого можуть бути лише інновації. М.М. Амосов зазначає, що творчість – це створення нових моделей та втілення їх через функціональну активність в матеріальні речі або ж у матеріальні моделі. Формування нової соціально-економічної та політико-правової реальності перебуває у прямій залежності від того, якою мірою ці процеси будуть пронизані стратегією інноваційно-синтезуючої діяльності творчих особистостей, наскільки в них будуть панувати принципи гуманізму, здорової критичності, соціальної свободи, плюралізму думок, високої моральної відповідальності. Особливе місце в цих процесах має відводитися активному розвитку творчого, інтелектуального потенціалу кожної особи, нації, суспільства в цілому.

Переважає більшість науковців вважають, що інноваційність є загальною властивістю, яка притаманна культурі, суспільству в цілому і окремим її складовим. Здатність суспільного організму відобра-

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

жати дійсність, трансформувати дії та вносити елемент новизни історично формується у людській культурі у тісному взаємозв'язку з його адаптивною можливістю, що вирішує проблеми, які безпосередньо постають перед людиною і суспільством. Інновації як важлива складова суспільної системи, що еволюціонує, є механізмом перетворень, який створює передумови для соціокультурних змін різного масштабу, залежить безпосередньо від людської здатності до творчості і можливостей суспільства приймати або адаптувати результати цієї творчості.

Основні передумови виникнення та розвитку інновацій: зростання і ускладнення потреб людини, родини, суспільства, що змушують здійснювати винаходи все більш нових та ефективних засобів задоволення визначеного ряду потреб; постійно змінюване середовище, що оточує людину і суспільство (природне, соціально-економічне) привносить нові зміни подій і явищ суспільного буття. Людина змушена використовувати всі свої сили та досвід для того, щоб адаптуватися до змін, встояти у конкурентній боротьбі. Кожній окремій особистості і, разом з тим, суспільству зокрема, необхідно постійно розвиватися, бути креативними, тому що консервативна частина суспільного організму приречена на поразку в боротьбі за існування і розвиток.

Разом з тим, слід зауважити, що зміст терміну «інновація» ще не став надбанням спеціального аналізу у філософських наукових дослідженнях, а сама дефініція цього поняття відсутня у довідковій літературі. У різноманітних варіантах експлікації даного аспекту чітко фіксується прив'язка до предметних галузей конкретних наук. Терміни «новація», «інновація», «нововведення» широко використовуються у повсякденній практиці і нерідко ототожнюються, хоча дещо різняться за своєю сутністю. Ці терміни об'єднує те, що вони відображають розвиток, оновлення на основі творчої активності особистості. Даний взаємозв'язок та наявна взаємозалежність є предметом окремого наукового дослідження, яке є вельми актуальним наразі. Загалом, важливим аспектом розуміння сутності буття науки є усвідомлення її як важливого первісного елемента – основи всієї інноваційної системи суспільства. В цю систему входить не тільки наука, але й техніка, технології, виробництво, збут та споживання різноманітних товарів та послуг, які продукуються суспільством. Сучасні високорозвинені держави мають за основу свого існування і розвитку не просто економіку, а інноваційну економіку, в межах якої виробництво товарів і послуг істотною мірою залежить від систематичного використання наукових знань.

Відомим є той факт, що наука, в тому числі й фундаментальна, взаємопов'язана з обслуговуванням потреб і задач розвитку економіки, і саме цей фактор робить науку досить коштовною для утримання. Таким чином, від науковців чекають креативних та ефективних результатів досліджень, які здатні були б задовольнити потреби суспільства сьогодні і зараз. Конституально, дане дослідження частково відноситься до нового і необхідного для сучасної філософської думки напрямку – праксеології науки. Адже питання про наявність в країні інноваційної економіки являється визначальним для її розвитку.

Відношення до науки як до джерела інновацій є найважливішим критерієм оцінки ефективності економічних вчень та політичних програм, а також діяльності уряду. Саме таке відношення є пріоритетним фактором національного розвитку та обов'язковою умовою практики соціальних перетворень, які відповідають сучасному історичному етапу світової глобалізації. Про інновації, їх структуру, походження та специфіку на сьогоднішній день написано досить багато. Але, разом з тим, недостатньо уваги приділяється, як правило, самому необхідному для філософії виміру – рефлексії поняття «інновація», яка здатна розкрити її місце і роль у суспільному розвитку через усталені категоріальні схеми філософської методології, а не лише загальнонаукової чи економічної.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Змістовними та актуальними є дослідження С.А. Лебедева и Ю.А. Ковиліна «Філософія науково-інноваційної діяльності», у якому автори аналізують поняття «інновація» з точки зору філософії науки, яка є головним інструментом у пізнанні науки як феномену, результатом якого є народження інновацій. Сучасний філософ науки А.А. Осанов у своїй праці «Історія і філософія науки» також наголошує на тому, що наука є продуктивною силою для створення інновацій, які є головним рушієм щодо соціально-економічного розвитку суспільства.

Метою даної статті є визначення взаємозв'язку філософії, науки, інноваційної діяльності та її творчого начала, як логічного результату безпосереднього розвитку науки. Риторика даного дослідження пропонує філософське бачення ролі творчого начала у формуванні та вирішенні проблеми інновацій. Важливим завданням в умовах сьогодення є визначення можливостей цього взаємозв'язку (філософія, наука, творчість, інновація) та реалізація взаємодії їх основних принципів.

В даній статті наука розглядається як соціокультурний феномен, як результат творчої діяльності людини, як система філософських категорій, що допомагає розкрити багатоманітні ціннісні смисли проблеми інновації, яка є логічним результатом будь якого наукового пізнання. Отже, проблему інновацій варто розглядати з точки зору філософії творчості. В умовах сучасного соціально-економічного розвит-

ку нашої країни дане питання є вельми актуальним і потребує переосмислення. Адже саме наука, як результат творчої діяльності людини дає можливість здійснити прорив і вибір щодо того, по який бік межі зайняти позицію: залишитися в тенетах «старих і звичних» наукових досліджень чи зробити крок у невизначене інноваційне майбутнє, основою якого є сучасна інноваційна освіта.

Пріоритет соціальних завдань, які ставляться суспільством перед наукою, пов'язують із підвищенням ролі науки в соціумі. У цьому зв'язку питання інноваційного розвитку вимагає обґрунтування правочинності твердження про інновацію як продукт наукової діяльності. Варто зазначити, що основні складові сучасного інноваційного процесу виокремлюються у вигляді: ідеї-інвестиції – інновації, де ідея відноситься до теоретичного розділу філософії, інвестиція – до практичної філософії, а інновація – до творчого розділу філософії, тому що створювати і втілювати в життя задумане є процес творчий. Наприклад, в Античності процес творчості та мистецтва визначався терміном «техне», який не тільки вказував на процес створення, але і технологію в цілому, а також на потенційну можливість творіння нового.

Відомим є той факт, що витoki сучасної філософії інновацій закладені в класичній теорії філософії. Саме філософія Платона і Аристотеля, як вчителя і учня, була джерелом сучасного філософського знання, проблематика ідей Платона і форм Аристотеля має безпосереднє відношення до науки в цілому та до інноваційної діяльності зокрема. В ХХ ст. наука починає активно проникати в різні сфери управління соціальними процесами. В.М. Вандишев зазначає, що особливу роль тут відіграє природничонаукове пізнання, диференціація і інтеграція наук [1, с. 96]. Наукове пізнання впливає на інноваційні зміни у владі, яка більш ретельно вибирає той чи інший шлях соціального розвитку. Таким чином здобуває ще одну функцію – соціальної сили. При цьому її світоглядна функція та творче начало лише посилюється [6, с. 135].

Відомим є той факт, що у творчій діяльності загалом важливі не лише творче мислення та уява, але і підсвідомість та набутий раніше досвід. Український дослідник Б.Новіков, аналізуючи категоріальний статус цього поняття, з'ясовує його відмінність від суміжних понять «розвиток» та «креативність», поділяючи в цілому позицію тих, хто розуміє під креативністю переважно психологічний аспект нестандартного мислення і діяльності. Він справедливо наголошує, що творчість виступає не лише у значенні індивідуально-психологічної самодіяльності суб'єкта, але й у суспільно – узагальненому об'єктивованому вигляді. Такий погляд на сутність творчості надає проблемі свободотворення праксеологічного вияву, що має винятково важливе значення в контексті реального діяльного розуміння можливостей людини і людства в цілому впливати на умови свого існування. Творчість, підкреслює Б.Новіков, є діяльність створення, освоєння і використання «культурної культури», процес, «двоєдиними моментами якого є творчість свободи і свобода творчості» [4, с.164]. Творча діяльність, як акт вільного волевиявлення особистості, апріорі передбачає досягнення унікального результату. Людина, яка творить – це, перш за все, людина вільна, бо творець, передусім, повинен мати свободу в пошуку та визначенні засобів досягнення мети. Адже без вільного вибору засобів мета виступає у вигляді невизначеного ідеалу, до якого можна прагнути та не мати можливості для його реалізації. Результативність розвитку творчого потенціалу особистості, безумовно, залежить від меж відповідної свободи та внутрішньої (психологічної, емоційної, художньо-творчої) розкритості людини. У сучасних умовах свободу варто розглядати і як фактор творчої діяльності, і як важливий засіб формування духовно багатой, творчої, по-справжньому вільної сучасної інноваційної особистості. За таких умов докорінному перегляду піддаються всі аспекти наукової практики. Постає нове розуміння місця наукового знання в культурі. З'явилися експерти, які переконують, що у ХХІ сторіччі наукове знання – це не лише величезна продуктивна сила, інструмент влади, а й своєрідний інструмент зброї масового знищення, яким людина недосконало володіє в силу відсутності адекватної освіти в цій галузі.

Слід зазначити, що ці зміни були зафіксовані філософами ще на початку ХХ століття, коли почалось осмислення ролі науки і техніки у суспільстві. Переступивши поріг ХХІ століття і всебічно оцінюючи досягнення науково-технічного прогресу, як уважають провідні філософи науки та освіти, негативні явища, пов'язані з попереднім розвитком науки і технологій можуть бути частково пом'якшені, а в багатьох випадках повністю подолані, проте лише за допомогою раціонального соціально й економічно орієнтованого застосування нових творчих результатів в науці, що є основою високих і наукоємних технологій.

Філософія дає можливість осмислити всі ці сутнісно важливі аспекти та сформувати основні сучасні світоглядні проблеми людства, які є результатом тісних взаємовідносин філософії, науки, творчості та інноваційного розвитку. Вирішенням таких проблем повинна займатися наука як посередник між людиною та суспільством – філософією, освітою та інновацією. Однак, подібні зміни функцій науки викликають питання відносно її майбутнього розвитку і ролі в житті суспільства.

Як висновок, можна стверджувати, що матеріал викладений у статті – це лише частина дослідження, яке наразі є вельми актуальним. Воно зорієнтоване на філософську методологію щодо

Розділ третій. Філософські проблеми науки і освіти

пізнання проблеми інновацій. Головною метою даної статті було показати в якому напрямку необхідно рухатися сучасним дослідникам, для того щоб не втратити ні філософської раціональності, ні здорового глузду в осмисленні такого важливого феномену культури, як інноваційна діяльність.

Потрібно зазначити, що саме у творчості – виправдання людини, визначальний крок на шляху її сходження до трансцендентного. XX століття було відзначене зміною цінностей, приниженням цінності особистості, безвідповідальністю. Однак є сподівання на подолання чи, принаймні, пом'якшення глобальної кризи, яке має здійснитись шляхом радикальної, внутрішньої трансформації людини та її поступовим сходженням до того вищого рівня свідомості й зрілості, котрий має взаємоузгоджувати поняття свободи особистості та її відповідальності. Сьогодні наше суспільство відчуває колосальну потребу у людях вільних, ініціативних, творчих, тому важко не погодитись зі словами Еріха Фромма, який зазначав: «Я вірю в здатність людини до самовдосконалення, та сумніваюся, чи зможе вона досягти мети, якщо невдовзі не прокинеться» [6, с. 70]. Отже, сучасна наука з новим науковим світоглядом формується під впливом творчості, як основного елементу сучасних науково-технологічних революцій, і кардинально змінює дійсність і саму людину.

Література:

1. Вандышев В.Н. Философский анализ дифференциации естественнонаучного познания. – К.: Выща школа. Головное издательство, 1989. – 175 с.
2. Лебедев С. А. Современная философия науки. Дидактические схемы и словарь. – М.-Воронеж: МПСИ, МОДЭК, 2010. – 384 с.
3. Лебедев С.А. Философия научного познания: основные концепции. – М.: Издательство Московского психолого-социального университета, 2014. – 272 с.
4. Новиков Б.В. Творчество и философия. – К.: Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. – 193 с.
5. Социальная динамика современной науки / Под ред. В.Ж. Келле. М., 1995. – 319 с.
6. Фромм Э. Искусство любить // Кредо. – Спб.: Азбука-классика, 2005.

Супрун А.Г., Чухачова В.О. Творчество как основной элемент инноваций в науке и образовании. *Внимание сосредоточено на проблемах и понимании сути современного бытия науки и осознание ее в качестве важного первоэлемента – основы инновационной системы общества. Осуществляется философский анализ понятия «инновация», определяются историко-философские предпосылки формирования основных функций науки, характеризуется взаимосвязь философии, науки и инновационной деятельности, как логического результата непосредственного развития науки. Актуальность указанной тематики обусловлена конструктивными процессами, происходящими в научной, общественной, культурной, экономической и политической жизни Украины и мира. Установлено, что в новый век наука входит с новым научным мировоззрением, формируется под влиянием современных научно-технологических революций и кардинально влияет на изменение действительности и самого человека.*

Ключевые слова: инновация, наука, экономическое развитие, производительная сила, инновационное развитие, рефлексия, инновационная деятельность, философия науки.

Suprun. A., Chuhachova V. Creativity as a key element of innovation in science and education. *Attention is focused on the issues and understanding of the essence of modern life science and awareness of its importance as a primary element – the basis of the innovation system of the society. Implemented a philosophical analysis of the concept of "innovation", defined the historical and philosophical background of the formation of the main functions of science is characterized by the relationship of philosophy, science and innovation, as a direct result of the logical development of science. The urgency due to the specified topics design processes in the scientific, social, cultural, economic and political life of Ukraine and the world. It was found that in the new century science enters a new scientific worldview, formed under the influence of modern scientific and technological revolution and dramatically affect the change of reality and of man himself. Thanks to the creativity of the possibility of any progress, based can only be innovation. Creativity - is creation of new models and implement them through functional activity in material things or in physical models. Formation of a new socio-economic and political-legal reality is in direct proportion to the extent to which these processes are imbued strategy of innovation and synthesizing creative people how they will rule the principles of humanism, healthy criticism, social freedom, pluralism, high moral responsibility.*

Keywords: innovation, science, economic development, productive force, innovative development, reflection, innovation, philosophy of science.

УДК 37.014.544

**Голованов Б. Д. - доцент
Харьковский национальный университет
имени В.Н. Каразина,
Фролова О. В. - доцент
Харьковский национальный университет
имени В.Н. Каразина**

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ М. ШЕЛЕРА

В статье рассматривается мировоззренческое содержание социологии знания М. Шелера и его влияние на современные представления о способах формирования знания. Автор отмечает, что в современной философии не теряют актуальность такие категории шелеровской социологии знания как этос, относительно естественное мировоззрение, первичные акты проживания. В контексте социологии знания марксистская идеология интерпретируется как система культивирования идолов классовой борьбы.

Ключевые слова: мировоззрение, ценности, этос, идеология.

Глобальный кризис начала XX века, породивший Первую Мировую войну и открывший путь социалистической революции в России, сосредоточил внимание европейской философской мысли на проблемах идеологии и ценностного сознания. Немалую роль в формировании новых ориентаций европейской философии сыграло стремление политических элит сформулировать идеологическую альтернативу марксизму, ставшему идейным знаменем Русской революции. Макс Шелер был одним из тех, кто не ограничился критикой марксизма, но и попытался в духе феноменологического подхода переосмыслить понятие идеологии.

Для изучения феномена идеологии М. Шелер разработал специальную научную дисциплину – социологию знания. В социологии знания он видел отрасль знания, которая изучает процедуру социально-исторического отбора идеальных содержаний, полагая при этом, что сами идеальные сущности не зависят от социально-исторической обусловленности. В основе его методологической установки лежали представления о мире как о симбиозе двух типов данности: идеальной (Idealfaktoren) и реальной (Realfaktoren). Реальные факторы, действуя в истории, лишь формируют конкретные условия, в которых проявляются идеальные факторы. Общество как реальная структура определяет лишь наличное бытие идеальных факторов, но не их сущность.

Осваивая идеальное содержание, индивиды, по большей части бессознательно, структурируют свой внутренний мир в соответствии с господствующими смыслами и ценностями. Общество и его институты детерминируют не содержание идеальных сущностей, а лишь последовательность восприятий, выбор предметов знания и формы приобретения знания. Духовное содержание знания доступно индивиду через акт приобщения к надличностным духовным сущностям.

Взаимосвязь между идеальными и реальными факторами не является каузальной, она целиком регулятивна и реализуется через жизненную активность людей. Человеческие индивиды познают мир самостоятельно, но делают это в определенных социокультурных условиях, подчиняясь определенному смысловому порядку. Этот порядок имеет конкретно-историческую логику и воспринимается индивидами как естественный.

В теориях познания эпохи Модерн естественный порядок и естественное мировоззрение образуют фундамент (образец, идеал) для искусственного, позитивного знания. Вопрос о происхождении этого естественного порядка, как правило, остается без ответа и отдается на откуп исторической мифологии. Церковь, например, естественное состояние отождествляет с раем, в котором Адам совершил грехопадение и из которого он был изгнан. Философы Нового времени видели в естественном состоянии войну всех против всех, которую можно прекратить только заключив общественный договора. Марксисты усматривают в первобытном, естественном состоянии истоки социального равенства и справедливости. Современная наука, несмотря на успехи в изучении архаических общностей, не в силах создать целостную картину исходного естественного состояния человечества, и как полагал М. Шелер, вряд ли преуспеет в этом направлении. По мнению немецкого философа, естественное состояние есть не что иное как «оболочка и фон для политики отесненных в будущее интересов, которые пытается оправдать каждая

из типичных «идеологий».¹ Социальной науке следует отказаться от понятия «абсолютно константного естественного мировоззрения» и ввести понятие «относительно естественного мировоззрения». Относительность в данном случае нужно понимать не в духе философского релятивизма, а как отнесенность к исторически развивающемуся групповому субъекту.

Относительно естественное мировоззрение – это органически выросшее целое, на основе которого строятся «знания относительно искусственных или «образовательных» форм мировоззрений». Каркас и внутреннюю целостность относительно естественного мировоззрения задает иерархия ценностей и ценностных предпочтений, которую М. Шелер именует этосом группового субъекта. «Мировоззрение, а также поступки и действия субъекта всегда находятся под правлением этой системы»² На основе единого этоса у каждого члена группы формируются способы переживания общего бытия. Эти способы переживания развиваются через различные исторические формы идентификации, от идентификации через магические обряды у первобытных народов до «умозаключения по аналогии от физически-телесного жеста к качественному содержанию переживания»³ у современного человека.

Социология знания в первую очередь нацелена на выявление законов развития относительно естественных мировоззрений. Эта дисциплина в качестве позитивной науки, предостерегает нас от абсолютизации конкретно исторической формы научного познания, от абсолютизации «ценностных масштабов» имеющегося у нас знания. Современная наука хотя и господствует в обществе над такими формами познания как мифология и магия, религия и метафизика, но это господство основано на секуляризации человеческой природы, на абстрагировании от сакрального знания.

Отношение человека к миру не исчерпывается только мыслительной, теоретической процедурой и рационализированной практикой, оно всегда содержит *внелогическое отношение субъекта и объекта*. Это отношение поставляет сознанию факты, которые предшествуют всякой логической фиксации и научному наблюдению, и эти «факты» могут быть постигнуты только в акте переживания. Рациональное воззрение на мир, порожденное культом точных наук, не замечает мира, живущего по *orde du coeur* (франц. - порядок сердца), который так же строг и так же непреложен, как правила и выводы дедуктивной логики. Этого мира, столь же просторного, столь же ослепительного и ясного как мир математической астрономии, достигают лишь немногие дарования, но те, кто достиг, оказываются в волшебном саду, где произрастают человеческие ценности. Человеку не дано выбирать формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, ведущие в мир ценностей. Как полагает М. Шелер: «Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или традиции – человек всегда необходимо имеет такого рода идею и такого рода чувство. Выбор у него только в том, иметь ли хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного. Но иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием – это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну непрерывную структуру»⁴

Этос как органическое единство ценностей предшествует всем теоретическим конструкциям, он образует естественную предпосылку внутреннего пространства коллективных субъектов. Этос конституирует такой род знания, который доступен только через принадлежность к той или иной социальной общности. Только пребывание в социальной общности формирует у индивида внутреннее видение, необходимое для понимания культивируемых этой общностью духовных образований. Даже самая аргументированная теория может быть отброшена, если она не вписывается в коллективное видение, и, наоборот, даже самые абсурдные предположения и фантазии могут быть приняты, если они находят отклик в чувственной ткани коллективного восприятия мира.

Любое экзистенциальное отношение содержит переживания недоступные рационализации. Рациональное мышление надстраивается над первичными актами проживания, не охватывая всей полноты их содержания. Абстрактность и частичность по сути дела являются исходными характеристиками рационального познания. В акте абстрагирования индивид осознает себя как социальную функцию, соци-

¹ Шелер М. «Формы знания и общество. Проблемы социологии знания». Перевод сделан Малинкиной А. Н. по: Scheler M. Probleme einer Soziologie des Wissens // Die Wissensformen und die Gesellschaft / Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 8. A. Franke AG Verlag, Bern, 3, durchgesehene Auflage, 1980 [Электронный ресурс], URL:<http://www.studfiles.ru/preview/4474407/>

² Шелер М. Ordo amoris [Электронный ресурс], URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/>

³ Шелер М. «Формы знания и общество. Проблемы социологии знания». Перевод сделан Малинкиной А. Н. по: Scheler M. Probleme einer Soziologie des Wissens // Die Wissensformen und die Gesellschaft / Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 8. A. Franke AG Verlag, Bern, 3, durchgesehene Auflage, 1980 [Электронный ресурс], URL:<http://www.studfiles.ru/preview/4474407/>

⁴ Шелер М. Философское мировоззрение, [Электронный ресурс], URL: http://www.directmedia.ru/bookview_33186_Filosofskoe_mirovozzrenie/

ального агента, которому для тех или иных нужд понадобилась информация, но не как целостный субъект познания и самопознания.

В повседневной жизни мы имеем дело с уже конституировавшимся процессом целеполагания, опирающимся на те или иные абстракции. Акт первичного вхождения предмета в сферу сознания остается за горизонтом рационального видения. Первичное вбирание объекта сознанием представляет лишь одну из сторон познавательного процесса; однако, горизонты этого вбирания задают основные параметры понятийного, теоретического познания, которое надстраивается над собственно экзистенциальной основой.

Чувственный контакт с предметом и теоретическое знание о предмете образуют два полюса данности мира в сознании познающего субъекта. Преимущество чувственного контакта заключается в том, что его экзистенциальное содержание сохраняется в процессах познания более высокого уровня абстрактности. Движение от теоретических абстракций к чувственной реальности представляет собой не только воспроизведение изучаемого предмета во всем многообразии понятий, но одновременно оно является движением к исходному экзистенциальному отношению, данному как чувственно-телесный объект. Так стоимость, распыленная в мире товаров и данная как экзистенциальное отношение, в процессе развития товарного производства концентрируется первоначально в благородных металлах, а затем в деньгах как предметно-чувственном проявлении этого экзистенциального отношения.

Экзистенциальная основа познания наиболее ощутимо представлена в телесном тактильном соприкосновении с предметом. Однако человек обладает способностью схватывать мир не только при помощи телесного контакта, характеризующегося объективностью и особого рода принудительностью, но и при помощи своих духовных сил, интуитивно. Интуитивное познание ближе всего подходит к экзистенциальной основе существования нашего Я и в своих развитых формах представлено в восприятии предметов культуры. Особое значение имеет изучение человеческих отношений, в которых познание, направленное на понимание природы человека, равномерно познанию интуитивному, нацеленному на постижение жизни человеческого духа. Наше отношение к «другому человеку» с неоспоримой убедительностью показывает, что познание «других» осуществляется не в пустом пространстве события вообще; наш познавательный опыт всегда фундирован нашей человеческой экзистенцией, выражающейся в богатстве наших отношений с «другим».

Общественный, т. е. осуществляющийся через общение, характер познания приобретает первоочередное значение в познании человека человеком. Специфика социального познания не может быть исчерпана ни на пути наращивания объективного содержания знания, ни на пути движения в глубь субъекта с помощью интуиции. Как невозможно добиться полной объективации содержания нашего отношения к другому человеку, так же невозможно полное понимание субъективного мира другого человека даже при самом тесном и всеобъемлющем контакте с ним.

С этих позиций М. Шелер подвергает критике методологию О. Конта, который абсолютизировал механико-математические формализмы и тем самым подготовил почву для некритического переноса методов естественных наук в науки о духе. Неудовлетворительно, по мысли М. Шелера, решает проблему социального познания марксизм. Марксисты возводят в абсолют принцип экономического детерминизма, тем самым создают основу для формирования идеологической доктрины, умаляющей свободу воли индивидов. Весь строй человеческой мысли они рассматривают как функцию классовой принадлежности, а источник развития знания видят в классовой борьбе. Подобный род мышления приводит к созданию худшей разновидности идеологии – «социологическому учению об идолах»¹, возвышающихся над повседневной жизнью индивидов. В отличие от бэконовского учения об идолах, которое настаивает на критическом отношении к предрассудкам и ложным авторитетам, марксистская идеология – это **система культивирования идолов классовой борьбы**. Как полагал М. Шелер, последователи К. Маркса возвели в принцип классовую односторонность мышления и сделали классовую идеологию мерой всего человеческого развития.

Логика классов, надстраивающаяся над этосом классовой борьбы, примитивизирует научное познание и создает черно-белое представление о мире. Однако, и попытки позитивизма встать над классовой односторонностью оборачиваются релятивизмом и интеллектуальным снобизмом. М. Шелер делает вывод: «...если нет действительно никакой инстанции в человеческом духе, чтобы можно было возвыситься над всеми классовыми идеологиями и перспективами их интересов, то всякая возможность познания истины становится заблуждением».² Если невозможно понять науку как конкретно-исторический тип познания и подняться над ее ограниченностью, то даже скрупулезное следование канонам научного познания ведет в заблуждение. Задача социологии знания и ее методологической стратегии заключается,

¹ Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. – Bern und Muenchen, 1960.- S.170.

² Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. – Leipzig, 1926. – S. 204.

по мысли Шелера, в исследовании возможности возвышения над эпохальной ограниченностью не только различного рода идеологий, но и современного научного знания.

М. Шелер дает предельно широкую трактовку идеологических искажений. Он рассматривает идеологии как искусственные системы мировоззренческих знаний, надстраивающиеся над этосом и несущие на себе родовые травмы коллективной психологии (социального безумия, суеверия, социологически обусловленные формы заблуждения и обмана). В этой связи он рассматривает логическую структуру «формальных родов мышления», задающих границы ментальности высших и низших классов.

Высшие классы, чувствуя себя удовлетворительно при сложившемся социальном порядке, стремятся к сохранению status quo социального бытия; низшие классы – это страдательный общественный слой, который постоянно обнаруживает неудовлетворенность бытием и предпочитает ему «становление». Высшие классы склонны к теологическому мирозерцанию. Род мышления, развивающийся на основе этосов высших классов, ориентирует не на материальный интерес, а на «озерцание» спокойного царства прошлого, великих людей и великих деяний.

Познание, развивающееся на основе этосов низших классов, склонно рассматривать все мировые события механически, через призму разрушительных тенденций. Оно склонно выносить решение проблем в будущее, для него характерны хилиастические утопии. М. Шелер полагает, что «в увековечивании классовых предрассудков, в классовой идеологии заинтересованы главным образом «низшие» классы и прежде всего пролетариат». «Марксизм, – пишет он, – является именно рационализированной формой древнееврейского мессианства и секуляризованного царства божия, и поэтому типичной идеологией низшего класса».¹

В противоположность марксизму, который духовные явления систематизирует в соответствии с социально-экономической структурой, М. Шелер рассматривает социальную структуру коррелятивно со становлением и развитием групповых этосов. Групповые этосы образуются на любой стадии общественного развития, и проявляются как предрасположенность представителей той или иной социальной группы к различным родам познания. Знание о современниках, о положении индивида в системе общественных связей первично по отношению к иным сферам позитивного знания. В силу своего генетического первенства знание о системе общественных отношений² структурно определяет способы «упаковки» всех иных областей знания о реальности и порядок их усвоения нарождающимися человеческими поколениями.

Как полагал М. Шелер, среди этосов, задающих базовый каркас групповых ценностей, наиболее глубокими являются этосы генеалогических родов, которые различаются по возможностям обретения высших родов знания. Он пишет: «... именно в этих различиях, а не в различиях классового положения, социальных потребностей или вообще каких-то влияниях среды, лежит глубочайшее основание именно такой, а не иной первичной дифференциации народов на касты, сословия, профессии».³ Задача социологии знания состоит не только в том, чтобы обнажить корни искусственных систем политического мировоззрения (идеологий), но, как метод познания, она должна выявить твёрдую основу для преодоления предрассудков высших классов.

Предрассудки низших классов не преодолимы средствами познания, они образуют абсолютное препятствие для познания истины. Единственная возможность для низших классов избежать состояния негации и разрушения – примириться с существующей действительностью. Эту задачу должны им помочь решить высшие классы через культивирование разнообразных форм иллюзорного сознания, смягчающего восприятие реальности. Представители высших классов в своем стремлении к примирению классовых антагонизмов могут освоить «виды мышления, формы морали и религиозные жизненные предназначения высших и низших классов и привести их в своем духе и сердце к внутреннему примирению».⁴

Социология знания в творческой биографии М. Шелера была лишь ступенью, вспомогательной конструкцией в деле возведения величественного здания философской антропологии. Однако социология знания имеет самостоятельное значение как мировоззренческое основание, выводящее сознание исследователя за пределы окостеневших мыслительных форм, искажающих восприятие социальной действ-

¹ Scheler M. Die Wissenformen und die Gesellschaft. – Leipzig, 1926. – S. 207.

² У Шелера этот закон социологии знания изложен следующим образом: «социальная» сфера «современников» и историческая сфера предков является по отношению ко всем следующим за ней сферами пред-данностью а) по реальности, б) по содержанию и по определенности содержания». См. Шелер М. Социология знания [Электронный ресурс], URL: http://society.polbu.ru/bankovskaya_sociology/ch19_viii.html

³ Шелер М. Социология знания [Электронный ресурс], URL: http://society.polbu.ru/bankovskaya_sociology/ch19_viii.html

⁴ Scheler M. Philosophische Weltanschauung. – Bonn, 1966. – S. 77.

вительности. В указанном методологическом ключе идеология рассматривается как искусственное мировоззрение индустриальной эпохи, в структуре которого абстрактное мышление закрепляет предрассудки классового эгоизма. Руководствуясь социологией, знания исследователь способен отыскать позицию, в которой его взору доступна тотальность человеческого бытия. Только исходя из последней, научное познание в состоянии уяснить содержание и смысл многочисленных ментальных форм, искажающих восприятие социальной действительности.

Голованов Б.Д., Фролова О.В. Про світоглядний потенціал соціології знання М. Шелера У статті розглядається світоглядний зміст соціології знання М. Шелера і його вплив на сучасні уявлення про способи формування знання. Автор зазначає, що в сучасній філософії не втрачають актуальність такі категорії шелеровської соціології знання як етос, природний світогляд, первинні акти проживання. У контексті соціології знання марксистська ідеологія інтерпретується як система культивування ідолів класової боротьби.

Ключові слова: світогляд, цінності, етос, ідеологія.

Golovanov B.D., Frolova O.V. On outlook potential of the sociology of knowledge of M. Scheler The article discusses the outlook content of Scheler's sociology of knowledge and its influence on modern ideas about ways of forming knowledge. The author notes that in modern philosophy does not lose relevance such categories Scheler's sociology of knowledge as an ethos, respect the natural world, acts of primary residence. In the context of the sociology of knowledge marxist ideology interpreted culture system idols of the class struggle.

Key words: outlook, values, ethos, ideology

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ В.Н. КАРАЗІНА**

**Серія: теорія культури і філософія науки
Випуск 53**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Українською, англійською, польською, італійською та російською мовами

Підписано до друку 25.02.2016. Формат 60x84 1/8

Папір офсетний. Друк ризографічний.

Умов. друк. арк. 12.8 Обл.-вид. арк. 14.8

Замовлення №

Тираж 300 пр.

Ціна договірна

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

61022, м. Харків, майдан Свободи, 6

Надруковано:

Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, м. Суми, 40007

Тел. (0542) 687-713

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3062 від 17.12.2007.