

ИДЕИ ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

БРОЙ 2 (4)

ГОДИНА II

2014

декември

ISSN 1313-9703

© Център за развитие на личността HUMANUS, България

ИДЕИ ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

БРОЙ 2(4), ГОДИНА II, 2014, ДЕКЕМВРИ

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността HUMANUS, България
Национален педагогически университет “М.П.Драгоманов”, Киев, Украйна
Институт по философия “Г.С. Сковорода” към Националната академия на
науките на Украйна

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

- | | |
|------------------------|--|
| Н. Г. Мозговая | доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия на Националния педагогически университет “М. П. Драгоманов” |
| П. А. Кравченко | доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия на Полтавския национален педагогически университет “В. Г. Короленко” |
| В. В. Шевченко | доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия “Г.С. Сковорода”, НАН на Украйна |

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

INTERNATIONAL SCIENTIFIC MULTILINGUAL SPECIAL ISSUE

МІЖНАРОДНИЙ БАГАТОМОВНИЙ СПЕЦІАЛЬНИЙ НАУКОВИЙ ВИПУСК

Редакционен адрес: Център за развитие на личността «**HUMANUS**», Пловдив, България, тел. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Институт по философия към Националната академия на науките на Украйна. Катедра по история на външната философия (01001, Киев, Украйна, жк. Tryokhsvyatitelskaya, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>

Национален педагогически университет «М. П. Драгоманов» (01601, Киев, ул. Пирогова, 9). Тел.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Editorial Office Address: Personality Development Center «**HUMANUS**» Plovdiv, Bulgaria, tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine. Department of History of Foreign Philosophy (4, Tryokhsvyatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>

National Pedagogical Drahomanov University (9, Pyrogova str., Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ

Ангел Грънчаров,

главен редактор, Директор на Центъра за развитие на личността «HUMANUS» (**България**)

Състав на редакционната колегия:

Виктор Петрович Андрущенко,

доктор на философските науки, професор, академик на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, член-кореспондент на НАН Украйна, ректор на Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов" (**Украйна**)

Мирена Атанасова,

доц. доктор Софийски Университет "Свети Климент Охридски", Солунски Университет "Македония", Департамент "Балкански, славянски и източни изследвания" (**България**)

Ирина Василиевна Василиева,

доктор на философските науки, професор, завеждаща катедрата по философия и социология на Киевския национален медицински университет "О. Богомолв" (**Украйна**)

Николай Николаевич Киселев,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на Института по философия "Г. С. Сковорода", НАН на Украйна (**Украйна**)

Анатолий Николаевич Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението по религиоведение на Института по философия "Г. С. Сковорода" към НАН на Украйна, президент на асоциацията по религиоведчески изследвания на Украйна (**Украйна**)

Петр Анатолиевич Кравченко,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (**Украйна**)

Милан Луптак,

PhD, старши преподавател в катедрата по политология на Висшата школа по икономика, Прага (**Чешка Република**)

Виталий Василиевич Лях,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдела по история на задграничната философия на Института по философия "Г. С. Сковорода" НАН Украйна (**Украйна**)

Киня Масугата,

професор и вице-президент на Микогава Форт Райт института (международния филиал-кампус на университета Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония (**Япония**)

EDITORIAL STAFF

Angel Grancharov,

editor in chief, Director of the Center for Personality Development «HUMANUS» (**Bulgaria**)

Composition editorial board:

Victor Andruschenko,

Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, member-correspondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, Rector of the National Pedagogical Drahomanov University (**Ukraine**)

Mirena Atanasova,

PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (**Bulgaria**)

Irina Vasilyeva,

Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the Kiev National Medical University O. Bogomoltsa (**Ukraine**)

Nikolai Kiselev,

Professor, leading research fellow of Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Anatolii Kolodny,

Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars (**Ukraine**)

Petro Kravchenko,

Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (**Ukraine**)

Milan Luptak,

PhD, Senior lecturer in political science at the Higher School of Economics, Prague (**Czech Republic**)

Vitalii Liakh,

Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Kinya Masugata,

Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women's University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (**Japan**)

Митко Момов,

доц. доктор Велико-Търновски Университет „Св. Кирил и Методий“, Философски факултет, кат. “История на философията” (**България**)

Наталия Григориевна Мозговая,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия на Националния педагогически университет „М. П. Драгоманов“ (**Украйна**)

Стефан Пенов,

доктор на философските науки, ст. н. с. Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките (**България**)

Константин Юриевич Райда,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отдела по история на задграничната философия на Института по философия “Г.С. Сковорода” към НАН на Украйна (**Украйна**)

Людмила Васи́лиевна Стори́жко,

доктор на философските науки, професор, кат. Философия на Националния технически университет на Украйна «КПИ» (**Украйна**)

Джон Стюарт,

старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (**Дания**)

Упендер Рао,

професор, специален център по изучаване на санскрит, Университет «Джавахарлал Неру», Ню Делхи (**Индия**)

Людмила Александровна Филипович,

доктор на философските науки, професор, завеждаща отдела по история на религиите и практическото религиоведение към Института по философия “Г. С. Сковорода” към НАН на Украйна (**Украйна**)

Виталий Владимирович Шевченко,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия “Г.С. Сковорода”, НАН на Украйна (**Украйна**)

Петр Лаврентеевич Яроцкий,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия “Г. С. Сковорода”, НАН на Украйна (**Украйна**)

Сергей Леонидович Шевченко,

доктор, изпълнителен секретар на редколегията (**Украйна**)

Mitko Momov,

PhD., Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (**Bulgaria**)

Natalia Mozgova,

Professor, Head of the Department of Philosophy of the National Pedagogical Drahomanov University (**Ukraine**)

Stefan Penov,

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences (**Bulgaria**)

Constantine Raida,

Professor, leading research fellow of Department of History of Foreign Philosophy, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Lyudmila Storizhko,

professor, cat. Philosophy of the National Technical University of Ukraine «KPI» (**Ukraine**)

Jon Stewart,

Associate Research Professor Søren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (**Denmark**)

Upender Rao,

Prof., Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (**India**)

Liudmyla Fylypovych,

Professor, Head of Department of History of Religion and Practical Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Vitalii Shevchenko,

Professor, leading research fellow of Department of Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Petro Yarotskiy,

Professor, leading research fellow of Department of Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Sergij Shevchenko,

Ph.D., executive secretary of the editorial board (**Ukraine**)

СЪДЪРЖАНИЕ

ЮБИЛЕЙНИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ И ОБРЪЩЕНИЯ КЪМ ЧИТАТЕЛИТЕ

Проф. *Виталий Василиевич Лях* Към 70-годишния юбилей 11

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Екокризата в структурата на глобалните проблеми на съвременността 14

Марина Михайловна Гончаренко

«Аз-ът» като публично шоу: визуалният компонент в политиката на идентичността 19

Елена Владимировна Ходус

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Аз самият и моят гаджет: към въпроса за влиянието персоналната техника
върху идентичността на личността 24

Антон Олегович Лемпий

Епистемологичната концепция на Иван Франко 30

Богдан Константинович Матюшко

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

Към предпоставките за формиране на понятието негативна субективност 37

Виктория Валериевна Козачинская

Критика на обществото на потреблението във философско-антропологическите
и социологически изследвания 43

Юлия Владимировна Сюсел

ФИЛОСОФИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

Методологическите проблеми в изучаването на философията на образованието 49

Олга Евгениевна Мелник

Личността на преподавателя в образователно-възпитателния процес като
проблем на философията на образованието 54

Оксана Викторовна Романюк

ФИЛОСОФИЯ НА ПОЛИТИКАТА

Философски размисли за смисъла и същността на понятието «политика»
на българска територия 61

Ахмед Куйтов

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Включването на украинската църква (Киевска митрополия): религиозно-политически
проект в две части (Част втора) 66

Николай Василиевич Шкрибляк

М. Хайдегер: теологията като позитивна наука	71
<i>Анна Дмитриевна Емилияненко</i>	

Парадоксът и екзистенциалният метод в интерпретацията Ховард Слейт	78
<i>Сергей Леонидович Шевченко</i>	

НАУЧЕН ЖИВОТ

КЪМ 200-ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДАНЕТО НА С. КИРКЕГОР

Киркегоровите постмодернистки предизвикателства пред медиите	86
<i>Хедвига Ткачова</i>	

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

Превърнатите форми на харизмата	93
<i>Олга Генадиевна Сладнева</i>	

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

За основанията на на негативизма и негативните определения на философския Постмодерн	100
<i>Константин Юриевич Райда</i>	

РЕЦЕНЗИИ

На колективната монография «Мястото на философията в интелектуалните традиции на Изтока» / Завгородний Ю. Ю., Капранов С. В., Малахова К. В., Стрелкова А. Ю., Ярош О. А. [под. общ. ред. О. А. Яроша]. – Киев: «Наукова думка», 2013. – 248 с.	105
<i>Конончук Светлана Григориевна</i>	

Правила за оформяне на статиите в «ИДЕИ. Философско списание» (Специално международно научно издание)	107
---	-----

CONTENTS

ANNIVERSARY CONGRATULATIONS AND TREATMENT (A LETTER TO THE READER)

Professor *Vitaly Lyakh*. On the 70th anniversary of the birth 11

SOCIAL PHILOSOPHY

The ecological crisis in the structure of contemporary global problems 14
Marina Goncharenko

“I am” as a public show: visual components in the politics of identity 19
Elena Hodus

I myself and my gadget: the question of the personal technique impact
on the personal identity 24
Anton Lempij

The Ivan Franko’s epistemological conception 30
Bogdan Matyushko

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The prerequisites of the negative subjectivity concept formation 37
Viktoriya Kozachinskaya

Criticism of consumption society in philosophical-anthropological and sociological research 43
Yuliya Syusel

PHILOSOPHY OF EDUCATION

Methodological problems of modern philosophy of education 49
Olga Melnik

The teacher’s identity in the academic process as a philosophy education problem 54
Oksana Romanyuk

PHILOSOPHY OF POLITIC

Philosophical reflections on the meaning and essence of the “politics” concept
on Bulgarian territory 61
Ahmed Kuytov

RELIGIOUS

Incorporation of Ukrainian church (Kyiv metropolitanate) religious and political
project on 2 actions (2nd action) 66
Mykola Shkribliak

Heidegger: theology as a positive science	71
<i>Anna Yemelianenko</i>	
Paradox and existential method in the interpretation of Howard Slaate	78
<i>Sergij Shevchenko</i>	
SCIENTIFIC LIFE	
THE 200 ANNIVERSARY OF THE BIRTH S. KIERKEGAARD	
Kierkegaard's postmodern challenges for media	86
<i>Hedviga Tkachova</i>	
DISCUSSION CLUB	
Charisma's converted forms	93
<i>Olga Sladneva</i>	
PHILOSOPHICAL REFLECTIONS	
Grounds and negative definition of postmodern philosophy	100
<i>Konstyantyn Rayda</i>	
REVIEWS	
Book Review: "The place of philosophy in the intellectual traditions of the East" / Zavgorodniy Yu., Kapranov S., Malakhova K., Strelkova A., Yarosh O [under. society. ed. O. Yarosh]. – Kiev, "Naukova Dumka", 2013. – 248 p.	105
<i>Svitlana Kononchuk</i>	
Rules of design article's in the International multilingual research special issue of edition «IDEAS. Philosophical journal»	107

Юбилейни поздравления и обръщения към читателите

Към 70-годишнината от раждането



професор Виталий Васи́лиевич Лях

Днес ще запознаем научната общност на България с известния украински учен, философ, университетски преподавател, преводач, доктор на философските науки, професор, ръководител на отдела по история на съвременна чуждестранна философия на Философския институт на името на Г.С. Сковорода към Националната академия на науките на Украйна Виталий Васи́лиевич Лях.

След като завършва Философския факултет на Националния университет на Киев «Тарас Шевченко» Виталий Васи́лиевич над 45 години работи в един от най-престижните научно-изследователски институти на Националната академия на науките на Украйна, където минава пътя от аспирант и младши научен сътрудник до завеждащ сектора по англо-американска философия и завеждащ Катедрата по история на чуждата философия, защитава кандидатска и докторска дисертация по специалността «История на философията», написва повече

от 170 научни труда, подготвя повече от 15 кандидати и доктори на науките.

Той е написал такива изследвания и монографични издания като «Дилемата на рационализма и ирационализма в съвременната немарксистка социална философия» (1990), «Феноменологията на битието на човека: съвременната западноевропейска философска рефлексия» (1999), «Мировгледно-методологическите иновации в западноевропейската философия» (1999), «Обществото в навечерието на XXI столетие» (1999), «Хуманизмът: съвременните интерпретации и перспективи» (2001), «Свободата: съвременните измерения и алтернативите» (2004), «Информационното общество в социално-философска ретроспектива» (2009 г.), «Философските дискурси на рационалността» (2010), «Ценностните ориентации на съвременното информационно общество» (2013) и др.

Научите изследвания на В.В. Лях са свързани с актуалните проблеми, обсъждани от съвременните учени, в частност с проблемите на общественото развитие (теорията на постиндустриалното, информационното общество, с измененията на социокултурните ориентации, със свободата и хуманизма, с идентичността в епохата на глобализацията, със самореализацията в интерпретацията на неопройдизма, със съотношението на рационализма и ирационализма, с търсенето на нови типове рационалност и т.н.

По време на работата на професор В.В. Лях като ръководител на отдела по история на външната философия на Института по философия «Г.С.Сковорода» на НАН на Украйна това подразделение се превърна в сериозен научен център по изследване на съвременните международни философски проблеми. В отдела се издават три научни списания. Освен другите структурни единици в отдела беше създаден и сектор по източна философия, където в настояще време се изучават древноиндийска, китайска, японска, близоизточна (арабска), еврейска и други световно признати философски традиции. Защитени или се готвят за защита докторските дисертации на К.В. Малахова «Идеите на новоевропейската философия в равнинистическата литература на Източна Европа от края на XVIII – първата половина на XIX век (На примера на «Сефер га-Брит Пинхас Елиаху Гурвиц)», Ю.Ю. Завгородний «Рецепция индийской философии в Украине: 1840 – 1930 год. (историко-философски анализ)», А.Ю.Стрелкова «Будизмът: философията на «празнотата»», издадени са или са подготвени за издаване монографиите «Рецепцията на индийската философия в Украйна, линията на Ведите» (2013), «Сакралната география и феномена на поклонението (теоретически аспекти, Древна Рус, евразийски контекст)» (2014), «Будизмът: философията на «празнотата»» (2015), а също така колективните монографии «Мястото на философията в интелектуалните традиции на Изтока» (2013), «Суфизмът и мюсюлманската духовна традиция: текстове, институти, идеи и интерпретации» (2015) и др.

Изследванията, провеждани в отдела по тяхната дълбочина, актуалност, професионализъм, изследователско възприемане на проблемите и методологията на анализа са на световното ниво на философските търсения, а в отделни случаи и го надминават. Така например през 1999 г. под ръководството на професор А.Т. Гордиенко в отдела беше подготвена и защитена дисертация, разкриваща новия специфичен път на развитие на едно от най-популярните философски направления на XX столетие – философията на класическия екзистенциализъм. Неговият автор, К.Ю.Райда представи и обоснова уникална научна концепция, обясняваща причините и закономерностите на поява на хоризонта на съвременното философско мислене на цяла система от от културологически синтези на философията на класическия екзистенциализъм с различните философски и хуманитарни дисциплини, такива като екзистенциалната антропология, екзистенциалната етика, екзистенциалната феноменология, екзистенциалната теология, екзистенциална психология, екзистенциална психотерапия и психоанализа, екзистенциална социология и т.н. Последователите на професор К.Ю. Райда в настояще време успешно развиват неговата концепция. Налага се да отбележим и това, теоретическата концепция, разработена от този украински учен, в своето време изпреварваше, пък и сега изпреварва известните ни научни разработки в тази област, провеждани на Запад. Така например ако през април 2008 г. на заседание на специализирания научен съвет Д. 26.161.02 в Института по философия, носещ името Г.С. Сковорода на Националната академия на науките на Украйна А.Д. Омелаенко беше защитена кандидатска дисертация по специализацията «История на философията» на тема «Екзистенциалната психология като феномен на постекзистенциалисткото мислене», която стана начало на предметното дисертационно изследване на постекзистенциалистките синтези в Украйна, то едва в 2011 г. директорът на Научно-изследователския център на терапевтичното образование на факултета по психология на Рохамптонския университет (Великобритания), основател и главен редактор на Европейското списание по психотерапия и консултиране (Routledge) професор Дел Левентал със своите колеги-единомишленици публикуваха нещо подобно под вида на сборник от научни статии, който беше напечатан под названието «Постекзистенциализмът и психологическите практики по пътя на терапията извън теорията».

В продължение на целия период на научната си дейност на В.В.Лях постоянно се занимава и с преподаване в различни висши учебни заведения на Украйна. Той чете различни курсове на студентите на Киевския театрален институт, носещ името на Карпенко-Корога, на Славянския педагогически университет, на Университета по туризъм, икономика и право. От 2006 г. работи в качеството на гост-професор по философия в Украинския национален университет по гражданска авиация. Неговите лекции винаги високо са били оценявани от специалистите и с огромно внимание и с постоянен интерес са били посрещани от студентската аудитория. И не без основание. Та освен нормативния материал именно професор В.В.Лях винаги един от първите е запознавал украинската студентска общност с новите идеи на задграничните изследователи, с техните опити да моделират представите за бъдещето на човека (концепциите на Г. Маклюзън, Й. Масуда, О.Тофлър), с проблемите на автентичното съществуване в концепциите на представителите на хуманистичната и екзистенциална психология А. Маслоу и К.Роджърс, с идеите на създателите на класическия екзистенциализъм Ж.-П.Сартр, К.Ясперс, А.Камю и т.н.

По едно време той чете оригинални курсове въз основа на неговата докторска дисертация, която изследва интуитивизма на Анри Бергсон, а след известно време запознава своите студенти с дилемата рационализъм-ирационализъм, която беше една от най-значителните инградиенти на европейския философски дискурс, започвайки от работите на представителите на Франкфуртската школа Т.Адорно, Г.Маркузе, М.Хокрхаймер, Ю.Хабермас и др.

В.В.Лях е известен в Украйна и като преводач на задгранична философска литература на украински език. Сред неговите най-признати работи в тази област ще посочим превода на книгата на Ж.-П.Сартр "Битие и нищо" (2001), работата на Р.Арон "Осемнадесет лекции за индустриалното общество" (1996), на Ж.Елюл "Техниката, или предизвикателството на столетието" (1996), на Й.Масуда "Хипотеза за генезиса на Homo intelligens" (1996) на О.Тофлър "Третата вълна" и "Личността на бъдещето" (1996), на К.Роджърс "Клиентоцентрирана терапия" (1997), на И.Леп "Християнска философия" (2004) и др. С преводаческа дейност се занимават и другите сътрудници на отдела.

На Куплин В.М. принадлежат преводите на Ю.Хабермас "Философският дискурс на модерна" (2001), "Постметафизическото мислене" (2011) и "Към реконструкцията на историческия материализъм" (2014), на К.-О. Апел "Дискурс и отговорност: проблемът за прехода към постконвенционалния морал" (2009) и др.

На Ситниченко Л.А. – на Р.Циплелиус „Философия на правото: учебник“ (2000), на В.Велш "Нашият посмодерен модерн" (2004), на О. Хефе "Разум и право. Съставляващите интеркултурния правов дискурс" (2003), "Справедливост и субсидиарност: изказвания в Украйна" (2004), "Демокрацията в епохата на глобализацията" (2007) и др.

На Оксана Йосипенко – на Мерло-Понти "Феноменология на възприятието" (2001), на П. Бурдийо "Практическият смисъл" (2003 г.), на М. Гоше "Демокрацията срещу себе си" (2006), на В.Декомба "Институциите на смисъла" (2007), на М.Крепон "Европейските другости" (2011) и др.

Редакционната колегия на списание «ИДЕИ» и членовете на българския изследователски център «HUMANUS» се присъединяват към юбилейните поздравии, които получи професор В.В.Лях от много други наши колеги, студентски и педагогически колективи на украински университети и научни организации, на Националната академия на науките на Украйна и желаят на Виталий Василювич крепко здраве, творческо дълголетие и нови научни постижения.

СОЦІАЛНА ФІЛОСОФІЯ

ЕКОКРИЗА В СТРУКТУРІ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ

М. М. Гончаренко

кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

MGoncharenko@mail.ru

Анотация

Гончаренко Марина Михайловна. Екокризата в структурата на глобалните проблеми на нашето време. Проучвайки заплахата от глобална екологічна катастрофа авторът твърди, че на прага на непредсказуеми изменения се намира не само природната среда, но и цялата съвременна цивилизация. Остротата на кризисните явления в съвременния свят е обусловена не само от екологічната или от социално-ікономическата компонента, но и от тяхното усилващо се взаімно въздействие. Продължаващата глобалізация на екологічната криза както в хоризонтално (географско), така и във вертикално (разновекторното взаімодействие на човешката дейност, природата и обществото) измерение продуцира и възникването на антропологіческа криза. Една от най-важните задачи в преодоляването на негативните тенденції на кризисни явления в развитието на социално-природна система по мнението на автора е внедряването на антиентропните механизми за нейното запазване, или, с други думи казано, осъществяването на кардинална трансформация на духовния и културен потенциал на цивилизацията.

Ключови думи: екологічна криза, соціо-природна система, глобални проблеми, противоречия, система.

Abstract

Marina Goncharenko. The ecological crisis in the structure of contemporary global problems.

Researching the threat of global ecological catastrophe the author asserts that not only the natural environment but also the whole contemporary civilization is on the threshold of unpredictable changes. The acuteness of crisis phenomena in the modern world is caused not only by ecological or socio-economic constituent but also by their synergetic impact. The continuing globalization of ecological crisis both in horizontal (geographical) and in vertical (differently directed interaction of human activity, nature and society) dimensions produces also the appearance of anthropological crisis. One of the most important tasks in overcoming the negative trends of crisis phenomena in the development of socio-natural system in the author's opinion is the adoption of anti-entropic mechanisms for this system preservation, or in other words the implementation of fundamental transformation of spiritual and cultural potential of civilization.

Key words: the ecological crisis, socio-natural system, global issues, contradictions, the system.

Постановка проблеми. Увага вчених і світової громадськості прикута до глобалних проблем сучасності, які стосуються інтересів усіх народів, націй, держав, усього людства загалом та кожної конкретної людини зокрема. До низки таких проблем потрібно віднести необхідність ліквідації різноманітних вогнищ міжнародної напруженості та встановлення миру на Планеті, охорону навколишнього середовища, запобігання поширенню найбільш небезпечних видів захворювань, раціональне використання природних ресурсів, забезпечення потреб в екологічно чистих продуктах харчування, енергії, розвиток фізичних та духовних сил людини тощо.

Глобалні проблеми сучасності – це результат складної взаємодії різних чинників природо-історичного процесу, це наслідок нерівномірності соціально-економічного розвитку і науково-технічного прогресу. Наслідок нерівномірності економічного, демографічного, політичного, науково-технічного, екологічного та культурного розвитку цивілізації в сучасних умовах.

Для того, щоб визначити динаміку розвитку екологічних проблем, потрібно, по-перше, чітко класифікувати їх у межах усіх глобалних проблем, і, по-друге, виявити причини та передумови їхнього виникнення. Над цим активно працюють такі українські вчені, як В. Акопян, В. Деркач, Т. Гардашук, М. Кисельов, В. Крисаченко, Г.

Науменко, О. Салтовський, Л. Сидоренко, О. Стегній, Д. Топоровський, М. Хилько та ін.

Глобальні проблеми зазвичай є проблемами комплексними, взаємообумовленими й щільно пов'язаними одна з іншою. Їхнє виникнення та подальший розвиток є одним з підсумків взаємодії на перший погляд різноманітних і не пов'язаних поміж собою соціально-політичних, техніко-економічних та природо-історичних процесів, що відтворюються у багатьох світоглядних, морально-етичних, філософських теоріях, які й формують підґрунтя для формування та вибору різноманітних способів їхнього вирішення у різних державах світу.

Своєрідність глобальних проблем полягає у тому, що вони не можуть бути вирішені зусиллями окремих держав. Для їхнього розв'язання потрібні скоординовані зусилля усього світового співтовариства. Для цього необхідним є й конструктивне міжнародне співробітництво, й мирне співіснування країн учасників відповідних проектів. Однією з головних глобальних проблем сучасності є проблема виживання людства, яка постала в умовах небаченого в історії розвитку науки і техніки, особливо військової індустрії. Досягнення стабільності у світовому масштабі у даному випадку постає головним завданням усіх прогресивних сил людства, а втілення її у життя – необхідною передумовою для вирішення інших проблем, зокрема, проблем екологічного, енергетичного та сировинного кшталту, котрі мають життєво важливе значення і для окремих держав, і для людства загалом.

Виклад основного матеріалу. Однією з найбільших проблем XX-XXI ст. вважається загроза глобальної екологічної катастрофи. Соціоприродна система нашої планети знаходиться у кризовому стані і це означає, що антропогенне навантаження на природу перевищило припустимий поріг, після якого здатність системи до самовідтворення втрачається, а процес обміну речовин у біогеосфері перетворюється на процес некомпенсований та незамкнутий. Таким чином, визначення екологічної проблеми як глобальної пов'язане з ситуацією всебічного деструктивного впливу людини на біосферу. За умови більш пильного погляду на ситуацію стає очевидним, що на порозі непередбачуваних змін знаходиться не тільки природне середовище, але й інші складові глобальної системи. Гострота можливих проблем залежить від взаємодії усіх тих чинників, які впливають на функціонування суспільства та життя сучасної людини.

Перш за все, це стосується демографічної підсистеми. Проста математична екстраполяція дає підстави стверджувати, що за умови збереження теперішньої тенденції її розвитку приблизно до 2025 року чисельність людей на Землі суттєво збільшиться. За оцінками деяких екологів, на даний момент кількість землян перевищила припустимий (непорушуючий природну рівновагу) рівень у 3-5 разів.

По-друге, загрозливо знижуються показники здоров'я людей. Найбільшу тривогу викликає стан трансформацій людської генетики. Сучасні темпи зростання захворюваності наближаються до критичного рівня, за яким можливе й незворотне виродження людської популяції. До цього слід додати зростання до критичних показників смертності від серцево-судинних захворювань, злоякісних пухлин, алкоголізму та наркоманії, СНІДу, психічних хвороб.

По-третє, безпрецедентне зростання техніки та розвиток технологій з огляду на шкідливі наслідки та вплив на довкілля інтерпретується і у якості можливої причини виникнення глобальних техногенних катастроф. Технологічні досягнення, поряд з їхнім позитивним впливом на розвиток цивілізації, водночас, стимулюють й невпинне, нічим не контрольоване зростання населення, подальше поширення урбанізаційних процесів, створення нових систем летальної зброї, посилення контрасту поміж бідними та багатими країнами. І це також загострює суттєві протиріччя цивілізаційного розвитку, які можуть загрожувати знищенням людства та усього живого на землі.

Виникненню подібних протиріч сприяє й посилення міжнаціональної та релігійної ворожнечі, яка у сучасному світі посилює соціальну та політичну нестабільність у більшості регіонів світу. А звідси – поширення масових міграцій людей та напруженості, виникнення нових локальних конфліктів.

Нарешті, суттєве зниження нормативного рівня моралі, деградація духовної культури у своїх можливих наслідках мають й перспективу остаточної втрати людської здатності до гуманістичної взаємодії та співпраці. Театри, кіно, література, живопис та музика, на нашу думку, сьогодні вже майже не виконують стабілізуючої, об'єднуючої та благородної функції поліпшення відносин поміж різними верствами й окремими громадянами у суспільстві. Сьогодні до митців та створювачів «художньої продукції» можна висувати безліч претензій з приводу її надзвичайно низької якості. Подеколи складається враження, що завданням окремих сценаристів та продюсерів стає пробудження в людині лише низьких тваринних інстинктів: агресії, егоїстичної вседозволеності, садомазохізму тощо. Подібна практика «виховання» та впливу на людську свідомість миттєво продукує й результат у вигляді нового збільшення численних форм насилля на побутовому, груповому, державному, міжнародному рівнях. Отже, вочевидь постає й проблема збереження гуманістичної сутності людської особистості. І ця проблема може також визначатися як глобальна.

Зрозуміло, що це далеко не повний перелік глобальних проблем, але цього достатньо, щоби сказати: людська спільнота у своєму розвитку досягла певної межі, за якою його таке подальше спрямування може виявитися абсолютно

згубним. Ми усі опинилися у ситуації, де кричуще постає необхідність радикальної зміни усієї системи життєвих орієнтирів.

Лідерами країн, де розгортається сучасна глобальна криза, є, насамперед, розвинені держави. Якщо проаналізувати тенденції розвитку цих країн, то виявиться, що майже в усіх галузях людської діяльності тут присутні значні проблеми і труднощі. Причому вони, зазвичай, не мають раціональних варіантів розв'язання у межах існуючих підходів, і виглядають як траєкторії суспільного розвитку, що ведуть у глухий кут. Наприклад, розвиток технологічних процесів і техніки не відразу виявляє себе у негативному плані (скажімо, у його причетності до погіршення стану природного довкілля, погіршення здоров'я населення, зменшення людської популяції тощо). Але існують показники й миттєвого впливу процесів розвитку технологій на якість нашого існування. За даними Всесвітньої організації охорони здоров'я сучасний технічний прогрес пов'язаний щонайменше з 4 жертвами техногенних катастроф, які щорічно припадають на кожні 10000 чоловік населення. Інших, не смертельних травм у цьому випадку фіксується на порядок більше, а збитки просто не піддаються обліку [1, 518].

Що стосується сільськогосподарського виробництва, то чим більше з гектара землі «знімається» продукції, тим більше вона стає дорожчою. На якомусь рівні витрати і прибуток стають рівнозначними, що призводить до нерентабельності продукції і подальшої інтенсифікації виробництва. В умовах зростання кількості населення та практично вичерпаних резервів орної землі визначена закономірність встановлює природну межу виробництву продуктів харчування [2, 65].

Що стосується екологічно чистого виробництва, то повне очищення шкідливих викидів підприємств, рекультивація порушених гірничими виробітками земель є також неможливими через нескінченне зростання вартості очищення. Й складається враження, що промисловість завжди буде продовжувати забруднювати природне довкілля тією мірою, яка визначена необхідністю отримання хоча б мінімального прибутку його власниками. Приблизно у такому ж становищі знаходиться й енергетика: більш небезпечні для природи та здоров'я людини джерела енергії виявляються й більш вартісними. У наш час резерви підвищення екологічності промислового виробництва не вичерпані, але якщо залишити усе як є, експонента розвитку індустрії у найближчі десятиріччя здолає критичну межу й природне середовище буде отруюватися й надалі.

Існує ще одна важлива проблема, пов'язана з надшвидким зростанням економіки: це, насамперед, посилення соціальної нерівності поміж багатими та бідними верствами населення, зростання диспропорції поміж багатими та бідними країнами. Відомо й те, що зростання напруженості поміж соціальними структурами постійно загрожує будь-якому суспільству революційними вибухами [3, 12].

У світі посилюється й політична нестабільність. Водночас у десятках районів світу тривають локальні військові конфлікти; усі материки, окрім Австралії та Антарктиди, переживають загрозу можливого протистояння (Корея, ПАР, Близький Схід, Європа), воєнних або громадянських конфліктів (Індія-Пакістан, Палестина-Ізраїль, Балкани, Афганістан, Кавказ, Чечня, Грузія, Україна тощо). Дослідження цих процесів дозволяє зробити висновки й про те, що посилення або послаблення політичної нестабільності спостерігається саме на зламі епох, у періоди неминучих змін ціннісних соціальних орієнтирів [4, 126].

Разом з тим, можливість вирішення локальних криз – екологічних, політичних, міжнаціональних традиційним екстенсивним методом у часи глобалізації чим далі, тим більше зникає. Відсутність «географічних ніш» та вільного простору спонукає різні країни лише погоджувати свої дії з інтересами сусідів, або ж, навпаки, ще більше конфліктувати з ними.

Навіть просте підвищення потужності антропогенних впливів на природу посилює взаємозв'язки у світовому співтоваристві. Наявність природних каналів зв'язку – річки, Світовий океан, тропосфера, озоносфера, електромагнітне поле Землі – все більше засвідчують стан неблагополуччя у різних регіонах світу. Так, наприклад, за декілька діб радіоактивні дощі обігли земну кулю після випробувань китайської атомної бомби у Тибеті, аварія на ЧАЕС перетворилась на загальносвітову проблему, та й сірководислотні атмосферні опади, розливи нафти в океані не зупиняються перед державними кордонами окремих країн.

Таким чином, вищезазначене дозволяє зрозуміти, чому у сучасних умовах певні кризові явища надзвичайно важко локалізувати у межах окремого регіону. Ані політична ізоляція, ані економічне процвітання наддержав не можуть позбавити їхне населення від кризових екологічних явищ, або ж можливості спільного лиха.

Також зрозумілим є і те, що виникнення глобальних проблем зумовлює й новий тип взаємодії не лише у «горизонтальному», але й у «вертикальному» напрямках. Під цим розуміється взаємодія різновекторної спрямованості людської діяльності: поміж матеріальними галузями та сферами духовного життя, поміж суспільством та природним довкіллям. Такі взаємовідношення розвиваються у двох протилежних напрямках. З одного боку, прогрес науки та техніки зменшує залежність кожної окремої людини від примх клімату, природних небезпек. Але поряд з цим, такий процес супроводжується й зворотним зміщенням. Посилюється залежність людини від численних технічних засобів – будівельної індустрії, транспорту, агротехніки, енергетики, побуту

тощо. Біологічне та суспільне життя індивіда всупереч рекламованим ідеалам «свободи особистості» дедалі все більше перетворюється на залежне від різноманітних обставин, зокрема, й від кризових явищ сучасного розвитку світової екосистеми. А суспільство, у свою чергу, потребує все більшої кількості природної енергії, сировини для харчової та легкої промисловості, важкої індустрії та військово-промислового комплексу. Таким чином, можна зазначити, що технологічний прогрес та зростання промисловості не ліквідують залежність людини від наявного потенціалу природних ресурсів та екологічної складової людського буття.

Посилення вертикальних взаємозв'язків у системі «суспільство – природа» призводить й до зміни функціональних ролей різних чинників цієї системи. Суспільство з відносно не шкідливого споживача природних багатств все більше перетворюється на силу, що змінює позитивність розвитку усієї живої та неживої речовини у Геосфері (Вернадський, 1991). Від живих організмів до суспільства переходить й функція «керуючого блоку» усієї системи. Нетривалі й довгострокові, циклічні зміни ландшафтів все менше залежать від генетичних програм, що «знаходяться» у хромосомах рослин, й все більше програмується тими ідеями, що виникають у людському мозку. Водночас природа з постачальника безкоштовних благ стає все більш активним регулятором загального розвитку системи, важливим й неодмінним партнером у її спільній долі з людиною у боротьбі за виживання. Так виникають численні нові вузли взаємозалежності суспільства і природи, зворотного зв'язку, який тяжіє над процесами їхнього саморегулювання.

Незаперечним є і той факт, що найкритичнішим фактором у порушенні рівноваги усієї глобальної системи життєзабезпечення людства від недавнього часу є відставання культурного компоненту у розвитку цивілізації, й, насамперед, духовної сфери. І як це не дивно, але ідеальна, духовна й етична складова життєдіяльності суспільства виявила у процесі загальної еволюції людства більшу інертність, ніж фізична та груба матерія. Разом з тим, рівновага та гармонія поміж ними, як це засвідчує аналіз розвитку історичних процесів, спостерігалися не дуже часто.

Цікавим з цього приводу є твердження П. А. Сорокіна, який свого часу звернув увагу на певну типологію «відставання» духовної складової культури від її матеріальних чинників. На його думку, як тільки носії раціоналістичного або, навпаки, ідеалістичного мислення починають відчувати посилення своєї суспільної ролі, вони одразу ж кидаються витіснити зі сцени діячів протилежного типу. Іншими словами, кожне ідеологічне спрямування культури активно підтримує та зберігає себе, і заради цього придушує, або ж намагається нівелювати значущість ідей та результатів діяльності представників конкуруючого спрямування. «Маятник» коливання поміж ідеалістичними, духовними та матеріальними чинниками культури – це явище характерне й для суспільства нашого типу.

Доволі цікавим є й думки П. Сорокіна щодо специфіки історичного розвитку цивілізації. На його думку, в історії виразно виокремлюються певні періоди часу, коли перевагу має раціонально спрямована практика, та періоди з прерогативою «ідеалістів», які «літають у небесах вірності», благочинства, зобов'язань честі, релігії тощо. П. Сорокін розглядав у якості єдиної траєкторії розвитку культури історію трьох цивілізацій: Давнього Єгипту (починаючи з 950 р. до н. е.), Античного Середземномор'я та Західної Європи, закінчуючи 1849 р. Його аналізом було охоплено майже три тисячоліття. Дані П.Сорокіна, наскільки це можливо, дозволяють локалізувати у часі моменти криз в історії Середземноморсько-Європейської цивілізації. Кризи, якщо їх розуміти як зміну системи цінностей та програм поведінки, за визначенням П. Сорокіна, мали місце на початку піднесення духовної активності у період з VI – VII ст. до н. е. і у період, починаючи з IX ст. н.е. Кризи, пов'язані з чинниками матеріального характеру - у I ст. до н. е. – до I ст. н. е та XIII ст. З останнім типом кризових явищ учений пов'язував й зародження Християнства, й становлення доби Відродження.

Ритми історії, що їх пережила західноєвропейська культура, мають для нас інтерес і у тому відношенні, що дозволяють намітити, у якій саме фазі етногенезу знаходиться зараз провідна культура світу. Якщо виходити з теоретичного прогнозу Л. Гумільова, то у XXI столітті воля західноєвропейського етносу до самозбереження ризикує взагалі впасти до небезпечно низької межі [4, 117]. Гіпертрофований інтерес людей до матеріальних цінностей робить суспільство порожнім, фальшивим, неблагочинним, розгубленим та безпорадним у ситуації виникнення серйозних проблем. Зазавичай, у такому суспільстві відбувається розпад системо утворюючих цінностей, зміщуються межі поміж правдою та брехнею, красою та потворством, поширюється містика й містицизм, з'яляються псевдонауки та псевдоучені. В ідеології акцент зміщується у бік матеріалізму й споживацтва, а у політичному устрої – у бік тиранії. Частіше розпадаються сім'ї, деградує мистецтво, а соціальна гармонія поступається місцем «загальному толковіщу». На буденність перетворюються чвари, політичні конфлікти, революції, війни. Підвищується роль надчуттєвих релігій, інтерес до містицизму та фідеїзму. Економічний розвиток цивілізації також знижує темп. Можливі й виникнення економічних криз через дефіцит й нестачу сировини. Таким чином, перераховане вище й засвідчує загальний кризовий стан не тільки якоїсь окремої країни, але й усієї цивілізаційної системи, яка аналізується у визначений історичний період часу [5, 126].

Відомий біолог Кондрат Лоренц у цьому зв'язку висунув вісім звинувачень на адресу сучасної цивілізації. Зокрема,

це збільшення агресивності, руйнування природного життєвого простору, надмірний комфорт, генетична деградація людської популяції, руйнівний для особистості вплив реклами, моди й, нарешті, загроза застосування ядерної зброї.

Таким чином, політичні, військові, економічні, екологічні та інші катаклізми, що відбуваються на регіональному рівні, завжди неодмінно впливають й на загальносвітову ситуацію. Кризові ситуації, ситуації розбалансування соціоприродної та соціодіяльнісної системи, як було з'ясовано раніше, історично є річчю типовою. Але теперішній етап глобальної кризи, пов'язаний зі злетом технічної могутності людства, відрізняється тим, що ця могутність і робить сучасну кризу такою руйнівною, якою вона не була ніколи раніше. Глибина цієї кризи доповнюється й історично типовим «пригніченням» моральних, етичних регуляторів людських взаємин, поверненням до психології відкритої конкуренції поміж людьми [6, 78].

Отже, головні ризики й небезпеки сучасності походять саме від людей, вони є наслідком їхньої діяльності, бездумного застосування технічних засобів, їхньої планетарної практики використання індустрії наукомістких технологій. А сутність екологічної кризи полягає у абсолютній загрозі цілісності усієї екосистеми [5, 97].

Сучасну екологічну кризу можна інтерпретувати і як нездатність людства адаптувати новітні способи господарювання й життєдіяльності до навколишнього середовища та вже наявним чином перетвореної природи. І диспропорція між інтенсивним зростанням інструментального інтелекту та розвитком гуманітарної сфери продовжує збільшуватися. Звідси випливає і те, що одним з головних завдань у подоланні негативних тенденцій розвитку соціоприродної системи є необхідність кардинальної трансформації духовного та соціокультурного потенціалу цивілізації.

Необхідно також кардинально й негайно змінити вектор взаємодії людства з навколишнім середовищем. І зробити це можна лише за допомогою реформи соціально-економічних взаємовідносин, соціальних інститутів і систем, які не в змозі упоратися з низкою найболючих проблем. Їхнє вирішення вимагає перегляду глобальних, цивілізаційних і національних стратегічних цілей, вдосконалення механізмів співпраці і взаємодії найрізноманітніших соціальних і технологічних систем. Проте, надвичайно потужним антиентропійним чинником тут є і культура (культура у широкому сенсі її розуміння, що містить у вигляді підсистеми і економічну, й господарську діяльність) зміни якої повинні стати домінуючим фактором суспільного розвитку. [7]. Саме це і мається на увазі, коли висувається формула про зміну парадигм – домінування культури замість техно- чи економцентризму. Під культурним домінуванням розуміється перетворення й нова якість усієї духовно-мотиваційної сфери людської діяльності, підвищення статусу моральних, релігійних, і, власне, особистісних цінностей у подальшому процесі становлення і розвитку цивілізації нового типу – цивілізації нових цінностей та гуманістичного моральнісного виміру.

Висновки. Глобалізація кризових явищ у сучасному світі у міру їх ускладнення справляє всезростаючий вплив на динаміку та характер розвитку людства і сукупність його історичних пріоритетів. Глобальні проблеми, що характерні для сучасного етапу розвитку цивілізації є проблемами найвищого, планетарного, загальнолюдського рівня. Проте, вони відбивають відомі тенденції історичного розвитку людства. Найгострішою та найнебезпечнішою з усіх наших проблем є екологічна криза, вона є результатом, з одного боку, природно-історичного процесу, а з іншого – нерівномірності взаємопоєднання соціально-економічного розвитку та науково-технічного прогресу. Сучасна екологічна криза невинно глобалізується, приймає загальносвітовий характер і надзвичайний за можливостями незворотності наслідків характер загрози існуванню і навколишнього, природного середовища, і самого людства загалом. Ця загроза і є тим спільним знаменником, що має об'єднати людство у намаганні уникнення власного самознищення.

Література

1. Глобализация и безопасность развития: Монография / О.Г. Билоус, Д.Г. Лукьяненко и др. / Рук. автор. коллект. и ред. О. Г. Билоус. – К.: КНЕУ, 2002. – 789 с.
2. Крисаченко В.С. Динаміка населення: популяційні, етнічні та глобальні виміри: Монографія. – К.: НІСД, 2005. – 368 с.
3. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политический анализ / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. - 1995. - № 1. – С. 9–17.
4. Хилько М.І. Екологізація політики / Монографія. – К.: ВАДЕКС, 2014. – 344 с.
5. Сидоренко Л. І. Сучасна екологія. Наукові, етичні та філософські ракурси. – К.: Парাপан, 2002. – 152 с.
6. Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. – К.: Тандем, 2000. – 320 с.
7. Анатолия кризисов /А.Д. Арманд, Д.И. Люли, В.В. Херихин и др. - М.: Наука, 2000. – 238 с.

«Я» КАК ПУБЛИЧНОЕ ШОУ: ВИЗУАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В ПОЛИТИКЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Е. В. Ходус

кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии

Днепропетровского национального университета им. О. Гончара (Днепропетровск, Украина)

hodus2@ukr.net

Анотация

Елена Владимировна Ходус. «Аз-ът» като публично шоу: визуалните компоненти в политиката на идентичността. Основният фокус на научния интерес на автора е фокусиран върху спецификата на съвременния тип на субективността, включена в полето на масмедийната култура, визуална, а не вербална по своята природа. Именно визуалната среда днес задава общото комуникативно пространство и съответното чувство за идентичност. В този случай интерес предизвиква не толкова самата идентичност, колкото практиките, които се използват за обозначаването на своето «Аз» от участниците в социалните интеракции с акцент върху значимостта на визуалния компонент. Обосновава се идеята за това, че желанието на индивида да превърне своето «Аз» в публичното шоу, да направи своя частен живот своеобразен вид стока и зрелище, да продемонстрира пред света «щастливата самост» (Facebook, Twitter, блогосферата в този смисъл са много удобни места) – представлява от себе си форма на личностно изразяване, призвана да привлече вниманието към собственото «Аз» на човека на фона на катастрофалното намаляване на обема на неговите реални социални връзки. Това е следствие на дефицита на общуване и в определен смисъл новите варианти на субективността на човека се преживяват от младите хора и в такава стратегия на самопрезентация като «Аз-за-другите» с акцент върху идеализацията на естетическия опит и афективната страна на тяхното социално съществуване.

Ключови думи: идентичност, естетическо самоканструиране, медиатизация, естетизация и визуализация на «Аз-а».

Abstract

Elena Hodus. «I am» as a public show: visual components in the politics of identity. In this article the main author's scientific interest is focused on the specificity of the modern type of subjectivity, which is included in the field of mass-media culture, visual, but not verbal in its nature. The visual environment today sets a common communicative space and an appropriate sense of identity. In this case, the interest causes not so much the identity, as practices that are used for a designation of the «I» by participants of social interactions, with emphasis on the significance of the visual component. Substantiates the idea of the desire of an individual to turn his «I» in a public show, to make his private life like a kind of goods and spectacle, to demonstrate his «happy self» to the world (screen new media in this sense is very comfortable area) – is a form of personal expression which is designed to draw attention to the personal «I» on the basis of catastrophically decreasing volume of real social relations. This is a consequence of the deficit of subjectivity is experienced by young people in such a strategy of self-presentation as «I-for-other» with the focus on idealization of aesthetic experience and the affective side of social existence.

Keywords: identity, aesthetic self-construction, mediatization, aestheticization and «I am» visualization.

Актуальность темы исследования. Утверждение о том, что фундаментальным основанием современности становится тотальная медиатизация, построенная на массовом производстве эффекта реальности, общепризнанно и уже потому банально. Как говорил Н. Луман: «то, что мы знаем о нашем обществе и даже мире, в котором живем, мы знаем благодаря массмедиа... Подобное знание мы характеризуем как сомнительное, и все-таки вынуждены на нем основываться и из него исходить» [1, 8]. Действительно, мы очень сильно зависим от средств массовой коммуникации в нашем знании и мироощущении, и у нас практически нет возможности полностью освободиться от манипуляций нашим сознанием, нет полноценных, результативных стратегий сопротивления. Иное дело – разработка методологической оптики, позволяющей исследовать социальные эффекты «децентрации и сборки субъекта», существующего во множественной реальности, понимаемой как конструкт, эффект, и прежде всего, эффект массмедийный.

Цель исследования. Соответственно цель настоящей статьи состоит в попытке проблематизации современного типа субъектности/персональности/самости человека и даже его личности, включенных в поле визуальной, а не вербальной по своей природе массмедийной культуры.

Изложение основных результатов. Именно визуальная среда в преобладающей степени задает сегодня общее коммуникативное пространство, новые горизонты общественных связей, репрезентативных культурно-символических кодов, соответствующее чувство идентичности. В данном случае интерес вызывает не столько сама идентичность, сколько практики, которые используются для обозначения своего «Я» участниками социальных интеракций. Проблемная ситуация в том и заключается, что мир электронно-сетевой культуры создает значительные удобства, этакий расслабляющий комфорт для современного человека (и молодого человека, живущего в полной зависимости от своих гаджетов, в особенности), и в тоже время стимулирует рассеянность и даже растерянность, двусмысленность, раздробленность в мировосприятии, переориентацию личности с «вечных истин» и ценностей на «актуальные становления» (в том числе и персональной идентичности), которые все больше и больше манифестируются в соответствии с принципом «сверхизобилия «Я». Речь идет о том, что в интернете, в социальных сетях человек может обладать множественной, «мерцающей» (по З. Бауману) идентичностью, поскольку в них он свободно мигрирует из одной виртуальной роли/сети в другую. Идентичность личности, таким образом, оказывается зависимой от изменчивого окружения, постоянно меняющихся условий сети, где она рассеивается во множестве текущих задач и вызовов. Соответственно идентичность становится не состоянием, а процессуальной конструкцией, в центре которой оказывается перформативное «Я» человека как его способность действовать в конкретных, быстро меняющихся социальных/виртуальных контекстах.

При этом новое чувство идентичности проявляется преимущественно в сосредоточенности индивида на самом себе и в прогрессирующей потере интереса к «Другому» (это, с одной стороны), а с другой – актуализируется в безграничном личном одиночестве и чувстве ненужности и не интересности этому «Другому». Можно предположить, что в таком контексте желание индивида превратить свое «Я» в публичное шоу, сделать свою жизнь своеобразной разновидностью товара и зрелища, продемонстрировать миру «счастливую самость» (экранные новые медиа в этом смысле весьма удобная площадка) – является формой личностного высказывания, призванной привлечь внимание к себе на фоне катастрофически уменьшающегося объема реальных социальных взаимосвязей.

Представляется, что в ситуации «моральной слепоты» (удачная метафора З. Баумана, суть которой - в умышленном неуважении к другому; сознательном отказе понимать, признавать человека другого типа, порывая с теми, кто живой, реальный, что-то делает и говорит рядом с нами, и все ради выдуманного «друга» в Facebook [2, 16]), переживаемый молодыми людьми дефицит субъектности, проявляет себя и в такой стратегии самопрезентации как «я-для-других». При этом «Другие» как важный элемент процесса самосозидания, формирования собственной индивидуальности, существуют в современной визуальной культуре скорее в виртуальном, а не в реальном пространстве. В данном случае превращение «Я» в публичное шоу с необходимостью предполагает «расколдовывание» внутреннего мира индивида – «сфотографируйся за рулем Мерседеса (не обязательно своего), объяви, что являешься геем... Сегодня это, вероятно, произведет на всех большое впечатление. Утром работа над идентичностью начнется снова» [3]. Понятно, что постоянная публикация субъективности, движимая надеждой быть замеченным, прочитанным в тех же социальных сетях, является ни чем иным как симулякром приобщенности индивида к общественной жизни. Симулякром, предоставляющим хотя и суррогатное, но все таки подтверждение собственного существования. «Не присутствовать в социальных сетях, - пишет З. Бауман, - значит – проиграть. ... Того, кто не декларирует и не платит налоги электронным технологиям, ждет социальная изоляция. Отказ присоединиться к Facebook ведет к утрате друзей (безумие состоит в том, что можно иметь тысячу друзей в Facebook), однако, как учит классическая литература, чудо и счастье найти хотя бы одного настоящего друга в жизни)» [2, 10].

Итак, сегодня средства массовой коммуникации – доступный мобильный интернет и различные личностно-ориентированные сервисы структурируют повседневность людей больше, чем любая другая деятельность. Так, с помощью сервиса микроблогов Twitter люди стали делиться своими мыслями и рассказывать о событиях как своей, так и общественной жизни, с помощью Instagram'a — демонстрировать эти события в фото и видео, с помощью персональных страниц в «ВКонтакте», «Одноклассниках», «Facebook» «обнародовать свою малоинтересную нормальность», как сказал У. Эко [4, 163]. Украинский Евромайдан также начался благодаря тому, что с помощью опубликованного на Facebook журналистского поста удалось оперативно собрать большое количество людей. Благодаря социальным сетям сегодня сложно скрыть какое-либо происшествие или событие (телефон, смартфон с качественной камерой и скоростным интернетом предоставляют возможность

создавать, передавать и получать информацию практически в режиме реального времени). При этом, новой яркой особенностью современного человека становится «химичность его сознания». Характеризуя это явление, В. Никитин отмечает: «мировоззрение молодых людей, формировавшееся под действием информационного трэша, состоит из причудливой мозаики разнородных, часто конфликтующих между собой элементов. Напичканные такими противоречиями, они живут в условиях постоянного напряжения» [5].

Необходимо учитывать и еще один социальный эффект новых экранных медиа: информационно – коммуникативные технологии, гибридные (переносимые) гаджеты делают медийно возможным тотальную визуализацию общества, наглядность абсолютно всего, формируя при этом специфический опыт субъектности, «в которой топология частное-публичное вывернута наизуток: публичность начинает прорастать изнутри частной жизни» [6, 296]. Медийный характер современной культуры радикальным образом открывает горизонт общественных связей. Как выразился Лэш, «в рамках технических форм жизни то, что было более или менее закрытыми системами — мое тело, социальное тело, — превращается в системы более или менее открытые» [7, 34].

Очевидно, что исчезновение частной жизни — это общемировая тенденция, более того, приватность — становится «аномалией человеческой цивилизации, которая в современных условиях может оказаться не жизнеспособной» — так высказался один из отцов-основателей интернета Винт Серф [8]. Схожую позицию разделяет и У. Эко, рассуждая об «утраченной уютиности частной жизни», которая теперь как будто бы растворяется в публичном пространстве. У. Эко констатирует тенденцию «добровольного отказа от privacy» как «одного из главных абсурдов массового общества, основанного на засилье прессы, телевидения и интернета» [4, 156]. По его словам, в своей крайней форме этот отказ от частной обособленности «граничит с патологией, с эксгибиционизмом». Его проявление У. Эко находит и в виртуальном пространстве: «Посещая домашние странички, обнаруживаешь, что целью множества людей является обнагодование своей малоинтересной нормальности, или хуже того, малоинтересной ненормальности» [4, 163].

Эти, по-сути, эксгибиционистские тенденции существуют одновременно с распространяющимся в обществе «опосредованным вуайеризмом» (в терминологии Ч. Калверта). Ч. Калверт определяет современные социальные силы, способствующие росту «опосредованного вуайеризма». Во-первых, это стремление к «правде» в насыщенном информацией мире, неудовлетворенность продуктами журналистики усиливает интерес к «аутентичной» информации. Во-вторых, существует желание увидеть, как именно другие люди сталкиваются с «волнующими моментами» — например, в ток-шоу или домашнем видео (в этом случае потребление информации о личной жизни других посредством СМК становится важной и обязательной деталью современной повседневности). Современным проявлением нового зла называет З. Бауман такое всеобщее использование чужой жизни и опыта, личных тайн, фактов биографии и приватных отношений [2]. Вполне симптоматичен в этом смысле и характер украинской политической жизни, очень наглядно представленной в форматах разнообразных ток-шоу на телевидении. Подобные политические шоу — не что иное как проявление эмоционального эксгибиционизма со стороны политиков и увлеченное наблюдение за ними в «естественной среде» конфликта — склок, скандалов, взаимных обвинений, которые разворачиваются не столько в режиме политических дискуссий, сколько в пространстве обыденной жизни людей, их «коммунальной кухни». И наконец, это желание вовлечения, собственного существования в качестве «части» окружающего мира в общее социальное пространство, отсюда и сознательное стремление не только получать информацию, но и отдавать ее вовне [13]. Как замечает Калверт, вуайеризм не стал бы столь распространенным в наши дни, если бы на то не было согласия объектов «подглядывания». При этом Ч. Калверт говорит и об «опосредованном эксгибиционизме», который служит четырем целям: 1) самоопределению; 2) общественному утверждению; 3) развитию отношений; 4) социальному контролю [10].

Как отмечает ряд исследователей, рефлексивность современного субъекта-обывателя на уровне рефлексов запускается устройствами типа телекамеры и нуждается в медиaprостранстве. Так что «сегодня уже нельзя говорить о том, что автономный субъект подвергается внешнему воздействию со стороны медиа или уклоняется от него.... Сам механизм рефлексии все больше перестает быть трансцендентальным и становится медийным» [11, 258].

Очевидно, что взаимоопределяющие друг друга «опосредованный вуайеризм» и «опосредованный эксгибиционизм» приводят к нарушению привычной конфигурации статуса не только приватной, но и публичной сферы, о чем активно заявляет С. Жижек. По его мнению, публичное пространство не может существовать без масок, носимых на публике — присутствовать в публичности, значит быть в образе, «быть в представлении», в маске. Следуя логике И. Гофмана, маска — это передний план, стратегия самопрезентации, включающая в себя «стандартный набор выразительных приемов и инструментов, намеренно или невольно выработанных индивидом в ходе исполнения» [12, 54 — 55]. Этот «передний план» включает в себя и надлежащую обстановку, и специфику персонального поведения личности (ее внешний вид и манеры). Задний план, наоборот, представляет собой зону

«без маски», свободную от вторжения других лиц, где индивид может оказаться свободным от выполнения норм и правил, которых он обязан придерживаться в присутствии других людей [12, 54 – 58].

В современном обществе медиа, замыкая на себя функцию опосредующей оптики, создают принципиально иную логику распределения позиций частного и публичного существования человека за счет производства и публикации визуальных «материалов» – свидетельствующих о тех или иных особенностях его жизни. По мнению С. Жижека речь идет о патологическом феномене – «исчезновении публичного пространства и его достоинств» [13]. Ситуация с «Викиликс», когда журналисты или сотрудники спецслужб способны раскрыть и изложить в прессе даже самые интимные тайны любого человека, тем самым как бы срывая с него маски, наносит удар не столько по частной, сколько по публичной жизни личности. «Внешность, маска, носимая на публике, это не просто лицемерие, скрывающее грязные подробности, – пишет Жижек. Внешность – это все, что у нас есть, поэтому и относится к ней надо очень осторожно. Нередко, уничтожив внешность, человек разрушает и то, что стояло за ней [13].

Таким образом, современные медиаинституты, отвечающие за производство нового эффекта реальности, фундаментально меняют конфигурацию субъектности человека, которая все большей степени функционирует в режиме «осознаваемой приватности» (в отличие от реальной/настоящей приватности, возникающей из наличной в действительности и, главное, добровольной изоляции, из помещения самого себя за закрытые двери, глухие стены). Осознаваемая приватность вырастает из ощущения того, что пока другие, возможно, смотрят на тебя, тебе разумнее притвориться, что это не так. То есть, ирония ситуации заключается в том, что осознаваемая приватность, хотя и оставляет за индивидом право собственного контроля над личным пространством (к примеру, через личный и индивидуальный электронный доступ к цифровой репрезентации реальности), тем не менее, предполагает определенные техники «публикации себя», включающие и режим вовлеченности (в терминологии Л. Тевено), основанный на принципе «наедине со всеми».

Выводы. Таким образом, в мире всепроникающей цифровой реальности пространство приватного / личного и публичного бытия человека, опосредованное «новыми медиа», существует в промежуточном режиме вовлеченности / задействованности (как способе практической координации социальных взаимодействий), одновременно сочетающем собственную приватность, основанную на доверии, близости и публичное обоснование (оправдание) этой приватности. Частное и публичное существование становятся пространственно переплетающимися; приватность, как таковая радикально трансформируется. Наиболее интимные проявления частной сферы теряют свой персональный характер части внутреннего мира человека. Многие из того, что раньше носило сугубо частный характер, начинают существовать вне субъектности, физического тела – в виде цифровой информации, оставляемой личностью в информационном пространстве как социальной сцене, информации, которая в большей степени направлена на управление и использование производимым впечатлением. Необходимость смотреть чужие новости и публиковать свои, регистрировать свою реальную жизнь в фотографиях и переносить ее в виртуальное пространство – формируют новый опыт социальности и «цифровой» интимности.

Вместе с тем, онлайн-пространство предоставляет нам возможность контролировать поток информации, которым мы хотим поделиться с окружающими, что позволяет конструировать идеальную презентацию самих себя, при которой внешний план / вид / образ, то есть визуальные маркеры идентичности становятся одной из наиболее значимых элементов социальных практик, коммуникативным инструментом, посредством которого человек вступает в социальные отношения с другими людьми и процессы самоосознания и самооценки.

Таким образом, субъектность сегодня – это в значительной мере и продукт медийного знания и дискурса, встроенного в систему медиа. Такая субъектность ориентирована в большей степени на визуальную самопрезентацию, артикулированную в образе, имидже. Выстраивая свой идентификационный проект, индивид ищет опору для своего «Я» в символах моды, рекламы, бренда, эстетизируя при этом свою субъектность в режиме «Я-образа». «Я – образ», предъявляемый для других, становится дискурсивным средством артикуляции нового социального опыта. Соответственно, современная идентичность – это, в первую очередь, определенным образом представленная, показанная идентичность, поэтому и идентичность в данном случае сводится к визуализации «Я» и в буквальном смысле (в том числе и через телесность), и в виртуальном. Так тело уже в виде некоего объекта становится предметом любви и почитания других людей, капиталом, который необходимо преумножать, объектом инвестиций и интенсивной работы. Л. Болтански назвал это «экономизацией аутентичности», имея в виду, что от современного индивида требуется быть компетентным менеджером своей жизни, своих переживаний, уметь «производить впечатление», сознательно обращаться с собственными чувствами [14].

При этом эстетизированное «Я» предпочитает не только делание себя, но и презентацию себя «как зрелища» – отсюда, кстати, модная сегодня увлеченность сэлфи, которая становится неотъемлемой частью современной жизни. На публичное обозрение теперь выставляется тело, эмоции, все, что окружает личность.

Нам видится в селфи-культуре нечто большее, чем просто запечатление себя на фоне первого снега, или вкусного десерта, или горящих баррикад на улице Грушевского в Киеве. Все значительно глубже – люди полюбили, наконец-то, себя, стали интересны сами себе – и вот он нарциссизм современной культуры. И видеть хотят тоже себя, при этом не только видеть, но и демонстрировать миру. Индивид, тем самым, производит «искусство» сам из себя самого. Не случайно, Г. Шульце говорит о современном обществе как «обществе переживаний», (обществе, которое дано нам прежде всего во впечатлениях).

Симптоматичен в этой связи еще один пример эстетического самоконструирования, но уже в режиме виртуального общения, которое предоставляет возможность создать иллюзорную идентичность с помощью постов, фотографий (при этом тщательно отобранных и отредактированных), которые мы выкладываем на личных страницах «В Контакте», «Одноклассниках», «Instagram», «Facebook» и т. д. с целью эффектно самопрезентовать себя, привлечь внимание к себе. При этом социальное одобрение выражается в комментариях к фотографиям, к тому, что вы «постите», в количестве людей, нажавших значок «Мне нравится», в количестве «фрэндов». Современный сетевой тренд сегодня – это повсеместное сползание в «иметь в казаться». Практики самолюбования и самоутверждения в разнообразных виртуальных формах (в сетевой свободе, в селфи-культуре) становятся доминантными модусами бытийствования, отражая и изменения ценностной картины социальной жизни.

Описанные выше тенденции дают нам основание утверждать следующее – самовысказывание посредством идентичности все в большей мере реализуется сегодня в модусе эксгибиционистско-вуайеристских проявлений личностного «Я», где акцент делается на значимости именно визуального компонента. Вполне возможно, что такой эксгибиционизм и «опосредованный вуайеризм» объясняется тем, что человек в современном обществе чувствует острую потребность быть непосредственным участником происходящего вокруг него, потребность разделить свой опыт и приобщиться к опыту других людей (поскольку только взгляд другого говорит мне, кем я являюсь на самом деле, и что со мной происходит не так, как нужно), даже становясь медийным вуайеристом и приобретая лишь иллюзию сопричастности к миру и включенности в окружающую человека социальную действительность.

Литература

1. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; пер. с нем. - М.: Праксис, 2005.- 256 с.
2. Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плінній сучасності / З. Бауман, Л. Донскіс; пер. с англ. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. - 280 с.
3. MacCannell D. Empty Meeting Grounds The Tourist Papers / D. MacCannell. - London, New York Routledge, 1992. - 346 p.
4. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ [Текст] / У. Эко. - М.: Эксмо, 2007. - 592 с.
5. Бондарь Р. Как руководить молодежью с «химеричным сознанием» / Р. Бондарь // Комментарии. - № 41 - 25 октября 2013.
6. Горных А., Усманова А. Эстетика Интернета и визуальное потребление: к вопросу о сущности и специфике Рунета / А. Горных, А. Усанова. Control + Shift: публичное и личное в русском интернете: сборник статей / Под ред. Н. Кондратовой. - М.: Новое литературное обозрение. - С. 275 - 298.
7. Маккуайр С. Медийный город: медиа, архитектура и городское пространство / С. Маккуайр. - М.: «Strelka Press», 2014. - 392 с.
8. Золотарев Е. Если приватность – аномалия, сможем ли ее отстоять? [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.computerra.ru/88723/privacy-is-anomaly/>
9. Костерина И. Публичность частных дневников: об идентичности в блогах Рунета // «Неприкосновенный запас». - 2008. - №3(59). [Электронный ресурс]. - Режим доступа <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/ko17.html>.
10. Миллер К., Шеферд Д. Ведение онлайн-дневника как социальное действие: жанровый анализ блогов [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://sociologist.nm.ru/articles/miller-shepherd.htm>).
11. Корецкая М., Савенкова Е. Габитус и субъективность: опыт живой истории в телепроекте «Усадьба Эдвардианской эпохи» / Е. Иваненко, М. Корецкая, Е. Савенкова. Созвездие Горгоны (эссе об эффектах медиа). - СПб.: Алетейя, 2012. - С. 256 - 284.
12. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни /И. Гофман. - М.: Канон-пресс-Ц, 2000. - 304 с.
13. Жижек С. «Викиликс», или когда срывать маски наш долг [Электронный ресурс]. - Режим доступа <http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Vikiliks-ili-kogda-sryvat-maski-nash-dolg>.
14. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло. - М.: Новое литературное обозрение, 2011. - 976 с.

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Я САМ И МОЙ ГАДЖЕТ: К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ПЕРСОНАЛЬНОЙ ТЕХНИКИ НА ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

А. О. Лемпий

аспирант кафедры философии Национального педагогического университета
имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина)

lempiyada@gmail.com

Анотация

Лемпий Антон Олегович. Аз самият и моя гаджет: към въпроса за влиянието на персоналната техника върху идентичността на личността. Проблематиката на изложения долу материал синтезира в себе си актуалните въпроси на феноменологията на идентичността и философията на техниката. Изхождайки от спецификата на взаимодействието на човека с неговите технологични творения авторът анализира особеностите на възприятието от обикновеното съзнание на най-новия машинен продукт на съвременността – гаджета. По мнението на автора съвременните персонални устройства специфично влияят върху процеса на формиране на личностната идентичност. Структурата на особеното «внедряване» на резултатите от взаимодействието на човека с гаджета в неговото самосъзнание се формира в три главни направления:

Първото от тях възниква в сферата на телесното пространство на личността. Ставайки особена част на това пространство, техническото изделие придобива специфични качества, не отличаващи от човека от възприятието на собствената плът. И гаджетът постепенно се елиминира от съзнанието като чисто техническо устройство;

Второто отразява функционалната изключителност на гаджета в сравнение с качествените характеристики на неговата дейност с други технически приспособления. Предназначението на гаджета е само отдалечено да напомня за типичното отношение на практическото използване на техническия предмет. Апликацията на дребните възможности на гаджета, реализирана пред очите на своя владетел – това по-скоро е нова функция на техническото устройство, която се извисява върху специфичното подобие на функциите на гаджета с такива функции на съзнанието на човека като самоконтрол, самосъзнание (разбиране на себе си) и въображение.

Третото е свързано със способността на гаджетите да натрупват повествователни елементи от историята на живота на техния владетел. За разлика от другите вещи и приспособления съвременният гаджет притежава техническа възможност да предоставя на човека и фрагменти от неговия обективизиран образ, което, на свой ред, придава на гаджета значение на «свръхвещ».

Спецификата на ролевите функции на гаджета във формирането на идентичността на съвременната личност предизвиква необходимостта от по-нататъшно изследване на възможните последиствия от влиянието на съвременните технологии върху особеностите на екзистенцията на човека в съвременния свят.

Ключови думи: идентичност, «техне», възприятие, гаджет, телесно пространство, автоматика, «свръхвещ».

Abstract

Anton Lempij. I am myself and my gadget: the question of the personal technique impact on the personal identity. The research direction of this article synthesizes urgent issues of phenomenology of personal identity and philosophy of technique. Uncontrollable increasing of technical impact on human life and self-understanding is determined not only with its quantitative growth, but also with quality turns in development of technology. Gadget – is a new being of modern technique which can be described as the personal “meta-thing”. In this study, author focuses his efforts on proving the thesis about a particular own perception of the gadget, through which the significant changes in the process of ongoing formation of identity are taking their place. The article reveals three main directions of the emergent influence of gadgets on the modern identity and personality. The first one is directed to the identity of body, and relies on the devices capabilities to become a part the human

bodily space. The second one aims to impact in the identity of own activity. It's based on the gadgets nontransparent functionality and automatism. Application of small gadget features, it is rather a new feature of the technical device, which is based on the similarity of gadget functions with features of human consciousness as self-control, self-awareness (self-understanding) and imagination. The third one, associated with the constitution of identity in a world of things. It reveals a huge narrative potential of the devices in comparison with other personal belongings. In contrast to other things and accessories, modern gadget has the technical ability to provide individual and fragments of his objectified image, which, in turn, gives the gadget such meaning as "meta-thing".

Specificity of the roles and functions of the gadget in the formation of modern identity of the person causing the need for further study of the possible consequences of the modern technology impact on the characteristics of human existence in the modern world.

Keywords: identity, "techne", perception, gadget, bodily space, automatics, "meta-thing".

Актуальность. Современная личность изначально обречена на существование в мире всеобъемлюще развивающихся технологий. В детстве, приобщившись к социуму посредством педагогических нововведений, едва окрепшее сознание человека сталкивается с необычайно широким кругом технологических изобретений и новыми необычными явлениями в политической, рекламной, социальной, психологической и даже религиозной сфере, продуцированными этими изобретениями. Вся многогранность и непрерывность влияния современной технологии дает о себе знать на протяжении всей сознательной жизни. Совершенно очевидно, что личность, рожденная, воспитанная, обученная в новом технологическом компьютеризированном обществе, просто не может оставаться структурно тождественной образу и подобию своих предшественников. Тем более, когда вопрос об идентичности «технологического» человека возникает на фоне появления качественно новых персонально-портативных машин – гаджетов.

Постановка проблемы. В рамках этого небольшого исследования, мы сконцентрируем наши усилия на доказательстве тезиса о специфическом восприятии личностью собственного гаджета, посредством которого осуществляются и весьма значимые изменения в процессе формирования личностной идентичности. Методологическим ключом к выполнению этой задачи станут элементы аналитики человеческого восприятия из феноменологии телесности Мориса Мерло-Понти, и опыт Жана Бодрийяра, связанный с понятием автоматизации в современном обществе, а также некоторые закономерности диалектики личностной и повествовательной идентичности, обоснованные в герменевтике Поля Рикера.

Изложение основного материала. Первое дискуссионное утверждение в отношении намеченного нами доказательства определено одним из главных социально-философских вопросов современности: «Почему техника, как на первый взгляд ничем не отличающийся предмет практической деятельности, отсылает к вопросу о сущности человека вообще»? Гуманитарная научная традиция достаточно наглядно предлагает ответить на этот вопрос посредством мифологической аллюзии относительно роли техники в истории человечества. Известный французский философ Бернард Стиглер в своей книге «Техника и время» один из вариантов древнегреческого мифа о Прометее, по-разному представленному пером Платона и Гесиода. Миф повествует о заселении пустого мира живыми существами, – которых верховный бог Олимпа – Зевс задумал расположить в отношениях equilibrium – полного равенства. Для этого он создал огромное количество доминирующих качеств, благодаря которым каждый вид имел шанс на выживание. Осуществление этой цели он поручил титану Прометею – божеству мастерства и безошибочности. Последний, следуя настоятельной просьбе, отдал порученное ему дело своему брату-близнецу Эпиметею – божеству забывчивости и ошибок. Воодушевленный Эпиметей поспешил и вовсе раздать дары богов: черепаха получила свой крепкий панцирь, гепард – невообразимую скорость, бык – мощную силу, сокол – способность летать, сова – зоркие глаза и так далее. Все это символизировало экологическое благополучие планеты. Но когда очередь дошла до последней «земной твари» – человека, Эпиметей с ужасом заметил, что в корзине качеств, полученной от Зевса, совсем ничего не осталось, и это означало, что человек был обречен на неминуемую гибель. Свидетелем этой ошибки был и Прометей. Проникнувшись жалостью к обездоленным существам, титан и вручил человечеству похищенный им же «Огонь Гефеста» – воплощение вечного стремления к мастерству – «техне». В отличие от других качеств, полученных животными от Зевса, «техне» не есть тождественным, раз и навсегда данным преимуществом – его искра растет вместе со страстью к освоению мира, оно представляет собой чистое проявление божественного бытия. Совершив это деяние, Прометей нарушает equilibrium, чем и заслуживает вечную муку на скалах Кавказа [1, 185 – 186].

Исходя из этой мифологической аллюзии, «техне» и, в частности, техника как одно из её воплощений,

есть не что иное, как человеческое вне человека, то, посредством чего смертный человек соперничает с природой и с самим собой как её частью. Техника в этом случае – это не просто инструмент выживания, это прослойка между человеком и миром, в котором человеческое показывает себя во всей своей страсти к доминированию. «Суть человека в том, что его суть вне себя» [1, 194]. Близость техники особо ощутима в нашу эпоху, когда мы не расстаемся с необходимыми гаджетами ни на минуту. Ведь мы мыслим себя из встречного мира, мира который дан нам посредством «техне».

Но в чем же отличительная черта восприятия гаджета по сравнению с восприятием других продуктов технической эволюции, и существует ли эта разница вообще? В этом отношении важны три главных аргумента, которые нам предстоит рассмотреть. Первый связан с тем, что гаджет в отличие, например, от телевизора, постоянно контактирует с телом человека – он портативен. Даже этимология слова «гаджет» (с фр. *gache* – застёжка) отсылает к возможности его пристегивания к одежде, рукам, ушам человека. Второй аспект относится к его практическому значению – конкретная функциональность гаджета размыта, он существует «для чего-то и ни для чего». Третий – раскрывает особый статус персонального технического изделия среди других личных вещей человека: этот статус обусловлен функцией «сверхвещественного» накапливания повествовательных элементов человеческой истории.

Мой гаджет и мое тело. Остановимся на первоначальной характеристике восприятия персональных устройств. Исходя из того, что в повседневной жизни «человек является тем, чем он занимается» [2, 122], можно предположить, что его деятельность пропорционально влияет и на идентичность личности, особенно в современных рыночных условиях, где «действовать» значит для человека «быть». Человеческая активность немыслима вне его тела, в котором посредством ощущений ему представлена окружающая действительность. Не удивительно, что именно в телесном измерении нам открывается и один из атрибутов проблемы исключительности восприятия гаджета.

Сегодня утром я иду на работу и, как обычно, беру с собой телефон; я ощущаю его привычную тяжесть в своем кармане. Мне известно, что это устройство – моя способность воспринимать Другого, вне его фактического присутствия, я спокоен, зная, что обладаю такой возможностью. Мой гаджет звонит – я слышу знакомый звук и осязаю вибрацию у моего бедра, нога и ухо давно привыкли к этому ощущению. Думаю ли я в момент звонка о наличии телефона как какой – то вещи в моем кармане? Когда-то, сразу же после покупки устройства, я тут же вспоминал о том, что это «новый гаджет» уведомляет о вызове, но сейчас мысль говорит мне лишь одно: «Кто-то звонит». Телефон как вещь уходит из моего восприятия, и непосредственно я думаю только об отдаленном присутствии Другого в моем бытии. Анализ подобного восприятия гаджета продуцирует и следующие философские вопросы: «В каком смысле мой гаджет является для меня техническим средством, т.е. вещью»?; «Исчерпывается ли роль портативных устройств только инструментальной функцией, или же гаджет есть нечто большее, чем просто «орудие»?

В этой связи обратимся к некоторым аспектам наследия Мориса Мерло-Понти. В его феноменологии нас интересуют понятия телесной схемы и телесного пространства. Телесная схема человеческой реальности – это дорефлексивное сознание о закономерном расположении частей плоти в одном теле как неотделимой собственности индивида [3, 137]. Тело для меня не является простым набором соединенных посредством рефлексивного синтеза элементов; оно представляет собой очевидное единство занимаемого пространства, которое не нуждается во внешнем сенсорном подтверждении. Телесная схема в её динамичном восприятии образует то, что французский мыслитель именует телесным пространством. В контакте плоти с объектом внешнего мира сознание тела «выступает» за пределы своего физического существования. Когда моя телесная схема дополняется неким зависимым предметом, его восприятие начинает напоминать восприятие хромым человеком своей трости в качестве «третьей ноги»; этот воспринимаемый мною предмет становится частью того «затененного» пространства, которое было прежде представлено в моем восприятии с полной очевидностью. «Слово «здесь», примененное к моему телу, обозначает не позицию, определенную по отношению к другим позициям или к внешним координатам, но установку первичных координат, сцепление активного тела с объектом, ситуацию тела в отношении его задач. Телесное пространство может отличаться от пространства внешнего и закрывать свои части, вместо того чтобы разворачивать их...» [3, 140].

Внедряясь в наши телесные ощущения и выполняя функции аналогичные и неразделимые с нашими физиологическими возможностями (слышать, чувствовать, наблюдать объект) гаджет воспринимается как часть нашего собственного телесного пространства. И становится как бы частью той третьей стороны познания мира, благодаря которой конструируется наша субъективная реальность. Я хочу написать сообщение своему знакомому – моя рука держит в руке гаджет, она «поляризуется со своими задачами, существует в отношении них, собирается с силами, дабы достичь своей цели...» [3, 140]. Гаджет обретает характеристики, сходные с частями тела самого человека и единственным отличием в том, что этот человек ощущает его только «извне».

Я не думаю о существовании телефона, когда делаю звонок или пишу сообщение, как и не думаю о своем глазе, когда наблюдаю объект. «...подручному свойственно как бы прятаться в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным» [2, 90]. Как только я воспринимаю нечто посредством гаджета, я отстраняюсь от самобытного существования этого средства.

Тем не менее, для того что бы стать частью этого специфического пространства, гаджету необходимо сначала внедрится в мою практическую деятельность. Техника, стоящая на прилавке в магазине и техника, лежащая в кармане в течение нескольких месяцев, даже если их модели абсолютно идентичны, в восприятиях личности крайне разнятся. Для человека чужой гаджет не более чем вещь среди других вещей, но собственный – это воплощение его деятельности и идентичности, и часть той реальности, из которой он видит мир, как «темнота зала, необходимая для ясности зрелища» [3, 140].

Мы наблюдаем, как озабочен человек, ненамеренно забывший дома свой смартфон. Он хочет позвонить – тянется к карману, где ничего нет. Иногда ему кажется, что его гаджет вибрирует или продуцирует звук вызова. Его нога настолько привыкла осязать тяжесть гаджета в отведенном месте, что даже иногда имитирует это чувство. А внезапное осознание отсутствующего гаджета вызывает в личности чувство, отдаленно напоминающее безысходность недавно обретенной инвалидности. Язык, будучи историей человеческого мышления, с двойственным значением увековечил эти переживания в изречении: «Я без него как без рук». Не зря Мерло-Понти, подходя к описанию телесного пространства, для начала анализирует патологию «фантомного органа» у людей недавно перенесших ампутацию. Если с необходимостью абстрагироваться от моральных аспектов такой аналогии, то можно сказать, что проблема отсутствующего гаджета и «фантом» потерянной конечности коренятся в специфическом восприятии человеком собственного тела. Телесное пространство не сразу приспособливается к новым состояниям, а нуждается в опыте деятельности вне исчезнувшего предмета или органа. Поэтому персональная техника внедряется и исчезает из осознания человеком самого себя постепенно, но ощутимо.

Мой гаджет и мое отсутствие. Для того, чтобы наше представление о своеобразии влияния гаджетов сложилась в полной мере, следует также обратиться к анализу второй исключительной характеристики восприятия портативной техники – её непрозрачной функциональности. Для достижения ясности в этом вопросе будет уместно прибегнуть к научному опыту Жана Бодрийяра. В одной из своих первых книг под названием «Система вещей» его заинтересовало специфическое «отклонение» в развитии техники – «автоматика». Сущность автоматике в её стремлении к самостоятельности, поскольку она как бы «перебирает» заботы и деятельность человека на себя.

В начале нашего исследования мы намеренно изложили содержание мифа об изначальной несовершенности человеческих способностей и возможностей, и в культуре созданного автоматизма машин наиболее явно присутствует мифологическая мечта об идеальном мире, где техника «сама» компенсирует недостатки существования homo sapiens, и, в частности, ограниченность возможностей человеческого тела и сознания. «Ведь наше фундаментальное, постоянное пожелание – в том, чтобы все «работало само собой», чтобы каждая вещь, наделенная волшебным совершенством, выполняла предназначенную ей функцию при минимальных усилиях с нашей стороны. Пользование автоматическим изделием сулит сладостную возможность как бы по волшебству отсутствовать в его работе, видеть его, не будучи видимым самому; это удовольствие эзотеризма, обретаемое прямо в повседневном быту» [4, 122]. В современных гаджетах автоматизм техники близится к кульминации. «Самостоятельность» персональных устройств показывает себя в их функциональности, но здесь присутствует и некое наслаждение посредством наблюдения за способностью гаджета совершать нечто сложно-визуальное по указанию владельца. Мне нравится, как всплывают окна в моем новом гаджете, как я могу, не нажимая и двух кнопок, позвонить с помощью голосового набора номера, как гаджет приветствует меня машинно-человеческим голосом при включении, как он напоминает мне о днях рождения близких. Это мой личный раб без души, с которым можно «почти общаться»; в сущности, персональная техника стремится к человеку-подобию.

Как уместно свидетельствует Ж. Бодрийяр, автоматические устройства, каковыми являются и гаджеты, в отличие от других технических изделий находятся на новом уровне антропоморфизма. Если, например, в орудиях труда, механических машинах или мебели четко наблюдается отпечаток человеческого образа и присутствия, то «на автоматизированные изделия проецируются уже не жесты, энергия, потребности, телесный образ человека, но самостоятельность его сознания, его способность контроля, его индивидуальность, его понятие о себе» [4, 123]. Перенесение ментальных функций на технику, образует исключительную «примочку» мышления. Гаджет в своей деятельности с человеком «прищепляется» не только к телу, но и к сознанию, образуя единый механизм воображения. В концептуальной модели это можно представить как некий «протез» мысли.

Вся эта мелкая «функциональность», визуальность и антропоморфизм с очевидностью направлены не к прагматической цели, которой характеризуется техника индустриальной эпохи, но на интерактивное и наблюдательное наслаждение «автоматами».

Естественно, эти единичные «удовольствия» непостоянны, они исчезают при потере экстраординарности технического «зрелища», но в процессе деятельности человека образуют новую сферу в его времяпровождении, где мелкий гедонистический функционализм гаджетов превращается в «комфортность» существования личности. В этой трансформации «экстраординарного» в «комфортное», не ограниченной необходимостью достижения прагматического результата, и начинается путь от «нового гаджета» к становлению «моего гаджета», от товара-фетиша к увеличению возможностей моего тела.

Гаджет и повесть моей жизни. Важен также и третий аргумент исключительности восприятия персональной техники – чем больше деятельность личности связана с ее гаджетом, тем больше эта вещь становится импликацией ее самости. Возымев новое техническое изделие, человек пытается персонализировать его и внешне – покупает или шьет аксессуары, меняет по своему вкусу оформление программ и меню, делает другие косметические изменения. Индивид желает, чтобы его устройство отражало личные предпочтения владельца.

В этом процессе персонализации вещей нам открывается и экстатический характер идентичности человека, которая возникает в повседневном «имении – деле» с подручными средствами, инструментами и предметами. «Сущее открывается в видах того, что оно как это сущее, какое оно есть, без чего-то не может. С ним всегда в чем-то дело. Характер бытия подручного есть «имение-дела» [2, 105]. Человек как бы присутствует в значениях вещей, которыми он пользуется, а техническое и человеческое взаимоопределены друг другом.

Человеку необходимо конституировать свою личность в окружающей реальности, и этот процесс начинается с интенциональности его сознания и заканчивается репрезентацией своего присутствия извне. Сознание обречено понимать себя из своего бытия, в котором оно есть повсеместно, ведь от себя-в-мире убежать невозможно. Именно поэтому, в вопросе о личностной идентичности важную роль играет и структура личных вещей. Совокупное единство их значений образует вокруг человека зеркальную повесть его жизни, которая в его интерпретации создает фундирующую сторону его самопонимания. Подобная связь между повествовательной и личностной идентичностью находится и в основе исследований П. Рикера. В его феноменологической герменевтике целостность человеческого естества является результатом процесса «прочтения» собственной временности, для которого свойственны те же закономерности, что и для процессов понимания читателем образа литературного персонажа [5, 143 – 171]. Зачастую в письменном искусстве используется прием, в реализации которого персонаж открывается созерцателю посредством детальной характеристики его отношения к личным вещам. Вещи в этом случае представляют и отдельные стороны понимания персонажа. Читатель легко улавливает смысл этого метода изложения, ведь и в повседневной жизни он склонен воспринимать себя и Другого, исходя из интерпретации структуры близких и далеких ему вещей. Они в определенной степени указывают на степень его свободы окружать себя тем, чем нравится. Эта свобода возможности – «Я могу» [5, 217] и является одним из оснований развития самосознания человека.

«Мой гаджет» также является личной вещью, и в то же время, в сфере восприятия «собственного» он занимает особое место. Персональная техника, исходя из своих возможностей накапливать и сохранять повествовательные элементы истории владельца, представляет личности её идентичность в «сверхвещественных» измерениях. На досуге человек может просматривать фото, хранящиеся в его гаджете, пополнять их, перелистывать историю сообщений и посещений сайтов, вспоминая о том, чем был занят месяц назад. Благодаря гаджету человек может снова и снова воспроизводить и видеть образы самого себя в прошлом, сравнивая их со своими представлениями о себе сегодняшним, «настоящим». Для отдельных индивидов отдать постороннему человеку свой гаджет – равносильно тому, чтобы дать прочитать свой личный дневник. Степень аккумуляции гаджетом повествований о своем хозяине, как правило, высока и многогранна. В визуальном мире моего устройства моя сокровенность представлена как на ладони, и мне может быть не по себе, если кто-то получит возможность использовать мой гаджет с такой же целью наслаждения процессом образоподобия, что и я.

Именно поэтому персональная техника, исходя из глубины ее предназначений, может рассматриваться в качестве «сверхвещи». Подытоживая результаты исследования, выделим три главных вектора внедрения гаджетов в самосознание современной личности:

- первый вектор, связанный с вторжением техники в телесное пространство личности, в котором и совершается его общение с миром;
- второй вектор, связанный с «волшебной» самостоятельностью персональных устройств и гедонистическим восприятием этой самостоятельности личностью;

- третий вектор направленности человека на конституирование специфической особенности личностной идентичности в вещественном мире. Он подчеркивает повествовательную сторону восприятия человеком гаджета, в контексте которого, персональное техническое изделие приобретает статус «сверхвещи» среди других личных вещей человека.

Выводы. Думая о новых возможностях «техне» в современном мире, мы снова и снова возвращаемся к изначально поставленному вопросу о том, куда же все – таки развитие технологии ведет человека? И этот вопрос, по нашему мнению, со времен возникновения первого орудия труда до сих пор остается открытым. В рамках этого вопрошания и наше исследование свидетельствует о возникновении новых граней влияния техники на персональную идентичность личностного существования человека в современном мире. Влияния, которое в определенном смысле может быть и небезопасным. Поэтому, мы и считаем наиболее удачным вариантом завершения данной работы очередное напоминание предостерегающих слов Мартина Хайдеггера из его интервью журналу «Экспресс» 1969 года: «...Что если мы не будем мыслить сущность техники? – Тогда мы будем рабски прикованы к технике, лишены свободы, независимо от того, утверждаем ли мы ее с энтузиазмом или отрицаем. Ибо техника не есть нечто нейтральное. Именно тогда, когда мы представляем ее как что-то нейтральное — мы отданы ей для худшего» [6].

Литература

1. Stiegler B. *Technics and Time*. – Stanford: «Stanford University Press», 1998. – 285 p.
2. Хайдеггер М. *Бытие и время*. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
3. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. – СПб.: «Ювента; Наука», 1999. – 603 с.
4. Бодрийяр Ж. *Система вещей*. – М.: «Рудомино», 1999. – 218 с.
5. Рикер П. *Я-сам как другой*. – М.: «Издательство гуманитарной литературы», 2008. – 416 с.
6. Товарники Ф., Пальмье М.-М., Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» 1969 г. [Электронный ресурс]; Архив портала Heidegger.ru, – Режим доступа: <http://www.heidegger.ru/tovarnitski.php>

© *Лемпий Антон Олегович*

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ІВАНА ФРАНКА

Б. К. Матюшко

кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету імені
М. П. Драгоманова (Київ, Україна)

bogdanphil@bigmir.net

Анотация

Богдан Константинович Матюшко. Епистемологическая концепция на Иван Франко. Статията е посветена на анализа на строежа, функционирането и развитието на научното знание, представен в главните философски трудове на изтъкнатия украински писател, поет, политически деец и учен Иван Франко (1856-1916). Иван Франко е автор на оригинална генетико-еволюционна епистемологическа концепция. Ако той в ранните си статии определя критериите за научност на знанието, а също така предлага собствена класификация на науките, то в късната своя работа "Из тайните на поетичното творчество" разкрива ролята на безсъзнателното, в частност на фантазията, в научното познание, изследва характера на взаимовръзката на усещанията и особеностите на езика, на по-дълбоко ниво описва генезиса, функционирането и развитието на научните знания.

Ключови думи: епистемология, позитивизъм, наука, "висше съзнание", "нисше съзнание", безсъзнателно, фантазия, генетично-еволюционна епистемологическа концепция.

Abstract

Bogdan Matyushko. The Ivan Franko's epistemological conception. This article represents the analysis of questions about construction, functions and development of the scientific knowledge in main philosophical works of a great Ukrainian writer, poet, political figure and scientist Ivan Franko (1856-1916). On the basis of researches of Ivan Franko's works and last scientific publications of various representatives of human studies the picture of evolution of Ivan Franko's epistemological views is represented. This is a way from positivistic classification of sciences to concentration on the structure and special on the unconscious factors of the scientific knowledge. The article notes the originality of genetic-evolutionary epistemological conception of Ivan Franko and the perspectives of next researches in this topic.

Key words: epistemology, positivism, science, "upper conscience" "lower conscience", unconscious, fantasy, genetic-evolutionary epistemological conception.

Анотація

Богдан Матюшко. Епістемологічна концепція Івана Франка. Стаття присвячена аналізу комплексу питань будови, функціонування і розвитку наукового знання, висвітлених у головних філософських працях видатного українського письменника, поета, політичного діяча і науковця Івана Яковича Франка (1856-1916). На основі досліджень його текстів, а також останніх публікацій представників різноманітних соціально-гуманітарних наук, представлена картина еволюції епістемологічних поглядів українського мислителя від позитивістської класифікації наук до зосередження уваги на структурі та несвідомих чинниках процесу людського пізнання. Відзначено оригінальність генетико-еволюційної епістемологічної концепції Івана Франка і перспективи подальших досліджень з даної теми.

Ключові слова: епістемологія, позитивізм, наука, «верхня свідомість», «нижня свідомість», несвідоме, фантазія, генетико-еволюційна епістемологічна концепція.

Актуальність. Велич мислителя визначається багатьма чинниками. Поряд з оригінальністю та неперевершеністю ідей видатних людей зазвичай випереджають свій час і певною мірою визначають навіть час існування наступних поколінь. Такими є й ідеї великого українця, Івана Яковича Франка (1856-1916), який залишив

по собі яскравий спадок і у красному письменстві, і у філософії, і у цілому колі наук про людину, суспільство, культуру. Так, серед інших його здобутків, надзвичайно важливими, на нашу думку, є ідеї, які стосуються осмислення складу, функціонування і розвитку наукового знання, тобто, комплексу питань епістемології. Вони є актуальними і у наш час, незважаючи на бурхливий розвиток наукового знання та мінливість сучасної наукової картини світу.

Постановка проблеми. Працями Івана Франка, що мають пряме відношення до його епістемології, є його статті «Наука та її взаємини з працюючими класами» [1], «Мислі о еволюції в історії людськості» [2], «О тім, як слід впорядкувати і провадити наші людські видавництва» [3]. Особливе значення для вивчення епістемології Івана Франка, і ми матимемо змогу пересвідчитися у цьому надалі, має відома переважно як естетична розвідка «Із секретів поетичної творчості» [4]. Вплив ідей, що містить ця праця, простежується в наступних творах мислителя, таких як: «На склоні віку. Розмова вночі перед Новим роком 1901» [5], «Що таке поступ?» тощо [6].

Дослідження наших попередників з обраної нами теми належать визнаним фахівцям у філософії, філології, економічній теорії та історії. Так, Володимир Мазепа виявив і описав епістемологічну й культуро центричну тенденцію у формуванні світогляду великого українського мислителя у своїй відомій праці «Культуроцентризм світогляду Івана Франка» [7], Микола Жулинський у циклі нарисів про ідейну спадщину мислителя дослідив й знахідки І. Франка у духовній культурі [8]. Лілія Савчук зхарактеризувала позитивізм у структурі творчого методу І. Франка [9]. Тамара Гундорова увагу наукової спільноти звернула на світоглядний дуалізм українського мисленника [10]. Відомий історик Ярослав Грицак у своїй книзі про Івана Франка назвав його «пророком у своїй вітчизні», й описав специфіку різних контекстів формування його світогляду [12]. Заслужений економіст України та історик економіки Степан Злупко у своїй монографії про економічні погляди Івана Франка звернувся до його наукознавства [13]. Мовознавиця Тетяна Космеда аналізувала епістемологічну площину спадщини мисленника [14]. Філософським аспектам творчості І. Франка присвятив своє дослідження й відомий філософ Андрій Пашук [15]. До новітніх розвідок філософської спадщини мислителя можна зарахувати й кандидатську дисертацію Ігоря Сандурського [16], яка була завершена 1965 року, але з політичних причин видана лише нещодавно. Зазначені праці репрезентують окремі аспекти франкової епістемології, однак її загальне значення, специфіка її застосування у культурології, літературній критиці, мовознавстві, психології, економіці, на нашу думку, потребують подальших досліджень. Мета останніх й вбачається нами у потребі систематизації епістемологічних поглядів великого українця, у переведенні їх на вищий рівень наукової систематизації, що може допомогти подальшому доведенню унікальності, цілісності й самобутності епістемологічної концепції українського мислителя.

Виклад основного матеріалу. Ідейні джерела філософських поглядів Івана Франка далеко не вичерпуються вченням К. Маркса, Ф. Енгельса та їхніх західноєвропейських і російських однодумців, як це стверджувалося за радянських часів. У першу чергу до таких джерел належали твори засновників позитивізму Огюста Конта, Джона Стюарта Мілля, Герберта Спенсера, а також Генрі Томаса Бокля та Едварда Тейлора. Особлива роль у формуванні світогляду вченого належала й ідеям іншого видатного українця XIX століття – Михайла Драгоманова, а співпраця І. Франка з ним заслуговує й на окреме дослідження. Як пише Л.Савчук, «поштовхом до зацікавлення Франка творами європейських позитивістів було спілкування з М. Драгомановим, якого вважають одним з популяризаторів філософії позитивізму в Україні. Вплив М. Драгоманова на формування творчого методу Франка можна дослідити, починаючи з «Листів до редакції журналу „Друг“, «Листування І. Франка і М. Драгоманова» тощо» [9, 30]. Я. Грицак звертає особливу увагу на європейський контекст змісту тих ідей, що були наріжним каменем у процесі становлення філософських поглядів Івана Франка: світогляд та філософська концепція якого сформувалися під впливом одного з польських позитивістів того часу, професора Львівського університету Юліана Охоровича, а також видатного польського історика, соціолога та публіциста Болеслава Лімановського. Книга останнього «Соціологія Огюста Конта», а також твір Д. С. Мілля «Огюст Конт і позитивізм» були наявними у приватній бібліотеці І. Франка. «Час видання обох книжок, – веде далі Я.Грицак, – дозволяє припустити, що Франко придбав їх замолоду. Про це кажуть і Франкові примітки на берегах Мілової книжки. Видно, що читач цієї книжки робив тільки перші кроки у знайомстві з Контом: олівцем підкреслено всі головні терміни та поняття, а також підставові положення його філософії» [11, 228]. Для сприйняття ідей польських пропагандистів позитивізму І. Франко був належно підготовлений як завдяки самоосвіті, так і професійно: «виключати університетський досвід Франка у становленні його як позитивіста не можна. А це, в свою чергу, означає, що він не був цілком самоуком-дилетантом» [11, 228 – 229]. Варто зупинитись і на міркуваннях, висловлених В.Мазепою стосовно ролі Івана Франка в українській та європейській культурі: «Франко ніколи не вважав себе професійним філософом і не був ним у тому розумінні, що не належав до кола т.зв. «академічної філософії» (ніколи не викладав жодної з філософських дисциплін, отже, не мав потреби

складати їх систематичні курси). Водночас, як всебічно освічена людина і вчений-суспільствознавець рідкісного для свого часу універсалізму, Франко не тільки досконало орієнтувався у давній і сучасній йому філософії, а й збагатив українську та європейську суспільно-філософську думку рубежу XIX-XX ст. багатьма оригінальними ідеями і концепціями, значна частина з яких лишається актуальною і по сей час» [8, 4].

Стаття І. Франка «Наука і її взаємини з працюючими класами» (1878) накреслила абрис його епістемологічної програми саме у межах першого позитивізму, специфічно поєданого з марксистськими ідеями. Так, дослідження, проведені в галузі історії та інших суспільних наук за тим самим зразком, як це відбувається у природознавстві, показали, що суспільство і природа розвиваються за одними й тими самими об'єктивними законами: «1) замість визнавати рушіями історичного поступу людства окремих завойовників і монархів показали, що той поступ і монархи, й завойовники залежить від попередніх і сучасних економічно-політичних відносин, що також усе людство в своєму історичному розвитку підлягає певним природним сталим законам, а не капризам і забаганкам окремих людей; 2) звернули особливу увагу власне на ту, досі занедбану сторону історичної науки, яка властиво є її серцевиною, – на розвиток економічних, політичних і наукових відносин окремих народів. Той великий щасливий поворот історичної науки дав початок новій її галузі – так званій історії культури чи історії розвитку народів» [1, 25 – 26]. Звідси зрозумілим є і особливий наголос на емпіричному характері наукових знань: «кожна наука, яка хотіла бути справжньою наукою, а не шарлатанством, повинна опиратися на фундамент фактів, спостережень, взятих із зовнішнього світу» [1, 28]. У вигляді риторичного І. Франко ставить і запитання про спроможність і доречність класичної філософії: «чи спекулятивна грецька філософія Платона і системи Арістотеля, яким на кожному кроці бракує фактів, спостережень, описів, – чи можуть вони йти в порівняння з сучасним розвитком позитивної філософії, – вони, що містять у собі заледве слабкі її зародки» [1, 30]. Відмовившись від емпіричного вивчення явищ дійсності, філософія прийшла до самозаперечення, свідченням чого є «такі шалені ідеї, як нігілізм Шопенгауера або Гартмана, який є, власне, запереченням всякої здорової, розумної науки» [14, 31]. Мислитель пропонує власне визначення науки: «наукою можна називати тільки пізнання законів і сил природи, які проявляються всюди і як завгодно. Справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом» [14, 32]. Тут маємо класичний позитивістський приклад розмежування науки, з одного боку, та буденного пізнання, філософії, релігії з іншого.

Однією з найважливіших думок Франка є наступна: «людина споконвіку прагне до однієї мети – до щастя. Того щастя вона досягне аж тоді, коли наука і праця зіп'яються для неї воедино; коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки» [1, 33].

Ця думка є своєрідним свідченням франкового розуміння типології наук, які він поділяв на науки фізичні, і науки антропологічні. Що стосується теології, то І. Франко виключав можливість її розгляду у цій схемі через неможливість верифікації їхнього змісту: «оскільки ті науки ґрунтуються на вірі, тобто на прийнятті за істину того, що нам згори за істину подано, і оскільки виключають всяке розумове доведення і з'ясування, то ми не можемо ними займатися і мусимо залишити їх костюлові» [1, 35]. Решта наук розумілися ним як такі, що мають чітко визначені об'єкти аналізу. Перші – фізичні науки – «надають можливість пізнати світ зовнішній – так, як його бачимо, або як він розвивався протягом мільйонів років (наскільки людське знання спромоглося те дослідити)» [1, 35]. До нього належать усі оформлені на той час галузі природознавства: математика, фізика (до якої включені механіка, акустика, оптика, астрономія, космогонія, геологія) та біологія, частинами якої є ботаніка, зоологія, анатомія і фізіологія. Інші – антропологічні науки – «мають за предмет дослідження саму людину від самого початку її появи на землі і всі віки її історичного життя, в тому числі нинішнє її життя, суспільний лад, внутрішні мотиви, діла та ідеали, до яких прагне» [1, 35]. До них належать психологія, історія, етнологія, суспільна економія і етика як найвища наука, оскільки саме вона «вчить людину жити по-людськи – вона керує завжди і всюди її кроками; вона змінює тваринну природу людини і облагороджує, – і в такий спосіб робить її здатною для сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові» [1, 40]. Як очевидно з усього творчого доробку Франка, антропологія як емпірична наука не замінює собою філософської антропології, навіть більше: виступає її фундаментом. Цю особливість вчення мислителя висвітлює А. Пашук: «І. Франко чітко бачить відмінність між філософською антропологією і антропологією як наукою, що всебічно вивчає біологічну природу людини: місце людини в ряду органічних істот, походження людини, стародавні та сучасні морфологічні типи людини, морфологічні, фізіологічні, статеві та вікові особливості людини і т. д.» [14, 18].

У «Мислях о еволюції в історії людськості», написаних 1881 року, Іван Франко уточнює окремі положення попередньої праці. Так, наголошуючи на єдності природознавства з історією, він розкриває роль останнього в

удосконаленні історичних наук і побудові цілісної картини світу: «вказуючи всюди єдність природи, єдність її законів у всіх найрізномірніших проявах, науки природничі підтягли й чоловіка, й суспільність людську під ті самі закони, навчили його вважатись за одно з природою, її прямим твором, фазою в розвитку загально природного життя» [2, 79]. Під еволюцією або розвитком вчений розуміє єдність двох протилежних процесів: прогресу (поступу) та регресу (дегенерації), причому «поступ вперед є проявою первісною, переважаючою і нормальною; поступ назад – проявою пізнішою і хворобливою» [2, 82]. І. Франко вимагає дотримуватися принципу енциклопедичності наукового знання, тому робить важливе методологічне зауваження: «природознавці брались говорити про питання суспільні, переносили сюди живцем свої теорії, незважаючи на відмінний ґрунт, і натворили багато лиха. А з другого боку, економісти, історики і пр., не знаючи наук природничих, а бачачи тільки невдалі вилазки природників на поле наук суспільних, згори порішили, що з усім тим пригоництвом, еволюцією та дарвінізмом у них нема ніякого діла» [2, 82 – 83]. Як висловився С. Злупко, «погляд на цілісність науки, на єдність законів природи і суспільного життя був новаторським... Ці новаторства свідчать про те, що Іван Франко був оригінальним мислителем – наукознавцем» [12, 54].

У 1882 році була надрукована й інша стаття І. Франка «Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва». У ній мислитель наголосив, що наука «є не що друге, як відбиток дійсності і живої природи в мислячій умі чоловіка» [3, 187], а тому природа і наукова картина світу єдині у своїй цілісності та розвитку: «і в ній, отже, так як і в природі, все раз у раз двинеться, змінюється, в'яжеться одно з другим і впливає одно з другого» [3, 187]. Тому І. Франко й застеріг від переоцінювання позитивів вузької спеціалізації у науковій праці: у більшості вчених, стверджував він, «і дійсність, і наука поділені на «фахи», немов тв. Камінці в мінералогічному кабінеті, розташовані по полицях: одна полиця різко відділена від другої, і вчений чоловік потребує запхатися в одну таку полицю і ритися в ній довіку, і сього, по його думці, досить до вченості» [3, 187-188]. На противагу такому підходу, адекватним вираженням дійсності, на його думку, (і саме за це міркування Івана Франка високо цінували у радянські часи) наука може стати завдяки діалектиці, яка «лучить в собі всі суперечності, вирівнює всі нерівності, ... з найрізномірніших частин творить одноцільну (тут і далі – курсив в оригіналі. – Б.М.) єдність» [3, 188]. Мислитель також у цілком позитивістському дусі обстоював секуляризацію науки, а його монізм по суті виявляється тотожним відомому «монодуалізму» іншого значного українського філософа – Миколи Грота: «наука, хочаби бути наукою, мусить відкинути віру, а опертися на критиці, мусить відкинути откровення, а опертися на пам'ятниках життя і культури, мусить відкинути двоїстість в природі, а стояти на єдності (монізмі), т.є. мусить признати, що матерія і сила – одно суть, що дух і тіло – одно суть» [3, 189].

Знаменита праця «Із секретів поетичної творчості» (1898), яка часто вважається естетичним та психологічним трактатом, в еволюції філософських поглядів Івана Франка має особливе значення. Присвячена, перш за все, питанням літературної критики, вона засвідчує й перехід мислителя на якісно вищий рівень позитивістської епістемології. Адже, якщо у попередніх творах І. Франко визначив критерії науковості знання, а також способи його систематизації у вигляді класифікації наук як побудови цілісної картини світу на основі узагальнення конкретних об'єктних їхніх галузей, то у цій праці він, з'ясовуючи природу естетичних переживань, вдається й до висвітлення інших типів знання і пізнавального процесу.

У роздумах І. Франка на епістемологічну тематику знаходимо й посилання на теорію асоціації, витоки якої сягають британського емпіризму Нового часу: «наші розумові засоби підлягають тим самим психологічним законам зціплення, асоціації образів і ідей, – зазначав український мислитель, – як усі інші; значить, усяке нове зціплення, яке до нашої розумової скарбниці вносить вклад ученого, мусить розривати масу старих зціплень, мусить зворушувати не тільки чисто розумові, логічні зв'язки, але весь духовний організм, значить, і чуття, що є постійним і неминучим резонансом всякого, хоч би й як абстрактно-розумового духовного процесу» [4, 46]. Окрім засновника експериментальної психології Вільгельма Вундта ідейно наближеним до концепції українського мислителя виявилися ідей й іншого німецького філософа і психолога – Макса Дессуара, книгою якого «Подвійне Я» і послуговувався І. Франко. Її головний постулат засвідчував, що: «кожний чоловік, окрім свого свідомого «я», мусить мати в своїм нутрі ще якесь друге «я», котре має свою окрему свідомість і пам'ять, свій окремий суд, своє почуття, свій вибір, свою застанову, своє ділання – одним словом, має всі прикмети, що становлять окрему особу» [4, 60]. Коментуючи цей вислів І. Франка вітчизняна дослідниця Т. Гундорова зауважила, що «тема двійництва – одна з центральних у творчості Франка... Франко став в українській літературі тим митцем, котрий відкрив «низи» і «верхи» колективного соціального несвідомого, вивівши їх у бориславських оповіданнях і повістях з життя інтелігенції («На дні», «Основи суспільності», «Пережесні стежки»)» [10, 55]. Ідейна спорідненість творчості Франка з психоаналізом та іншими типами людського пізнання подібного кшталту, про яку веде мову не лише згадана дослідниця, є очевидною.

Дессуар, а за ним і Франко, антропологічно розрізняли свідомість у звичайному розумінні – «верхню свідомість» і несвідоме – «нижню свідомість», причому остання, на їхню думку, мала й певні переваги, оскільки: «найбільша частина того, що чоловік зазнав у житті, найбільша частина усіх тих сугестій, які називаємо вихованням і в яких чоловік вбирає в себе здобутки многотисячолітньої культурної праці всього всього людського роду, перейшовши через ясну верству верхньої свідомості, помалу темніє, щезає з поверхні, тоне в глибокій криниці нашої душі і лежить там погребана, як золото в підземних жилах. Та й там, хоч неприступне для нашої свідомості, все те добро не перестає жити, раз у раз сильно впливає на наші суди, на нашу діяльність і кермує нею не раз далеко сильніше від усіх контраргументів нашого розуму. Отсе є та нижня свідомість, те гніздо «пересудів» та «упереджень», неясних поривів, симпатій і антипатій» [4, 61].

Збагачення несвідомого новим і новим змістом, на думку І. Франка, триває протягом усього життя: «великий закон не пропащої сили має і в психології певне значення; що раз напечатано в комірках нашої мізкової матерії, се лишається нам на ціле життя, тільки що не все те може чоловік після своєї впадоби мати на свої послуги, а не раз треба якихось особливих обставин, щоб давно затерті враження прикликати знов до життя» [4, 61]. «Нижня свідомість» стає також «величезним, невичерпаним магазином думок і почувань, багатим шпихліром, котрого засіки при корисних обставинах можуть відчинитися і видати з себе скарби, про які їх властитель не раз і сам не знав нічогосінько. Майже кожний чоловік має собі величезне багатство ідей і почувань, хоча мало хто може і вміє користуватися ними» [4, 62]. Таке вміння властиве людині з творчими здібностями, і походить від «еруптивності нижньої свідомості, т.е. здібності час від часу підіймати цілі комплекси давно погребаних вражень і споминів, покомбінованих, не раз також несвідомо, одні з одними на денне світло верхньої свідомості» [4, 64].

Фізіологічні основи нервової діяльності, описані І. Франком, є загальновідомими, тому на цьому описові навряд чи варто зупинятися. Інша річ – розкриття мислителем значення фантазії, особливо фантазування уві сні, як такого вияву несвідомого, що безпосередньо сприяє успішній творчості: «для сонної фантазії стоять отвором усі таємні скритки та схованки нашої нижньої свідомості, всі скарби наших давніх, забутих і затертих вражень від найдавніших літ, усе те, що наша свідомість на яві хіба з трудом може вигребти в пам'яті або може й зовсім не вигребти» [4, 74]. Про це пише й І. Сандурський, який відзначає, що «суттєва духовна активність підсвідомості підтверджується й таким явищем, як творчість уві сні (тобто тоді, коли власне свідомість людини, зокрема відповідні центри її мозку, є в пасивно-відпочивальному, загальмованому стані). Доказом тут є чимало відповідних фактів з життя видатних людей» [15, 102].

На підставі психофізіологічних досліджень Франко цілком у дусі суб'єктивізму позитивістського зразка визначає сутність пізнання як роботу з продуктами мислення, «змислами», а його думки про контроль одних «змислів» іншими і «запаси змислів», збережені у книжках, збігаються з «принциповою координацією» Ріхарда Авенаріуса та ідеєю «економії мислення», сформульованою іншим співзасновником другої хвилі позитивізму – Ернстом Махом: «все, що ми знаємо, є продуктом наших змислів – тобто доходить із зверхнього світу до наших мозкових центрів за посередництвом змислів. Ми знаємо зверхній світ не такий, яким він є на ділі, а тільки такий, який нам показують його наші змисли; поза ними ми не маємо ніякого способу пізнання, і всі поступки наук і самого пізнання полягають на тім, що ми вчимося контролювати матеріали, передані нам одним змислом, матеріалами, які передають інші змисли, а надто в науковій і поетичній літературі маємо зложений безмірний запас таких же смислових досвідів, їх комбінацій і абстракцій, а також великий запас чуттєвих зворушень найрізніших людей і многих поколінь» [4, 77]. Оскільки окрім органів чуття в людині є «органи власної внутрішньої діяльності, не зовсім залежні від смислових імпульсів, хоча нерозривно зв'язані з самою природою нашого організму. Всі об'яви функцій тих внутрішніх органів називаємо збірною назвою «душа»» [4, 77], сама душа розуміється мислителем як сукупність виявів власного життя індивідів: їхньої пам'яті, свідомості, чуттів, фантазії та волі. І це положення також цілком відповідає теоретичним засадам «другого позитивізму».

Зважаючи на те, що «елементарна психологія розрізняє вищі і нижчі змисли, тобто такі, що мають свої спеціальні і високорозвинені органи (зір, слух, смак, запах) і такі, що не мають таких органів (дотик зверхній і внутрішній)» [4, 78], не усі відчуття, вважає І. Франко, однаково важливі для розвитку нашої душі. Як джерело уявлень і понять про основні властивості навколишніх предметів, перевагу мають «власне дотик, бо він дозволяє нам пізнати такі важні прикмети зовнішнього світу, як об'єм, консистенцію (твердість, гладкість і т. ін.) і віддалення тіл, тим часом коли зір дає нам поняття простору, світла, барв, а слух – поняття тонів і часу (наступства явищ одних за одними)» [4, с.78]. Спираючись на висновок І. Франка про те, що «відповідно до цього і наша мова найбагатша на означення вражень зору, менше багата, але все-таки досить багата на означення вражень слуху і дотику» [4, 78], Т. Космеда відзначає важливість досліджуваної праці І. Франка і для розвідок у галузі сучасного мовознавства, «адже, щоб досконало вивчити іншу мову, ... потрібно знати, чим вона відрізняється від рідної мови в різних

ракурсах, передусім функціонально-прагматичному, лінгвокультурному, лінгвопсихологічному» [13, 277]. Дотикові і зорові відчуття важливі і як джерело одиниць вимірювання, адже «первісні міри майже всі взяті з обсягу дотику, мірою майже все було людське тіло...» [4, 81]. Таким чином, цей твір І. Франка має загальнокультурне значення, про що говорить і М. Жулинський: «зазираючи в «потойбіччя свідомості» (Гегель), за межі реальної (верхньої) свідомості, Іван Франко прагнув «легалізувати» завдяки творчій діяльності «друге Я». За Гегелем, "Друге Я – це світ культури та освіти, що дійшов до своєї істини, дух розколу, що відродився, абсолютна свобода"» [8, 61].

Стаття І. Франка «На склоні віку» (1900) є, на нашу думку, своєрідною ілюстрацією як внутрішнього роздвоєння самосвідомості самого І. Франка, так і розуміння ним неоднозначності очікувань і здобутків «віку прогресу» – XIX століття. Відповідні погляди він виклав у формі розмови оптиміста Іларіона, песиміста Зенона і пані Євфрозини, яка неначе намагається пом'якшити тон суперечки перших двох дійових осіб. Питання про оцінку XIX ст., звісно, лишилося відкритим, для нас же інтерес становить спростування Іларіоном закидів свого опонента в руйнівному для традицій, анархістському характері здобутків науки того часу: «Коли Конт, Міль, Спенсер, Вундт, відкинувши всі апіорні погляди і догми, здвигають величну будову сучасного знання на основі обсервацій, експериментів і критики, то чи вони анархісти? ... Адже саме XIX ст. створило і розширило такі величезні поля людського знання, які не існували ще в XVIII ст., таку геологію і палеонтологію, органічну хімію, бактеріологію, електротехніку і багато інших» [5, 292 – 293].

Узагальнюючою працею Івана Франка, яка безпосередньо стосується його епістемологічних поглядів, є видана 1903 року стаття «Що таке поступ?». У ній амбівалентність прогресу розглядається набагато більш загострено, аніж у «Мислях о еволюції в історії людськості», а провідна тематика окреслена виключно соціально-філософськими питаннями. Проте, загальні абрисы франкового розуміння поступу достатньо виразно висвітлені у наступній цитаті: «деякі дикуни знають числити лише до двадцяти (усі пальці на людськмі тілі), а на дальші числа мають лише одне слово: дуже багато. Стародавні греки числили звичайно лише до 10000, а далі, то усе у них було «мірія» – дуже багато. Ще й стародавні римляни не мали ясного поняття про мільйон. Видно, що їх багаті не домислювалися в своїх маетках так далеко. Нині маємо не лише мільйонерів, але міліардерів...» [6, 313].

Висновки. Проаналізовані твори та наведені думки І.Франка, що стосуються епістемологічних проблем, далеко не вичерпують усього змісту епістемологічної концепції мислителя. Одначе, розглянувши їх, маємо підстави стверджувати, що вони мають певну цілісність, провідну ідею і систематичність побудови, а розуміння мислителем сутнісних засад епістемології пройшло шлях свого розвитку від проблеми походження наукових знань до їхнього розвитку, обґрунтування конструкції наукового знання, специфіки його функціонування і подальшого розвитку. На цій підставі Степан Злупко разом з іншим й відзначає оригінальність «генетико-еволюційної позиції» мислителя [12, 58], яка, на нашу думку, й безперечно заслуговує на подальші прикладні дослідження у різноманітних галузях соціально-гуманітарних наук.

Література

1. Франко І.Я. Наука і її взаємини з працюючими класами / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 24 – 40.
2. Франко І.Я. Мислі о еволюції в історії людськості / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 76 – 139.
3. Франко І.Я. Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 187 – 203.
4. Франко І.Я. Із секретів поетичної творчості / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 31. Літературно-критичні праці. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 45 – 119.
5. Франко І.Я. На склоні віку. Розмова вночі перед новим роком 1901 / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 286 – 299.
6. Франко І.Я. Що таке поступ? / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 300 – 348.
7. Мазепа В.І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка / Володимир Іванович Мазепа. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. – 232 с.
8. Жулинський М. Іван Франко: душа, духовність, або Що визначає суспільний поступ / Микола Жулинський // Він знав, «як много важить слово...» – К.: Видавничий центр «Просвіта», 2008. – С. 50 – 83.

9. Савчук Л. Позитивізм у структурі творчого методу Івана Франка / Лілія Савчук // Українське літературознавство: Збірник наукових праць. – 2006. – Вип. 68. – С. 27 – 32.
10. Гундорова Т.І. Невідомий Іван Франко: Грані Ізмарагду / Тамара Іванівна Гундорова. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.
11. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856-1886) / Ярослав Грицак. – К.: Часопис «Критика», 2006. – 632 с.
12. Злупко С. Іван Франко і економічна думка світу: монографія / Степан Злупко. – Львів: Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2006. – 413 с.
13. Космеда Т. Комунікативна компетенція Івана Франка: міжкультурні, інтерперсональні, риторичні виміри / Тетяна Космеда. – Львів: Видавництво «ПАІС», 2006. – 326 с.
14. Пашук А. Філософський світогляд Івана Франка. Монографія / Андрій Пашук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 432 с.
15. Сандурський І.М. Іван Франко про психологію творчості [Текст] / Ігор Михайлович Сандурський; за ред.. Миколи Петренка; передм. Богдана Гориня. – Львів: Сполом, 2011. – 272 с.; [1] портр.

© **Богдан Костянтинович Матюшко**

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

ДО ПЕРЕДУМОВ ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ НЕГАТИВНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

В. В. Козачинська

кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна)

kozachynska@ukr.net

Анотация

Викторія Валеріївна Козачинська. Към предпоставките за формирането на понятието негативна субективност. Обръщайки се към понятието негативна субективност като едно от понятията, релевантни на посткласическия дискурс на субекта, авторът анализира процеса на неговата концептуализация в полето на рефлексията на западноевропейския модерн, започвайки от Новото време и завършвайки с дисциплينарното оформяне на философската антропология в началото на XX столетие. Своестепенната на неявния фон на рефлексията на Новото време и Просвещението готовност да се изобразява постоянната двойственост на състоянията на човека и света, акцентирането на инстинктивното, екстатично, телесно проявяване на субективността, свидетелстваше и за назрялото развенчаване на ерата на «господството на субективността» (М. Хайдегер). Проявяващите се на «задния план» на философския рационализъм известни интенции на изкуството и философията, представени от идеите на Шекспир, Паскал, Русо и дьо Сад, от екзистенциалната философия на вярата на С.Киркегор, от отрицанието на позитивна та субективност на А.Шопунхауер, от апологията на автентична та индивидуалност на Ф.Ницше, рязко опровергават есенциализма на просвещенчески-оптимистичния антропологизъм. Назряването на собствено негативна антропология в рамките на философско-антропологическите построения на М.Шелер, А.Гелен, Г.Плеснер се явява концептуализация на сложната неунитарна природа на субективността. Указваната приемственост в развенчаването на еднозначно възприемания антропологизъм може да се разглежда и в качеството на една от предпоставките на полисъщностната специфика на посткласическата субективност.

Ключови думи: негативна субективност (пост)антропологизъм, антропоцентризм, посткласически дискурс, амбивалентен субект, телесност, «другост».

Abstract

Viktoriya Kozachinskaya. The prerequisites of the negative subjectivity concept formation. The article is devoted to the analysis of the concept of negative subjectivity as relevant to the postclassical discours of subject. Origins of negative subjectivity are investigated in implicit «hidden» intentions of West European modern from the epoch of New Time to conceptions of philosophical anthropology in the early of 20th century. In particular immanent to the Age of Enlightenment understanding of an ambivalence of man and the world, ambiguous comprehension of the role of ratio, the emphasis on instinctive, ecstatic and physical exertion of subjectivity testified about dethronement of the epoch of «subjectivity supremacy» (Heidegger). Marginal artistic and philosophical intentions from Shakespeare to de Sade, Kierkegaard's existential philosophy of faith, the critique of positive subjectivity by Schopenhauer, Nietzsche's apology of authentic individuality and nonessentialist explications of subject by philosophical anthropology founders overcame essentialist principles of the enlightenment-optimistic anthropologism. This continuity of the overcoming of anambiguous anthropologism is one of the prerequisites for polyessential specifics of the postclassical subjectivity.

Keywords: negative subjectivity, (post)anthropologism, anthropocentrism, postclassical discours, ambivalent subject, bodyness, «otherness».

Актуальність. Сьогодні, за часів постантропологізму, після методологічного вичерпання антропоцентризму, дискурс щодо феномену суб'єктивності увиразнюють як інтенції розщепленості, негативності,

полі- асуб'єктності, так і наполегливі пошуки інтегральності (цілісності) структур людського я. Експлікації поняття суб'єктивності представлено широким спектром концепцій, де тією чи іншою мірою з'ясовуються проблеми людської ідентичності (Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Кристева, П. Рікер), розкривається специфіка існування позбавленої єдності неунітарної самості людської істоти (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек) тощо. Зокрема, т.зв. постлаканівський дискурс доби «розпаду символічного порядку» (Р. Салецл) виходить з принципової розщепленості суб'єкта нестачі, реструктуралізації його ідентичності як продукту масовізації тих процесів, які формують його бажання і структурують його у дискурсі.

Ідея людини як певної негативності, з акцентуванням на психопатології та перверсіях - ознака некласичного антропологічного дискурсу, де характер суб'єктивності означено розмаїттям пошуку сутності людини через виокремлення певного вияву її існування (страх, сором, агресія, смерть). Для сучасного Робінзона у «світі без іншого» (Ж. Дельоз) принциповими є параметри нарцисичного бажання, сексуальності, споживання. Аналіз суб'єктивності в експлікаціях нової «герменевтики суб'єкта» як «суб'єкта зробленого» (М. Фуко) переводить розв'язання даної проблематики з лінгвоцентризму у площину співвіднесення тілесності, яка набуває ракурсів осмислення і лібідозних пульсацій (Ж. Лакан, П. Ліотар), і бажань (Ж. Дельоз), і спокуси (Ж. Бодріяр), і, навіть, відризи (Ю. Кристева).

Проблема посткласичних норм раціональності, що виникла ще на перетині розвитку феноменологічного мислення й психіатрії, знайшла певний відгомін і у філософсько-антропологічному знанні. До ймовірності отримання позитивного результату у практиці синтезу антропології та психіатрії на початку ХХ ст. спонукала необхідність по-новому побачити й витлумачити відмінність від усталених психіатрією показників психічних захворювань, бажання углядіти психічнохворого не лише як інакшу суб'єктивність, але й як відображення «іншої соціальності». Вже гусерлівське тлумачення рефлексивності надавало можливість сприймати психічне захворювання як своєрідну інтенціональну модифікацію рефлексивного *cogito*, уможливлюючи «психологію як проект сучасної людини, котра не може бути зведена до якогось єдиного чинника – це людина, що є суб'єктом відносин зі світом, це свідомість як інший світ, це людина як інший інтенціональний об'єкт» [1, 195].

В українській філософській думці, започатковане Київською світоглядно-антропологічною школою дослідження феномену негативної суб'єктивності, представлено працями В. Табачковського, В. Шалашенка, А. Дондюка, Т. Лютого, Л. Солонька [1].

При цьому дискурсивна «розмитість» концептів суб'єкта й суб'єктивності, й достатньо невелика кількість спеціальних досліджень їхньої філософсько-антропологічної ревізії у сучасному вітчизняному науковому контексті, і спричинили необхідність аналізу процесів становлення та формування такого феномену, як негативна суб'єктивність.

Звертаючись до поняття негативної суб'єктивності, як одного з понять релевантних посткласичним експлікаціям суб'єкта, вбачаємо **завданням** аналіз передумов його формування, починаючи від іманентних новоєвропейському модерну «неявних» філософсько-художніх рефлексій щодо амбівалентної суб'єктивності, до концептуалізації цього поняття у філософській антропології початку ХХ ст. **Метою статті** є доведення тягlosti інтенцій подолання однобічного просвітницько-оптимістичного антропологізму, починаючи від «маргінального фону» Нового часу й Просвітництва, й закінчуючи дисциплінарним оформленням філософської антропології на початку ХХ ст., як однієї з форм концептуалізації полісутнісної специфіки феномену посткласичної суб'єктивності.

Виклад матеріалу. У парадигмі Модерну зазвичай обстоювалася есенціалістська модель самопрозорого суб'єкта, суверенного у свідомому передвизначенні себе щодо світу. Ототожнюючи питання про можливість різних «сценаріїв» раціонального пізнання з питанням можливостей картезіанського я, К.Свасьян у «Становленні європейської науки» провадить думку про втрату новоєвропейською свідомістю первинно природної живої очевидності мікро- і макрокосмічної єдності. На його думку, ця втрата й була засвідчена на тлі перших маніфестацій «зарозумілості» Бекона й «тотального сумніву» Декарта.

Свасьян проникливо схоплює «симптоматику» картезіанського я як «координатної вісі європейської раціональності», на якій міститься увесь «"brave new world" з його фундаментальною й анекдотично неймовірною онтологією екологічного глухого кута й смітника»: «Чи могло це «Я», що створило аналітичну геометрію та міжнародне право, пережити Гамлета і витримати «Думки» Паскаля?... Зрештою, не про кланово-наукове «Я» йшлося у Декарта, а про людське... Небувалість картезіанського - раціонального - «Я» в тому й відбулася, що тут реактивізувався лише один зріз свідомості за повної ізоляції від цілого... Незрозумілим для «Чітких та виразних істин» Декарта лишалось одне: їхня неадекватність гігантським просторам і багатокостям смислу; цьому «Я» нема чого було робити з «блукачем» Війоном, «духовидцем» Сведенборгом, «природознавцем» Гете...» [2, 244 – 246]

Утім, неявне здолання часу «панування суб'єктивності» (М. Гайдеггер) вже визирало «з-за лаштунків» модерну. Як зауважує в одному з філософських есе М.Кундера, європейський роман від Рабле й Сервантеса прагнув «зрозуміти істини, відмінні від тих, які сповідує сам» [3,14]. Ідею «неповноти» людини як певного гносеологічного

підґрунтя подибуємо у розвідках Локка, який відчуття певної «незадоволеності» (uneasiness) людської істоти вважав початковим, вихідним моментом і мисленевих, і психічних процесів: «Люди розмірковують і відчувають не тому, що їх внутрішній світ багатий, і не тому, що якась велика вища сила вклала в них вищу здатність мислити й відчувати. Людина є людиною, оскільки відчуває в собі нестачу, тужить за певними істинами, відчуттями або предметами, яких не має або які вважає недосяжними. Людина, за своїм визначенням, є істотою неспокоїною, незадоволеною, що знаходиться у постійному пошуку й тому недовірливою та критичною» [4, 278 – 279].

Болісна мука прагнення спростувати істини постає, за О. Якимовичем, усвідомленою проблемою думки й культури XVII – XVIII ст. Твори Гоббса, Свіфта, Юма, Руссо, Дідро і де Сада «зачаровані перспективами іншого»: «іноді ми можемо з подивом дізнатись, що злодій і мерзотник мав свого роду вище право бути таким, тобто його злодійство мають якесь вище виправдання, ... як шекспірівський Шейлок... Як бути з тим, що мова Шекспіра та пензль Рубенса зображують звірства, жахи й мерзотності історичного, міфологічного, політичного, родинного буття?» [4, 104].

За словами Камю, з де Сада починається сучасна історія й сучасна трагедія, а на думку С. де Бовуар, де Сад заслуговує на увагу через обґрунтований ним взаємозв'язок творчості та еротизму як певного відтворення різних аспектів своєї особистості: «Його відхилення від норми набувають цінності, коли він розробляє складну систему їхнього виправдання. Сад намагався представити свою психофізіологічну природу як результат етичного вибору. В цьому акті полягає прагнення подолати свою відчуженість від людей і, можливо, прохання про помилування. Тільки тому його доля набуває глибокого загальнолюдського змісту» [5, 65].

У творах де Сада відображено крайню форму конфлікту між людиною й суспільством, де жодна індивідуальність не може зберегтися, не притлумлюючи себе. Вольтер'янци вважали, що реалізація людських потягів можлива за умови гармонійної згоди особистих і суспільних інтересів, яку мав забезпечити суспільний договір. Де Бовуар зазначає: «В ідеї, що Природа – зло, нема нічого нового. Саду нескладно було знайти аргументи на користь тези, втіленої у його еротичній практиці й іронічно підтвердженої суспільством, яке його ув'язнило... Але від попередників його відрізняє те, що, виявивши пануюче у Природі зло, вони протиукладали йому моральнісність, засновану на Богові й суспільстві, тоді як Сад, хоча й заперечував першу частину спільного кредо «Природа добра, наслідуй її», як це не парадоксально, зберіг другу. Приклад природи вимагає наслідування, навіть якщо її закони – це закони ненависті й руйнування» [5, 66].

За переконанням С. Цвейга, Вольтер і енциклопедисти, витравивши з суспільства віру, не знищили необхідну людині потребу вірити, а лишень загнали її в якісь містичні закутки: «Ніколи не був Париж настільки жадібним до нововведень і забобонів, як у той початковий час доби Просвітництва. Припинивши вірити у легенди про біблійних святих, почали шукати для себе нових дивних святих та здобули їх у шарлатанах-розенкрейцерах, алхіміках і філалетах... Пристрасть до таємних наук, до білої й чорної магії проникає всюди, аж до вищих сфер» [5, 56].

Беззастережне долання необхідного під знаком антиномічної суб'єктивності відбувається і в ірраціоналізмі С. К'єркегора. «Людська боязкість не може винести того, що нам мають розповісти безумство і смерть. Тому, – пише Л. Шестов, – він залишає визнаного усіма Гегеля і йде до «окремого» мислителя, – до біблійського Іова... Кіркеґард, який змушений був знайти в собі мужність, щоб прислухатись до того, що нам розповідають безумство і смерть, іде до Іова як мислителя, йде за істиною, від якої відмежувався Гегель, сховавшись в оазі своєї філософської системи. Гегель не хоче, не може почути ані Кіркеґарда, ані Іова: їхніми вустами промовляють безумство і смерть, яким не дано виправдатись перед розумом» [6, 433].

«Тільки доведений до відчаю жах пробуджує в людині її вищу істоту... Коли всяка мислима для людини безсумнівність та ймовірність говорить про неможливість, тоді починається нова, вже не розумна, а безумна боротьба щодо можливості неможливого. Ця боротьба і є... екзистенційною філософією – філософією, що шукає істини не в Розумові з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, що не знає меж» [6, 434, 437]. «Люди – пише К'єркегор – стали надто ОБ'ЄКТИВНИМИ, щоби набути вічне блаженство: вічне блаженство полягає у пристрасній, нескінченній особистій зацікавленості... Така нескінченна зацікавленість є початком віри» [6, 439].

Негативізм вибухає й нищівною критикою у антропологізмі А. Шопенгауера, переконаного у своєрідній ексцентричності, природній неповноті й амбівалентності негативно- і позитивно-субстанційної суб'єктивності. Окресливши як таке, що знаходиться за межами розумного судження та «чистого розуму» інше – неабияке воління охопленої пристрастю, голодом, стражданням, жагою діяти тілесності, Шопенгауер просувається до визначення сутності людини через її заперечення у параметрах «відмінності», «іноприродності», непередвизначеності.

Осмислення суб'єктивності філософією життя, збігаючись у вихідному для некласичної рефлексії пункті «хибності» людської природи, обернулося, зрештою, й входженням у царину моралі, релігійного самовідчуття, несвідомого. На переконання Шопенгауера, людина втратила відчуття справжнього життя та його засадничих цінностей і законів. Розгубивши усвідомлення вищого космічного сенсу буття, суб'єкт задовільняється набором

суцільних сурогатів замість того, щоби розгортати у своїй творчій діяльності істинні природні потенції.

Культивуючи безособистісну основу безпосереднього відчуття, чи описуючи культуру як біологічний організм, «філософи життя» опосередковано експлікували потенціал суб'єктивності. Прикметно, що саме тяжіння до метафізичних обріїв визначало виникнення нових антропологічних візій. Не на емпіричному ґрунті, а як своєрідне філософське прозріння склалась у філософії життя ідея біологічної недосконалості людини. Щоби дійти до висновку про людину як про біологічний глухий кут, потрібно було, перш за все, перейняти уявленням про безконечне різноманіття форм життя, негарантованість існування, природне відмирання того, що нежиттєздатне.

Переривання уявлень про фундаментальну розумність буття у післякантівській філософії виходило, як наголошує в «Добі індивіда» А. Рено, з поширення індивідуалізму на підставі емпіричного й нігілістичного тлумачення монадологічних онтологій Нового часу. Безумовний пріоритет автентичності індивіда перед соціальними конвенціями чи не найяскравіше затвердила й філософія «невимірюваного» (С. Цвейг) Ф. Ніцше, якому належить ідея становлення людини як представника виду, що, не маючи, на відміну від інших біологічних видів, жодної наперед встановленої сутнісної підстави, перебуває у процесі нескінченного становлення. Це значуще за своїм потенціалом твердження призведе до вибуху усієї строкатої проблематики філософсько-антропологічної рефлексії ХХ ст.

Парадоксальний антиіндивідуалізм, ставлення Ніцше до окремого самотійного індивіда як до позірності, «хибної думки» («ідея індивіда й ідея роду однаково хибні...») виходять з варіювання його цінності щодо того, «висхідну лінію життя» чи «нисхідну еволюцію, ...хронічну дегенерацію, хворобу» презентує індивід, який ані онтологічно, ані аксіологічно не може розглядатись як сам у собі. На думку Рено, неможливо не прив'язати тлумачення неоднозначних текстів Ніцше до критики ним понять атома і монади: «Ніцше позначає сутність поняття суб'єкт як ту «хибну субстанціалізацію», через яку Я було штучно «виведено зі становлення», покладено як «дещо існуюче», зокрема, завдяки «вірі у власну безсмертність»: така вигадка Я-субстанції Ніцше зображує як «декларацію автономії Я», яке вирішили розглядати як актом, як «хибну автономізацію індивіда у формі атома» [7, 289].

Ніцше, згідно Рено, прагне віднайти метафізичне викривлення, вкорінене у цінностях єдності й автономії індивіда: «в кожному індивіді швидше діють численні центри сил, що комбінуються й борються щомиті (єдність Я – усього лише фікція); те, що ми називаємо волею, - тільки вищий вияв невідконтрольного конфлікту між цими центрами сил, а не вільна воля, яка встановлює сама собі закони (автономія – це ілюзія)» [7, 290]. Сучасний індивідуалізм культивує швидше малі розрізнення, зводячи їх у цінність на підставі гомогенізуючої й зрівняльної ідентифікації, «деперсоналізації», якому Ніцше протиукладатиме індивідуалізм «персоналізму давніх», для яких індивідуальність мала цінність як така, як дистанція і розрізнення [7, 292]. Такий індивідуалізм відповідав би не демократичному ідеалу рівності, а аристократичному ідеалові з цінністю дистанції чи ієрархії: вищою цінністю є не автономія індивідів щодо цілого, а нескінченне ствердження самого себе як незалежного щодо інших.

Якщо традиційна метафізика постулювала ідентичність як самототожність сутого собі, то в неklasичних теоріях суб'єктивності ідентичність існує тільки у співвідношенні з «інакшістю», яка, – зокрема у З.Фрейда, – відсилає до «воно» як прихованої в я ідентичності. Переміщення вихідного пункту пошуків цілісності єства у природну чуттєвість, власне сексуальність – у тому числі перверсивну – з якою безпосередньо пов'язана структура людського буття, зумовило виникнення «семантичного простору» іншості як кордону, що окреслював, чим власне не є самість, я. Ще Шопенгауер визначив величезну роль статевого інстинкту, стверджуючи про кріпацьку залежність індивіда від сексу, статевого потягу як «сутності нашої культури», де скрізь, незважаючи на покрови, проглядають відносини статей. У фрейдизмі, згідно з С.Цвейгом, сповнені передчуттям слова Ф. Ніцше про те, що ступінь і характер сексуальності людини відображаються в усьому її єстві, підтверджуються як біологічна істина.

Утім, в есеї «Зігмунд Фрейд» (1931) С. Цвейг зауважив, що, будучи тільки пізнанням, «спогляданням дійсності», чужий будь-якому сповіданню віри психоаналіз Фрейда наблизив людину до її власного я, проте не зміг вивести її далі, за межі цього я, що є необхідною умовою цілності почуття, психоаналіз розкриває, подрібнює і відділяє, вказує особистий сенс кожного окремого життя, але не спроможний об'єднати єдиним смыслом це роздібнене. Прикметним видається епіграф з Платона до останньої глави есею: «Індивідууму, який складається з єдиного і з множинного й від народження несе у собі визначене та невизначене, ми дамо розтектися в безмежності не раніше, аніж розглянемо увесь ланцюг його уявлень, які пов'язують єдине з множинним» [8, 252]. Тобто, концепція найприскіпливішого аналізу людської суб'єктивності, виявившись недостатньою підставою для розв'язання фундаментального питання про цілісність людської істоти, повинна, як зауважував С. Цвейг, у майбутньому доповнитися й психосинтезом.

Глибина й особливості антропологічної кризи початку ХХ ст. зумовили по-новому поставити питання методології філософсько-антропологічного знання. Його представники прагнули осмислити загальні підходи до вивчення людини як найексцентричнішого створіння універсуму (Е. Фром). На переконання М. Шелера,

оскільки індивідуальна особистість людини безпосередньо укорінена у вічному бутті й духові, не існує жодного загальнозначимого істинного світогляду. Проте, існує загальнозначимий метод, за допомогою якого кожна людина може знайти «свою власну» метафізичну істину.

Багатоманіття людинознавчих концепцій, що постали у інспірованому «антропологічним поворотом» просторі неklasичних стратегій, обернулось строкатістю «негативно-позитивних» положень екзистенційно-світоглядної рефлексії. Успадковані ніцшеанським «проектом негативності», подвійні характеристики суб'єктивності людського буття увиразнюють праці засновників філософської антропології М. Шелера та А. Гелена. Твердження А. Гелена про відокремленість людського способу буття від інстинктивно-тваринного існування у своєрідний спосіб долало «позитивність» усталених антропоцентричних конструктів. «Нефіксована» суб'єктивність людського буття переміщується, зокрема у Г. Плеснера, у царину культури як такої, що спроможна компенсувати безосновність існування людини.

Те, що є істотно людським, не можна помислити як нову сутнісну ступінь її вітальних і психічних функцій, навпаки, завданням філософської антропології постулюється виявлення того, як з основної структури людського буття випливають феномени мови, сумління, держави, міфу, релігії, науки тощо. Водночас, людина як наділена резервами надлишковості система, у прагненні подолати «середину існування» змушена стикатися з «розривом» власної природи (Г. Плеснер). Обґрунтовані Г. Плеснером виразно амбівалентні антропологічні закони відображають іманентні природі людини способи компенсації її сутнісної розщепленості, і це, відповідно, закладає підґрунтя «негативно-антропологічної методології».

«Негативізм» фундаторів антропології впливав з їхнього прагнення описати причетність людини, що вже не дорівнювала усталеним сутностям, до «розколотого» буття, при цьому усвідомлення негативності цього опису було невід'ємною частиною проекту суб'єктивності загалом. Філософсько-антропологічна рефлексія виявила негативність людини, відкритість і незавершеність якої зумовлена, згідно з А. Геленом, тим, що вона повинна відвойовувати своє існування у світу як на «полі несподіванок». Здолання будь-якої визначеності укорінено в «ексцентричності позиційної форми» людського існування (Г. Плеснер), тим самим у її меонтичності.

Поняття негативної антропології зринає у працях Франкфуртської школи, раніше його зустрічаємо – у Г. Андерса й, імовірно вперше, у М. Шелера. Для Г. Андерса негативна антропологія була результатом критики спекулятивності концепцій Г. Плеснера і М. Шелера, тоді як Андерс характеризував людське як «нефіксоване», «невизначене». У Т. Адорно тема негативної антропології виникає у контексті критики «позитивної антропології» як заснованої на ідеалістичних уявленнях щодо людської природи, у якій можна виокремити якісь природні потреби на противагу штучним, що виникли в період капіталізму. У полеміці з А. Геленом Т. Адорно зауважував, що сказати, чим є людина, взагалі неможливо, і що єдиною формою антропології у масовому суспільстві є форма негативна, або «діалектична», яка змушена досліджувати лише фрагментарні образи людського в суспільстві тотального відчуження, де неможливо говорити про якісь цілісні й автентичні сутності [9].

Якою, дійсно, є людська самість, людина як я-суб'єкт, відносно чого стверджують про її цілісність? Складність проблеми означив М. Мамардашвілі, зауваживши, що філософську розмову про людину побудовано на суцільних абстракціях, які максимально усувають по-людськи доступні нам речі. Проблематичність не заданої апіорі, проте здійснюваної людської цілісності сягає поняття людського існування як гранично напруженого «пристрасного бажання ніщо стати чимось», - власне, поняття свободи (М. Бердяєв, Ж.-П. Сартр). К. Ясперс пов'язує «самопрояснювальну» мить вибору смисложиттєвого здійснення з конкретною історичністю, яка, на мить розщеплюючи буття на протилежності, жодним чином не збігається з зрівнянням можливостей, причому в якості кордонів людського у наявному бутті, у часі виступають антитези віри й безвір'я, підкорення та протесту, волі до життя і потягу до смерті.

Сьогодні, за умов постнекласичної парадигми, користуємось не вивщеним над конкретним буттям узагальненим образом людини, а окремі суб'єкти «реабілітованої» царини суб'єктивності презентують «стан постмодерну», який, згідно з зауваженням В. Вельша, наявний усюди, де практикується принциповий плюралізм мов. Утім, філософському плюралізмові повсякчас доводиться стикатись з питанням достеменності й цілісності знання. Оскільки ж образ отожднюваного з картезіанським *cogito* метафізичного суб'єкта усе ж продовжує існувати, вважає А. Рено, то «видається... плідним інакше подивитись на історію, оновлену сучасними уявленнями про суб'єктивність: тоді був би підважений вихідний постулат про саму гомогенність різноманітних образів суб'єкта, поєднаних у рамках єдиного поняття... Навпаки, якщо висунути методичну гіпотезу множинності образів суб'єкта, робота передусім було б скерована на вивчення розходжень та відмінностей і сприяла б, таким чином, більш диференційованому розумінню нашої дійсності» [7, 14].

Забезпечуючи уміння доцільно реагувати, природа людини перебуває у становленні як русі у напрямку до все більш диференційованого, й ідентичність суб'єктивності пов'язана з підтвердженням внутрішньою

силою людського Его контролем індивіда над собою. Недарма, актуалізуючи концепт «людини, що бажає» як суб'єкта нової соціальності, «пізній» М. Фуко переконаний, що за обставин зростання віртуальності довілля людина самотужки повинна опікуватися собою. При цьому «філософія себе самого», започаткована греко-римськими мислителями, у її новітній подобі знову нагадує те, що етика – це царина життєвих вправ, а влада – як співвідношення думок і вчинків заради оволодіння собою, розташовується в осерді мистецтва «культури самого себе». Утім, й постмодернізм не є послідовним щодо нерелевантності поняття «суб'єкт». «Антимодерністські модерністи відкидають раціонально-утилітарне розуміння саморозвитку, проте залишають у недоторканності засадниче поняття особистості як суб'єкта, що визначає сучасність загалом – зауважує Р. Холлінгер – Вони зводять нанівець, але не відкидають поняття особистості» [10, 46].

Висновки. Формування неklasичного образу людини означено радикалізацією суб'єктивності, що трансgressує від самототожних властивостей «Я» як «центру» до маргінальних ознак, схожих на визначення «своє інше», Чужий, номад, суб'єкт перверсивної сексуальності, посттілесності тощо. Нова «герменевтика суб'єкта» (М. Фуко) є з'ясуванням підстав людської ідентичності, розкриттям специфіки позбавленої єдності неунітарної самості суб'єкта нестачі, реструктуризації його ідентичності як продукту масових процесів. Поняття негативної суб'єктивності є одним з понять релевантних посткласичному дискурсу суб'єкта. Аналіз передумов його концептуалізації в полі рефлексії західноєвропейського модерну від Нового часу до дисциплінарного оформлення філософської антропології на початку ХХ ст. дозволяє стверджувати про тяглість інтенцій подолання просвітницько-оптимістичного антропологізму доби «панування суб'єктивності» (М. Гайдеггер). Так, філософії Нового часу й Просвітництву, починаючи від Шекспіра до Маркіза де Сада іманентно притаманні рефлексії подвійності станів людини і світу, неоднозначне сприйняття раціональності, акцентування на інстинктивному, екстатичному, тілесному виявленні суб'єктивності. Есенціалізм однобічного антропологізму спростовувався екзистенційною філософією С. К'єркегора, амбівалентністю негативно- й позитивно-субстанційного тлумачення суб'єктивності у А. Шопенгауера, апологією автентичної індивідуальності Ф. Ніцше. Становлення власне негативної антропології в межах філософсько-антропологічних висновків М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера про відкритість та незавершеність людини виявилось концептуалізацією складної неунітарної природи суб'єктивності, незвідної до якогось одного вияву людського існування. Спростування позитивно-субстанційного антропологізму заклало й передумови плюралізації стратегій посткласичної суб'єктивності.

Література

1. Дондюк А.М. Рефлексивне у феноменологічному знанні // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного // Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк, Н. В. Хамітов, А. М. Дондюк, Т. В. Лютий, Л. А. Солонько, Г. П. Ковадло, О. А. Ярош, К. С. Малеев. – К.: Наукова думка, 2010. – 350 с.
2. Свасьян К. А. Становление европейской науки. – М.: «Эвидентис», 2002. – 436 с.
3. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М. Таймановой. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. – 288 с.
4. Якимович А. К. Новое время. Искусство и культура XVII – XVIII веков. – СПб.: Азбука - классика, 2004. – 440 с.
5. Гуревич П.С. Философия человека. — Ч.2. — М.: Институт философии РАН, 2001. - 220 с.
6. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ // Серен Киркегор. Наслаждение и долг. Пер. с датского. – Киев: Изд-во AirLand, 1994. – С. 423 – 451.
7. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – Пер. с фр. С.Б.Рындин. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 474 с.
8. Цвейг С. Казанова, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд: Повести. Пер. с нем. - М.: «Интерпракс», 1990. - 256 с.
9. Пензин А. Антропологический минимализм Валерия Подороги // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Antropologicheskij-minimalizm-Valeriya-Podorogi>.
10. Hollinger R. Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach. – London: Sage Publications, 1994. – 192 pp.

КРИТИКА ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Ю. В. Сюсель

преподаватель кафедры социологии Института социологии, психологии и социальных коммуникаций Национального педагогического университета

имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина)

tms20082008@ukr.net

Анотация

Юлия Владимировна Сюсел. Критика на обществото на потреблението във философско-антропологическите и социологически изследвания. В статията се анализират научните дискусии, посветени на критичното отношение към различните практики на съвременното потребление. В частност на дискусиите по повод трансформацията на потребителското поведение, явяващо се следствие на замяната на плановата с пазарна икономика. Авторът разглежда потребителското поведение в контекста на неговите философски определения в качеството му на комуникативно действие, на символическа интеракция, на конструиране на статусните характеристики на личността и на опозиционните на консумативизма практики на алтернативни модели на потребление, представени от «рационалния модел», «пуританския модел» (или «нравствено потребление»), от «дауншифтинга», от «зеленото потребление», от «еко-потреблението», от «творческото потребление».

Ключови думи: обществото на потреблението, потребителско поведение, консумативизъм, анти-консумативизъм, алтернативни модели на потребление, критичен дискурс и др.

Abstract

Yuliya Syusel. Criticism of consumption society in philosophical-anthropological and sociological research. In the article scientific discussions are analyzed. They devoted to critical attitude towards different practice of modern consumption. Particularly discussions concerning the consumer behavior transformation, which is a consequence of the planned economy replacement by the market economy. The author is considering a consumer action in context of its philosophical definitions as a communicative action, symbolic interaction, constructing of status descriptions et cetera. So, styles of consumption come forward the form of demonstration of personality social status. In modern society along with an apology to consumerism there is its opposition. The display of inhibition of surplus consumption was become by the alternative models of consumer practices in Ukraine, which reflect critical potential of consumption: «rational model», «puritan model» (or moral consumption), «downshifting», «green consumption», «eco-consumption», «creative consumption».

Keywords: society of consumption, consumer conduct, consumerism, anti-consumerism, alternative models of consumption, critical discourse.

Постановка проблеми. Потребление, как один из индикаторов благосостояния населения, предоставляет возможность определять уровень удовлетворенности человека жизнью, а обеспеченность необходимыми и качественными товарами и услугами играет роль критерия эффективности экономики страны. Сферу потребления человека определяют физиологические запросы, культура и его личностные предпочтения, а реальные объемы потребления – доходы населения и система государственной поддержки.

Общество, которое характеризуется массовым активным потребительским поведением, чему способствует соответствующая система ценностей и установок, называют потребительским. По мнению украинской исследовательницы Л. Бевзенко, общество потребления характеризуется особыми габитуальными наклонностями своих представителей к продуцированию активных потребительских практик. Возможность и необходимость общества потребления заложена в тенденциях индустриализации, капитализации экономики [2, 78].

Вместе с тем, консьюмеризм как образ жизни, чрезмерно ориентированный на потребление, торжествует практически во всех развитых государствах независимо от их темпоральных, культурных и религиозных традиций,

а также социально-политического строя. Практика консюмеризма как современная доктрина формирует ненасытного потребителя, склонного не только к перепотреблению, но и к дегуманизации жизни. В масштабах планеты это ведет к чрезмерному расходованию природных ресурсов и загрязнению окружающей среды.

В современном обществе наряду с апологией потребительства возникает и оппозиция к нему. Движение, которое противостоит потребительству, называется анти-консюмеристским и использует различные аргументы и технологии сдерживания чрезмерного потребления.

Активизация философско-антропологического интереса к критическому обсуждению феномена потребления тесно связана с интенсификацией современных рыночных и потребительских отношений. Научную проблему данного исследования автор видит в наличии дефицита разработок философских теорий альтернативных моделей потребления, объединенных критическим подходом к негативным аспектам феномена потребления в современном обществе. Очевидно, что преодоление такого рода негативных тенденций и их глобализации возможно и в случае активизации научного интереса к необходимости создания альтернативных потребительских практик, экопрактик. Изучение и определение критического уровня в потенциале потребительского поведения предоставляет возможность разрабатывать и дифференцированные стратегии ограничения негативных проявлений в потреблении, «управлять» потребительским поведением исходя из необходимости доминирования в обществе гуманистических ценностей.

Цель исследования состоит в попытке представить критический подход в исследовании потребления и выделить альтернативные модели потребительских практик, существующих на Украине.

Изложение основного материала. Общество потребления и природа феномена избыточного потребления являются предметом исследования целого ряда наук. Зарождение критического отношения к потреблению, интерес к «разумным» потребностям и рационализации потребления зафиксированы еще древнегреческими философами, которые главным критерием разумности потребностей рассматривали соблюдение умеренности в потреблении. Критический подход к чрезмерному потреблению в качестве научной рефлексии начал формироваться на Западе в 1940 -50-х гг. представителями Франкфуртской школы и Римского клуба.

Существует несколько направлений критики общества потребления.

В философско-антропологическом дискурсе следует сослаться на современную немецкую философию, работы К.-О. Апеля, К. - М. Майер-Абиха, Ю. Хабермаса, В. Хесле, Г. Йонаса.

Идея гармонизации отношений человека и природы, экологический подход к потреблению разрабатывали Г. Бейтсон, С. Гроф, Ф. Капра, С. Курдюмов, Р. Ливингстон, И. Пригожин, Э. Янч. Интересные мысли по поводу сохранения природы и придания устойчивости окружающей среде, безопасного развития земной цивилизации можно найти у футуролога Ш. Ито. Важный вклад в критику потребительства был сделан Б. Стиглером, который утверждал, что современный капитализм регулируется потреблением, а не производством, а рекламные методы создают потребительское поведение, разрушающее психическую и коллективную индивидуализацию.

Социально-экономическое направление представлено в работах Римского клуба, известных работах А. Печчеи [10], который делал акцент на экологическом императиве современности.

Психологическое направление критики общества потребления представлено А. Овруцким, который выделяет:

- а) критику консюмеризма как идеологии;
- б) критику консюмеризма с точки зрения перфекционистских воззрений;
- в) неолиберальную критику [9, 89].

Своеобразную программу «социальной реконструкции» индустриального общества предлагал и Э. Фромм. Последний писал о нескольких способах существования человека:

- а) о бытии, при котором человек не проявляет желания иметь что-либо, но является счастливым, потому что находится в единстве со всем миром;
- б) о владении чем-либо, при котором потребитель определяет себя по формуле «я есть то, чем я владею и что потребляю» [13].

Как и другие критики общества массового потребления, Э. Фромм указывал на искусственные (фиктивные) потребности, навязываемые индивиду общественным производством, на умирание его духовного начала в результате чрезмерного потребления и роскоши.

Социологическое направление представлено критической теорией представителей Франкфуртской школы (Т. Адорно, Г. Маркузе, Ф. Л. Нейман, Ф. Поллок, М. Хоркхаймер), которые стремились раскрыть манипулятивные механизмы потребительства и искали альтернативные ему модели потребления. Г. Маркузе,

например, считал, что, утрачивая способность к критическому осмыслению действительности, человек формирует ошибочные потребности, ценности и превращается в «одномерного человека» [8].

З. Бауман и Ж. Бодрийяр отметили в этой связи и тотальную управляемость потребителя в современном обществе, которая может иметь место даже в случае ощущения индивидом полной свободы [1]. «Демонстративное потребление» попало в фокус критики Т. Веблена [3]. А то, как бунт против потребительства превращается в один из вариантов более изощренного потребительского поведения, пытались объяснить Э. Поттер и Дж. Хиз [14].

В своей книге «Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру» Дж. Де Граф, Д. Ванн и Т. Х. Нейлор находим и эмпирические данные многочисленных исследований западных социологов, свидетельствующие о негативном влиянии потребительства на образ жизни современного человека [4]. Дж. Шор в своем исследовании «Американец, который переплачивает: почему мы хотим то, что нам не нужно?», критикуя потребительство, предлагает организовывать движение «самоограничения», которое состояло бы из конкретных технологий сопротивления потребительству на уровне нашей повседневной жизни.

Критический поход к потреблению, чрезмерность в потреблении исследуют украинские и российские ученые: О. Гурова, Я. Зоська, В. Ильин, Ю. Пачковский, В. Резник, Л. Ростовцева, Л. Рябинский, М. Рыжкова, Е. Слуцкий и многие другие.

В связи с негативностью последствий чрезмерного потребления все чаще организовываются и международные конференции, посвященные этой проблеме, в частности, междисциплинарный семинар «Критический подход к потреблению и исследования потребления в постсоветских обществах», организованный в рамках проекта «Казанские чтения по социокультурным исследованиям» (Казань, 2013 г.).

Распространение идеи об «устойчивом потреблении и производстве» осуществляется и в процессе реализации в различных странах мира многочисленных проектов, которые направлены на предоставление технической поддержки, распространении информации, технологий и ноу-хау, финансирования и т.д. В частности, можно назвать такие проекты как «Education For Sustainable Consumption», «Sustainable Buildings and Construction», «Sustainable Products, Sustainable Lifestyles» и т. д. [15, 8].

В целом представители критической парадигмы указывают на то, что чрезмерное потребление приводит к истощению природных ресурсов и негативно влияет на духовный мир личности. Поэтому они считают необходимым разработку социальных технологий сдерживания чрезмерного потребления, рекомендуют избегать излишней интенсификации покупок, ограничивать маркетинговый эгоизм, не допускать чрезмерного давления на массы с целью принуждения, побуждения к совершению покупок. Ввиду того, что совсем отказаться от традиционного потребления невозможно, пропагандируется необходимость перехода к обществу сбалансированных (умеренных) потребностей, к альтернативным моделям потребления как главного тренда в развитии общества потребления.

Исходя из проведенных исследований, можно сказать, что процесс потребительского ретретизма отражается и в таких моделях альтернативных потребительских практик украинцев:

а) практики рациональной модели потребления (здесь специфика рациональности проявляется не только в умении выбрать способ осуществления своих идей, но и в умении осознанно отказаться от других способов и средств в их реализации. И это весьма ценно потому, что ориентирует и учит рационально мыслящих людей учитывать целые множества несоответствий в практике их потребления). Содержательно эта модель потребленческого поведения личности связана с рационально-утилитарными мотивами ограничения потребления. Человек понимает, что избыточное потребление вредно для общества в целом, для семьи, для личностного совершенствования. Все большее количество людей сознательно ограничивает свое потребление исходя и из принципа своего мировоззрения, сформулированного Э. Фроммом и выраженного альтернативой: «иметь или быть». Отметим и тот факт, что рационализация этой сферы поведения и сознания личности очень часто вызывает и противоречивые реакции, поскольку в отдельных случаях требует и болезненной адаптации индивида к логике системы его существования в обществе. И тем не менее, примерно половина украинцев являются «рациональными потребителями», покупающими вещи только по мере необходимости и возможности [12];

б) практики пуританской модели потребления, связанной с рецепцией своеобразной этики потребления, основанной на принципе разумных потребностей, точнее, разумного самоограничения потребностей в интересах сохранения ресурсной базы потребления для будущих поколений.

Внедрение этических стандартов, очевидно, может быть социальной миссией для лиц и социальных групп, которые стремятся быть моральными авторитетами и лидерами ценностного конструирования в будущем. Они, формируя общественное мнение, ориентированное на ответственность за будущее, могут побуждать все большее и большее количество людей действовать согласно с концепцией разумных потребностей.

Люди могут и вынужденно выбирать данную модель потребления из-за лишений, невозможности удовлетворять свои потребности в большей степени, чем это необходимо для выживания. Мера потребления в этом случае обуславливается не только моралью, но также и рыночным фактором. Распространение этики ответственности перед будущими поколениями среди населения является задачей не только элиты, но и общества в целом. И все же, согласно данным эмпирических исследований, «моральное потребление» украинцы выбирают исходя не столько из нравственных постулатов, сколько из материальных ограничений [6];

в) *практики дауншифтинга*. К новым практикам и стилям жизни сегодня относят и дауншифтинг, суть которого заключается в ценностном сдвиге, предусматривающем пересмотр приоритета между трудовой деятельностью личности, профессиональной реализацией и высоким доходом, с одной стороны, а также ее личным комфортом, ценностью родственных связей и общения – с другой стороны. Дауншифтинг, как стратегию изменения стиля жизни, как правило выбирают люди 30-40 лет от роду уже после достижения определенного успеха в жизни, и эта стратегия представляет собой вариант «демонстративного потребления» [5]. Активное продвижение и реклама выбранного образа жизни в социальных сетях оказывается преобладающей характеристикой современных дауншифтеров;

г) *практики так называемого зеленого потребления и эко-потребления*. Экологическое движение и его идеи, как известно, начали развиваться еще в 1970-е годы после нефтяного кризиса. В последние десятилетия после многих лет развития эко-пропаганды эти идеи стали мейнстримом в Европе. Экологическую установку в современной гуманитаристике, общественной и социальной жизни можно рассматривать и как альтернативу потребительской установке, которая порождает и усиливает влияние разнообразных потребительских практик. Эмпирически ощущаемая многими современниками экологическая ситуация и активизированный экологический миф становятся тем физическим и культурным фоном существования человека в современном мире, на котором и происходит переключение на новые габитуальные реальности, а вместе с этим, и на новые стили жизни.

Л. Бевзенко среди реальных потребительских практик нынешних украинцев, которые можно рассматривать в качестве альтернативных практик чрезмерного потребления и соответствующих экологизации современного образа жизни, выделяет практики «зеленого потребления» и называет их экопрактиками. В качестве принципа такого выделения она использует три типа отношения человека к обществу потребления и степени целостности нового стиля жизни [2, 107], а именно:

а) *экопотребительского стиля* как стремления к потреблению экологически чистой продукции. Этот стиль не относится к анти-консюмеристской практике и зачастую является более финансово затратным, элитарным. Потребление экологических продуктов свидетельствует о статусной принадлежности индивида и позволяет ему «посылать» более изысканные знаки своего отличия окружающим;

б) *экологизма* в понимании отношения принципиально альтернативного потребителю, где примером служат экопоселения (имеется в виду практика социального движения, представители которого отказываются подчиняться требованиям общества потребления и пытаются строить свое существование в соответствии с новой анти-потребительской стилистикой жизни;

в) внедрением отдельных *элементов экологизма* в повседневную практику потребления украинских граждан.

Такие практики экологического отношения человека к окружающей среде свидетельствуют о «потребительской усталости» общества и о его желании уходить от потребительской тотальности современного существования.

В контексте «экологического потребления» в Украине приобретает развитие и эко-маркетинг. С одной стороны, здесь потребитель призывается к ответственности и предложению покупать эко-продукты, поскольку они и безопасны для окружающей среды, и произведены, как правило, в рамках применения энергоэффективных технологий. Однако «спасение планеты» оказывается недостаточным аргументом для потребителей, прежде всего интересующихся комфортом, эстетическими параметрами, статусностью покупок, удовольствием или доступностью товаров. Поэтому маркетологи разделяют потребителей на различные группы в зависимости от их отношения к эко-потреблению: «серо-зеленых», «светло-зеленых» и «темно-зеленых». Новыми практиками потребления украинцев являются также практики переработки и сортировки мусора (ресайклинг), переработки и утилизации опасных отходов, экономии электроэнергии и воды, использования эко-мобилей и т. д.

Креативная модель потребления является поведенческой моделью реагирования на изменения, которые требуют своевременного управления ситуацией. В этой связи В. Ильин отмечает два направления развития креативного консюмеризма:

а) потребления как процесса творческого конструирования идентичности с помощью приобретаемых товаров и услуг;

б) интеграции потребления и производства товаров [7, 47].

Такая активность, по его мнению, вписывается в логику «я делаю это сам, потому что экономлю материальные и природные ресурсы и реализую свою потребность в творчестве». Итак, креативный потребитель – это новое ядро общества потребления, благодаря которому и далее возможно сохранить гиперпотребление, создавая одновременно новые возможности для развития личности.

Креативный тип поведенческих моделей исследует и современный украинский ученый, профессор О. Злобина. В своих исследованиях она использует разработанные У. Томасом и Ф. Знанецким универсальные стратегии адаптации, которые основываются на трех базовых психологических типах: «креативном», «богемном» и «филистайном». Согласно исследованиям профессора О. Злобиной наиболее склонными к креативному потреблению в Украине являются молодые люди в возрасте до 30 лет, преимущественно мужчины [11, 127].

К креативным практикам создания нового стиля жизни по мнению украинских исследователей следует относить занятия рыбной ловлей, охотой, отдых на природе, заботу о внешнем виде, «бодибилдинг», прикладное творчество, коллекционирование и т. д. [12].

Анализ уже осуществленных исследований разнообразных потребительских практик и образа жизни людей в современном обществе подтверждает тот факт, что потребительское поведение в принципе можно интерпретировать и в качестве коммуникативного действия, и в качестве символической интеракции, и в качестве конструирования статусных характеристик личности. При этом стили потребления могут рассматриваться и в качестве формы демонстрации социального статуса личности, формы ее самоутверждения в обществе. Вместе с тем, в исследовании специфики взаимосвязи символического потребления с процессом брендового потребления оказывается, что в реальности присутствует и тенденция «отрыва» удовлетворения базовых потребностей жизнеобеспечения личности в процессе потребления от удовлетворения потребностей символического характера. Когда внимание потребителей сосредотачивается не на потребительских свойствах товара, услуги, а на их символическом значении в статусном рейтинге и самоутверждении личности.

Выводы. Философско-антропологический анализ потребления свидетельствует о качественном изменении его системы ввиду активного перехода к обществу сбалансированных (умеренных) потребностей как главного тренда в развитии общества потребления. Критический подход в исследовании этого процесса продуцирует бурные научные дискуссии по поводу «зеленого» потребления, «эко-потребления», «нравственного потребления», дауншифтинга, роста популярности ресайклинга, секонд-хэнда, «hand made» и т. д.

Критический подход позволяет переоценить существующий характер потребительского поведения, а политика содействия снижению чрезмерного потребления позволяет получить позитивные сдвиги, которые могут быть реализованы и посредством изменения способа жизни людей в современном мире.

Процесс потребительского ретретизма неоднозначен в стилях повседневной жизни украинцев и представлен в альтернативных потребительских моделях: «рациональной модели потребления», «пуританской модели потребления» (или модели «нравственного потребления»), «дауншифтинга», модели «зеленого потребления», «эко-потребления», модели «креативного потребления». Фокусы критического дискурса, посвященного практикам потребления населения современной Украины, также вариативны и разнообразны; они и в настоящее время остаются активным исследовательским полем ученых-философов, социологов, антропологов и представителей психологической науки.

Литература

1. Бауман З. Мыслить социологически. – Москва : 1996. – 240 с.
2. Бевзенко Л. Стили жизни переходного общества. – Киев : Институт социологии НАН Украины, 2008. – 144 с.
3. Веблен Т. Теория праздного класса. – Москва : Издательство «Прогресс», 1984. – 367 с.
4. Де Грааф Дж., Ванн Д., Нэйлор Т. Х. Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру; [пер. с англ. Н. Макаровой]. – М.: Ультра, Культура, 2003. – 392 с.
5. Дауншифтинг по-украински: оправдание праздности 30.01.2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.infomednet.ru/psixologiya/54-psixologiya/361-daunshifting-po-ukrainski-opravdanie-prazdnosti.html>.
6. Злобіна О. Динаміка усвідомлення суспільних перетворень у масовій свідомості // Українське

- суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. – К.: Інститут соціології НАН України, 2013. – С. 268-275.
7. Ильин В. И. Креативный консюмеризм как тренд современного общества потребления // Журнал социологии и социальной антропологии, 2011. – Том XIV. – № 5 (58). – С. 41-54.
 8. Маркузе Г. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. – Москва: АСТ, 2002. – 526 с.
 9. Овруцкий А. В. Морфология антиконсьюмеристских движений: источники, направления, практики // Журнал социологии и социальной антропологии. – № 5 (58). – 2011. – С. 89–98.
 10. Печчеи А. Человеческие качества. – Москва : 1980. – 302 с.
 11. Поведінкові стратегії населення як чинник модернізації (досвід емпіричного дослідження) / За ред. О. Злобіної. – Київ : Інститут соціології НАН України, 2012. – 160 с.
 12. Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. – К.: Інститут соціології НАН України, 2013. – 566 с.
 13. Фромм Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть? – Киев: Ника-Центр, 1998. – 400 с.
 14. Хиз Дж., Поттер Э. Бунт на продажу. – Москва: Добрая книга, 2007. – 456 с.
 15. Peck M. What is the Marrakech Process on Sustainable Consumption and Production? // Impactus. – 2009. – № 13. – p. 6-11. [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.impactus.org/pdf/Revistas/impactus_n13ENG.pdf.

© **Юлия Владимировна Сюсель**

ФИЛОСОФИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

О.Є. Мельник

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернігівського державного інституту економіки і управління (Чернігів, Україна)

1747729@ukr.net

Анотация

Олга Евгениевна Мелник. Методологическите проблеми на съвременната философия на образованието. Разглеждат се методологическите проблеми в изучаването на философията на образованието. Доказва се че философията на образованието е област от междудисциплинарни изследвания, която се намира в пресечната точка на философията, педагогиката и практическото образование. Показва се, че има много проблеми на педагогическата теория и практика, а също на системата на образованието, които не могат да бъдат решени без философско осмисляне, философска рефлексия, без сериозно теоретично обосноваване в общия контекст на развитието на световната цивилизация като цяло и в нашата страна в частност. Предметът на философията на образованието, от гледната точка на автора, се свежда до: 1) решаването на комплекс от гносеологически, философско-антропологични, културологически, етически и други проблеми; 2) теоретично търсене в сферата на стратегията за развитие на образованието, определяне на неговите цели и ценностна основа, на принципите на формиране на съдържанието на образованието и т.н.

Ключови думи: философия на образованието, методология, философска рефлексия, антропология, културология.

Abstract

Olga Melnik. Methodological problems of modern philosophy of education. Methodological problems in the study of philosophy education. It is proved that the philosophy of education is an area of interdisciplinary research, which lies at the intersection of philosophy, pedagogy and practical education. It was demonstrated that there are many problems of educational theory and practice, as well as the education system, which cannot be solved without a philosophical understanding, philosophical reflection, without serious theoretical justification in the general context of the development of world civilization in general and in our country in particular. The subject of philosophy of education, from the author's point of view is: 1) the solution of the complex epistemological, philosophical-anthropological, cultural, ethical, and other problems; 2) theoretical search in the field of education development strategy, define its objectives and principles of value, the principles of formation educational content, etc.

Key words: philosophy of education, methodology, philosophical reflection, anthropology, cultural studies (culturology).

Постановка проблеми. Аналізуючи проблематику філософії освіти, можна узагальнено диференціювати наступні її концептуально цілісні образи. Відповідно до першого з них філософія освіти розглядається як би зсередини, коли висуваються власне філософсько-освітнянські проблеми, ідеї, принципи і рішення. Методологічно важливим питанням тут є визначення критеріїв того, у чому ж полягає суть філолофсько-освітньої проблематики. Змістовна відповідь на це питання дозволить трактувати філософію освіти як підсистему, з визначенням її взаємозв'язків з іншими областями філософського поля.

Протилежним цьому є образ філософії освіти, що формується ззовні, коли ми задаємо її через окреслення меж (із суміжними областями філософії і ширше гуманітарного пізнання) і спеціально описуємо як особливе метазнання про освіту. Методологічно важливим питанням тут є з'ясування функцій метазнання про освіту стосовно ординарного знання про нього як сукупній його характеристикі.

Близьким до цього є розуміння філософії освіти як галузі філософії. В якості такої галузі традиційно виступає той розділ філософської антропології, де розкриваються питання виховання і навчання людини в родині і суспільстві. Методологічно важливим тут є відповідь на питання про те, як співвідносяться індивідуально орієнтована філософська

антропологія і соціально орієнтована філософія освіти (як масовидного процесу соціалізації і навчання молодого покоління).

Протилежним цьому є розуміння філософії освіти не як розділу філософії, а як галузі педагогіки, а саме – її теорії. У цьому випадку її змістом виступає система абстракцій, моделей і принципів, що теоретично задають педагогіку як практикоорієнтовану науку про освіту, навчання і виховання людей. Методологічно важливим тут є і питання про статус теорії в педагогіці, про особливості і функції теоретико-педагогічного знання.

Згідно ще одному трактуванню філософія освіти являє собою методологію освіти, що забезпечує проектування, розробку відповідних проблем і засобів їх концептуально-діяльнісного рішення [1, 30]. Принциповим тут є питання про те, які підходи (системний, типологічний, соціотехнічний, соціокультурний і т.п.) реалізуються при постановці, проробленні і рішенні проектувальних і організаційних проблем освіти. Ця, методологічна, версія філософії освіти задає її як би зверху — через методологію проектування освітньої метатеорії.

Протилежним цьому є розуміння філософії освіти, розглянутої як би знизу, коли вона трактується як теоретичне узагальнення реальної освітньої практики. Методологічно важливо тут не потонути в існуючих у масовому масштабі традиційних формах освіти, а виділити на їхньому тлі інноваційні прецеденти як прояв його початків росту і перспектив розвитку.

Нарешті, можлива ще одне лапідарне трактування, згідно з яким філософія освіти є не що інше, як саме філософія освіти. Як не дивно, у цій самототожності утримується не стільки якась нерозкрита таємниця, скільки грандіозна проблема, що потребує як у своїй воістину філософській постановці, так і в конструктивному для освіти рішенні. Методологічно важливим тут є питання про те, що ж брати за вихідний пункт аналізу філолофсько-освітньої проблематики і за основні принципи визначення філософії освіти в якості самостійної сфери – людинознання, суспільствознавство, гуманітарне, наукове чи філософське знання? Таким чином виникає питання про можливі стратегії розробки філолофсько-освітньої проблематики і вивчення релевантної їй емпірії. Чисто номінативно ця емпірія являє собою ті філософські проблеми й ідеї, що презентовані в літературі з філософії й освіти загалом і з філософії освіти зокрема. Над вирішенням цих проблем плідно працюють такі українські вчені як: В. Андрущенко, А. Беліченко, А. Джуринський, А. Колот, В. Кремень, М. Лемківський, В. Лутай, О. Навроцький, М. Попов, Л. Рябов, В. Савельєв та ін.

Радикальність необхідних змін в системі освіти полягає в тім, що ці зміни повинні насамперед торкнутися змісту освіти, його цільової орієнтації. Іншими словами, сьогодні необхідна нова філософія освіти, що була б адекватною не тільки тим новим умовам існування людини в сучасному соціально-економічному, екологічному й інформаційному середовищу, але також і тим новим глобальним проблемам, що ставить перед людством XXI-го століття.

Виклад основного матеріалу. Які ж пріоритетні стратегічні цілі повинні бути покладені сьогодні в основу нової філософії системи освіти? Нам представляється, що такими цілями, принаймні, на найближчі кілька десятиліть XXI-го століття, повинні стати наступні:

1. Формування цілісного світорозуміння і нового наукового світогляду людей майбутнього, що було б адекватним останнім досягненням фундаментальної науки.

2. Формування в людей наукових уявлень про основні тенденції і закономірності стрімкої зміни сучасного світу, а також розвиток у них здібностей прогнозувати майбутнє і приймати рішення в умовах невизначеності.

3. Виховання в людей такого рівня духовності і моральності, що могли б стати основою стратегії подальшого безпечного розвитку цивілізації в умовах триваючого зростання населення планети, виснаження природних ресурсів, наростання екологічних проблем, появи нових видів зброї масового враження і небезпечних технологій.

Оскільки сформульовані вище пріоритетні цілі перспективної системи освіти визначені в даній роботі, очевидно, уперше, то цілком природно, що вони вимагають відповідної аргументації, а їхній зміст повинен бути дещо більш докладно розкритий. На цьому і зупинимся.

Пріоритетні цілі системи освіти на початок XXI-го століття.

1. Формування нового цілісного світорозуміння і нового наукового світогляду.

Сучасна цивілізація переживає світоглядну кризу. Саме вона є головною причиною всіх інших проблем. Людству вкрай необхідне нове світорозуміння і новий світогляд, що повинні бути сформовані на основі останніх досягнень фундаментальної науки і впроваджені у свідомість людей через систему освіти і виховання.

Найважливішими компонентами нової світоглядної парадигми, на думку автора, є наступні:

- усвідомлення людиною свого місця у світі як невід'ємної частини природи, без якої його існування неможливе. Необхідно відмовитися від існуючої антропоцентричної філософії і замінити її філософією біоцентризму, узгодженого гармонічного розвитку людини і природи, їх спільної коеволуції. Ми повинні, нарешті, усвідомити, що людина не володар, не підкорювач природи, а найважливіша частина єдиного природного організму;

- усвідомлення людиною своєї особливої ролі в процесі еволюції природи - як найбільш інтелектуальної

і високодуховної істоти. Сьогодні необхідно усвідомити, що людина несе особливу відповідальність за майбутнє не тільки людства, але і всієї біосфери, якій загрожує реальна небезпека знищення в результаті руйнівної технологічної діяльності людей;

- сучасне наукове світорозуміння, адекватне останнім досягненням фундаментальної науки, що формує сьогодні нову наукову парадигму і нову природничонаукову картину світу. Це нове світорозуміння ще не проникнуло в систему освіти і не стало надбанням масової суспільної свідомості. Тому свідомість абсолютної більшості людей нашої планети або знаходиться в полоні релігійних уявлень, що не мають нічого спільного з фундаментальною наукою, або існує у науці з часів Декарта і Ньютона і найбільше чітко представлені у світоглядних ідеях Лапласа.

Одна з найважливіших проблем сучасної цивілізації полягає в тім, що знання, що одержують люди в сучасній системі освіти, є фрагментарними (Кремень 2003: 3). Саме це привело сьогодні до розколу особистості і суспільства. Виникла гостра необхідність у цілісному знанні, яке і повинне стати основою нового цілісного наукового світорозуміння і світогляду.

Це сучасне наукове світорозуміння повинне базуватися на трьох основних принципах фундаментальної науки:

- принципі системності, що є ключовим для розуміння природних і соціальних процесів, а також всіх інших процесів світобудови;

- принципі невизначеності і випадковості, що дозволяє зрозуміти сутність процесів самоорганізації і саморозвитку в природі і суспільстві;

- принципі загальності інформації як семантичної властивості матерії, що визначає напрямки руху матерії, а також зміст усіх явищ, що відбуваються в природі [2, 52–59].

Розвиток такого світорозуміння дає надію пізнати не тільки природу живої речовини, але також і закони еволюції неживої природи, осягти сутність феномена свідомості. Розвиток і вивчення в системі освіти цих трьох основних принципів фундаментальної науки повинне стати основою для її подальшого розвитку. Воно повинно стати науковою базою для практичного вирішення багатьох актуальних проблем сучасності, у тому числі проблем збереження і покращення фізичного і психічного здоров'я людей, що в останні роки катастрофічно швидко погіршується.

2. Образ майбутнього системи освіти.

Суть даної проблеми полягає в тім, що в останні десятиліття світ стрімко змінюється, і переважна більшість людей не встигає осмислити причини й суть тих змін, що відбуваються у світі протягом життя одного покоління. У багатьох це викликає почуття психологічного дискомфорту, непевності, страху перед майбутнім. Саме це і є в більшості випадків причиною психічних розладів, наркоманії й алкоголізму, релігійного фанатизму й сектантства, що стали всі частіше виявлятися в сучасному суспільстві.

В умовах стрімких змін, що відбуваються в суспільстві в останні десятиліття, досвід минулих поколінь перестає бути надійною опорою для прогнозування майбутнього. Світ уже вступив у критичну фазу зміни цивілізації. Він став дуже чутливим до слабких інформаційних впливів, усе більше втрачає звичну інерційність і стійкість. З позицій науки про самоорганізацію – синергетики – ці явища цілком закономірні. Адже, як стверджує ця наука, у критичній області процесу розвитку будь-якої складної системи найбільше сильно виявляють себе нелінійні закони еволюції, її варіативність, тобто можливість різноманітного розвитку. Але від цього не легше. Багато людей цього просто не знають і тому не розуміють, як їм потрібно діяти в критичних ситуаціях [3, 217].

Таким чином, однією з надскладних проблем, що поставила перед людством сучасна дійсність, є проблема людини у світі, що швидко змінюється. Ця проблема винятково актуальна вже сьогодні і, безумовно, збереже свою актуальність у прийдешніх сторіччі.

Що ж сьогодні можна і потрібно зробити? Тут можна вказати на три основних напрямки практичних дій, що необхідно починати невідкладно.

Насамперед, необхідно усвідомити реальність і важливість проблеми адаптації людини у світі, що змінюється. Потрібно зрозуміти її сутність і доленосну значимість для майбутнього не тільки нашої країни, але і всього людства. Цьому повинно сприяти широке обговорення даної проблеми не тільки вченими, але і представниками всіх верств суспільства і, насамперед, представниками сфери освіти і культури.

Другий напрямок дій полягає в тім, щоб усвідомити можливість і необхідність прогнозування і цілеспрямованого конструювання майбутнього. На вирішення цієї проблеми необхідно націлити не тільки науку, але й освіту. Потрібно виявити і чітко показати людям ті ключові фактори, від яких залежить їхнє майбутнє, його можливі сценарії і наслідки. Потрібно переконати людей у тім, що від їхнього розуміння і практичних дій сьогодні залежить майбутнє не тільки їх дітей і онуків, але також і їх самих, тобто саме найближче майбутнє. За деяких прогнозів, сучасна криза цивілізації не буде занадто довгою. Вона буде продовжуватися не сторіччя, а всього лише кілька десятиліть. Уже у перші десятиліття ХХІ-го століття на нашій планеті або буде сформована нова

цивілізація, або не буде сформовано нову цивілізацію, або не буде взагалі ніякої. І ця нова цивілізація, за деякими прогнозами, досягне свого розвитку вже х середині XXI-го століття [4, 78]. Тому практичні дії над вирішенням проблеми виживання людства потрібно починати вже зараз і невідкладно. Перебудувавши суспільну свідомість, потрібно конструювати майбутнє шляхом активного сприяння реалізації його найбільш сприятливих сценаріїв.

Третій напрямок практичних дій, пов'язаних з перебудовою суспільної свідомості в інтересах майбутнього розвитку цивілізації, полягає у формуванні нової філософії системи освіти. Головною стратегічною метою цієї системи повинно стати не навчання людей, тобто не передача їм тих або інших конкретних знань і навичок, а саме освіта, тобто формування цілісної особистості, що володіє широким науковим кругозором, творчим мисленням і здібностями до подальшого саморозвитку в складному світі, що швидко змінюється [4, 124].

Досить конструктивним напрямком дій для вирішення цієї проблеми є випереджальна освіта. Випереджальна освіта повинна готувати людей до майбутнього. При цьому в першу чергу необхідно готувати до нього педагогів. Людство вже сильно спізнюється з вирішенням цієї найважливішої проблеми. Воно виявилось до неї психологічно не готовим, тому що усе ще знаходиться в полону застарілих уявлень про повільний еволюційний розвиток суспільства. Ці уявлення вже не відповідають сучасним реаліям.

Моделювання можливих варіантів майбутнього повинно стати найважливішою задачею фундаментальної науки, а його результати повинні негайно впроваджуватися в суспільну свідомість через систему освіти і засобів масової інформації. Існуюча сьогодні у суспільстві шкала пріоритетів і моральних цінностей повинна бути радикальним чином переглянута з врахуванням вже існуючих глобальних змін, і тих, що очікуються в найближчі роки у природі і суспільстві.

3. Пріоритетність морального виховання перед навчанням у системі освіти.

Моральне виховання завжди було однією з найважливіших цілей системи освіти. Адже виховання являє собою не що інше, як духовна освіта, у той час як навчання є лише інтелектуальною освітою, тобто засобом розвитку інтелекту, а не духовності людини. У той же час добре відомо, що інтелектуально розвинута людина не завжди є людиною вихованою, тобто духовно освіченою [5, 465].

В даний час моральне виховання являє собою одну з найважливіших глобальних проблем сучасності. Значення цієї проблеми важко переоцінити. Мало того, у найближчі роки значення морального виховання для майбутнього людства буде зростати усе швидше. Основні аргументи на користь цього висновку полягають у наступному.

1). В останні десятиліття XX-го століття проблема виховання в освітніх системах західного типу усе більше іде на задній план. Її витісняють прагматичні аспекти навчання, що мають метою підготовку кваліфікованого і раціонально мислячого фахівця. На жаль, це явище стало в останні роки характерним і для української системи освіти. Наслідки практично повного руйнування системи виховної роботи в українській системі освіти позначитися самим негативним чином, що підтверджується результатами соціологічних опитувань учнів, педагогів і батьків. На великий жаль, ми змушені визнати той факт, що сьогодні в нашій країні виростає ціле покоління аморальних людей, що практично не мають ні чітких духовних життєвих орієнтирів, ні моральних обмежень для своїх учинків. Ця ситуація надзвичайно небезпечна, тому що свідчить про швидку духовну деградацію нашого суспільства. Однак сьогодні вона суспільством ще належним чином не усвідомлена і як глобальна проблема поки не сприймається. Цьому сприяють і надзвичайно низький соціальний статус сучасного викладача, і безпрецедентне зниження престижу педагогічної діяльності в нашому суспільстві.

2). Історія перших двох десятиліть XXI-го століття свідчить про посилення міжнародних, територіальних і регіональних конфліктів, релігійного фанатизму і політичного екстремізму. Власне кажучи сьогодні у світі йде неоголошена третя світова війна, вогнища якої не загасають практично на всіх континентах нашої планети. Певно, що і надалі слід очікувати посилення цих процесів у зв'язку з ростом народонаселення і виснаженням природних ресурсів. Це особливо небезпечно, якщо врахувати ту кількість зброї масового враження, що вже накопичено людством і яке може бути в будь-який момент пущено в хід якщо не безвідповідальними політиками, то фанатичними й аморальними людьми, що не мають моральних обмежень для своїх учинків. Таким чином, проблема моральності вже сьогодні прямо пов'язана з проблемами національної та глобальної безпеки і повинна бути в центрі уваги суспільства хоча б уже тільки по цим, досить прагматичним міркуванням.

3). У найближчі десятиліття варто очікувати цілого ряду нових великих відкриттів у науці, що стануть основою для створення новітніх високоефективних технологій майбутнього. Насамперед, це стосується субквантової фізики, загальної фізіології, квантової генетики і загальної теорії інформації. Можна припустити, що ці досягнення відкриють людині шлях до пізнання природи живого, до нових джерел енергії і, можливо, до таємниць людського мозку, свідомості і підсвідомості. У результаті цього технологічна могутність людини незмірно зросте, що при нинішньому рівні моральності представляється надзвичайно небезпечним.

Історія показує, що усі великі досягнення науки людиною здебільшого використовувала для руйнування природи

і знищення собі подібних. Протистояти цьому можуть тільки високі моральні принципи і моральні обмеження, що повинні виховуватися в людей з дитинства і підтримуватися соціальними інститутами протягом усього їхнього життя.

На жаль, релігія тут є слабким помічником, тому що її вплив у сучасному усе більш раціоналізованому суспільстві явно недостатнім і не відповідає масштабам і значимості вже існуючих глобальних проблем. Тому в справі морального виховання потрібна цілеспрямована державна політика, що проводиться в життя через систему освіти й активно підтримувана всіма засобами масової інформації. Сьогодні така політика практично відсутня. Потрібно зрозуміти, що альтернативи моральному імперативові сьогодні не існує. Тому тут потрібні об'єднані зусилля всіх гуманітарних інститутів суспільства. У цьому плані може виявитися корисним і вже перевірений багаторічною практикою досвід виховних систем ряду східних країн, у тому числі і досвід японської системи морального виховання людей у процесі одержання ними освіти [6, 128].

От уже більш 30 років у всіх початкових і середніх школах Японії вивчається предмет «Етика», що є обов'язковим компонентом державної загальноосвітньої програми. Щотижня протягом однієї години викладачі й учні розглядають різні приклади високоморальної поведінки людей у суспільстві. При цьому важливе значення надається активній ролі самих учнів в обговоренні цих проблем і прикладів. Слід підкреслити, що принципова відмінність японської системи освіти від освітніх систем інших країн і, особливо, країн Заходу, полягає в тім, що головною метою загальної освіти в Японії вважається виховання моральності учнів і розвиток у них інтересу до освіти. Що ж стосується одержання знань і формування практичних навичок і умінь, то ці задачі розглядаються як менш пріоритетні стосовно зазначеної вище головної мети освіти – морального виховання.

Висновки. Тривалий час школа страждала і все ще страждає від сциєнтизму - однобокої орієнтації на науку як еталонне знання. Причому, як зразок найчастіше покладалося природничонаукове знання. У результаті цього в школі навіть гуманітарні дисципліни викладалися і зараз нерідко викладаються як природничонаукові. Так, наприклад, учні вивчають не стільки літературу, скільки літературознавство. Від них найчастіше вимагають строгих формулювань, визубрених по підручнику, а не розуміння художніх творів, вираження особистого відношення до них. Це одна з причин того, що сучасна молодь мало або зовсім не читає книг. У них немає тяги до читання і не розвинутий художній смак. Сциєнтизм спричиняє й інші наслідки. По-перше, він обумовлює фактографічну переваженість навчальних програм, що убиває творчі задатки в учнів. По-друге, провокує постійне збільшення навчальних дисциплін унаслідок диференціації наукового знання (чи не тут корениться одна з основних причин підвищеної захворюваності учнів і вчителів?). По-третє, сциєнтизм неминуче збільшує роз'єднаність навчальних дисциплін. У результаті всього цього в учнів не формується концептуальне бачення світу, немає твердих переконань, немає міцної прив'язки до культури і духовних цінностей. Сциєнтичний підхід в освіті дезінтегрує вчителів і учнів, школу з батьками, розум, почуття і волю в психіці учня.

Щоправда зауважимо, що у сучасній освіті намітився відхід від однобічних орієнтацій на науку. Школа стає на рейки культурологічного підходу. Це означає, що освіта починає спиратися на весь сукупний досвід людства, дбайливо відносячись до усіх форм культури: релігії, моралі, права, мистецтва, народної творчості, а також, зрозуміло, і до наукового знання. Важливо підкреслити, що культурологічний підхід в освіті має позитивне значення тільки за умови, що пріоритет віддається вітчизняній культурі. В іншому випадку важко розраховувати на те, що школа буде готувати гідних громадян своєї країни. У зв'язку з загальною зміною курсу в сучасній освіті (зі сциєнтичного на культурологічний), змінюються і уявлення про ідеал (еталонної моделі) випускника школи і вищого навчального закладу. На зміну ідеалові освіти людини приходить ідеал культурної людини. Поняття культурної людини не є простим, як це здається на перший погляд. У повсякденній свідомості культурна людина асоціюється з увічливою, вихованою Людиною.

Література

1. Лутай В. С. Про стан розробки концептуальних засад філософії освіти в Україні та їх впровадження в педагогічну практику. – Філософія освіти, 2005, №1. – С. 30 – 37.
2. Кремень В.Г. Освіта і наука в Україні: шляхи модернізації (Факти, роздуми, перспективи). – Київ: Грамота, 2003.
3. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму. – Київ: Педагогічна думка, 2012.
4. Щербаков Б. Ю. Парадигмы современного образования: человек и культура. – Москва: Логос, 2001.
5. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. – Київ: Грамота, 2007.
6. Андрущенко В.П., Савельєв В.Л. О11 Освітня політика (огляд порядку денного). – Київ: "МП Леся", 2010.

ОСОБИСТІСТЬ ВИКЛАДАЧА В ОСВІТНЬО-ВИХОВНОМУ ПРОЦЕСІ ЯК ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

О. В. Романюк

викладач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені
О. О. Богомольця (Київ, Україна)

RomanukOV@i.ua

Анотация

Оксана Викторовна Романюк. Личность на преподавателя в образовательно-взпитательный процесс как проблем на философията на образованието. В тази статия се обосновава необходимостта от цялостен интердисциплинарен подход към изучаването на въздействието на преподавателя върху образователно-възпитателния процес в медицинските висши училища. Проанализирани са основните структурни компоненти на качествата на личността на съвременния педагог: базови и специални особености на професионалната компетентност. Осъществява се анализ на основните етапи ("движение по посока на самоусъвършенстване", "професионално самовъзпитание", "създаване на комуникативни връзки", "преодоляване на междуролевите конфликти", "изграждане на моделите на възпитание", "отговорност", "раждане на нравствения "Аз" и т.н.) и се обозначават механизмите (мониторинг на качеството на образователно-възпитателните процеси, аналитична подкрепа, мониторинг на информационните канали; оценка на стратегическата стабилност, на потенциала на въздействието на личността на преподавателя върху качеството на образованието, подбуждащите фактори, приемане на управленски решения по осигуряване на качеството на образованието; регулиране на образователно-възпитателните процеси и т.н.) по осигуряване на влиянието на личността на преподавателя върху образователно-възпитателния процес.

Ключови думи: личност, образователен процес, възпитателен процес.

Abstract

Oksana Romanyuk. The teacher's identity in the academic process as a philosophy education problem. In this paper the necessity of a comprehensive interdisciplinary approach to the study of the impact on teacher education and training process in medical higher schools study is substantiated. The basic structural components of the modern teacher personality traits such as basic, specific and polyspherical features of professional competence are distinguished. The analysis of the main stages ("movement towards self-improvement", "professional self", "establishing communication links," "inter-thematic conflicts overcoming", "building models of education", "responsibility", "moral formation of "I", etc.) is done. It is determined mechanisms (quality educational process monitoring, analytical support, information channels monitoring, evaluation of strategic stability, the potential impact on the individual teacher's quality, push factors, management decisions in quality assurance, academic process regulation, etc.) make a teacher's personality impact on the educative process.

Keywords: personality, education, academic process.

Постановка проблеми. Впровадження Болонського процесу у вищих навчальних закладах України спричинило виникнення низки ґрунтовних проблем, що потребують детального дослідження і поступового вирішення. Серед них слід виділити питання гуманітарної складової профільної освіти, моніторинг якості освіти, управління освітою та ін. На нашу думку, надзвичайно актуальним є і дослідження впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес.

Мета роботи полягає у комплексному міждисциплінарному аналізові впливу особистості сучасного викладача на освітньо-виховний процес у вищих навчальних закладах медичного профілю.

Загальний стан дослідження проблеми. Вимоги до особистості викладача ВНЗ розглядали Н. Волкова, І. Зязюн, О. Котенко, А. Кузьмінський та ін. Вплив викладача на розвиток особистості студента досліджено у працях О. Бондаревської, С. Вітвицької, В. Гриньової, А. Капської, В. Лозниці, Л. Орбан-Лембрик,

Л. Спіріна. Професіоналізм викладачів з психологічної точки зору досліджували С. Іванова, І. Бех. Важливість освітнього середовища у навчально-виховному процесі, особливості його організації розглядалися в дослідженнях Б. Гершунського, Е. Гусинського, І. Зязюна, Г. Ільїна, Ю. Турчанінова. Наукові розробки питань гуманізації освітньо-виховного процесу знаходимо в працях Ш. Амонашвілі, І. Васильєвої Т. Мальковської, В. Сухомлинського, С. Френе. Проте, на нашу думку, сьогодні не вистачає саме комплексного аналізу зазначеної проблеми, аналізу, що ґрунтувався б на міждисциплінарних підходах дослідження.

Виклад основного матеріалу. У освітньо-виховному процесі відбуваються такі зміни: спрямованість до безперервності освіти; агенти освітньо-виховного процесу стають і здобувачами, і продуцентами особистісних знань; роль педагога зміщується у напрямку організації навчально-пізнавальної діяльності студентів; гуманістична спрямованість досягається шляхом міжособистісної взаємодії «викладач-студент», у фундаменті якої знаходяться і особливості світоглядних позицій усіх реципієнтів, і культура особистості – усіх учасників освітньо-виховного процесу.

Зазначені зміни у освітньо-виховному процесі досліджуються за допомогою філософських теорій діалектики знання та інформації, екзистенції і системи сутностей, концепцією взаємовідношення індивідуальної свідомості і суспільного буття, які надають можливість докладніше зрозуміти закономірність змін у пізнавальній та освітній діяльності особистості, її когнітивному та емоційному розвитку, взаємодії з соціумом, самовдосконаленні й адаптації до зовнішніх впливів. Ці теорії надають можливість й краще усвідомити специфіку сприйняття людиною зовнішнього світу й конструювання особистістю специфічності власного бачення світу, відбудовуванні нею себе та взаємовідносин з іншими людьми.

Наукові розвідки щодо проблем особистості мають довготривалу історію. С. Рубінштейн звернув увагу на те, що «особистість у підкресленому, специфічному сенсі цього слова є людиною, у якій є свої позиції, своє яскраво виражене усвідомлене ставлення до життя, світобачення, до якого вона прийшла в результаті великої усвідомленої роботи. У особистості є своє обличчя. Така людина не лише виділяється у тому, яке враження здійснює на іншого, але сама свідомо виділяє себе з оточуючих. У найвищих проявах це передбачає самостійність мислення, небанальність почуттів, силу волі, зібраність і внутрішню пристрасність» [7]. Є. Ануфрієв виокремлював два підходи до розуміння поняття «особистість»: нормативний та соціологічний. Відповідно, нормативний спирається на перелік позитивних ознак, що відносяться до свідомості, діяльності людини, почуттів та емоцій. Відтак, людина, що володіє набором позитивних якостей є особистістю [2, 77–80].

Відповідно до нормативного підходу викладач повинен володіти набором позитивних якостей власної особистості. На початку розвитку освітнього процесу серед позитивних якостей особистості, що передавала знання, головною вважалася здатність забезпечити чітке незмінне тлумачення тексту (або іншого знання) усіма учнями. З плином часу вимоги до особистості наставників змінювались, ускладнювались і розширювались. Сьогодні у кожній країні світу є перелік документів, що регламентують педагогічну діяльність, і з яких достеменно відомі вимоги до педагога. Підсумовуючи інформацію з відповідних документів, які існують в сучасній Україні, можна зробити узагальнюючий висновок про те, що особистості українського викладача сьогодення мають бути притаманні такі якості: передусім, педагогічна освіта з належним рівнем професійної підготовки, здатність до педагогічної діяльності, здатність до результативності і якості у роботі, фізичне і психічне здоров'я, високі моральні якості, повага до гідності учасників освітньо-виховного процесу, здатність до культивування патріотизму тощо. Оскільки в сфері освіти постійно впроваджуються нові гілки спеціалізації, а зміст давно існуючих наук суттєво і навіть змістово змінюється з певною періодичністю, на нашу думку, до вищевикреслених якостей потрібно додати й поліпрофесіоналізм. Між тим, сучасні, зокрема українські вчені розглядають питання особистості викладача і притаманних їй якостей значно глибше.

Наприклад, Л. Підкамінна вважає, що професійна діяльність викладача вищої школи вимагає наявності наступних особистісних якостей та соціально-психологічних рис: загальногромадянські риси, морально-психологічні якості, науково-педагогічні якості: індивідуально-психологічні особливості, професійно-педагогічні здібності [4]. О. Сергєєнкова, О. Столярчук, О. Коханова, О. Пасєка в особистості викладача виокремили два блоки якостей: як суб'єкта педагогічної діяльності (спрямованість особистості, рівень загальних і педагогічних здібностей, професійна і психологічна компетентність); як розумової і емоційно-вольової особистості (гностичні, конструктивні, перцептивні, комунікативні, організаторські, сугестивні, проєктивні, креативні якості) [3]. І. Зязюн зосереджує нашу увагу над таким синтезом якостей і властивостей особистості викладача, «які дадуть змогу без зайвого емоційного напруження здійснювати свою професійну діяльність: педагогічний оптимізм, впевненість в собі як педагога, відсутність страху перед дітьми, відсутність емоційного напруження, наявність вольових якостей (цілеспрямованість, рішучість)» [5].

На наш погляд, щоб структурувати вищезазначене розмаїття якостей особистості сучасного педагога, потрібно їх класифікувати наступним чином:

- базові – якості особистості викладача, які в принципі притаманні сучасному професіоналу (високий рівень знання своєї професії, конкурентоспроможність, рентабельність діяльності, певні моральні якості людини інформаційного суспільства, комунікабельність тощо);

- специфічні професійні компетенції – щось особливе, чого вимагає від людини, власне, лише професія викладача і більше ніяка інша професія в світі (наприклад, здатність до безумовної любові, на яку, навіть, далеко не всі батьки спроможні; безумовну жертвовність собою, часом, і, врешті-решт усім життям; в українських реаліях, а, можливо, і реаліях сучасного світу загалом, здатність захищати своїх підопічних ціною життя, від, умовно кажучи, лихих людей; здатність покласти, витримати і нести на своїх плечах відповідальність за життя та якість життя іншої людини; здатність передати знання лише змістом очей без додаткових рухів тіла і м'язів обличчя, без голосу чи інших засобів – таїнство, магія, що виникає між талановитим педагогом і його підопічними, коли інформація з одного тіла неначе «переливається» в інше через «двері-очі», але перший при цьому нічого не втрачає, а можливо і отримує, тощо);

- полісферні – персональні якості особистості «для всіх випадків життя», для позапрофесійних сфер життєдіяльності (фасилітаційні якості, стійкість інтересів, особистісні очікування, здатність до колекціонування, до мисленевих експериментів, здорового авантюризму і та ін.).

Якщо розглядати вплив особистості викладача на освітньо-виховний процес з точки зору соціологічного підходу, то, по-перше, необхідно згадати велике значення усвідомлення людиною сугестії соціальних ролей. А.Спіркін пише: «до рівня особистості людина підіймається лише тоді, коли вона оволодіває здатністю керувати собою і володарювати над своїми пристрастями та інтересами. Особистість – це людина, що володіє самосвідомістю і світобаченням, яка досягла розуміння своїх соціальних функцій, свого місця у світі, яка міркує про себе як суб'єкта історичної творчості, своїх прав і обов'язків, естетичних та етичних норм пізнання і перебудови світу.» [9, 10]. Вищезазначене, на наш погляд, характеризує професіонала або ж компетентного фахівця, а у нашому випадку – викладача вищої школи. Деякі вчені (Ю. Татур, Ю. Фролов, Д. Махотін, А. Хуторський та ін.) компетентність трактують як актуальну для сьогодення якість особистості. Так, В. Шадриков визначає компетентність як «здобуток особистості, завдяки якому людина може вирішувати конкретні задачі» [10, 15 – 21]. Ми би додали до цього спрямованість викладача не лише на свій предмет, але й на володіння сучасними стандартами толерантності і міждисциплінарних підходів (мультисистемність). Замкненість, брак синергетичних підходів є суттєвими перепонами у здобуванні сучасним фахівцем високого класу професіоналізму. Здатність до вирішення конкретних завдань не є достатньою умовою для визначення компетентності сучасного рівня. Остання передбачає процес повсякденного розширення кругозору, загальної культури, особливо, у галузях профілю ВНЗ. Невипадково у сучасній вищій школі акцентується увага на інтегративних міждисциплінарних зв'язках: у сучасному базовому кейсі викладача є і комп'ютерна грамотність, і іноземна мова, і психологічні тренінги тощо. Важливе значення має посилення рівня і філософської підготовки в системі сучасної системи післядипломної освіти. Сьогодні радянські зразки факультетів післядипломних курсів зруйновано, а структура нових знаходиться у стадії розробки та вдосконалення. На наш погляд, в системі медичної післядипломної освіти варто посилювати саме гуманітарні аспекти та вивчення гуманітарних світоглядних дисциплін, і зокрема: філософії, етики, біомедичної етики тощо.

По-друге, є і інший аспект соціально-філософського підходу, який при аналізі застосовується у тому випадку, коли міра особистісних якостей визначається ступенем засвоєння особистістю соціального досвіду. Як зазначає І. Резвицький «людський індивід може і не стати особистістю, якщо не засвоїть соціальний досвід» [6, 4].

Говорячи про особистість викладача та її вплив на освітньо-виховний процес, необхідно враховувати, у яких історичних (прогресивних, регресивних, кризових тощо) умовах, яких соціальних групах чи спільнотах відбувався процес його соціалізації, які цінності і норми у цьому процесі він засвоїв і, відповідно, у якій формі й яку інформацію, знання, навички він зможе транслювати іншим учасникам освітньо-виховного процесу. Як відомо, і складність природних засад людини, і складність процесів її соціалізації протягом тривалого часу були предметом дослідження в історії філософської та наукової думки. Наприклад, Макс Шелер розглядав людину як: «як істоту, максимально «вкорінену» у ті, що передують їй, нижчі (ендотимні) шари буття; як істоту, котра здатна сягати найвищого духовного злету, і не для того, аби відірватися від отих шарів буття, що про них тільки-но мовилось, а задля того, аби впоратися з ними, залишаючи їх у своїй структурі й залишаючись усім єством у структурі цілісного буття» [11, 132 – 154].

Отже, «якість» особистості викладача – це складний феномен, який навіть антропологічно може містити різноманітні складові природного, соціального, ментального та духовного кшталту. Професійне «Я» викладача є лише однією складовою частиною його індивідуально-особистісного «Я», і навпаки. Тому зрозуміло, що і на освітньо-виховний процес кожний викладач може впливати по-різному, а сам цей вплив потрібно оцінювати у різноманітних параметрах. Таким чином, повноцінність життя викладача поза роботою, рівень реалізації

та задоволеності його особистості цим життям має таке суттєве значення, як і, власне, професійні якості, знання, вміння. На наш погляд, запити сучасного суспільства мають бути зосереджені й на викладачеві у тому відношенні, яке дозволяє гармонійно поєднувати розвиток його власних професійних знань і навичок та розвиток його особистості у напрямку вдосконалення не лише у професійній, але і в усіх інших сферах його життєдіяльності. І ми далекі від думки, що його матеріальних потреб може призвести до збільшення його професійних умінь та насаги. Адже, подеколи задоволення однієї матеріальної потреби породжує іншу. І виникає нескінченне коло гонити за споживанням матеріальних благ. На цьому, в принципі, й заснований феномен споживацтва у сучасному суспільстві. Проте, важливо зрозуміти, що злиденність викладача, його низький матеріальний рівень життя у сучасному суспільстві дискредитує усю систему вищої освіти України. Оскільки у студента виникає запитання: «якщо викладач такий розумний, освічений, компетентний, тоді чому він має такий низький матеріальний статус у нашому суспільстві?» «І чи варто зосереджувати увагу на здобутті нових знань, освіти, або ж краще знайти інші форми забезпечення власного існування?»

Психологи інтерпретують особистість як: сукупність рис, що характеризують індивіда у відповідності з його темпераментом, здібностями, характером (Р. Мейлі); інтегрованою організацією пізнавальних, афективних та фізичних характеристик, які підкреслюють нетотожність іншим (Г. Айзенк) тощо.

У сучасній, зокрема українській науковій літературі, є класифікації, які виокремлюють саме психологічні якості особистості викладача: рівень емпатії, динамізм особистості, емоційну стійкість тощо. В.Сластьонін виділяє такі якості особистості викладача як: любов та цікавість до дитини, наполегливість, справедливість, вимогливість, педагогічну пильність, спостережливість, товариськість, педагогічний такт та увагу [8, 160].

На думку філософів, особистість характеризується за трьома вимірами існування: минулим, теперішнім й майбутнім (з останнім пов'язаний цільовий, а не причинно-наслідковий детермінізм у якості загального механізму функціонування особистості) (І. Бех); звертається увага на те, що особистість це – поняття, вироблене для відображення біосоціальної природи людини, розгляду її як індивіда, як суб'єкта соціокультурного життя, що розкривається у контексті соціальних відносин, спілкування і предметної діяльності, соціально зумовленої системи психічних якостей індивіда, що визначається залученістю людини до конкретних суспільних, культурних, історичних відносин (В. Абушенко) [1].

Як відомо, формування людської особистості залежить від сутнісних рис індивіда, свідомості, цінностей, відповідальності. Відповідно, процес формування особистості відбувається протягом усього життя. Так, можемо виокремити три акти у процесі формування особистості: насамперед, «психологічне народження» (розбудова психологічного взаємозв'язку з іншими людьми); «народження соціальне» (встановлення взаємозалежності індивіда з іншими людьми на соціальному рівні; і народження духовне, яке досліджується, передусім, у філософсько-рефлексивний спосіб (народження, коли людина як особистість долучається до сенсожиттєвих, духовно-моральнісних вимірів). Перший і другий акти пов'язані з віковим розвитком людини, натомість, третій акт може виникнути на будь якому етапі становлення особистості людини, або ж не виникнути взагалі.

Особистість людини-викладача, її вплив на освітньо-виховний процес і кінцевий результат без перебільшень залежить від її моральних, душевних і духовних якостей. Сьогодні в Україні існує проблема забезпечення солідарного розвитку викладацького товариства (що пов'язане і з розмаїттям напрямків спеціалізацій). Через це відбувається поступове «розмивання» професійної культури. А низька мотивація власного самовдосконалення призводить і до низки соціальних проблем, серед яких найбільш кричущими є низький рівень престижу професії та низька заробітна платня, такі, що остаточно не виправдовуються протягом періоду життєдіяльності позитивні зусилля і витрати людей на освіту; суперечність між амбіціями людей та недостатнім кар'єрним зростанням викладачів тощо.

Звичайно, не варто приховувати й негативні випадки такої модуляції рис викладача, які можуть навіть суперечити гуманістичній позиції, або ж перетворення окремих осіб на надзорських та аморальних працівників. Здебільшого, це пов'язано з зовнішніми обставинами (економічними, політичними), або ж особистісними кризами і супутніми проблемами, що безпосередньо пов'язані з професійною діяльністю таких працівників освіти (наприклад, несприятливими змінами у освітньо-виховному середовищі).

Вважаємо, що можна виокремити й певні етапи (стадії процесу) забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес. Виокремлення і розуміння різниці поміж ними, на нашу думку, не лише сприятиме розумінню глибини і важливості впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес, але й допоможе спрямовувати його на отримання якомога більш якіснішого освітнього продукту, замовленого суспільством.

Перший етап такого забезпечення ми воліли б назвати «рухом у напрямку самовдосконалення». Молодий спеціаліст або викладач, який прийняв рішення усвідомлено і відповідально впливати на освітньо-виховний процес, повинен почати саме з підбору і відшліфовування належних та слухних шляхів впливу. Але для цього на першому

етапі викладач, передусім, повинен зрозуміти самого себе, визначити перспективи свого власного просування у особистому і професійному розвитку, усвідомити і почати свідомо реалізовувати власні інтелектуальні, емоційно-вольові, духовно-моральні резерви. Особистість викладача виступає суб'єктом вибору не лише його власних ціннісних орієнтацій, життєвих цілей, планів, рішень, але й суттєво впливає на вибір подібних чинників студентами. Отже, вплив особистості викладача на цьому етапі слід спрямувати у напрямку підтримки ціннісної та культурно-історичної складової, а не тільки на раціонально-прагматичну орієнтацію учасників освітньо-виховного процесу.

Другий етап забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес – є, на нашу думку, етапом «професійного самовиховання», який характеризується не лише прагненням і вдосконаленням навичок необхідних для виконання професійних і соціальних обов'язків, але й виявленням і розв'язанням протирічч у своїй діяльності, зокрема, уміння подолати внутрішні конфлікти тощо. На цьому етапі відшліфовується і креативність, і соціальна установка викладача на емпатію, формуються та реалізуються його потреби до вдосконалення знань, поліпшується уміння самонавчатись, підвищується рівень позитивної комунікативної установки, і напрацьовуються позитивні, перспективні стратегії професійного розвитку на особистісному, суспільному та організаційному рівнях.

Завершення цього етапу, на нашу думку, буде свідчити про соціальну і психологічну зрілість особистості викладача, про свідоме ставлення до свого життя і життя інших учасників освітньо-виховного процесу, про обмірковувану, планомірну і послідовну працю над собою, що й матиме можливим наслідком його роботи поліпшення якості впливу на аудиторію та оточення.

Третім етапом забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес, на нашу думку, повинен бути етап «налагодження комунікативних взаємозв'язків». Сучасні ВНЗ, зокрема і в Україні, є великими організаціями подеколи з чималим своїм внутрішнім простором. А науковий світ інформаційного суспільства взагалі можна охарактеризувати як безмежний. Відповідно, кожній особистості й учаснику освітньо-виховного процесу, кожному сучасному викладачеві для поліпшення його професійної діяльності конче необхідна і така здатність, як встановлення й розбудова соціальних взаємозв'язків всередині та ззовні учбового закладу на мікро- і макро- рівні.

На цьому рівні очікується збільшення лояльності до викладача його колег, студентів, адміністрації. З іншого боку, зовнішня комунікація робить кожного викладача більш відкритим до зовнішнього світу, інформації, а отже потенційно більш адаптованою й спроможною запозичувати, засвоювати і використовувати у практиці виховання та освіти усе нове, передове й інноваційне.

У педагогічній професії нерідко зустрічається розбіжність, неспівпадіння тих цілей, які ставить перед собою людина-учасник освітньо-виховного процесу з тими цілями, які ставить суспільство перед освітою як соціальним інститутом загалом. Тому четвертий етап впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес є етапом «подолання міжрольових конфліктів», які можуть бути своєрідним наслідком такого «цільового неспівпадіння». Якщо у викладача втрачається чи взагалі відсутнє чітке узгодження основних орієнтирів реалізації його власної особистості у різних сферах життєдіяльності та життя суспільства (економічній, політичній, соціальній, духовній) і у власному побутовому житті (родинному, дозвіллі, спортивному, у спілкуванні з друзями), його вплив на освітньо-виховний процес може також поступово мінімізуватися, наближаючись до позначки «0». Тому для особистості викладача потенції його впливу на освітньо-виховний процес можуть бути актуальними не лише тільки з огляду на його спроможність до самоосвіти, але й як здатність до ефективної життєдіяльності в оточуючому середовищі, як здатність до подолання звуженої професійної самосвідомості та персональної участі у процесах розвитку громадянського суспільства.

П'ятим етапом забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес, на нашу думку, може вважатися час «побудови моделей» пошуку і створенням викладачем різних способів отримання нової інформації. Наприклад, через низькі заробітки сучасний український викладач зорієнтований на додаткову іншу роботу, часто-густо й просто повну заміну профілю професійної діяльності. Тому в освіті здебільшого залишається працювати молодь (незрілі професійні орієнтири, незначний досвід) і викладачі передпенсійного і пенсійного віку («гуру» у своїй справі, але іноді з консервативними підходами та відмінними від молоді ціннісними парадигмами, моральними орієнтирами, цілеукладанням). Підходи до отримання і розповсюдження інформації у цих категорій викладачів різні, а, отже, і вплив на освітньо-виховний процес істотно різниться у всіх відношеннях. Якщо головний учасник освітньо-виховного процесу – студент, – є представником технократичного покоління, то особистості викладача для позитивного і перспективного впливу на нього необхідна хоча би здатність до адаптації у інформаційному суспільстві.

Шостий етап впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес є особливо актуальним для сучасної України. Коли в державі відбуваються стрімкі зміни ми розуміємо, що саме здатність встигати за подіями, раціонально осмислювати їх і, навіть, попереджувати виклики часу, є необхідною складовою можливостей подальшого впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес, його учасників і через них – на інших

людей. Тому цей етап забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес, на наше глибоке переконання, слід пов'язати з процесом формування у викладача відповідальності за свою професійну діяльність. Цей процес містить в собі й інші складові: спроможність викладача сприймати постійні зміни реальності як невід'ємні складові педагогічної діяльності, позитивне реагування на можливу зміну ролей функцій інших осіб, спроможність засвоювати досвід інших викладачів, який може покращити й власну педагогічну практику.

Нарешті сьомий етап забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес має, на нашу думку, особливе значення для працівників медичних навчальних закладів. Ми пов'язуємо цей етап зі специфікою процесів «становлення морального «Я» особистості».

Власне, цим механізмом будь-яка особистість починає оволодівати ще з раннього дитинства, набуваючи досвід совісті, але усвідомлене засвоєння етичних норм у підлітковому і юнацькому віці (період «я дорослий» тому маю право протестувати), коли обирається професія на все життя і коли даній професії навчаються, є вкрай актуальним. Медична корпоративна етика дещо відрізняється від загальнолюдської. Протягом певного часу в Україні спостерігається й феномен певного «викривлення» етичних принципів та моральнісних норм у взаємодії людей. В умовах перманентного перехідного періоду новітньої історії нашого суспільства молодій особистості втратити належні орієнтири не так вже й складно. У той самий час з'являються і стверджуються нові види медичної діяльності, пов'язані з необхідністю неухильного дотримання саме етичних, моральних принципів: трансплантація, впровадження репродуктивних технологій тощо. Усе це кардинально змінює сутність підходи до людини, її буття та діяльності у медичній та освітній сфері з огляду на вимоги до етико-моральнісного підґрунтя такої діяльності.

Подеколи ми забуваємо, що рух до самостановлення та формування особистості повинен бути поступовим і осмисленим. Критичний погляд, який має бути притаманним особистості викладача, завжди допоможе віднайти, відслідкувати, й попередити те, що може мати негативні наслідки. Соціально-гуманітарна складова медичної профільної освіти у даний період може виконувати роль навіть «гамівної сорочки», а соціально-гуманітарні науки формують у студентів-медиків загальне розуміння надзвичайно складного механізму взаємодії та функціонування різноманітних структур сучасного суспільства. Зокрема, й з огляду на морально-етичне підґрунтя та принципи такої взаємодії. Відповідно, викладач, особливо викладач соціально-гуманітарних дисциплін, має передати, в тому числі і на якихось надтонких рівнях, потребу у збереженні трепетного ставлення до «м'яких» (етичних, зокрема, Божих заповідей, золотого правила і багатьох інших моральнісних постулатів) загальнолюдських правил людського співіснування, щоби потім суспільству не прийшлось створювати регідних (жорстких, негнучких) обмежень у вигляді законів кримінального кшталту. На цьому етапі вплив особистості викладача на освітньо-виховний процес може розглядатися як такий, що запобігає формуванню прошарку медичних спеціалістів, які рутинно, а часом й за платню корупційного кшталту надають пацієнтам тільки «тілесні послуги».

У процесі з'ясування сутності процесу забезпечення впливу викладача на якість освіти слід враховувати низку таких положень: забезпечення впливу викладача на якість освіти є організованою, цілеспрямованою, системною, комплексною, активною діяльністю; ключовим критерієм процесу забезпечення впливу викладача на якість освіти є захист суспільних інтересів, зокрема, національних; ключова роль у забезпеченні впливу викладача на якість освіти належить саме викладачу.

Побудова системи забезпечення впливу викладача на якість освіти визначається передусім особливостями виробничих взаємин в системі освіти. Тому об'єктивною основою забезпечення впливу викладача на якість освіти виступають процеси, що відбуваються в освітньому базисі. Сукупність таких процесів є результатом взаємодії різних механізмів (необмеженої кількості рухомих ланок та ступеня їхньої свободи) забезпечення впливу викладача на якість освіти. Зауважимо, що в процесі аналізу механізмів забезпечення впливу викладача на якість освіти не можна цілком абстрагуватися від його стандартизованих форм, однак останні доцільно розглядати у даному контексті як необхідний компонент регулювання впливу викладача на якість освіти.

Механізм забезпечення впливу особистості викладача на якість освіти — це система освітньо-виховних заходів, що охоплюють такі елементи: об'єктивний і всебічний моніторинг освіти й запитів суспільства до освіти з метою виявлення та прогнозування внутрішніх і зовнішніх загроз освітній сфері (наприклад, введення чи відміна Болонської системи); вироблення гранично допустимих значень освітньо-виховних показників, недотримання яких призводить до нестабільності й конфліктів у освітній галузі та претензіям суспільства і держави до кінцевих результатів освітнянської діяльності; діяльність держави та ВНЗ щодо виявлення та запобігання внутрішнім і зовнішнім загрозам у освітній сфері. Як основу механізмів забезпечення впливу викладача на якість освіти слід розглядати сукупність об'єктивних взаємозалежностей і зв'язків між явищами і процесами освітньо-виховного життя у його саморозвитку, у динаміці. Наприклад, моніторинг якості освітньо-виховних процесів, аналітична підтримка; моніторинг інформаційних каналів; оцінювання стратегічної стійкості, потенціалу впливу особистості

викладача на якість освіти, збурюючі фактори; прийняття управлінських рішень щодо забезпечення якості освіти; регулювання освітньо-виховних процесів тощо. Механізми забезпечення впливу викладача на якість освіти здатні змінюватись, тобто, вони також мають адаптивний характер.

На нашу думку, доцільно розглядати такі рівні механізмів забезпечення впливу викладача на якість освітньо-виховного процесу: стратегічний рівень (вироблення системоформуючих освітньо-виховних рішень, що відбиваються в перспективних програмах забезпечення впливу особистості викладача на якість освітньо-виховного процесу); тактичний рівень (вирішення завдань, пов'язаних з ліквідацією конкретних видів потенційних загроз або запобігання їхнього впливу на освітньо-виховний процес); оперативний рівень (ліквідація наслідків загроз і негативних впливів).

Висновки. В результаті класифікації якостей особистості сучасного педагога (базові, специфічні професійні компетенції, полісферні) було доведено, що на освітній процес викладач впливає не лише з позиції своєї кваліфікаційної професійної підготовленості, але й з позицій особистісної, світоглядно-етичної «запрограмованості» на викладацьку діяльність. Коли викладач є власним прикладом у дотриманні принципів моралі та поведінки у суспільстві. Для спрямування діяльності викладача на отримання якомога якіснішого «освітнього продукту», замовленого суспільством, нами було запропоновано етапи та механізми забезпечення впливу особистості викладача на освітньо-виховний процес. Безумовно, запропонована теоретична схема потребує подальшого вдосконалення та опрацювання, проте вона є надзвичайно перспективним елементом у процесі осмислення сутності процесів впливу викладача на формування належних якостей майбутніх спеціалістів – випускників ВНЗ України медичного профілю.

Література

1. Абушенко В. Л. Особистість // Новітній філософський словник / Укладач А. А. Грицанов. – Мн.: Вид. В. М. Скакун, 1998. – [Електронний ресурс] - <http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D1%81%D0%BE%D0%B1%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%96%D1%81%D1%82%D1%8C>
2. Ануфриев Е. А. Социальный статус личности и активность личности (Личность как объект и субъект общественных отношений) / Е. А. Ануфриев. – М.: Изд-во Мос.ун-та, 1984.
3. Вікова психологія / О. П. Сергєєнкова, О. А. Столярчук, О. П. Коханова, О. В. Пасєка. – К.: Центр учбової літератури, 2012. – 376 с.
4. Підкамінна Л. В. Психолого-педагогічна модель викладача вищої школи та шляхи її реалізації / Л. В. Підкамінна – Вісник психології і соціальної педагогіки. – К. [Електронний ресурс]. – PSYN.KIEV.UA
5. Педагогічна майстерність / І. А. Зязюн, Л. В. Крамущенко, І. Ф. Кривонос та ін.; Заг.ред. І. А. Зязюна. – К.: Вища школа, 1997. – 349 с.
6. Резвицкий И. И. Коммунизм и индивидуальность / И. И. Резвицкий. – Л., 1973.
7. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – М., 1940.
8. Сластенин В. А. Формирование личности учителя советской школы в процессе профессиональной подготовки / В. А. Сластенин. – М.: Просвещение, 1976.
9. Спиркин А., Ефимов В. Новое общество – новый человек / А. Спиркин, В. Ефимов. – М., 1976.
10. Шадриков В. Д. Личностные качества педагога как составляющие профессиональной компетентности / В. Д. Шадриков // Вестник ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Серия Психология, 2006. № 1. – С.15 – 21.
11. Шелер М. Человек и история // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем / М. Шелер. - 1993.- Т. 1, № 3. – С.132 – 154.

© Оксана Вікторівна Романюк

ФИЛОСОФИЯ НА ПОЛИТИКА

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ ЗА ЗНАЧЕНИЕТО И СЪЩНОСТТА НА ПОНЯТИЕТО “ПОЛИТИК” ПО БЪЛГАРСКИТЕ ТЕРИТОРИИ *

Ахмед Куйтов¹

Студент във ВТУ “Св. Св. Кирил и Методий“

Анотация

Ахмед Куйтов. Философски размисли за значението и същността на понятието “политик” по българските територии. Текущият материал има за цел да постави дискусия, чиито резултат да бъде измисляне на понятие, което да отговаря за истинската същност на думата “политик”. Нужда от обособяването на такова понятие има, защото днес тази дума се използва много неточно. С терминът политик се определят хора, които всъщност са далече от политиката. Защото един политик е нужно да изпълнява политики, чрез които народа, който го е избрал да живее мирно, спокойно и благополучно. А българският народ в последните 200 г. живее постоянно на ръба, често дори пропада от него. До ръба достига, чрез действията на тези личности, които несправедливо се характеризират като политици.

Ключови думи: принудителна миграция, политика, несправедливост, Балканите

Abstract

Ahmed Kuytov. Philosophical reflections on the meaning and substance to the concept “politics” territories in Bulgarian. The current paper is intended to raise discussion whose outcome is devising a concept, which corresponds to the true essence of the word “politician”. We need for establishment of what a concept is because today this word is used very widely. With the term “politician” determination people who are actually a distant of politics. Because a politician needs to implement policies through which people who chose to live peacefully, calmly and safely. A Bulgarian people, the last 200 years, live constantly on the edge, often even fails of it. Reaches the edge, through the actions of those individuals who unfairly characterized as politicians.

Keywords: Forced migration, Politics, Injustice, Balkans

Анотація

Ахмед Куйтов. Філософські роздуми про сенс і сутність поняття «політика» в Болгарії. Стаття започатковує дискусію щодо змісту та сутності поняття “політик” так, як його розуміють в Болгарії. І так, як саме політики ведуть свою політичну діяльність в Болгарії. Сьогодні в цей термін вкладається багатоманітний зміст, а саме поняття використовується дуже широко. Політиками називають людей, суспільна діяльність яких насправді немає нічого спільного зі справжньою політикою. Тому що внаслідок політичної діяльності люди повинні жити мирно, спокійно і безпечно. Болгарський народ останні 200 років існує на межі прірви навіть не задумується над цим. Животіє часто через дії тих осіб, яких незаконно у болгарському суспільстві визначають як політиків.

Ключові слова: вимушена міграція, політика, несправедливість, Балкани.

Уточнения

В следващите страници когато се използват определения като “Българи”, “Турци” и т.н. е само с цел да се улесни читателя. В текущия доклад приемам всички хора, които са живели по Българските територии като

¹ Роден на 16 Юли 1992г. Студент във ВТУ “Св. Св. Кирил и Методий” специалност Философия. Има повече от 15 научни публикации в сферата на Етиката, Философия на политиката, Философия на правото. На 27 Март 2012г. Създава студентски философски клуб във философския факултет на ВТУ “Св. Св. Кирил и Методий”. Създател е на две международни научни студентски списания. „Перспективи” във ВТУ „Св. Св Кирил и Методий” и Международно научно студентско списание на “Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi”. Участвал е в между-народни проекти в Полша, Румъния и Турция.

същества, които са издържали определена класа "политици". Които от своя страна са разделяли хората на различни националности. Според мен всяко разделение на хората е грешно и неточно, защото според изследванията на Чарлз Дарвин всички хора произхождат от маймуната. Философски погледнато всички хора си приличат почти на 100%, малките разлики се състоят единствено в цвета на очите, кожата, ръст и големината, които според Ибн Халдун, се дължат на природните условия, където пребивават хората. Обаче всички наши органи с които съществуваме са идентични, един бъбрек от европейец ще функционира също толкова добре, колкото и на един азиатец.

Към проблема

В средните училища, по предмет "История", се втъпява в детските невинни души, чувството за робско минало, чувството, че и те самите са роби, защото такива са били техните предци. А още по-жесток е факта, че се възпитава чувство на гордост, към тези времена и още по-специално да се почитат личности, които не са направили нищо съществено за народа, а дори са усложнили живота на хората и са предизвикали бунтове и размирици, които цялостно са имали негативни ефекти и са предизвикали в последствие войни. А реално от всяка война има само губещи и по-малко губещи страни.

Кой има изгода от това децата, които в последствие ще се превърнат в личности да имат робско съзнание, да почитат фалшиви кумири? Отговорът се състои от една дума, което значение всъщност не отговаря на нейното съдържание, но за да ме разбере читателят ще я напиша. Това е думата "Политик", всъщност коренът на тази дума произлиза от английското "polite" – учтив, любезен. В по-широк смисъл ролята на политика е да служи на народа, да му осигурява възможност да се развива и усъвършенства, ако не може то поне да не пречи. Обаче в Българската история от 1878г. до наши дни такива политици няма. Единствената им допирна точка със значението на думата "Политик" се състои в това, че те са учтиви и любезни предимно в предизборни кампании. С това се изчерпват допирните точки, за да има точно определение за личностите, които се определят като "политици" и се подвизават по Българските територии или по скоро териториите, които от 681г., насам се определят като Български. Е нужно да се измисли ново понятие за тези личности. А кой би могъл да се заеме с тази задача освен философите? Целта на този текст е да постави началото на широка дискусия, чиито завършек да бъде измислянето на ново название за хората, които претендирайки, че се занимават с "политика" правят неща, които нямат нищо общо с реалното значение на терминът "политика". В следващите страници ще опиша ситуации, които ще са в помощ при решаването на проблема.

Аспектите са:

Османско Робство никога не имало;

Изгубването на милиони хора които са родени и пораснали по Българските територии;

Чувството на гордост от робството на което се учат децата;

Разделяй и владей, да ама не...

Османско робство никога не имало

Един от малкото историци, които говорят открито и ясно за периода, който в учебниците се определя, като "500 годишно робство" е Владо Станев¹. Той отбелязва два факта. Първият е - в рамките на Османската империя българите имали право на собственост, международни пътувания и търговия. Вторият е – според някои историци руснаците окупират, а не освобождават българските земи.²

Сега да разсъждаваме малко философски над посочените два факта. Имаме една популация от хора, които имат право на частна собственост, да пътуват където пожелаят и да правят бизнес. Доказателства, че Българите са правили бизнес са хора, като Евлоги Георгиев³, Христо Георгиев⁴, Димитър Хадживасилев⁵ и др. Споделям тези имена, защото тези богати Българи са дарили част от своите пари за изграждането на учебни заведения в които да учат децата. Интересно, как е имало робство а първите Български училища се създават много преди т.нар. "Освобождение". Даскал Антон през 1812г., открива в котел първото Българо-Елинско училище, през 1815 г. Емануил Васкидович също открива училище. Малко по-късно в Сливен Иван

¹ Преподавател по Съвременна Българска история в ИФ на СУ.

² <http://pressadaily.bg/publication/36069-%D0%9D%D0%B5-%D0%B5-%D0%B8%D0%BC%D0%B0%D0%BB%D0%BE-%D1%82%D1%83%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%BE-%D1%80%D0%BE%D0%B1%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE/>

³ Роден през 1819г.

⁴ Роден през 1824г.

⁵ Роден през 1814г.

Селмински също създава училище, през 1826 Неофит Рилски създава в Сливен, през 1828 Константин Фотинов създава училище в Силистра¹. Така създават се училища, където се възпитават хора, които в последствие стават добри търговци. Създава се класа, която се замогва. Интересно, какви са тези “роби милионери”, които освен, че правят милиони, спокойно ги даряват за създаване на училища. Щом като са били роби и са успели да натрупат такива богатства, какво ли щеше да бъде, ако бяха свободни хора? За това ще философствам след малко. Нека философствам малко за това какво се случва през лятото на 1877г., когато войските на Имперска Русия преминават Дунава при Свищов? Войниците в тази армия, които до скоро са били крепостни селяни преминавайки водите на реката заварват отрупани градини с плодове и зеленчуци, пълни хамбари със зърнени култури, дамови с различни домашни животни². Те се чудили, кого освобождават, но въпреки това продължават към вътрешността на България, за да се стигне до договора в Сан Стефано на 3 март 1878 г.

След това, чак до 1956г. българският народ заплаща на Русия като на наемна войска тонове със злато и то в продължение на десетилетия за “Освобождението си”. Така до 1878г. Българите са плащали данъци на Османският султан, след това плащат на Руският Император и на КПСС. Погледнато от прагматичен ъгъл след 1878г. българският народ първо издържа собственото си правителство, общини и пълни държавната хазна, след това плаща на Русия за където ѝ е създала допълнителни разходи. Като се добави факта, че непосредствено след 1878г., е първата сериозна икономическа криза за българските предприемачи породена от това, че се губят огромните пазари на Анадола, се питам къде са били тези “политици”, какво са направили за подобряването и развитието на народа? Помогнали са му, като са му създали допълнителни харкове.

Изгубването на милиони хора които са родени и пораснали по Българските територии

За да могат тези личности “Политици” да са на власт, да са добре осигурени е нужно да има народ, който да управляват, а той от своя страна за благодарност да им строи хубави къщи, да им обезпечава финансово внуците до девето коляно. Обаче нашите “политици”, какво правят? Прогонват го! Ето малко цифри. Ще започна с хората, които били определяни като “турци”, защото спрямо тях са прилагани най-много несправедливости и ограничения, които се доближават повече до значението на думата “робство”.

Между 1878 и 1912 минус 350 000 души

Между 1913 и 1934 минус 200 000 души

1950-1951 минус 155 000 души

1968 минус 70 000 души

1989 минус 240 000 души

1990 – 1997 минус 400 000³ души.

Или общо казано повече от 1 415 000 души, които от България са изселени в Турция, или казано по друг начин, хора, които влагат труда си в чужда държава, запълват друга хазна, вместо българската.

Тези близо милион и половина здрави и силни хора, готови да поддържат политическия елит вече ги няма. Какво се случва с хората, но които остават в Българските земи?

До 9 Септември 1944г. са имали право свободно да изповядват своите традиции, да издават книги на турски език, имало е училища където целият учебен процес е бил на турски език. Погледнато от нашето съвремие това е недопустимо, обаче е било допустимо да съществуват български училища по времето “Османската Империя”?

Дори до 1934г. са правени опити да се създават свои политически формации, които са били неуспешни, поради факта, че те свободно са участвали в общите партии, заемали са депутатски места в парламента.

По времето на тоталитарният период и по-специално след 1956г. постепенно се закриват средните училища, следва закриване или промяна в програмите на държавните турски начални училища, броят на вестниците намалява, започват да излизат на български език, закриват се театрите и т.н. През 1964 г. е направен неуспешен опит за смяна на имената на българите мюсюлмани от Западните Родопи. Съпротивата на населението е силна и ЦК на БКП прекратява опита за асимилация. Кулминация на насилствената политика за асимилация на мюсюлманските малцинства е промяната на имената на помаците през 1972/1974 г. и особено на българските турци през зимата на 1984/1985 г. с единствена цел да бъде заличена културно-религиозната специфика на българите мюсюлмани, както и верската и етническата самоличност на най-голямата по численост

¹ <http://www.kaminata.net/izgrazhdane-na-balgarskite-uchilishta-prez-vazrazhdaneto-t22040.html>

² Преподавател по Съвременна Българска история в ИФ на СУ.

³ <http://pressadaily.bg/publication/36069-%D0%9D%D0%B5-%D0%B5-%D0%B8%D0%BC%D0%B0%D0%BB%D0%BE-%D1%82%D1%83%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%BE-%D1%80%D0%BE%D0%B1%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE/>

малцинствена етническа общност в България – турската¹.

Друг факт, с който малко от нашите съвременници са запознати е съставът на “строителни войски”, където почти всички войници са били от “малцинствата”. Интересно как популация от хора, която е повече от 1 милион се характеризира като “малцинство” при положение, че общият брой на държавата е осем милиона. Но да не издребнявам толкова. Да се върнем към строителни войски. Тодор Живков, който е ръководител на партията в периода, когато се случват всичките тези събития, често се хвали, че България е постигнала много добър възход в икономическо, научно и всякакво друго направление. Обаче подчертава ли факта, че строителите на този “Социализъм” са преди всичко войниците от строителни войски? някой от които през две годишната си служба никога не са докосвали оръжие. Техните бойни мисии са били да строят пътища, жп-линии, заводи и все обекти на които се е изисквал тежък физически труд.

Освен изселването на повече от милион хора, които сами или други са определяли като “турци”, след създаването на княжество България и разпадането на Османската империя през 1928г., и вследствие на няколкото войни в които участват Българските политици се оказва, че 500 000 души с “българско” самосъзнание строят Румънският социализъм. 20 000 души остават в пределите на Сърбия. 350 000 са Българските граждани, които живеят в “Капиталистическа” Гърция. 200 000 Българи са в Украйна. Като добавим хората, за които няма точна цифра, но са напуснали своята родна къща по посока страните от ЕС², САЩ, и други различни краища на света се питам, какви са тези “политици”, които позволяват на своите данъкоплатци да издържат други икономики и различни политически елити?

Чувството на гордост от робството на което се учат децата

Личностите, които претендират, че са водачи на народа, техни закрилници и всякакви други хубави определения, които са далече от истинските им дела позволяват в училищата да се преподават силно преувеличени факти, относно историята и миналото на Българският народ. Обобщено казано духа на учебниците по история е. “Нашите прадеди са били изтезавани и поробени първо за 200г. от византийците, след това 500г. сме били роби на султана, но винаги е имало герой, които са се опълчвали на завоевателите”. Обаче от друга страна се премълчава факта, че тези герой са разбивали кошари, обирали са народа, за да могат да се въоръжават. След като е имало подобни бунтове, както византийските императори, така и султаните са изпращали армии, които кърваво са потушавали бунтовете. Тук се появява въпросът, защо тези хора, които са нямали почти никаква подготовка са заблуждавали народа да излиза на бунтове, вместо мирно да си обработва земята, да си гледа бизнеса. И ако все пак на някой не му е харесвало е можело свободно да замине за друга държава, за разлика от един друг период в Българската история, когато малко хора са имали правото да напускат пределите на държавата. А сега си представете, то дори няма защо да си представяте, само си спомнете как учителите по история са ви разказвали, за ослепените войници на Самуил. За кървавото потушаване на бунтовете от османската армия, спомнете си за филма “Време разделно”, във вас се образува желание за мъст, за реваншизъм. А сега си спомнете за уроците свързани с Кан Крум, битката при върбишки проход, където е изколена почти цялата византийска армия, където Крум си прави чаша за вино от черепа на императора. Спомнете си за битката при река Ахелой, където войниците на Цар Симеон I разгромяват византийците, а години след това е можело да се видят костите на византийските войници. Сега във вас се образува чувство на гордост, започвате да се чувствате като победители.

Хмм... А всъщност всичките тези кървави събития са еднакво лоши и несправедливи, защото навсякъде са загивали предимно млади хора, които са дали живота си в името на идеи, които никога не са били реализирани. А в училище се въплъщава да децата това минало, а те от своя страна започват да се карат по-между си. Възпитават се предразсъдъци, които често оставят за цял живот. А тези човешки субекти имат такава изгода, защото хората живеят в страх. По този начин доста добре се отклонява вниманието на хората от истинските “врагове на народа”. Защото докато си мислят, че чужди сили и армии им мислят лошото, собствените им държавници вършат много повече поразии спрямо народа.

Разделяй и владей, да ама не...

Този принцип се е използвал много добре от различни европейски политици. Разковничето е било в това да се обединява собственият народ и съюзниците, и да се правят манипулации и спекулации, чрез които да се разделя противника.

Нашите “политици” са разбрали този принцип много погрешно, дори на обратно. Защото повечето от тях се стараят да се обединят с външни съюзници, а вътре в собствената си държава разделят хората по най-

¹ http://www.kultura.bg/media/my_html/2011/bulturk.htm

² Според мен, когато се отива в държава членка на ЕС е по-малкото зло, защото сме в една общност. И когато е добре ЕС и България ще е добре.

различни показатели. Като се почне от полове, сексуална ориентация, музика, градове, език, вяра, политически пристрастия и още много. А се отклонява вниманието от най-важното, че тези хора дишат един въздух, топли ги едно слънце и живеят на една територия, съседни са.

В нашето съвремие толкова голямо безверие е обхванало хората, че почти никакъв пост не е носител на престиж и уважение. В следствие на дългогодишното разделение се стига до ситуацията всеки да се чувства застрашен от всеки. Разделението се е получило много добре, даже пре-добре. Обаче къде е владееенето? Къде са богатата за хората? Днес, има добри хора, които желаят, чрез определени политики да помогнат на народа. Обаче много бързо нормалните хора започват да ги сравняват с личностите, които се определят с понятието "политици". Желанието да помогне на собствения си народ първо се изправя срещу него, трябва да му покаже, че има светлина в тунела, докато народа определено отрича, но можем ли да му се сърдим? Категорично не. Можем ли да го квалифицираме като стадо, като необразована тълпа? Категорично не. А определени политики, които са давали подобни определения са виновниците, които са създали условия, които да произвеждат такъв тип хора. Те "политиците" са изпълнявали нареждания, които цялостно са осакатили народа. И накрая, за благодарност го критикуват и унижават. Като удобно пропускат факта, че именно те са отговорните за това положение, и критикуват ли лошата ситуация в страната е равносилно на самокритика.

Обобщение и дискусия за ново понятие

Дотук изложих някои аргументи, които са в противовес със съдържанието на понятието "политик". Защото когато един човек разделя собствения си народ, прогонва го от бащината му къща, в училище го възпитава да мисли за отмъщение и да се чувства като роб. То за този вид действия е нужно да се създаде нов термин. Защото терминът "политик" най-общо означава, човек който служи на народа, човек който помага на своя народ да се развива. За да е ясно с какво се занимават тези личности е нужно тяхното ново название да отговаря за действията които вършат. Лично аз се затруднявам да измисля точно име, което да обединява тези действия. Защото всяко едно от тях е достатъчно лошо и несправедливо, че да се опише, без субективни оценки и пристрастия.

Погледнато от друг ъгъл когато даваме име на лошите неща ние им вдъхваме живот, ние ги създаваме. А целта е тези действия на политиците да се забравят, да останат като един лош кошмар и бъдещите поколения да се възпитават в положителна насока, с обич, уважение и признателност към другите, да виждат в лицето на другият приятел, човек който може да им помогне в беда. А ако има уважение, обич, сътрудничество, то беда никога няма да има. Бедите се получават когато се насажда омраза и разделение.

*** The article is published in autor's edition**

*** Статъя публикуется в авторской редакции**

© Ахмед Куйтов

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

INCORPORATION OF UKRAINIAN CHURCH (KYIV METROPOLITANATE) RELIGIOUS AND POLITICAL PROJECT ON 2 ACTIONS (2nd ACTION)

Mykola Shkribliak

PhD, Department of religious studies and theology
Chernivtsy National University (Chernivtsy, Ukraine)
transcendere@ukr.net

Анотация

Николай Василиевич Шкрибляк. Включването на украинската църква (Киевска митрополия): религиозно-политически проект в две действия (действие второ). Тази статия е продължение на кратко исторически очерк под общото заглавие „Включването на Украинската Църква (Киевска митрополия): религиозно-политически проект в две действия“, в която авторът нагледно показва положението на Православието в Църквата на Речи Посполита в XVII век. и анализира основните обществено-политически фактори за присъединяването на Киевската митрополия в състава на Московската патриаршия. Основният акцент е върху ролята на московския царизъм, на хетман Иван Самойлович, на казашките старшини и на духовното ръководство на Украинската Църква и на Константинополската патриаршия в изпълнението на религиозно-политическия проект, насочен към присъединяването и поглъщането на Киевската митрополия от Московската патриаршия в 1686 г.

Ключови думи: Украинска Църква, Киевска митрополия, Константинополска патриаршия, Московска патриаршия, инкорпорация, събор, църковни канони, апостолски правила, постановления на съборите.

Анотація

Микола Шкрибляк. Інкорпорація української церкви (Київської митрополії): релігійно-політичний проект на дві дії (дія друга). Ця стаття є продовження стислого історичного нарису під загальною назвою „Інкорпорація Української Церкви (Київської митрополії): релігійно-політичний проект на дві дії“, в якій автор унаочнює становище Православ'я в Речі Посполитій Церкви у XVII ст. та аналізує основні суспільно-політичні чинники приєднання Київської митрополії до складу Московської патріархії. Головну увагу зосереджено на ролі московського царату, гетьмана Івана Самойловича, козацької старшини та духовного проводу Української Церкви і Константинопольської патріархії у процесі реалізації релігійно-політичного проекту, спрямованого на приєднання і поглинання Київської митрополії Московською патріархією 1686 р.

Ключові слова: Українська Церква, Київська митрополия, Константинопольська патріархія, Московська патріархія, інкорпорація, собор, церковні канони, апостольські правила, постанови соборів.

In 1667 as a result of the Truce of Andrusovo, Ukrainian lands that form present Ukraine were divided between Russia and Poland. The border passed along the Dnieper, and the metropolitan department of Kyiv moved to Russia. Thus, the Moscow government was given a free hand for unimpeded implementation of their own religious and political project of incorporation of the Kyiv Metropolitanate, outlined while formulating the Pereyaslav pact [15, 247]. It should also be said that both Ukrainian state and the Church remained without real protectors of its state and religious interests: the metropolitan and the defender of the Ukrainian Church independence Dionysius died and hetman Y. Khmelnytsky abdicated his post. It was also dealt with Ivan Bryuhovetsky who although did not have either clearly defined external or internal political and religious priorities, nevertheless, strived for the canonical independence of the Ukrainian Church from Moscow.

However, the situation was not in the Moscow Patriarchate's favor: it was also in a rather difficult position. On one hand, internal Church crisis, struggle for spheres of influence of metropolitan Pitirim, scandal around "rebellious" Patriarch Nikon (Izvekov), preparation for the Moscow Cathedral 1666 –1667 years, and on the other - just indignation

of the Constantinople patriarch because of Moscow's encroachment upon the Ukrainian Church that was in its jurisdiction. These circumstances forced Russia to quench their own religious and political intrigue for some time, as the tsarist government and the Moscow Patriarchate had to change tactics, and so the first measures were taken to minimize the administrative and spiritual impact of the Kyiv metropolitan on dioceses, monasteries and other church and religious institutions of the Ukrainian Church. The next step was removing from Constantinople's jurisdiction those episcopacies that were outside Ukraine (Mstyslavsk and Turov-Pinsk). Moreover, in order to destabilize the church administrative order of the Kyiv Metropolitanate, Chernihiv diocese was elevated to the rank of archepiscopacy. At the time, when the exclusive right to carry out this kind of action had only the metropolitan of Kyiv and the patriarch of Constantinople, and only with the consent of all Ukrainian church leadership. So, as we can see, Moscow, despite the canons, grossly interfered with the internal ecclesiastical life of the Kyiv Metropolitanate. Decisions on these destructive measures were adopted at Moscow's Cathedral in 1667 [8, 602]. From the text of charter we see that granting a Chernihiv chair the higher rank is an initiative of the Moscow autocrat. Olexiy Mykhailovych particularly noted that he, "multiplying in his kingdom various metropolitan, archepiscopacies, also commanded to establish and strengthen the archepiscopacy of Chernihiv that existed over 600 years [1, 9 – 10]. Moreover, the king demanded that the patriarch Paisius (participated in the cathedral, as a representative of the East), addressed himself to the Kyiv metropolitan Joseph Tukalsky-Nelyubovych, who, in his turn, addressed to all his subjects, with urgent advice to pass under the supremacy of Moscow. But the patriarch refused to do essentially anti-canonic step and explained the king that "he doesn't dare to write and point to a foreign diocese" [10, 371]. At the same council it was decided to form one more episcopacy – an eparchy of Bilgorod, on the territory of which lived mostly Ukrainians. By the way, today it's the only territory of the Russian Federation, where diocese of the Ukrainian Orthodox Church of Kiev Patriarchate still operates. Diocese was founded in 1995 and is headed by the Archbishop of Bilgorod and Oboyanskyy, Iosaf (Shybayev). [See more: Orthodox church calendar for 2011. – K.: Information agency of UOCKP, 2010. – 160 p. + illustrations].

Less than in two years after the Moscow council, the metropolitan Anthony Vynnytsky died in 1679. King Jan Sobieski, to impede Moscow in its religious and political plans, issued a special privilege, by which he establish the post of Kyiv Metropolitanate administrator (Bratslav, March 10, 1675). Bishop of Lviv, Joseph Shumlyansky, a reliable ally and adherent of the Polish monarch's policy took this post. According to the royal universal Joseph Shumlyansky had reserved the right to an administrative, church and religious influence in Peremysh, Lutsk, Mstyslavsk and even Chernihiv dioceses [12, sheet 1]. In fact, the Polish–Lithuanian Commonwealth government did everything so that all the eparchies which belonged to Joseph Tukalskomu, metropolitan of Kiev passed to the jurisdiction of Joseph Shumlyansky. It was due to the fact that Joseph Shumlyansky not only supported Jan Sobieski, but also showed a desire to transfer Orthodox dioceses of the Right-bank Ukraine to the union with Rome.

The administrator of the Kyiv Metropolitanate, bishop of Lviv, Joseph Shumlyansky having received de jure enormous powers from the king, strove to give them the canonical basis. He petitioned to the Moscow patriarch Joachim, that he restored historical justice and raised Lviv episcopacy to the level of metropolitanate [1, 276], and the king in his decree banned the other two metropolitans of Kyiv to intervene in the lives of Orthodox dioceses within the Commonwealth, as according to the decree it is exclusively Shumlyansky's prerogative [17, 141 – 142]. Later bishop of Lviv appealed to Moscow with a request for restoration of Galician Metropolitanate [15, 246].

Ecclesiastic power of Joseph Shumlyansky in the Church began to grow, but hetman Ivan Samoilovich who "sincerely tried to unite Ukraine" interfere with him. In fact, it was dictated by his Russophilistic desire and ordinary zealous conformity instead of a decent fight for independence of the state entrusted to him. It appears that united Ukraine was necessary to be "handed over" to Moscow monarchy, not in parts, but at once. He suggested Moscow tsars Ivan and Peter to command the Moscow Patriarch Yoakym to bless personally Barlaam Yasinski to the archimandrite of Pechersk [1, 212 – 214].

Moscow successfully used each of the contradictions that arose among Ukrainian spiritual guidance. Therefore, neglecting the Orthodox church canons, patriarch Joachim on February 26th, 1685 sent a letter to Ukraine, where the blessed Barlaam Jasinski to an archimandrite [1, 219 – 222]. So Kyiv-Pechersk Lavra was also removed out of Constantinople jurisdiction.

Meanwhile, hetman Samoylovych faced the problem how to resist the intentions of the bishop of Lviv, Joseph Shumlyansky in his desire to expand an influence in the Church. For this purpose he thought over a plan to give the metropolitan post to someone from his entourage. The optimal candidate for hetman as a metropolitan was a former bishop of Lutsk, Gedeon (I.Samoylovych's matchmaker, the latter gave a daughter in marriage to a duke Svyatopolk-Chetvertynsky's son), who in summer 1684 "left his diocese, saying that Poles hampered him" and in search for the "better place" he came to the hetman's capital Baturin. On this occasion, I. Samoilovich decided to convene a council to elect a new metropolitan. An applicant for metropolitan post immediately sent to Moscow his written assurance about his passing over the jurisdiction of the Moscow patriarch [3, 217]. Council, as planned, was held on July 12th, 1685 [10, 216].

Note that in the history of the Ukrainian Church there were a lot of such councils. In fact, it was a collection of laity in favor of secular power, which were completely ignored by the clergy. Even a nominee for the metropolitan post didn't visit the council. The most influential ecclesiastic hierarch of that time and a locum tenens of Kyiv Metropolitanate bishop of Chernihiv Lazarus Baranovych also ignored visiting the council complaining on feeling bad [10, 217]. However, it didn't prevent from electing a new metropolitan. As I. Samoylovych demanded, bishop-fugitive of Lutsk Gedeon Svyatopolk-Chetvertynsky was elected on the highest post of Kyiv Metropolitanate. Hetman informed Moscow that Gedeon was elected unanimously [1, 66].

Veiling his greed for authority a newly-elected metropolitan Gedeon tried to express sympathy with the faith of Ukrainian Church as if it was defenceless, giving everyone to understand that only Moscow can save it and for this reason showed a desire "to receive the archbishop's rod from no one except the Moscow patriarch" [8, 373]. However a newly-elected metropolitan's statement caused concern among the clergy that on seeing these "elective trying experiences" decreed about the reconconvocation of the council and this time without secular delegates. Nevertheless no one dared to go against hetman's will.

The Moscow patriarch Joachim invited Gedeon Svyatopolk-Chetvertynsky to Moscow for the laying on of hands. The blessing was conducted on November 8th, 1685 during the solemn divine service at Uspensky Cathedral. At the laying on of hands both tsars were present. Delivering archiereus oath, a newly-elected Kyiv metropolitan swore his allegiance to Moscow: "If I fail to keep any of me promises, show disobedience to his Holiness Joachim, the patriarch of Moscow, the whole Rus and Northern countries, next holly patriarchs of Moscow and the whole Rus and the holly council or willfully decide to change anything in the diocese with one I've been entrusted, let me be unfrocked and deprived of authority without any trials and directions" [4, 188].

After the enthronement, generously gifted, on December 14th, 1685 Gedeon Svyatopolk-Chetvertynsky together with his suite left for Kyiv. The metropolitan hoped that after all Moscow will leave the Ukrainian Church its former privileges that were used while it was under the ecclesiastic submission to Constantinople. But Moscow patriarchy had more radical plans. In fact the question was to incorporate the Ukrainian Church completely and to annex its canonical territory. For the logical completion of Kyiv Metropolitanate incorporation into the Moscow patriarchy, this "sad case" [4, 188], according to patriarch Illarion, lacked the consent of Constantinople patriarch. Social and political situation gained such conformation that not only Russia was interested in this consent but also Ukraine (in fact hetman Samoylovych's policy looked as if it didn't fit in with imperialistic church and religious policy of Moscow tsarism, but directly followed from it).

Immediately after metropolitan Gedeon's laying on of hands, Moscow government sent to Constantinople a special legation. Moscow sovereigns (young tsars Ivan and Peter) and patriarch Joachim addressed to Constantinople with a request to recognize a new status of Ukrainian Church. Tsar's legation was headed by deacon Mykyta Alekseev[8, p.376] . In Ukraine he was accompanied by hetman's envoy Ivan Lysytsa, who carried hetman's decree to patriarch Jacob with the same request.

On arriving to Turkey (Edirne) ambassadors first had to meet patriarch of Jerusalem Dositheos to secure his aid in the negotiations with patriarch Jacob. To win over him, tsar government ordered the ambassador to reward the patriarch with generous gifts [10, 218]. Having found out a true reason of the visit, patriarch Dositheus "who was famous not only as an outstanding canonist but also as a great adherent of Moscow" [7, 56] opposed the intrigue of Moscow patriarch and tsarism. Y. Fedoriv writes that "Dositheus turned out to be unyielding. He claimed that "even for the larger sum" he wouldn't give his blessing for such unlawful affair and censured the Moscow patriarch's behavior as contradictory to the church canons" [10, 218]. Nevertheless, judging from the further patriarch's actions, the faith of Kyiv Metropolitanate and abidance of the church canons interested him the least. Patriarch's opposition and discontent were stipulated only by the fact that while entangling him in this case there was no stimulation for him. Because as soon as M. Alekseev delivered him tsar gifts, patriarch at once stopped talking about the non- canonicity of Kyiv Metropolitanate incorporation. He received 200 gold coins for his tacit consent [7, 56].

While the negotiations with patriarch Dositheus continued and he was looking for "canonical" reasons for non-canonical act of Ukrainian Church passing over Moscow patriarchate, bishop Dionisius became the patriarch of Constantinople. The latter personally started negotiations with ambassadors. However, it doesn't mean that he a priori agreed to Kyiv Metropolitanate incorporation into Moscow patriarchate. Authorized by Moscow and Ukrainian government persons started political bargaining and blackmail. The patriarch of Jerusalem advised the ambassadors to ask the Grand Turkish Vizier for help. During the regular meeting he not only "found in the Regulations that every bishop can freely pass his eparchy to another one" but also promised to support the realization of "tsar's will" [2, 467].

At that time Christian alliance against Turkey was formed: the empire lost a war against Austria, Poland and Venice. Under such circumstances the most important task was to save peaceful relations with Moscow. To show solidarity with Moscow tsarism, Vizier ordered to satisfy ambassadors' request immediately [8, 378]. Now not only patriarch of Jerusalem Dositheus and tsar's legation but also official representatives of state authority exert pressure on patriarch Dionisiun. So on one hand pressure and on the other hand moral qualities of Dionisius (Russian professor

A. Levedev calls the patriarch a person “greedy for money and luxurious life”) steadily led to the adoption of a tragic decision – Kyiv Metropolitanate sale to Moscow patriarchate.

For legalization of act of Kyiv Metropolitanate passing over the supremacy of Moscow, patriarch Dionisius announced about convocation of a council. The council was held in May – June 1686 in Constantinople. The text of 10 charters was discussed and adopted there: one council charter according to which Kyiv Metropolitanate passed over the canonical supremacy of Moscow patriarch; two charters addressed to Moscow sovereigns, two charters to patriarch Joachim, two to hetman I. Samoylovych; one charter to Kyiv metropolitan Gedeon Balaban and two to all Orthodox believers of Ukrainian Church, where patriarch Dionisius granted a permission so that every next newly-elected metropolitan received the laying on of hands from Moscow patriarch [2, 469].

For the concessions in Moscow favor M. Alekseev repaid Constantinople patriarch with sable fur and gold chervonets. On this occasion the latter wrote: “we accepted the alms of our holy tsar to the amount of forty three sable furs and 200 gold chervonets from your sir Nikita Alekseevich” [8, 379].

Just like this, devilishly insidiously and in a Moscow way brutally: by means of violence, blackmail and bribe ancient Kyiv Metropolitanate was incorporated into Moscow patriarchate. Illegality of this act was obvious. And the point is not in the forms and methods of the realization of this project but in a rude infringement of ecclesiastic canons, canons of the Apostles and ecumenical councils’ resolutions. Kyiv Metropolitanate incorporation contradicts to the 34th apostolic canon: “Bishops of every nation must know the first among them and respect him as a head” [6, 17]. Annexation of its canonical territory also violates the 8th rule of the 3rd ecumenical council (413 year): “Let no one of pious bishops spreads his authority over another eparchy that from the very beginning was not under his or his predecessor’s power. But if someone spread his authority and by force joined it, let he give it back so that sayings of saints were not disregarded and loftiness of secular authority didn’t sneak up under the mask of religious rite”. So the holly ecumenical council wishes that every eparchy keep in order those rights that were given it from the beginning, according to custom that became consolidated” [6, 56].

Political situation developed in the way that even the government of the Polish-Lithuanian Commonwealth was forced to recognize the act of Kyiv Metropolitanate incorporation. On April 21st, 1686 Moscow and the Polish-Lithuanian Commonwealth concluded “Eternal Peace Treaty” according to which Orthodox eparchies, situated on the territory of the letter pass over the supremacy of Kyiv metropolitan Gedeon Svyatopolk-Chetvertynsky, though his residence was under the canonical jurisdiction of the neighbouring country.

On December 27, 1686 tsar sent hetman I. Samoylovych a granted charter and golden “collar” with two diamonds for the successful completion of incorporation [9, 456]. Yet besides the reward hetman received righteous punishment for the grave crime against Ukrainian Church. Ironically – also from Moscow. After using the I. Samoylovych’s authority in the incorporation of Kyiv Metropolitanate into Moscow patriarchate, Moscow government at once decided to arrest hetman. The loyal servant was accused of failure in military campaign against Turkey (in fact the lover of tsarina Sophie duke Holitsyn was to blame) and together with his elder son was sent to Tobolsk where in 1687 ex-hetman died. Son was not given a chance to die a natural death – he was cruelly executed in Sivsk.

Hence, thirty two years after Pereyaslav pact the Ukrainian church shared the faith of Ukrainian statehood.

Conclusions. Complex research of social, political, church and religious transformations of the second half of XVII century that ended with incorporation of Kyiv Metropolitanate into Moscow patriarchate let us make succession of generalized conclusions.

1. In the second half of XVII century happened the most tragic event in the history of Ukrainian nation and its Church – violent conformity of Kyiv Metropolitanate to Moscow patriarchate. In fact it was a brutal political play staged by Moscow tsarism and its patriarchy. Ukrainian hetman I. Samoylovych and the first “Moscow” metropolitan in Ukraine – Gedeon, duke Svyatopolk-Chetvertynsky served as scenery. Only the patriarch of Constantinople Dionisius didn’t “harmonise” with this script. At first he didn’t recognize a metropolitan appointed by Moscow for Ukrainian Church and for this reason refused to pass Kyiv Metropolitanate over the supremacy of Moscow patriarchy. However, unable to resist the temptation of simony and political pressure, he legitimated the act of Kyiv Metropolitanate incorporation.

2. Incorporation of Kyiv Metropolitanate into Moscow patriarchate is a durable and systematic process that is a logic result of elimination of Ukrainian statehood. Events that took place on the Ukrainian territory in the second half of XVII century initiated this elimination. Since then and up to the present time, Moscow overtly carries out the elimination of national church and religious originality and russification of Ukrainians.

3. Encroachments upon the autonomous status of Ukrainian Church with variable success lasted until the political power on the territory that forms present Ukraine lapsed to the hands of Moscow-oriented hetman I. Samoylovych and ecclesiastic power – to the hands of Gedeon, the bishop of Lutsk. Tank’s to both mentioned above, Moscow government

managed to obtrude upon Orthodox believers of the Polish – Lithuanian Commonwealth such conditions that deprived Ukrainian lands of its political and then church and religious sovereignty.

4. Since the incorporation of Kyiv Metropolitanate into Moscow patriarchate, the period of autocephaly of Ukrainian Church has ended. As a result of Moscow tsarism's policy of expansion and imperialism, Ukrainian Church rapidly loses its independence, conciliarism and yields to unification like Moscow. Further it was only a technical matter and to transform once the most powerful in Central and Eastern Europe Orthodox Church into an ordinary , provincial eparchy tuned out to be easier then to overcome for example "old believers heresy" or to embody all the elements of Nykon's reform.

References

1. Arhiv Ugo-Zapadnoi Rossii, izdavaemii Vremannou komisseu dlia razbora drevnih aktov, visochaishe uchrejdennou pri Kievskom voennom, Podolskom i Volinskom General-Gubernatore.– Part. 1-8: in 34 volumes. – K.: Typ. Un-ta sv. Vladimira, 1859–1914. – Part.1. –Vol.1. – 374 p.; Vol.6. – 351 p.; Vol.10. – 403, 22 p.
2. Hrushevskii M.S. Istoria Ukraini-Rusi. – Vol.5. Suspilno-politichnii ustrii i tserkovnii ustrii i vidnosini v ukrainsko-russkikh zemliakh in 14 –17 c. – Lviv, 1905. – Reprint. – K., 1994. – 561p.
3. Gudzik K. Doroga vtrat – Nezalejnist Ukrainskoi Tserkvi // Apokryfi Klari Gudzik / Za zagalnou redakcieu L.Ivshinoi. – K.: Ukrainska press-gruppa, 2005. – P. 212 – 220.
4. Ilarion, mitropolit. Ukrainska Tserkva: In 2 volumes. – Vinnipeg, 1956. – Vol.1. – 242 p.
5. Istoria religii v Ukraini: in 10 vol. // Redcol. : A. Kolodnii ta inshi. – K.: Tsentr Duhovnoi Kulturi, 1996-1998. – Vol.2 Ukrainske Pravoslavlia / za red. prof. P. Iarotskii. – 1997. – 376 p.
6. Kniga Pravil Sviatih apostoliv, Vselenskih i Pomisnih sviatih Soboriv, i Sviatih Otciv. – K., 2008. – 368 p.
7. Kushinskii A. Korotka Istoria Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi. – Chikago: Vidannia Bratstva Sv.Volodimira, 1971. –102 p.
8. Lotockii O. Avtokefalia: In 2 volumes. – Warsaw, 1938. – Reprintne vidannia. – K., 1999. – Vol.2: Naris Istorii Avtokefalnih Tserkov. – 400 p.
9. Pravoslavnii tserkovnii calendar na 2011. – K.: Informupravlinnia UPTSKP, 2010. – 160 p. + illus.
10. Titov F. Okonchatel'nyi perehod Kievskoi Polshi k Rossii //TKDA. – 1904. – №7. – P. 404 – 466.
11. Fedoriv U. Istoria Tserkvi v Ukraini. – Reprintne vidannia. – Lviv: Svichado, 2001. – 362 p.

© **Mykola Shkribliak**

М. ГАЙДЕГГЕР: ТЕОЛОГІЯ ЯК ПОЗИТИВНА НАУКА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, соціально-політичних та правових дисциплін
Донбаського державного педагогічного університету (Донецьк, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net

Анотація

Анна Дмитриевна Емелияненко. М. Хайдеггер: теологія като позитивна наука.

Стаття розглядає релігійні основи на філософське мислення на Мартин Хайдеггер і його відношення до теології, по-спеціально хайдеггерівського визначення теології як онтичної, позитивної. Виявляється її змінюваність і неоднозначність на хайдеггерівську інтерпретацію взаємозалежності між філософією і теологією, яку, по думці автора, визначає неоднозначність і суперечливість на концепції на самого німецького мислителя.

Ключові думи: фундаментальна онтологія, феноменологія релігії, екзистенціальна теологія.

Annotation

Anna Emelianenko. Heidegger: theology as a positive science. The article examines the religious foundation of philosophical thought of Martin Heidegger and its relation to theology, in particular, Heidegger's definition of theology as ontic, positive science. Observed variability and ambiguity of interpretation interdependence between philosophy and theology, which is defined as ambiguous and contradictory concept of the German thinker.

Keywords: fundamental ontology, phenomenology of religion, existential theology.

Постановка проблеми. Останнім часом у науковій релігієзнавчій та історико-філософській літературі спостерігаємо міжнародну дискусію щодо приналежності філософії М. Гайдеггера (1889-1976) до релігійного й теологічного мислення. Поділяють думку й те, що його ідеї не менше ніж творчість С. К'єркегора вплинули на становлення та формування екзистенціальної теології ХХ століття. Ця теза абсолютно нівелює відому й усталену позицію щодо приналежності фундаментальної онтології М. Гайдеггера до „атеїстичного крила екзистенціалістської філософії, яке, начебто, кардинально розходиться з теологією, богослов'ям та релігією [8]. У своєму пізньому автобіографічному тексті, що був надрукований під назвою «Мій шлях до феноменології» М. Гайдеггер дійсно писав про те, що кожного разу, продумуючи апіорні підстави своєї онтології, він або зближував у своїй концепції поняття Бога з цілісністю сущого, то відступав з цієї позиції, й зрештою зазначив, що «Бог є виявом Буття», хоча й не відноситься до сущого, а у пізніх своїх працях взагалі прийшов до висновку, що «Бог є суще», яке «відповідає апіорним онтологічним структурам, у яких відкривається й тлумачиться у своєму бутті» [7, 147].

Перші статті Гайдеггера, написані ним для часописів «Allgemeine Rundschau» та «Akademiker» (орган католицького Союзу випускників вищих навчальних закладів Німеччини) й дійсно культивували позицію ультраконсервативного католицизму. У цих статтях Гайдеггер пропонував проект боротьби проти «суб'єктивістської гордіни модернізму», критикував модерністський «духовний і моральний суверенітет его» та безперервне саморозгортання людського Я. Місцем існування справжньої істини вбачалася ним саме Церква як живе співтовариство віруючих, а віра таку істину описувалася не як сентиментальне релігійне почуття у дусі Шлейєрмахера, а як жорстка вимога, що пред'являється людині Всевишнім. «Гайдеггер, – як стверджує у цьому зв'язку С. Коначева, у цій ситуації – проповідував революційне повернення до глибин теїстического світогляду, яке стає для нього формою героїчної боротьби християнського воїна, що несе свій хрест на священному шляху у царство Боже» [7, 23].

Сьогодні стверджується й те, що усі найголовніші теоретичні позиції німецького мислителя формувалися або під впливом, або ж в контексті релігійної культури його часу. Він займався й містичною теологією Майстера Екхарта, намагаючись виявити інший, не теоретичний спосіб пізнання «сутнісно невизначеного» Абсолюту, й власне, його відхід від гуссерліанського розуміння феноменології стався внаслідок його захоплення феноменологією релігії.

М. Гайдеггер високо поцінював теологію М. Лютера, вважаючи, що той воістину зрозумів досвід часу, відбитий в посланнях апостола Павла, і тому надзвичайно різко протиставив своє християнство й теологію аристотелівськ

схоластиці. З огляду на це, є надзвичайно важливим й висновок сучасних дослідників про те, що «вивчення Лютера і К'єркегора з його критикою теоретичних спекуляцій призводить Гайдеггера до розуміння феноменології релігії як проекту деструкції грецької концептуальності, характерної для традиційної теологічної думки» [7, 35].

У цьому зв'язку скажемо більше. Зазначимо те, що досвід першопочаткової часовості, - поняття введене Гайдеггером у філософське і теологічне мислення, – також виник внаслідок інтерпретації можливого сенсу феномену фактичного життєвого досвіду у ранньому християнстві, який стосувався очікування майбутнього приходу Месії. Християнський сенс цієї події, на думку Гайдеггера, аж ніяк не пов'язаний з феноменом об'єктивного історичного часу, який взагалі не може допомогти людині вірно розібратися з сенсом історичних подій. Священна подія втілення, життя і хресної смерті Христа, як подія минулого, що у есхатологічній перспективі неначе накладається на майбутнє, і у той самий час, визначаючи сьогодення, на думку мислителя, змушує сприймати людське життя й у вимірі кайрологічного часу, яким вимірюється справжня «історичність життя», і який не підлягає об'єктивізації. Поняттям досвіду першопочаткової часовості німецький мислитель й відокремлює час, яким вимірюється не історична плинність буття, а саме процес самоздійснення людської істоти у віднесенні такого процесу до смислових координат її існування. Тобто у віднесенні до наближення до її ідеалів, духовних цінностей та мети існування. А оскільки найголовнішим світоглядним виміром мислення М. Гайдеггера все ж таки, на нашу думку, залишається вимір історично встановлений релігійною культурою, такими цінностями та ідеалами самозвернення людської істоти й залишається у його роздумах та логічних інтерпретаціях цінності та ідеали християнської культури.

Лекційні курси початку 1920-х років, підготовані й прочитані М. Гайдеггером, засвідчили й, за висловом Т. Шихана, певний «поворот» у спрямуванні його світоглядно-релігійної позиції, що був визначений як рух від католицизму до протестантизму [5, 314]. Відтоді Бог як ультимативно змістовний сенс християнської віри остаточно перестав сприйматися ним у об'єктивізованих поняттях субстанції і сутності, й отримав інтерпретацію можливості свого вияву у Втіленні, Розп'ятті та Другому пришестві. Це, зрештою, й привело М. Гайдеггера до заперечення доцільності існування колишніх «сутнісних форм» існування філософії і теології. Його феноменологічний метод виявився методом своєрідної деструкції грецької, середньовічної та сучасної йому метафізики та ствердженням у теології *Deus absconditus* – віри та кайрологічного часу замість поняття Духу, як різновиду Вищого буття.

Водночас, свою екзистенціальну аналітику буття М. Гайдеггер «вивищує» і над традиційною філософією і над «метафізичною», схоластичною теологією. Теологія, хоча і розуміється ним як історична наука, що виходить з віри й має свій власний «проект буття та сенсу», усе ж, на думку М. Гайдеггера, потребує певної перед позиції, пропедевтичного аналізу всезагального сенсу буття. «Функцію ж обґрунтування та перевірки основних понять теології, згідно з гайдеггерівськими переконаннями, – може виконувати тільки аналітика екзистенціальної екзистенції, яка історичність ось-буття онтологічно фундує» [7, 58].

«Функцію обґрунтування та перевірки основних понять теології, - стверджує по відношенню до вчення М. Гайдеггера С. Коначева, - може виконувати тільки аналітика екзистенціальної екзистенції, яка історичність ось-буття онтологічно фундує. Філософія; як герменевтика у гайдеггерівському сенсі, стає методологічною підставою теології, оскільки вона інтерпретує «випереджаючий начерк буттєвого устрою»: трансценденцію ось- буття як віри (відношення до Бога) в сенсі історичності, яка виступає тут як дійсне рішення. Цей начерк буття обмежує ту область сущого, яка доступна історичній науці теології, – «буття людини до Бога». Тим самим він визначає можливі підходи до цього сущого: історичні категорії, що роблять це відношення доступним для розуміння. У філософії теологія, визначена як наука про віруюче ось-буття, знаходить досвід начерку специфічного буття, досвід буттєвого відношення. Для Гайдеггера періоду «Буття і часу» філософія фундує будь-яке онтологічне розкриття в регіональній онтології. При цьому вона стає методологічною критикою наукового тематизування випереджаючого розуміння віри: критикою будь-якої теологічно обґрунтованої понятійності». Одразу ж зазначимо, що М. Гайдеггер не дає «остаточного» категоріально-понятійного визначення співвідношення філософії і теології, хоча у багатьох місцях своїх роздумів намагається усіляко пояснити своє, з часом змінюване й неоднозначне ставлення до такого співвідношення. Багато в чому його сентенції є спірними та заплутаними, а також важко зрозумілими, оскільки вони базуються на суб'єктивно створеній концепції світобачення та світорозуміння самого автора [6, 33 – 47]. Тому метою даної розвідки і є більш докладне висвітлення позиції М. Гайдеггера щодо співвідношення теології та філософії.

Виклад основного матеріалу. У період написання «Буття і часу» М. Гайдеггер готує й доповідь «Феноменологія і теологія», що була виголошена у тьобінгенському університеті у березні 1927 року й поряд з оцінками позиції Р. Бульмана, встановлювала певні «принципи взаємодії» теології, філософії та конкретних наук. Гайдеггер, як відомо, не погоджувався розглядати взаємовідношення філософії і теології у якості відносин

двох різних світоглядних систем. Приблизно такою ж була його позиція і у доповіді «Проблема необ'єктивуючого мислення і мови в сучасній теології» [2, 37 – 46]. Саме тут і з'являється гайдеггерівська інтерпретація взаємовідносин теології і філософії як взаємовідносин поміж двома науками.

М. Гайдеггер, як відомо, поділяв науки на онтичні (науки про суще) та онтологічні (науки щодо буття). Онтичні науки і, зокрема, теологію, що, на його думку, досліджували наявне суще (*das vorliegende Seiende*) він вважав позитивними науками. І при цьому підкреслював, що теологія, як позитивна наука, є значно ближчою до математики, або до хімії, аніж до філософії. Наявним сущим у якості предмету дослідження теології він і вважав Святе Писання, особистість Ісуса, саму церкву тощо.

Водночас, він вважав теологію наукою, що формує понятійне знання про те, що ж саме робить християнство спочатку історичною подією, тобто, наукою про християнську віру. СENS теології як науки, стверджував Гайдеггер, полягає у тематизації віри і того, що розкривається цій науці у вірі. Тільки у вірі теологія здатна віднайти достатню підставу для свого існування і лише у межах віри вона має SENS і право на існування. Теологія, стверджував Гайдеггер, може вважатися наукою про віру не лише тому, що віра та вірування є предметом її розгляду, але й тому, що вона сама бере початок з віри. Теологія є наукою, яку віра породжує, і яку виправдовує. Остання стає для теології і методом, і метою дослідження, і джерелом ідей, і метою. У якості екзистуючого відношення до Розіп'ятого, пише Гайдеггер, віра – це спосіб існування історичного ось-буття (*Dasien*). Тому і теологія, як наука про віру, про відповідний «подієво-історичний (*geschichtlich*) спосіб буття, є у своїй найглибшій основі історичною (*historische*) наукою; при цьому історичною наукою особливого роду у відповідності до вкоріненої у вірі своєрідної історичності – відвертої подієвості» [2, 21]. Теологія, у відповідності до переконання М. Гайдеггера, є понятійним самовитлумаченням віруючого існування, вона вкорінена у історичну життєву практику, у віруюче існування окремої людської істоти. І у якості такого історичного пізнання теологія прагне тільки до прояснення християнського звершення, що відкривається в віруванні.

Вчення Гайдеггера містить численні недоладності у відношенні до визначення феномену теології з огляду на її традиційне класичне розуміння та інтерпретацію. З одного боку, це її визначення онтичною наукою. З іншого боку, незважаючи на таке визнання, і на те, що за своїм змістом теологія у цьому випадку мусила б бути насамперед наукою про Бога, Бог, на думку Гайдеггера, аж ніякою мірою не є предметом дослідження теології: «теологія не є спекулятивним богопізнанням» [2, 24]. Ще у меншому ступені вона, на його думку, є і наукою про людину, про її релігійні стани і переживання.

Німецький мислитель накладає відповідну заборону на виведення ідеї теології за допомогою спеціалізації нетеологічних наук - філософії, історії, психології тощо. Ми не повинні визначати науковість теології, стверджував він у своїй доповіді, обираючи заздалегідь іншу науку як мірило коректності її аргументації й несуперечливості її понять. Теологічна понятійність і доказовість теологічних суджень, на його глибоке переконання, можуть вирости лише з самої теології як науки про віру. І їй не слід намагатися виправдовувати очевидність віри, залучаючи інші форми пізнання, вироблені іншими науками. Віра, як стверджував це М. Гайдеггер, залишається єдиною підставою теології, навіть якщо її докази виходять з формально вільних дій розуму.

Проблемою у його вченні залишається і пояснення можливого переходу трансформації поміж двома формами, або ж типами екзистенції: віруючим та невіруючим існуванням людської істоти, а відповідно, й поміж двома формами пізнання – теологічним і нетеологічним.

Серйозною дилемою для Гайдеггера залишилася й проблема визначення пріоритетності поміж теологією та філософією. З одного боку, у відповідності до його розуміння, теологія як самостійна наука не потребує того, щоб її предметна сфера попередньо розкривалася, скажімо, за допомогою екзистенціальної аналітики буття, з іншого боку саме ставлення філософії до конкретних наук, і до теології, зокрема, засновувалося у його концепції на трансцендентному значенні пропорційного *Dasein* розумінні буття. Звідси Гайдеггер й розпочинає розробку у «Бутті і часі» концепцію відносин своєї універсальної (фундаментальної) онтології і онтичних наук. Не віра, а наука про віру як наука позитивна потребує філософії, стверджує він при цьому, причому, на його думку, потребує не для обґрунтування і первинного розкриття її позитивності - християнства як такого, а лише для обґрунтування ступеня її науковості. Як наука, теологія на думку М. Гайдеггера, підпорядковується вимозі, щоби її поняття відповідали тому сущому, яке вона досліджує. Але будь-яке суще, у свою чергу, розкривається лише на підставі попереднього «допонятійного розуміння» того, чим є це досліджуване суще. Адже усіляке «онтичне тлумачення» у відповідності до розуміння М. Гайдеггера, і виникає на підставі певної «прихованої онтологічної основи». У цьому моменті з'являється ще й проблема пізнавальної особливості теологічних понять. Адже, чи вірним буде постановка питання про те, повинна чи не повинна сама віра перетворитися на пізнавальний критерій і за умови онтологічно – філософського аналізу таких понять, як хрест, гріх, спасіння, прощення і т.

і. – сказати надзвичайно важко. Відповідь М. Гайдеггера на це запитання є відповіддю «хитрого розуму», який відчайдушно розшукує обґрунтування своєї позиції у межах власного самоуявлення: філософія як онтологія, на його думку, просто надає теології можливість прояснити онтологічний контекст своїх основних понять, і залишає теологію при цьому у фактичності самої віри. Однак, не філософія як така вимагає реалізації цієї можливості, а саме теологія, стверджує він, потребує такого прояснення (якщо, звичайно, вона розуміє себе у якості науки).

Заплутаність, складність й певна незрозумілість позиції, роздумів та пояснень М. Гайдеггера випливає з особливостей його концепції, його ставленням, розумінням та інтерпретацією головних онтологічних («буття», «сущого», «ніщо»), гносеологічних та антропологічних понять та сутності філософського мислення, ускладненості світосприйняття та світорозуміння мислителя.

Філософське пізнання, на думку Гайдеггера, може тільки тоді стати релевантним і плідним для позитивної науки, коли вчений, маючи справу з основними поняттями своєї науки, що виникають у процесі осмислення онтичного зв'язку зі сферою сущого, ставить під питання відповідність традиційних, усталених понять цьому тематизованому сущому. Тією мірою, якою теологія бачить себе у якості науки, феноменологічна герменевтика як онтологія історичності й здійснює критичну переробку головних теологічних понять. Оскільки ж у цих поняттях, згідно з Гайдеггером, усе ж таки рефлектується історичний спосіб існування Dasein, теологічне розуміння формується і виникає у співвіднесенні і протиставленні з історичністю і фактичністю екзистенції.

Цілком зрозуміло, що саме таким чином представлені М. Гайдеггером відносини поміж філософією і теологією та й, зрештою, сама інтерпретація сотеріологічної проблематики у його працях «Буття і час», «Феноменологія і теологія» вже на початку 1930-х років минулого століття викликали неабияк поширені критичні дискусії, як у богословському, так і у філософському середовищі.

Оскільки аналіз таких дискусій виходить за межі предмету дослідження даної розвідки, ми спробуємо лише звернутися до тих причин, які «призвели» до трансформації світогляду німецького мислителя, до трансформації апріорі його світоглядної концепції, і, власне, до головної схематики його світоглядно-теоретичних уявлень, що сформували його вчення щодо «фундаментальної онтології» та «екзистенціальної аналітики буття».

Намагаючись відповісти на запитання про те, а як саме Бог приходить у філософію, М. Гайдеггер приходить до проблеми сутнісного початку «онто – теологічної» побудови класичної метафізики. Концепція Гегеля, для якого метафізика була невід'ємною частиною логічного мислення, яка від самого початку повставала у образі Логосу й вимагала мислення як певного обґрунтування власних арпріорі, нашоухе М. Гайдеггера на спробу продумати взаємозалежність онтології і теології як певного образу, логіки філософського мислення. Мислення, яке й продумує буття і суще у найбільш загальному плані, яке «надає відповідь про буття на підставі сущого». Об'єднання ж онтології і теології, на думку Хайдеггера, й відбулося завдяки тому, що метафізика редукувала головну онтологічну відмінність сущого і буття у прагненні синтезувати різноманіття сущого і віднайти його об'єднуючий початок у найбільш загальному, або ж найвищому понятті єдиного й незамінного Бога. Таким чином метафізичне поняття Бога і перетворилося на першопричину, *causa sui* усіх речей та світу. Згідно з Гайдеггером, у філософії це *causa sui* й отримала ім'я Бога. І історія європейської метафізики вочевидь засвідчує цей факт. Адже майже усі окремі концепції метафізики розбудовувалися на підставі такої «єдності» онтології і теології: і у Аристотеля метафізичне питання про заснування сущого було пов'язане з питанням про Бога, і платонівська ідея усіх ідей, а саме - благо розглядалася у якості причини існування усього сущого, а середньовічне мислення взагалі зробило зайвим питання про те, чим є таке суще. Буття сущого почало інтерпретуватися як створене Богом, а «онто-теологія» змінили свій статус від міфопоетичного вчення на церковно-догматичну доктрину. Новоевропейська філософія і філософія Просвітництва за великим рахунком також не уникли цієї ідентифікації. І. Кант свою філософію заснував у контексті питання про існування Бога (у сенсі «*Summum ens qua realissimum*»), а Гегель єдність онтології і теології просто перетворив на очевидний початок й мету своєї системи.

Подібний стан речей є неприйнятним для М. Гайдеггера з кількох причин. По-перше, зазначене об'єднання питання про буття і питання про Бога у якості головної метафізичної ситуації, на його думку, призводить до «забування буття». У працях «Що таке метафізика» і «Онто - тео- логічна будова метафізики» Гайдеггер відзначає, що підставою «забування буття» у метафізиці було об'єднання філософії з теологією. Саме у поняття Бога філософія знаходила ті відповіді, які замінили і сутність буття, і логос сущого. У подібному варіанті розгляду сущого, воно, на його думку, розуміється не у «світлі реального буття», а лише через деяке уявлене найвище суще. По-друге, такому «онто-тео-логічному», «метафізичному Богу», на його думку, не можна ані молитися, ані приносити жертви. Перед *causa sui* людська істота «не може впасти на коліна, співати і танцювати». Тому М. Гайдеггер і прагне до подолання метафізики як онто - теології. Звідси й формування однієї з головних інтенцій його роздумів про необхідність нових пошуків сутності метафізики, сутності значень буття, сущого та ніщо.

З цією метою М. Гайдеггер й радикалізує деструкцію метафізики у своїх дослідженнях філософії Ф. Ніцше, оскільки ніцшеанська критика платонізму та історичного християнства, на його думку, й уособлювала собою той історичний топос, у якому прояснювалося обопільне безсилля і філософії, і теології, безсилля, що виникло внаслідок їхнього метафізичного єднання на підґрунті «забування буття». І у цьому спрямуванні аналізу ніцшеанської спадщини критика М. Гайдеггером «історичного християнства» стає ще нещаднішою. Визначальною характеристикою ідеї та розуміння буття, що склалася з часів софістів і Платона, на його думку, й призвела до розриву поміж чуттєвим і надчуттєвим світами, і саме у цій прірві, у відповідності до його визначення, й виникло «вчення історичного християнства, що перевитлумачило світоуявлення у моделі «нижнього світу, як світу створеного і «світу верхнього», як світу Творця. Християнство не тільки затвердило цей «поділ сущого» на два світи, зазначив М. Гайдеггер, але й продукувало ту ціннісну ієрархію розділеної дійсності, у якій її відокремлені сфери почали корелюватися з феноменом й поняттями віри. Надчуттєвий світ, або ж уявлена таким чином реальність почала ототожнюватися з потойбічним, як вічним, божественним; а чуттєвий світ – з поцейбічним й світським, з «юдоллю скорботи». Теоретичне виведення чуттєвого з ідеї, яка видається найнеобхіднішою гарантією істини, зазначив у цьому зв'язку німецький мислитель, й була звільгаризована до онтического уявлення про два протилежні світи та дві реальності. Тому і фраза Ф. Ніцше про те, що християнство у своїй сутності - це «платонізм для народу» [3, 113] видалася М. Гайдеггеру абсолютно справедливою.

Тому у дослідженнях спадщини Ф. Ніцше М. Гайдеггера вважає метою онтологічної деструкції метафізики аналіз останньої у якості певного способу відтворення історичної відкритості буття і прояснення того, як саме теологія осмислює свій предмет (Бога). Саме проти розуміння Бога як Абсолюту, як гаранта остаточної істини і Творця цінностей, стверджує М. Гайдеггер Ф. Ніцше й підвищує свій голос, критично переглядаючи усі цінності, що стверджують платонізм. Утім, М. Гайдеггер стверджує при цьому, що будь-яка критика богослов'я не повинна бути критикою віри. На його глибоке переконання, можна вести діалог з історичним християнством, не вступаючи при цьому у суперечку з «духом християнства».

Гайдеггерівське дослідження історії буття, де відповіддю на запитання про відносини філософії і теології була радикальна критика класичної метафізики та ствердження «загибелі» метафізичного Бога, часто-густо інтерпретувалося і у якості рішучої відмови мисленика від філософського обґрунтування теологічних питань. Проте насправді це було далеко не так. Адже як було нами зазначено раніше, вже у ранніх своїх розробках Гайдеггер сформулював припущення про те, що у підґрунті вихідного християнського розуміння людської істоти та її відношенні до Бога знаходиться набагато глибший досвід, аніж той, який й експлікує метафізика. Саме та метафізика, яка перетворила християнство на раціональну онто-теологію.

Гайдеггерівська критика і метафізики, і онто-теології й була спрямована на те, щоби показати, що теологічна орієнтація філософії та непродумане застосування філософських категорій в теології призвели до неможливості постановки сутнісних питань. Проте він ніколи не заперечував можливість систематичного обґрунтування теології в оновленій концепції філософського мислення, яким й вважав власну аналітику буття *Dasein*. Історичний сенс християнства, понівечений колишньою метафізикою, змушує філософію, як стверджував він у своїх працях, поставити по-новому питання про історичність, а теологію – проблематизувати розуміння і сутнісне устремління людської істоти до Бога.

Але що ж вдалося йому запропонувати замість відкинutoї онто-телеології? Різні дослідники по-різному відповідають на це запитання. Х. Даннер та Х. Мюллер, наприклад, пишуть про «поетичну есхатологію» та «поетичну теологію» Гайдеггера, що створена ним у якості альтернативи класичному християнському теїзму, Б. Веддер – про обрoаз четвериці як контрпарадигми до онто-теології та вчення щодо двох світів тощо.

Утім, абсолютним фактом є те, що Гайдеггер на підставі аналізу, або ж звернення до поезії Гельдерліна намагався описати й пояснити своє бачення й розуміння феномену Всевишнього. Насамперед, через образ «останнього» (найдосконалішого) Бога. Цей Бог, як «інший Бог», як «Бог богів» або ж як «Бог народу» у поясненнях німецького мислителя постає, насамперед, як установа *Dasein*. «Останній» у його визначенні не означає завершення, або ж припинення «функціонування» самого феномену, а лише підвищення «винятковості божественної сутності».

Як вважає О. Пеггелер, «останній Бог» для Хайдеггера «не просто інший Бог на протизагу минулим богам, скоріше він збирає їх в останній і вищій сутності божественності» [4, 264]. Як і боги Гельдерліна, «останній Бог» Гайдеггера віднаходить свою сутність у натяхах. «Своєю сутністю володіє Він і в натяку; у приступанні й ненастанні прибуття, і у втечі минулих богів і у їхньому прихованому перетворенні». Разом з таким Богом відкривається інший час – простір, який й дозволяє зрозуміти чи віддаляються боги, або, навпаки, приходять. Тому «останній Бог» і протистоїть усім минулим богам. «Останній Бог» має свою винятковість, і тому знаходиться поза усіма тими визначеннями, щo мають увазі «моно - теїзм», «пан- теїзм» і «атеїзм».

Багато у чому «пояснення» Гайдеггера щодо того, яким насправді має бути такий «останній Бог», нагадують швидче міфологему самоуявлення, аніж текстуальне оформлення філософських визначень представлених логічно. Згідно такому уявленню цей Бог повинен з'являтися не у «особистісному або ж колективному переживанні, але виключно у бездонному просторі самого буття», «Проходження» (Vorbeigang) цього Бога відбувається у справжній «істині буття» як «усамітнене концентрування ходи останнього Бога», «як час - простір тиші його ходи» [4, 411]. Явлення чи не явлення цього Бога у свою чергу залежить від того, чи буде розкрита істина буття, і чи буде з нею присутнє Dasein. «Підготовка явлення такого Бога – «граничний ризик істини буття»; його найбільша близькість актуалізується у випадку відбування «події – присвоювання як коливної відмови, що надходить у зростанні відмови» [4, 411]. Такий Бог «постає як «самовідмовляючий» Бог, наблизений у своїй далечині, а граничність останньої у його відмові «набуває якості неповторної близькості»...

«Останній Бог» згідно тексту Гайдеггера «потребує людини для свого визнання і збереження». Таке визнання і збереження, здійснені завдяки «зберіганню істини буття», вітаються таким Богом. Його ж явлення незрівнянне ані з біблійним даруванням заповідей, ані з християнським запитуванням про порятунок людської істоти... В останньому випадку, як стверджує це Гайдеггер відбувається просто «входження найпочатковішої (підґрунтя Dasein) у саме буття».

Утім, цей Бог, як і Бог «колішний», метафізичний, у відповідності до визначень Гайдеггера, непереборно перевищує людину, проте, «перевищує» її таким чином, що «вимагає сталості сущого й людини посеред нього».

З іншого боку, людина перевершує Бога, оскільки її причетність до буття «перевищує Бога у його потребі у бутті». У той же самий час подібне перевищення людини в Бозі і перевершення людини Богом відбувається лише у бутті, що має якість «події-засвоєння» істини самого буття тощо.

Проте, у цих своїх описах «нового Бога» Гайдеггер переслідує і певну мету: він прагне, насамперед, висвітлити співвіднесеність нового уведеного ним поняття Бога з головними моментами своєї власної аналітики буття Dasein. Тому він й зазначає, що у висвітленні такого Бога потрібно звільнитися від метафізики, від метафізичного усе розраховуючого мислення, що явлення такого Бога «вихоплюється лише з миттєвості» [1, 324], що трансцендентністю такого Бога є лише часовість (Zeitlichkeit), що усі сутнісні висловлювання про Бога повинні як невід'ємний елемент містити й схоплювати таке ставлення до часу, а саме питання щодо часового виміру божественного, щодо часовості Бога у своїй сутності виявляється радикальним переосмисленням традиційного розуміння вічності тощо.

Тільки зрозумівши, що Гайдеггер «підтягує» сутність власного поняття «останнього Бога» до своєї концепції екзистенціальної аналітики Dasein, можна зрозуміти сенс його висловлювань і про те, що у той час, як традиційні уявлення про вічність Бога розглядають її як нескінченну протяжність, відсутність останнього тепер, або ж «завжди триваюче теперішнє», таке теперішнє повинно бути повернуте до себе самого, і про те, що доля буття відкривається в миттєвості, у спалаху буття, який постає перед всеосяжною сутністю людської істоти як заклик, якому та може бути відповідною, і про те, що на відміну від тимчасовості буття як долі, вічність Бога виявляється подією повноти миттєвого, онтичною відповіддю на поставлене в екзистенційній ситуації питання про сенс людського існування у світі, актуалізацією історії та історичності в Кайросі.

Звичайно, що у цій поетизованій міфологемі можуть бути зрозумілими й пояснення Гайдеггера про те, що пришествя «останнього Бога» вимагає довгої підготовки тих держав і народів, які стурбовані лише перспективами безперервного зростання та самовлаштованості, про те, що тільки поодинокі люди, які вже «випробували й перенесли» втечу богів, «відкрили у собі потребу подолання залишеності буттям», спроможні «зсунутися» до першопочаткового мислення, яке приховує справжню «істину Буття як відкритість її самовиявлення» та приготуватися до можливої зустрічі з «останнім Богом».

Висновки. Таким чином, можна зробити висновки про те, що філософія М. Гайдеггера не може бути ні в якому випадку класифікована як філософія атеїстична. Сам процес формування світогляду і «теоретичної концепції» мислителя відбувався у межах європейської релігійної культури, а численні постулати його фундаментальної онтології та екзистенціальної аналітики буття Dasein були сформульовані внаслідок роздумів над проблемами теологічного характеру, проблемами релігійної філософії та культури. Одними з найголовніших у його вченні й були проблеми співвідношення філософії та теології, питання про сутність Бога, феномена священного, божественного тощо. Запитання про істину буття, наприклад, виступає у філософії М. Гайдеггера насамперед як філософська герменевтика теології. Аналітика поетико-герменевтичного досвіду змушує звертатися до питання про те, як саме Бог може бути доступним «розуміючому досвіду», як саме і виникає «поняття» Бога.

Якщо метафізичне мислення, на думку М. Гайдеггера, зводить таке поняття до «сущого загалом», то у його вченні воно не відноситься ані до сущого, ані до буття як такого. І виявляється лише як «вияв буття». При цьому Гайдеггер стверджує, що філософія не може бути умовою фактичного досвіду віри, вона лише визначає формальний спосіб даності цього досвіду. У його інтерпретації філософія і теологія знаходяться по відношенню одне до одного у сенсі

analogia proportionalitatis: філософське мислення так відноситься до буття, як теологія до Бога, що їй «відкривається».

Філософія, як форма історичного запитування про істину, на думку німецького мислителя, інтерпретує змістовно - фактичні топоси теологічного досвіду. При цьому, і філософія, і теологія у своїх підходах є, швидше за все, вченнями герменевтичними: філософія, як герменевтика, що розглядає суще та досвід у «передуючому просвіті буття», а теологія, як герменевтика розглядає вже посвідчений досвід.

На останньому етапі своєї діяльності Гайдеггер дещо змінює і свою позицію щодо розуміння теології як «позитивної науки». У своїй праці «Деякі вказівки до колоквиуму «Проблема необ'єктивованого мислення і мови у сучасній теології», він, наприклад, навіть вже стверджує, що теологія не може бути реалізована як точна наука. На його думку, у процесі подібної реалізації існує небезпека, що теологія може засвоїти технічно – сциєнтистські уявлення про мову, що зрештою перетворить і саму мову на інструмент наукової діяльності. Тому Гайдеггер й спрямовує свої зусилля на виробленні підходу до розуміння герменевтичного досвіду мови необ'єктивованого мислення, яке було б придатне для теологічного розгляду християнської віри. «Тим самим, - як вважає, наприклад, С. Коначева, – завдання «спекулятивно-герменевтичного» прояснення досвіду мови може розглядатися як інваріант обґрунтування теології, запропонований у «Бутті і часі» та «Феноменології і теології»» [7, 218].

Якщо порівнювати різні періоди діяльності М. Гайдеггера, то можна сказати, що і герменевтика ранніх його праць і «спекулятивно - герменевтичний досвід мови» його пізнього періоду були спробою методологічного обґрунтування теології як науки, а філософія розумілася німецьким мислителем як засіб корегування теологічних понять. Пізня «герменевтика істини буття», представлена як «розкривання історичних топосів досвіду такої істини, саме й спрямована на виконання цієї функції, оскільки у дослідженні істини історичного досвіду Бога вона розробляє ті структури, які необхідні для того, щоб у своєму досвіді кожна пересічна людська істота була здатна «зустріти Бога».

Література

1. Heidegger M. Der Europäische Nihilismus // Heidegger M. Nietzsche. Erster Band. Pfullingen, 1961.
2. Heidegger M. Einige Hinweise auf die Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch Über Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie II Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S. 37 – 46.
3. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe. Bd. 40. Frankfurt a. M., 2006.
4. Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1963.
5. Sheehan T. Heideggers «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920-1921.
6. Докл. про це див.: Райда К. Ю. Щодо специфіки гайдеггерівського тлумачення феномена екзистенціального // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. (відп. ред. В. В. Лях). – Вип. 1. - К., Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 1998. – С. 33 – 47.
7. Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века. Дис. на соиск. уч. степ. докт. филос. н. (спец. 09.00.03. – истор. филос.). – М., 2010.
8. Философия XX века. Учебное пособие. (Автор. коллектив: Добрынина В. И., д.ф.н. (рук. автор. кол.-ва) Грехнев В. С., д.ф.н.; Добрынин В. В., к ф. н; Козера Бартломей, к.гуман. н.; Лысенко Н. Н., к.ф.н., та ін.). М.: ЦИНО общества “Знание” России, 1997; Філософія. Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / С. П. Щерба, В. К. Щедрін, О. А. Заглада; За заг. ред. С. П. Щерби. — К.: МАУП, 2004 та ін.

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко

ПАРАДОКС І ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ МЕТОД В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ГОВАРДА СЛЕЙТА

С. Л. Шевченко

кандидат філософських наук, докторант

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

idei.filosofa@gmail.com

Анотация

Сергей Леонидович Шевченко. Парадоксът и екзистенциалния метод в интерпретацията на Ховард Слейт. В статиста се разглежда проблема за съотношението между екзистенциализма и теологията в творчеството на Ховард Александър Слейт. Основното внимание е съсредоточено върху въпроса за включеността на екзистенциалистката методология в съвременната християнска теология, върху изследването на понятията «парадокс», «екзистенциална диалектика», «митотворчество». Анализира работата на Ховард Слейт, в които той преосмисля теологическата позиция на С. Киркегор, Н. Бердяев, П. Тилих, Р. Булман и други известни представители на религиозната философия от екзистенциалното направление, провъзгласявайки при това необходимостта от «сбалансиран екзистенциален поход» към осъвременяване на християнството.

Ключови думи: екзистенциализъм, теология, екзистенциална диалектика, екзистенциален метод, парадокс, християнство, вяра.

Abstract

Sergij Shevchenko. Paradox and existential method in the interpretation of Howard Slaatte. The problem of the relation of existentialism and theology in the work of Howard Alexander is drain. Focused on the issue of inclusion of existentialist methodology in contemporary Christian theology, to study the concepts of “paradox”, “existential dialectic”, “myth-making”. Analyzes the work of Howard Slaatte, in which he reinterprets the theological positions of Kierkegaard, Berdyaev, P.Tillich, R.Bultman and other well-known representatives of the religious philosophy of existential direction, while proclaiming the need for a “balanced existential approach” to modernizing Christianity.

Key words: existentialism, theology, existential dialectic method of existential paradox, Christianity, faith.

Постановка проблеми. Ім'я Говарда Слейта, як філософія й теолога, відоме далеко за межами американського континенту. Понад двадцять п'ять років він присвятив роботі в Університеті Маршалла (США), очолюючи кафедру філософії. Він є одним з найплідніших авторів – представників сучасних американських філософських та теологічних шкіл, а серед постатей екзистенціальної філософії й екзистенціальної теології (поряд з Дж. Маккуоррі та М. Вестфалем), чи не найкреативнішим й оригінальнішим мислителем. Серед великого числа його праць (понад 30 монографій), присвячених екзистенціалізму й теології, в контексті досліджуваної нами проблеми варто назвати такі видання: «Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні» (1968), «Парадокс екзистенціалістської теології» (1971), «Час і його закінчення: порівняльна екзистенціална інтерпретація часу і есхатології» (1980), «Філософія Мартіна Гайдеггера» (1983), «Розкриття своєї реальної самості: проповіді екзистенціальної релевантності» (1983), «Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва» (1988), «Переоцінка К'єркегора» (1995), «Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва» (1997).

Коли в наш час прагнуть пояснити феномени віри, одкровення, воскресіння раціонально, Г. Слейт прямує зворотнім шляхом. Він не заперечує можливості розуму, але наголошує на його обмеженості (немічності) в тлумаченні трансцендентного поза сферою екзистенціального. Тобто, стосунки між людиною та Богом, на його думку, визначаються не в межах логічного детермінізму, а завдяки парадоксальній, абсурдній, непрямій комунікації між Я і Ти. У своїй позиції щодо означеної проблематики Слейт спирається в першу чергу на погляди Сьорена К'єркегора та Миколи Бердяєва, хоча й скрупульозному критичному аналізу у його працях піддаються ідеї та постаті Ісуса Христа, св. Павла, св. Августина, Блеза Паскаля, Карла Барта, Мартіна Гайдеггера, Пауля Тілліха, Еміля Бруннера, Альбрехта Річля та багатьох інших представників теологічного та філософського екзистенціального та екзистенціалістського мислення. В умовах духовної кризи та переоцінки цінностей в християнському світі погляди Говарда Слейта є вкрай актуальними й злободенними. Метою даного дослідження

стане спроба розглянути й проаналізувати поняття «парадоксу» та екзистенціального методу в розумінні Г.Слейта у його праці «Парадокс екзистенціалістської теології» (1971), яка є своєрідним продовженням іншої, не менш важливої його праці «Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні» (1968) [11].

В українській історико-філософській та релігійнознавчій літературі фактично відсутні будь-які дослідження творчості американського мислителя. Виключенням є лише праці Костянтина Райди «Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення» (1998) [2] та «Екзистенціальна філософія. Традиції і перспективи» (2009) [3]. У своїх монографіях дослідник, аналізуючи працю американського філософа «Час і його завершення: порівняльна екзистенціальна інтерпретація часу і есхатології», зазначає, що Слейт «... запропонував реінтерпретувати базові поняття есхатології у ракурсі екзистенціалістських вимірів (поняття «часу», «часових вимірів існування», їх історичних змін та взаємозалежностей)» [3, 249]. К.Райда відніс Говарда Слейта разом з Джоном Маккуоррі та Мерольдом Вестфалем до представників так званої екзистенціальної теології, яка, на думку українського дослідника, разом з екзистенціальною аксіологією, екзистенціальною психологією, психоаналізом та психотерапією, екзистенціальною антропологією, екзистенціальною феноменологією, екзистенціальною етикою та іншими постекзистенціалістськими культурологічними синтезами філософії класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії та гуманітарних наук й становить версію сучасного продовження класично-екзистенціалістських традицій.

Саме з огляду на це важливою й постає проблема висвітлення та визначення ролі класично-екзистенціалістської методології в різних подібних синтезах та новоутвореннях екзистенціальної філософської й теологічної традиції. Розв'язанням цієї проблеми й окреслюється мета даної наукової розвідки.

Водночас інша частина дослідників спадщини Г. Слейта, як українських, так і російських, на превеликий жаль знайома з ним, як це засвідчують їхні розробки, лише опосередковано, через дослідження творчості Миколи Бердяєва. Мова йде про працю Р. А. Горбаня «Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва» (2014), в якій серед перерахованих прізвищ зарубіжних дослідників творчості М.Бердяєва згадується і Слейт. На думку Р. А. Горбаня (який спирається на докторську дисертацію російського дослідника С.Титаренка «Специфіка релігійної філософії Миколи Бердяєва»), Слейт поряд з іншими західними дослідниками релігійну концепцію Бердяєва реконструював «без будь-яких елементів аналізу та критики» [1, 15]. Сам же С.Титаренко, маючи на увазі праці Слейта про Бердяєва, пише: «Слейт виявляє, що «для з'єднання своєї духовної метафізики з теологією Бердяєв підтримує екзистенціальну перспективу філософії екзистенціалізму» і, аналізуючи дану перспективу, робить висновок: «Філософія Бердяєва динамічна завдяки своїй християнській теософії» ...автор залишає читачеві лише описи висновків, не роз'яснюючи їх у світлі матеріалу конкретного досвіду. І це – незважаючи на те, що якраз на конкретному досвіді й базувалась в першу чергу релігійна філософія Бердяєва» [4, 22]. На наш погляд, висновки двох останніх дослідників переважно є суб'єктивними й свідчать про необізнаність або недостатнє розуміння концептуального навантаження творів Г.Слейта, які свідчать про успадкування й розвиток автором основних положень екзистенціальної діалектики К'єркегора та Бердяєва у наш час. Звідси випливає й необхідність формулювання й додаткових завдань дослідження, які є невідокремлюваними від необхідності подальшого дослідження феномену екзистенціального та його ролі у процесі історичного формування екзистенціальної теології як специфічного напрямку сучасного теологічного мислення. Це завдання, також, на нашу думку, неможливо виконати поза історико-філософським дослідженням процесу формування сучасного мислення у зв'язку з його постійною трансформацією та екзистенціалізацією.

Виклад основного матеріалу. Свою працю «Парадокс екзистенціалістської теології» Слейт присвячує діалектиці віри, яка, на його думку, й має стати підставою для розумного існування сучасної людини. Але саме таке існування, як засвідчує цей мислитель, насамперед, має узгоджуватись з феноменом парадоксу. Свого часу іще К'єркегор підкреслював парадоксальний характер існування і віри. Г. Слейт, переймаючи цю думку датського мислителя, у своїй праці розглядає детально феномен парадоксу в емпіричній, діалектичній (К'єркегор, Барт, Тілліх) та екзистенціалістській філософії і теології (парадокс і екзистенціальна перспектива, парадокс і екзистенціальний метод, парадокс і екзистенціальні проблеми). Звертається він і до проблеми співвідношення парадоксу й Біблійної теології: парадокс і спокутне Євангеліє, парадокс і доктрина Нового Завіту тощо.

У вступі до даної праці Слейт наголошує на тому, що релігія людини є життєво важливою частиною її існування, що вона зачіпає багато аспектів її повсякденного життя, а отже, її віра може характеризуватися як самодостатній, але своєрідний метод мислення. Це твердження на перший погляд звучить як абсурдне, але з огляду на позицію Слейта, що «... ані знання, ані розум не можуть бути відділені від екзистенціальної суб'єктивності людини» [12, XII], має певний сенс. Для нього парадокс Христа як Боголюдини додає особливій значущості парадоксу людського існування. У Христі

абсолютне і відносно зустрілися.... Ось один парадокс, який дає новий вимір парадоксальному існуванню людини. «Християнство сповнене парадоксів, які інтелект не може зрозуміти; не тому, що християнство суперечить розуму і тому нерозумне, а тому що воно перебуває за межами розуму і, отже, піднесене» [12, XV].

У першій частині книги «Парадокс і сучасна теологія» глава перша присвячена дослідженню парадоксу в емпіричній теології. За центральною проблемою розуму і одкровення на сьогоднішній день, на думку Слейта, криється давнє питання про те, що унікальний сенс біблійного одкровення може бути узгоджений з природною теологією або теїзмом, заснованих на філософському мисленні. Тут, безперечно, він має на увазі екзистенціальне мислення. Але перш ніж перейти до розгляду проблеми теології та парадоксу, Слейт акцентує свою увагу на сучасних теологічних розробках, щоб забезпечити фон для подальшого розслідування основної проблеми. Він пише, що менш як століття тому німецький теолог Альбрехт Річль звернувся до проблеми історичності Ісуса так, щоб інтерпретувати віру в Христа як власне «ціннісне судження» про Ісуса. Згадує він і Фрідріха Шлейєрмахера, який систематизував емпіричний підхід в контексті сучасних проблем [12, 2].

На відміну від природної теології, сучасні теологи, спираючись на виключність одкровення Біблії, закликали до примату віри і само-відкриття Бога. Ганс Мартенсен прагнув до злиття іманентного спокутного Євангелія з гегелівським раціоналізмом. Карл Барт започаткував революційні зміни в християнській думці його працею «Послання апостола Павла до римлян» (1918), а також коментарем до Послання до Римлян, який акцентував увагу на перевазі «Христа віри» і нівелюванні потреби людини у Слові та Благodatі. Барт відстоював примат особливого одкровення [12, 3].

На рубежі дев'ятнадцятого століття Шлейєрмахер побачив слабкі сторони гуманістичної тенденції, пов'язаної з деїзмом, а в інтересах підняття християнського богослов'я на ноги респектабельності, прагнув надати емпіричну основу релігійному мисленню, тим самим послабивши тип його раціональної структури. У цьому починанні Шлейєрмахер перебував під впливом не тільки пієтизму але й Канта, який підкреслював як найвизначальний у філософському мисленні примат моральної суб'єктивності. Але напів-пантеїстична «нова теологія» Шлейєрмахера і про-пантеїстичний раціональний монізм Гегеля, а також формалізм Канта, наскільки вони відрізнялися один від одного, настільки ж й сприяли спотворенню сенсу християнського одкровення.

Першим, хто з екзистенціальних позицій узявся до його відновлення, на думку Г. Слейта, й був К'єркегор [12, 4]. Однак, більш визнану реакцію на гегелівську філософсько-релігійну доктрину у дев'ятнадцятому столітті пов'язують, як відомо, з представниками ліберальної теології – Річлем, Трельчем і Гарнаком, кожен з яких, на думку Г. Слейта, відмовився від будь-яких онтологічних основ для теології. І цим самим вони, на його думку, певним чином нівелювали історичні елементи Нового Завіту. Гарнак, наприклад, не зміг оцінити есхатологічний характер появи Ісуса і його акценту на неминучій появі Царства Божого. Звідси й недостатнє піклування Гарнака трансцендентними вимірами Євангелія.

Проте, ці обидва типи реакції, ліберально-емпіричний і к'єркегорівський, допомогли зламати традиційне розуміння філософії як служниці теології. З одного боку, завдяки апелюванню до релігійного досвіду (Шлейєрмахер, Трельч), історії та морального судження (Річль, Гарнак), а, з іншого, - сумнівам щодо самодостатності спекулятивного розуму (К'єркегор). К'єркегор, як це засвідчує Г. Слейт, й прагнув зберегти якісну своєрідність божественної трансцендентності.

Згодом К. Барт поставив під сумнів можливість примирення біблійної віри і грецької метафізики, а також вслід за К'єркегором заявив про неспроможність розуму осмислити вічне трансцендентне. На противагу Річлю, який піддався на ідеалізоване уявлення про так званого «історичного Ісуса», К. Барт наполягав на тому, що Ісус є чимось значно більшим, аніж просто пророком. Відновлення поваги до божественної трансцендентності К. Барт також побачив у к'єркегоровому протиставленні Бога і людини у їхньому парадоксальному взаємозв'язку.

Багато хто згодом також завдяки бартовому розумінню прийшли до інтерпретації божественного трансцендентного як «Повністю Іншого». А серед тих, хто став більш «реалістичним» у своїх поглядах на гріховість людини і необхідність спокути, були й Рейнхольд Нібур, й Едвін Льюїс, й Уолтер Хортон та ін.

Г. Слейт у своїх дослідженнях й, зокрема, у «Парадоксах екзистенціалістської теології» неначе намагається простежити шлях екзистенціалізації християнської теології у XIX-XX столітті. Сучасна теологія, стверджує Г. Слейт стала занадто людиноцентричною. Тому, на його думку, ми повинні бачити, наприклад, головні відмінності суб'єктивізму Шлейєрмахера¹ і екзистенціальної суб'єктивності К'єркегора.

Для Шлейєрмахера, як зазначає це Г. Слейт, «єдиний шлях, який, загалом, наше власне буття і нескінченне Буття Бога може поєднати у собі, знаходиться у самосвідомості.» Така позиція виключає у відносинах «Бог –

¹ Від часу написання «Розмов про релігію, спрямованих до освічених людей, які знаходяться серед її недоброзичливців» - доволі провокаційної на той час книги, яка була справжнім викликом й намаганням змінити «культурну гордість доби раціоналістичного деїзму та ідеалізму», Фрідріх Шлейєрмахер почав вважатися засновником новітньої теології. Проте, на думку Г. Слейта, Шлейєрмахер звертається лише до одного аспекту, а не до усієї особистості. І більше того, він погрожує знизити якісне трансцендентне слово в іманентних аспектах створення її людністю. А суб'єктивність К'єркегора, натомість, не виключає об'єктивної природи Слова в позначенні важливості його суб'єктивної значущості [12, 10].

людина» елементи містичного, емпіричного монізму і відволікає від якісної розбіжності поміж Богом і людиною, незалежно від їхньої схожості й потенційної можливості здобути єднання один з іншим. Це відволікає від того, що Мартін Бубер і Карл Барт допомогли нам побачити у цьому поколінні більш ясно, як «Я-Ти» відносини між Богом і його «другом», людиною – зауважує Слейт [12, 12]. Для Г. Слейта екзистенціальна значущість християнства саме і полягає у якісній відмінності між іманентним і трансцендентним. А збалансований екзистенціальний підхід, на його думку, повинен охопити релігійні емпіричні фактори феноменалістично та посередницьки, проте не догматично...

Не оминає у своїх роздумах Г. Слейт й праці Р. Отто, який, на його думку, вже у XX столітті увиразнив підхід Шлейєрмахера до богослов'я. У його праці «Священне» й йшлося про нераціональні почуття перед божественною могутністю (*numinous*), почуття людини про жахливе, *mysterium tremendum*, і ідею священного [12, 13].

На думку Г. Слейта, Р. Отто був більш помірним, ніж Шлейєрмахер по відношенню до теологічної діалектики відносин Бога і людини. Гармонія протилежностей, за Отто, не може розглядатися як синтетичне монотонне злиття нескінченного і кінцевого, як у теології Шлейєрмахера. Отто визнавав парадокс, який є ближчим до його розуміння Паскалем ніж К'єркегором. Однак, і Паскаль міг сказати, що при тотальному підпорядкуванні чомусь наша релігія втратить свою таємницю, а при нехтуванні принципами розуму наша релігія стане абсурдною і смішною. Рудольф Отто, на думку Г. Слейта, проникливо бачив, як Шлейєрмахер помилився у проведенні аналогії поміж абсолютним і відносним і, коли говорив про «почуття залежності» в емоційному плані [12, 14].

Загалом емпіризм Р. Отто, на глибоке переконання Г. Слейта, міг бути реалізований у межах збалансованої екзистенціальної позиції.

Цікавою є й слейтівська інтерпретація особливостей співвідношення релігії, психології, психотерапії та психіатрії. Психіатрія може розглядатися у співвідношенні з релігією, «розмовляти з релігією і служити їй», стверджує Г. Слейт, проте вона ніколи не може бути повністю суміжною з нею, не може бути заміною для неї. І тільки збалансований екзистенціальний підхід, на його думку, спроможний описати парадокс або напругу, що формують теологічну й релігійну думку, дозволити для служіння Слова використовувати психотерапевтичні методи з найбільш задовільними результатами. Спирається він й на Віктора Франкла, чия «логотерапія», на його переконання, може бути представлена як про-релігійний екзистенціальний підхід до психотерапії, який доповнює психоаналіз з його глибокою повагою до пошуку людиною власної самості серед «екзистенціального вакууму».

Важливими з огляду на предмет дослідження є й думки Г. Слейта щодо значущості ідей П. Тілліха, які він вважає навіть більш прийнятними, ніж ідеї К. Юнга. Пауль Тілліх, як стверджує Г. Слейт, охоплює увесь спектр глибинної психології з екзистенціальної точки зору, зберігаючи при цьому глибоку повагу до трансцендентності Бога. Висловлюючи повагу до переорієнтації поглядів пізнього Юнга, Г. Слейт зауважує, що вони потребують корекції у збалансованому екзистенціальному підході, який би зберігав діалектичну безперервність і дискретність божественного і людського. У розумінні Слейта діалектичне питання не є ані (або/або) дихотомією, ані (як/так і) синтезом розуму, а тільки елементарним (і/і) парадоксом мінімальної цілісності у межах анонсованого розриву поміж нескінченним і кінечним [12, 19].

Утім, позиція Юнга в цілому розцінюється Слейтом у якості загрозливої, оскільки «віддає перевагу досвіду перед вірою, приховуючи істинний сенс біблійної релігії». Швидше за все емпіричний елемент, на думку Слейта, залишається феноменалістичним аспектом екзистенціального. Він вважає, що його збалансований екзистенціальний підхід може охопити усю площину емпіричного, проте емпіричне не може перекрити усе екзистенціальне. І це є аріогію його екзистенціального підходу, який враховує (як/так і) парадокс, й спрямовується на домінанту права життєвого вибору, який включає (або/або) віру і релігійну етику [12, 20].

У другій главі «Парадокс і діалектична теологія» (частини першої «Парадокс і сучасна теологія») Слейт відзначає, що «на відміну від раціональної і емпіричної теології, популярних в минулому столітті, заслуга діалектичної теології полягає у тому, що вона визнала і прийняла всерйоз напругу протилежностей як даність теологічного мислення. Якщо С. К'єркегор підготував ґрунт для цього набагато раніше свого часу, то Карл Барт презентував цей підхід вже в теологічному мисленні XX століття. Саме Барт і Бруннер бачили протистояння між розумом і одкровенням, яке було найгостріше відображене у творчості К'єркегора, зазначив Слейт. Аналізуючи погляди К'єркегора, американський мислитель й побачив у протиставленні кінцевого і нескінченного основу напруженості існуючої особистості. Це, як він ствердив згодом, й спрямовувало шлях філософії і теології у напрямку парадоксу, типу (моделі), які залишили межі і раціональної, і споглядальної та емпіричної безпечності з їхніми об'єктивуючими системами і шифрами.

К'єркегор у розумінні Слейта почав коперніканську революцію у релігійній думці настільки ж виражено, як і Кант в філософії, й внаслідок цієї революції започаткував екзистенціальну теологію, яка значно випереджала свій час. Теологія дев'ятнадцятого століття і дійсно за великим рахунком не бачила ніякої альтернативи первинності та іманентності Бога. Діалектика К'єркегора, як ствердив це Г. Слейт, призвела до революції в теологічному мисленні не менш виражено, ніж революція Канта в епістемології. При цьому Великий Данець проклав шлях, з одного

боку, для зародження і розвитку в двадцятому столітті нео-реформації в теології, а, з іншого, всерйоз застосував екзистенціальний підхід до опису внутрішнього світу людини, й перетворився на празасновника екзистенціалізму.

Тому сьогодні сучасне філософське й теологічне мислення далеко не обмежується давньогрецькими теоріями буття з їхньою іманентністю, ані сучасними емпіричними теоріями. К'єркегор і був одним з тих, хто у розбудові філософського мислення виходив з суб'єктивності, а не з суб'єктивізму, і був набагато чутливішим до впливу гріха на людину, аніж Шлейєрмахер [12, 21 – 22].

Слейт не поділяє позицію інтерпретаторів, які співвідносять суб'єктивність К'єркегора з суб'єктивізмом Шлейєрмахера. Останній говорить про суб'єктивне як феноменальний показник Абсолюту, а К'єркегор звертається до екзистенціальної значущості Абсолюту. У одного йдеться про егоцентричне володіння, якщо не одержимість, у іншого – трансформовану зустріч; один обстоє іманентну близькість, інший – екзистенціальний зв'язок. Як провокаційний і практичний філософ людського існування, К'єркегор наважується подивитися тільки на адекватність божественного Абсолюту, щоб подолати неадекватність людського погляду на сенс життя та його мету. На думку К'єркегора, людина, усвідомлюючи власну ницість перед Богом і водночас свою велич, тому що створена за Божою подобою, потенційно може мати значиме існування і долю, проте дуже часто сама капітулює у вірі в якості трансформації нескінченного у кінечне. І цей момент передбачає діалектичну напругу, яка виражається тільки як парадокс зсередини свого конкретного існування. Відчай у цьому випадку є як інтелектуальним, так і духовним, але, виявляється у внутрішньому особистому протиборстві кожної людини. Відчай може бути прелюдією до віри [12, 23].

У світлі цього ми бачимо, як відчай може бути прелюдією до віри і паралельно, хоча і не ідентично, сократівському умовному вислову «невігластво мудрості». На відміну від більшості схоластів, Микола Кузанський також побачив це іще у п'ятнадцятому столітті. Мета невизначеності, вважає К'єркегор, має важливе значення для справжньої прихильності до віри, так само, як усвідомлення людиною кінечності й провини має важливе значення для покаяння. Віра, таким чином, є видом ризику або «парі», як це казав Паскаль.

Спорідненість Паскаля та К'єркегора проявляється у критиці ними ідеї доказу Бога природною теологією, адже, як вони вважали, ці докази є надто слабкими. І тим не менше К'єркегор здобув підтримку різноманітних мислителів, таких як Дунс Скот, Вільям Оккам, Мартін Лютер, Альбрехт Річль, Ернст Трельч, Адольф Гарнак, Лев Толстой, Микола Бердяєв, Карл Барт і Пауль Тілліх. Кожен з них по-своєму сумнівався в достатності аргументів природної теології.

Г. Слейт, інтерпретуючи погляди К'єркегора на взаємовідношення людини і Бога, стверджує, що для датського мислителя вони позначалися не тільки простим загальноемоційним станом, але й пристрастю, яка надає екзистенції найвищої форми розуміння – парадоксальної. Тобто, істинне християнство, по суті, є істиною в інтелектуальній формі парадоксу, прийнятним тільки в момент віри *sub specie aeterni* (з точки зору вічності). Це, однак, не означає, що «стрибок віри» є настільки довільним, щоб бути повністю вилученим з розуму, а те, що це акт всього Я, якому розум, почуття і уява підпорядковані, а не самодостатні чи авторитетні.

«Віра – безпосередність після розмірковування», казав К'єркегор [9, 142]. Це вказує на його безпосереднє і діалектичне ставлення до Бога, так як це відношення чи зіткнення духів, що зустрілися. Це те, що ми розуміємо під співвіднесенням віри з розумом-в-існуванні. Віра є парадоксом, бо покладається на «абсурдність» розуму, оскільки розум сам по собі не може зрозуміти, що замінює його або є над ним, якісно. К'єркегор говорить, «парадокс не поступка, але категорія, яка виражає відношення між існуючим когнітивним духом і вічною істиною [9, 118]. К'єркегорівський «абсурдний стрибок» це свого роду перехід від нейтрального, об'єктивного розуму до пристрасного, суб'єктивного розуміння власного відношення до себе та трансцендентного [12, 25].

Віра включає в себе «сміливість бажати вічного щастя» і чекати його [9, 128].

І це було прагненням К'єркегора спілкуватися в істинному християнстві, а не потурати штучній християнській культурі. Це означало, манеру триматися у якості очевидця, для якого його непрямий, сократичний метод вважався найкращим. Спокутне Євангеліє означає одкровення, за допомогою якого людина перетворює свою справжню самість у Христі [9, 204]. Діалектичне питання тут полягає в тому, що саме «чисто інтелектуальні зусилля спрямовані на відкриття «істини», не піклуючись про дійсне присвоєння та передачу її». Звернення повинно бути зроблене не тільки до свідомості, а й до несвідомого себе, не просто до розуму, але й до серця» [9, 215]. Результатом цього є те, про що К'єркегор говорить як людське «хвилювання в напрямку внутрішнього заглиблення. Цей внутрішній стан є прелюдією до віри; це «нижча форма благочестя» Віра не може відбутися завдяки метафізиці, що її об'єктивує, догми чи навіть науковому, об'єктивному вивченню Біблії. Швидше за все, слово як повідомлення щось «означає для мене», і є «безумовною умовою» бачення себе у Божому відображенні» [9, 45]. Згідно з К'єркегором, потребу людини у Бозі складає його вища досконалість. Таким чином, і виникає потреба у «беззастережній капітуляції» при дійсному усвідомленні людиною її справжньої сутності [8, 136].

Слейт підтримує думку К'єркегора про те, що необхідно пізнати себе, перш ніж що-небудь інше. Але

для людини це можливо тільки через власний свідомий відчай і потребу Абсолюту, Слово якого тільки дає можливість знати свою «справжню сутність». Турбота про це є «хворобою до смерті», яка може виявитися «хворобою до життя» за умови, що людина стоїть віч-на-віч перед істиною Абсолюту [12, 26].

Перед тим як прийняти парадокс Христа, пише Слейт, посилаючись на К'єркегора, і дійсно треба оминати здивування перед прірвою поміж кінцевим і нескінченним, яку і можна подолати у «якісній діалектиці абсолютного», пов'язаною з якісною зустріччю людського з божественним» [10, 172]. К'єркегор у цьому відношенні, бачив, як багато людей відчують страх перед становленням власної особистості чи їхньою істинною сутністю. І тут «стрибок віри» К'єркегора наближається до «парі» Паскаля, бо віра у реальному житті є великою ризикованою справою, поверненням до чистого буття, до своєї істинної індивідуальності, яка для К'єркегора, розкривається у Христі. Тому Христос не просто історична постать, певна картина, але й вічне Слово. І у даному відношенні, як це стверджує американський мислитель, ідеї С. К'єркегора передували думкам багатьох сучасних теологів, зокрема, Барта, Бруннера і Бульмана, а також Тілліха і Бердяєва. «Бог», на думку С. К'єркегора, є вічним, але Він існує тільки для існуючої людини, тобто, він може існувати тільки у вірі. Крім того, не існує «прямого переходу від історичного факту ... до вічного щастя». І чи потрібне «сучасне диво», як просто подія з минулого? [9, 201] – запитує К'єркегор. Оскільки він вбачає екзистенціальну значущість цієї події в іншому, і саме Христос для нього - «наш вічний сучасник». Тому і Г. Слейт, повторюючи К'єркегора, стверджує, що християнство є й завжди повинно бути богослов'ям парадоксу [12, 62].

У четвертій главі своєї, аналізованої нами праці, Г. Слейт розглядає проблему парадоксу і екзистенціального методу. У певному сенсі ці поняття у нього співпадають. Парадокс характеризує екзистенціальний метод в теології. У висвітленні цього важливого питання, він зосереджує увагу на двох мовних сферах: на ролі міфу і проблемі семантики, а також на більш широкому гносеологічному обговоренні питання про небезпеку раціональної акомодатії (присотування).

Різноманітна біблійна історія спокути, на думку Г. Слейта, не піддається гуманістичному редукціонізму. Сенсаційне надприродне не є ані сутністю, ані необхідною ознакою божественної спокути [12, 94]. У цьому контексті особливе місце займають міфи, які були покликані нагадати вірянам, що Бог був залучений у спеціальні події та їхнє значення. Міфи у переносному сенсі означають щось значуще. Вони, як це вважав Альбер Камю («Міф про Сізіфа», 1942), і створенні для уяви, щоби вдихнути в нас життя.

У цьому сенсі праці Рудольфа Бульмана серед когорти дослідників Нового Завіту були присвячені також саме ролі міфічного вираження Писання в контексті його місця в історії і значення для зв'язку з сьогоденням [5, розділи 1, 3]. Г. Слейт погоджується з Бульманом у тому, що міф слід розуміти не як дещо фіктивне, а як символічне, яке пізнається переважно раціональним або емпіричним шляхом, оскільки не має кращого способу висловити майже невимовне [12, 95]. При цьому, як вважає Слейт, деякі богослови не розуміють, що Бульман використовував історико-критичний метод *Formgeschichte* (історії форм, або метод аналізу форм) в інтересах збереження кериґми і відновлення принципів Реформації таким чином, щоб реконструювати комунікативний зв'язок з критичним розумом і екзистенціальною точкою зору у наш час [12, 96].

І хоча Бульман запозичив критичні методи *Formgeschichte* у ліберальних богословів-емпіриків минулого століття, його, на думку Слейта, не можна відносити до табору представників ліберальної теології, які надавали перевагу саме догматичній інтерпретації Писання. Радше, він разом з Бартом і Бруннером належить до нео-ортодоксального табору, бо культивує про-екзистенціальну методологічну орієнтацію у теологічному мисленні. Водночас, замість кардинального усунення міфологічного мислення та інших «застарілих» його форм, Бульман намагається виокремити з цього мислення усі смислові константи, усі смислові значення, не завдаючи їм шкоди, як це робили ліберали-теологи XIX століття.

Г. Слейт сходиться в думці з Бульманом про те, що у Євангелії, швидше, йдеться про добру новину спокутної події, у якій Бог приходить до людей в історії, і до нас у наш час. Це есхатологічне питання, пов'язане з історією, що перевершує її (історію – С.Ш.). Бог, у відповідності з релігійною теодицеєю діяв через Ісуса Христа, щоби надати людському існуванню сенс, схильність до мети і вічну долю водночас. Таким чином, Євангеліє інтерпретується не просто як історія про історичну постать Ісуса. А, насамперед, як певне послання Христом Віри, живого Бога Любові, який неначе споглядає в обличчя людям й рятує їх зараз й повсякчасно. Такою є й його екзистенціальна актуальність, як стверджує Г. Слейт, посилаючись при цьому на П. Тілліха. Актуальність не в Хроносі, а у Кайросі.

Прийнятний для К'єркегора «момент» зустрічі з трансцендентним Абсолютом, Бульман також адаптує, зберігаючи визначення К'єркегором Христа, як «нашого вічного сучасника» [10]. Те, що колись сталося, не замінює те, що відбувається зараз в теперішній час нашого існування. На думку Слейта, Бульман, як і інші християнські мислителі екзистенціального спрямування, переконаний, що людське життя без Христа-посередника, занурюється у тривогу і страх, як це зазначено у посланні св. Павла до Коринтян (I Кор 7:31, 32) [12, 97 – 98].

Бульман справді відкидає не тільки давньогрецьку концепцію розуміння людини, але й гностичну

концепцію духу [6]. Дух у його розумінні не є формою розуму (nous) чи сущого (ontos), але душею (pneuma), або ж «подихом життя». Це означає не втечу від світу, а те, що нове життя відкриває можливість якісно іншого світосприйняття й світорозуміння, а також можливість змінити й власне конкретне існування людської істоти всередині світу. Дива й перед-існування Христа означають, що Ісус інтерпретується не як звичайний Провозвісник в історії; його буття розуміється перш за все як персоніфікований Шлях із занепаłego, гріховного існування до справжнього і переможного буття. У цьому зв'язку Г. Слейт й зазначає, що християнство є історичним феноменом, але, насамперед, в феноменалістичному, а не емпіричному об'єктивному сенсі. Релігія у її суспільному вимірі може набувати й статус феномену минулого часу, у той час як християнство залишається завжди явищем есхатологічного кшталту у трансцендентному сенсі його екзистенціальної актуальності у наш час. Тому і Хрест у контексті даної символіки може означати, що силу гріха зруйновано, і воскресіння Христа є подоланням влади смерті саме в теперішній момент існування кожної людської істоти. Таким чином, усе те, що відбулося в історії, є не таким важливим для Бульмана як те, що відбувається у нашому теперішньому існуванні [12, 99].

Саме тому у екзистенціальній теології міфологічні мислєформи й стародавні космологічні посилення, пов'язані з тим, що вже колись «сталось» тлумачаться екзистенціально. Й насамперед для того, щоби людська віра мала можливість з усією силою «відбуватися» у наявному існуванні.

Бульман інтерпретує воскресіння, у першу чергу, як есхатологічну подію, і прагне захистити значення воскресіння як одного з аспектів кєригми, але, на думку Г. Слейта, залишається дискусійною його спроба розглядати Воскресіння в контексті протиставлення *Geschichte* (екзистенціальної події) та *Historie* (об'єктивного історичного факту). Тобто Бульман сприймає Воскресіння, як міф, а смерть Ісуса Христа, як подолання смерті, і є Воскресінням, стверджує американський мислитель.

Справжня віра, на його думку, це не емпіричність безпеки, а есхатологічне забезпечення екзистенціальної значущості [6, 78]. Таким чином, «трансцендентний характер» Церкви виявляється і ні в минулому, і ні в майбутньому, а саме у даний час [7, 112]. Хоча погляди Бульмана і повинні бути піддані критиці, проте його також необхідно поважати, підтверджує Г. Слейт, оскільки Бульман й намагався відокремити есхатологічне від історичного на догоду визнання того, що воскресіння відбувається поза межами людського досвіду.

Високо оцінюючи Бульмана, Слейт, тим не менше, піддає сумніву його версію новозавітної есхатології, вважаючи що остання повинна передусім інтерпретувати «вічне Слово більш конкретно, зокрема, з огляду на необхідність врахування людської мужності і досвіду», які, до того ж, більшою мірою відповідають за збереження значущості втілення.

У той час, коли для реалістів і емпіриків погляди Бульмана є взагалі неприйнятними, Слейт опонує йому з іншої позиції, стверджуючи, що бульманівський світогляд є аж занадто трансцендентним, щоби бути по-справжньому екзистенціальним. Тому погляди Бульмана, на думку Слейта, є менш значущими для повсякденного існування сучасної людини, аніж це припускає сам німецький теолог.

Людина віри, на думку американського дослідника, належить конкретному існуванню та релігійному світогляду. І жоден з них не має загального емпіричного пояснення. Одначе, обидва є частиною емпірії історії і життя. І Бульман, вважає Слейт, не правий, коли не сприймає історичний досвід серйозно, оскільки екзистенція вже сама по собі передбачає історичне посилення.

В інтерпретаціях Г. Слейта присутні й ідеї М. Бердяєва. У той час, як у сучасній теології стверджується, що деяку міфологічну мову можна відхилити, як таку, що несе в собі застарілі форми мислення, Г. Слейт зауважує, що й це мислення усе ще залишається істотним для передачі основної правди, яка застаріти з часом не зможе ніколи. Микола Бердяєв, як це доводить Слейт, й говорив про те, що за міфами криються оригінальні явища духовного життя. До речі, П.Тілліх також інтерпретував християнський міф як найбільш переконливе вираження духовного досвіду людини. Тому й занотує Слейт у своїй праці те, що і М. Бердяєв, і П. Тілліх споріднені з Бульманом у екзистенціальній перспективі, проте вони не співвідносять есхатологічні Божественні акти з емпіричними подіями, як це робить Бульман.

Апостольські послання відіграють істотну роль, як стверджував це М. Бердяєв; людина віри залежить від історичного доказу спілкування (*koinonia's*) в кєригмі, яку вона також повинна інтерпретувати. Крім того, одкровення виявляється, принаймні посередницьки, у перевершенні меж досяжності або «граничній зацікавленості» людського духу тим, що виходить за межі емпіричного. Це явище має емпіричний характер, воно іще не «авторитетне», але феноменалістично (*phenomenalistically*) (тобто, не як першоджерело, а як засіб (а) одкровення і (б) його інтерпретації) присутнє. Водночас Слейт переконаний, що ці відмінності, які розуміються діалектично, не повинні бути підставою для категоричного заперечення зв'язку християнської істини з загальним знанням і життєвим досвідом.

При обгрунтуванні власної теологічної позиції Слейт й спирається на бердяєвські концепти «християнства, як релігії Боголюдства», «Боголюдини» та «Боголюдяності». Американський теолог доводить, що феномен втілення (Бога в Христі, як людині) не є ані чистим символом, ані безглуздою риторикою, ані терплячим примиренням, а є, незважаючи ні на що, саме найдовершенішим й екзистенційно підтвердженим парадоксом, який проливає світло на всі інші парадокси обмеженого (через кєнєчність) існування людини [12, 101 – 103].

Бультман і Тілліх, на думку Слейта, у свій час «напали на теологів-лібералів» не в інтересах моралістичного емпіризму, але через занепокоєння й боротьбу за істинність людської автономії у Христі. Своєю теологічною позицією вони, на думку Г. Слейта, й намагалися зберегти спокутну автономію, притаманну теомії. П.Тілліх й адаптував для цього мову К'єркегора.

Слейт відносить Бультмана та Тілліха до представників «третьої школи екзистенціальної теології», яка, на його думку, «позбавлена біблійного авторитаризму Барта та не зводиться до емпіричних ціннісних суджень Альбрехта Річля і Адольфа фон Гарнака». Таким чином, застосований Бульманом і Тілліхом екзистенціальний метод, на думку Слейта, й дозволив їм варіювати поміж обома таборами: табором теологів – лібералів з їхнім запереченням значення міфу і Карлом Бартом, який прагнув відновити його значення за допомогою догматичного методу.

Висновки. Таким чином, Г.Слейт у своїх інтерпретаціях філософсько-теологічної спадщини Сьорена К'єркегора, Альбрехта Річля, Ганса Мартенсена, Фрідріха Шлейєрмахера, Рудольфа Отто, Ернста Трельча, Адольфа Гарнака, Карла Барта, Мартіна Бубера, Микола Бердяєва, Пауля Тілліха своєрідно вибудовує лінію розвитку екзистенціального методу, або ж підходу у розвитку християнської теології XIX-XX ст. Що стосується Тілліха і Бультмана, то внесок останніх у розвиток екзистенціальної теології Г. Слейт вбачає у «забезпеченні ними та новому, екзистенціальному тлумаченні кериґми у контексті конкретного людського існування» та у «налагоджуванні комунікативного зв'язку з сьогодишнім різновидом культурного Світогляду», зокрема, й з світоглядом філософським. Барт, як це стверджує Г. Слейт, навпаки, намагався триматися осторонь від усіх філософських систем. Тілліх, у супереч Барту, вважав його позицію недоцільною, оскільки теологія, на його думку, у сучасному світі зобов'язана уособлювати комунікацію, що несе провозвістя з сучасним розумом (свідомістю людей), а не, винятково з церковною теологічною ієрархією.

Утім, Бультман і Тілліх, на думку Г. Слейта, усе ще знаходяться у небезпеці сприйняття головних аспектів кериґми у якості символів, не помічаючи їхньої взаємопов'язаності з історією. М. Бердяєв, у свій час, побачив цю небезпеку і сформулював новий підхід до розуміння Боговтілення, де людська участь, історія і мова, відграють важливу, хоча і підпорядковану роль у його розкритті (по-перше, самої події і, по-друге, її значення у наш час). При цьому, як стверджує це Г. Слейт, екзистенціалізм Бердяєва є більш близьким по духу до релігійно-філософського концепту (як/так і) і до парадоксу багатозначності трансцендентного та іманентного, й феноменалістичного у мислєформах. У цьому відношенні, зауважує Слейт, екзистенціальна проблематика не може розглядатись ані в якості імунітету до історії, ані в якості приділення уваги символічній ролі міфу в вираженні божественного діяннн. Вона виявляється в етичному дуалізмі, й присвячена проблемі Боговтілення, як виявлення контакту, але не раціональної ідентифікації або недоцільного синтезу божественного і людського. У такому контексті критичне й екзистенціальне розуміння Писання не завжди є конкурентоспроможним, але найбільш корисними для теології й життєво значущим для сьогодишнього дня [12, 104 – 105].

Література

1. Горбань Р.А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. – 280 с.
2. Райда, К.Ю. Історико-філософські дослідження постекзистенціалістського мислення. Київ: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
3. Райда.К.Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
4. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. – Ростов на Дону: Изд-во Рост, ун-та, 2006. – 288 с.
5. Bultmann, R. Jesus and the Word. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, 223 p.
6. Bultmann, R. Primitive Christianity in its contemporary setting. New York: Meridian Books, 1956, 240 p.
7. Bultmann, R. New Testament Theology, Vol.II. New York: Scribner's Sons, 278 p
8. Kierkegaard, S. Edifying discourses: a selection [edited with an Introduction by Paul L. Holmer, translated by David F. and Lilian Marvin Swenson]. New York: Harper & Brothers, 1958, 296 p.
9. Kierkegaard, S. The Journals of Kierkegaard [ed. Robert Bretall, trans. Alexander Dru]. New York: Harper & Brothers, 1959, 254 p.
10. Slaatte, H. A. Time and its end: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology New York, Vantage Press, 1962, 297 p.
11. Slaatte, H. A. The pertinence of the paradox: the dialectics of reason-in-existence. New York: Humanities Press, 1968, 268 p.
12. Slaatte, H. A. The paradox of existentialist theology. New York: Humanities Press, 1971, 254 p.

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH S.KIERKEGAARD

KIERKEGAARDOVE VÝZVY PRE POSTMODERNÉ MÉDIÁ *

Hedviga Tkáčová

Mgr, PhD, Faculty of Humanities, Žilina University in Žilina, Slovachyna

hedwigah@gmail.com

Abstract

Hedviga Tkachova Kierkegaard's postmodern challenges for media. Kierkegaard is one very few providential thinkers of the 19th century who paid attention to the changes with respect to humans, their conduct, habits, and their interaction in a society headed toward postmodernism. Already in the first half of the 19th century, Kierkegaard offered a prophetic vision reflecting our present society the mechanisms of which transform human individuals into a mass without any individual reflection. He thereby depicts the tendencies of the present mass society that is permeated by modern forms of information and their distribution. Kierkegaard, thus, confronts this 'mass progress' with the imperative of respecting human individuality, defending the human subject from uncritically receiving the various ideologies and benefits of the current society as they are presented by the media. The contribution analyzes Kierkegaard's challenges to postmodern media – as shapers of public opinion and prevalent societal attributes.

Keywords: Postmodernism, Soren Kierkegaard, mass media, iindividuality.

Úvod

Atribúty spoločnosti sa v čase menia. Či už pozitívnym smerom alebo skôr negatívne ponechávame na názor čitateľa. Isté je, že myslenie, konanie a hodnoty, za ktoré sa napríklad v rannom období stredoveku dokonca zomieralo sa v procese dejín menia na sociologickú veličinu. Posun v myslení je vidieť predovšetkým prostredníctvom zmien, kedy spoločnosť prechádza procesom moderny, postmoderny a sekularizácie. Ak preto chceme pochopiť silu a význam Kierkegaardovho posolstva pre súčasnosť, je potrebné si stručne predstaviť spoločenskú situáciu jeho doby. Iba tak si môžeme lepšie všimnúť hlavné akcenty v chápaní tohto dánskeho filozofa a vnímať ich v súčasnom kontexte. Predpokladáme, že pri pohľade na dobu, v ktorej Kierkegaard žil uvidíme rozdiely v porovnaní s dneškom. A predsa budú tieto rozdiely už vtedy, v dobe života dánskeho filozofa, teológa a spisovateľa Kierkegarda, naznačovať trendy, ktoré sa v plnej miere rozvinuli práve v dnešnej postmodernej dobe.

Søren Kierkegaard (1813-1855), jedna z hlavných postáv západného antropologického filozofického myslenia, nevypracoval vlastný filozofický systém a filozofii sa nevenoval profesionálne, ako to vidíme na príklade jedného z jeho nasledovateľov Martina Heideggera alebo J. P. Sartreho. Vlna záujmu o Kierkegarda sa rozpútala po vydaní nemeckých prekladov jeho diel, kedy sa dostali do povšimnutia Kierkegaardove existencialistické myšlienky, prítiažlivé pre existenciálne hnutie v tridsiatych a štyridsiatych rokoch 20. storočia¹.

Existencializmus sa zamyšľal nad otázkami sklamaneho človeka, ktorému moderná veda a technika nepriniesli očakávané šťastie a slobodu; človek stratil zmysel života a v pretechnizovanom svete nadobúda pocit nezmyselnej anonymity a neistoty, vyvolanej prítomnou sekularizáciou a ateizáciou. Práve v tomto období vychádzajú prvé anglické

¹ Kierkegaardov vplyv možno vidieť napr. v dielach Karla Jaspersa, ktorý obdobne ako Kierkegaard chápe jednotlivca ako slobodnú existenciu, „ktorá je neprístupná akémukoľvek skúmaniu.“ Obdobne ako Kierkegaard aj Jaspers zamieta uznať jednotlivca ako objekt empirického skúmania; alebo ako výsledok logického uvažovania. „Človek je zásadne viac, než čo o sebe môže vedieť.“ Jaspers tiež chápe človeka ako vzťahovú bytosť; existujúcu vo vzťahu k Bohu, ktorá sa skrze túto vieru stáva slobodnou. Vplyv Kierkegaardových úvah na K. Jaspersa možno vidieť aj na téze, podľa ktorej „náboženskému človeku je všetko možné,“ či na téze: „vera oslobodzuje.“ JASPERS, K.: Úvod do filozofie. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 46-47.

preklady Kierkegaardových diel. Jeho vplyv sa tým mohol bezpečne zapísať v dielach Heideggera, Sartra a ďalších existencialistov¹, ktorých by sme mohli jednotne charakterizovať aj ako významných ateistov svojej doby.

Dnes je odkaz Kierkegaarda, vychádzajúci z jeho osobných rozporuplností, utrpenia a pochybností, bezpečne zaznamenaný aj v charaktere západného filozofického myslenia a mnohé jeho názory a podnety stoja v základoch duchovno-kultúrnej atmosféry západu². Máme na mysli predovšetkým Kierkegaardov dôraz na subjektivitu a jeho uchopenie pojmu 'kresťan'. Uvedeným témam sa budeme venovať aj v tomto príspevku. Vybrané témy sa pokúsime dať do vzťahu so štvrtou veľmocou – médiami. Robíme tak v presvedčení a v úsilí ukázať, že v uvedenom kontexte a s dôrazom na vybrané akcenty Kierkegaardovho myslenia je život, dielo a odkaz dánskeho filozofa z 19. storočia aktuálne a prínosné aj pre súčasnú dobu a súčasnú mediálnu scénu.

1.1 Kierkegaard ako kritik moderny

18. storočie možno charakterizovať nástupom racionalizmu, ktorý hlása úlohu rozumu v chápaní skutočnosti³ a jeho neobmedzené schopnosti. Modernita⁴ prináša modus výlučnej existencie toho, čoho sa dotknem, čo odmieram. Vedecké objavy a vláda teoretického rozumu kontrujú učeniu cirkvi, hlásajúcej návrat k človeku a jeho cieľu – objaviť samého seba. Dôsledkom toho nastáva kríza odovzdávania viery. „Ponímanie viery postupne prechádzalo od istej, ... konfesiami formulovanej viery, cez chatnú vieru deistov až k otvorenému skepticizmu, ktorý vyvrcholil v agnosticizme a neskôr v ateizme.“⁵ Práve naopak, vzniká kultúra, ktorá postupne stráca záujem o náboženské poslanstvo a jeho autority. Človeka podrobuje zmyslovej skúsenosti empirizmu či rozumovým dôkazom racionalizmu – moderna. Prináša vládu techniky, priateľnú revolúciu a rozmach ľudského poznania, slobody a blahobytu⁶.

Z kresťanskej perspektívy nastáva závažný dôsledok takéhoto uvažovania, a to definitívne oddelenie spiritualia od temporalia a s tým spojená relativizácia vlády „svetského meča“, nad ktorým dovtedy vždy visel „meč duchovna“. Výraznou kritikou týchto udalostí sa do dejín zapisuje aj Kierkegaard, poukazujúc na povahu ľudskej existencie; na tragický osud človeka, ktorého život bez Boha smeruje k bolesti, strasti a k utrpeniu. Existenciálnu analýzu človeka a hodnôt, ktoré vyznáva obsahovo dopĺňa analýza vzťahu človeka k Bohu, resp. Boha k človeku na strane druhej.

1.2 Kierkegaard ako kritik postmoderny

Postmoderna je jav, ktorý je síce nesmierne ťažké myšlienkovito uchopiť, ale jej prítomnosť je v celej rade charakteristických rysov všetkých oblastí nášho života nepopierateľná. Zvestuje smrť Boha a príchod nadčloveka, čím definitívne ukončuje dovtedajšie moderné myslenie. Sociálno-kultúrna filozofia postmodernizmu už dáva prednosť povrchným, prchavým, momentálnym prejavom kultúry, obracajúcim sa viac na city ako na rozum. Kultúra postmoderny je pritom prchavá, nelogická a pôžitkárska.⁷ Jej zmyslom a cieľom je absolutizácia svetského a marginalizácia alebo odstránenie náboženského – sekularizácia⁸.

Rozdrobenosť a s ňou spojená strata „základov“, ktoré našu spoločnosť stáročia vytvárali (Robert Bellah hovorí o republikánskej a biblickej tradícii⁹) vedie človeka v sekulárnej dobe k hľadaniu nových spôsobov, ako získať stratenú

1 Existencializmus – subjektívno-idealistický smer, ktorý vznikol ako dôsledok iracionalizmu, antiscentizmu a pesimizmu v období po oboch svetových vojnách; chce byť odpoveďou na vyhranené svetonázorové otázky moderného človeka. Predstavitelia existenciálnej filozofie bývajú rozdelení na teologickú vetvu (Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel) a ateistickú vetvu existencialistov (M. Heidegger, A. Camus, J. P. Sartre, Simone de Beauvoir). Za priekopníka existenciálneho hnutia je považovaný Kierkegaard.

2 Viac o utrpení Kierkegaarda a Unamuna in: ŠTÚR, M. Tragika u Unamuna. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013, s. 47-68.

3 Zárazy začali byť považované za iracionálne. Nové chápanie času a priestoru spochybnilo biblický príbeh spasenia, začínajúci rajom a končiaci posledným súdom. Odrazu pôsobili „dojomom bezvýznamnej súčasť kozmických dejín.“

4 Pojem "moderný" – novodobý, súčasný, novoveký; „modernizovať“; upraviť podľa požiadaviek novej doby. ŠALING, S a kol.: Veľký slovník cudzích slov. Prešov: Samo, 2008, s. 736.

5 VALČO, M. - KRÁLIK, R. - VALČOVÁ, K.: Od stvorenia k vykúpeniu : kapitoly z evanjelickej vierouky a kresťanskej etiky. Časť I. 2. vyd. Ljubljana : KUD Apokalipsa, 2013, s. 96.

6 Prvý parník, lokomotíva, plachetnica, kónská železnica a parný stroj, to sú vynálezy obdobia priemyselnej revolúcie, ktoré ešte viac podčiarkovali fenomenálnosť ľudského rozumu.

7 McQUAIL, D.: Úvod do teórie masovej komunikácie. Praha: Portál, 1999, s. 48.

8 Termín „sekulárny“ z lat. seaculum (doba, vek). Mc GRATH, A. E.: Blackwellova encyklopédie moderného kresťanského myšlení. Praha: Návrat domu, 2001, s. 457-458. Sekularizáci predchádzalo oddelenie občanov od ideológie viery a následný ústup inštitúcií, ktoré v minulosti tvorili podstatnú časť života európskej spoločnosti. Postupný ústup cirkvi priniesol autonómiu médií a iných spoločenských činiteľov. HALLIN, D.C., MACINI, P. 2008. Systém médií v postmodernom svete : tri modely médií a politiky, s. 286. V súčasnosti sa sekularizácia chápe ako proces emancipácie sveta od pravidiel a porúčania cirkvi. GIBELLINI, R. 1999. Teológia XX. storočia, s. 99. Mieru sekularizácie v spoločnosti podľa Hachtena určujú dva javy: desakralizácia (strata posvätna) a detabuizácia (strata tajomna). HACHTEN, W. S. (et al.): The world news prism : Global information in a satellite age, 2007, s. 145-146. Podnetná je tiež v súvislosti s postmodernou a médiami kniha HAJKO, D.: Vrucnosť a čin. Bratislava: H&H, 2011, 136 s.

9 Republikánska tradícia vytvára spolu s biblickou tradíciou základ našej tzv. „západnej, žido-kresťanskej“ spoločnosti. Republikánska tradícia zdôrazňuje záväzok jednotlivca voči spoločnosti, biblická tradícia hlása kresťanské idey v očakávaní druhého príchodu Spasiteľa a následného

istotu (nástup utilitárskeho až expresívneho individualizmu¹). Ešte viac sa tak prehľbuje fragmentácia spoločnosti.² O to viac sa zdajú byť Kierkegaardove myšlienky z 1. polovice 19. storočia aktuálne aj dnes; v dobe, kedy si človek vyberá z radov názorov, možností a dohier, prikláňajúc sa k „postoji konzumenta“. Už sa viac nerozhoduje pre hodnoty ale pre „produkty napomáhajúce jeho sebarealizácii“. ³ Kierkegaardov dôraz na subjektivitu a praktické uchopenie pojmu kresťan sú bez pochyb stále aktuálnymi témami, tak v osobnom, každodennom živote človeka ako aj v živote celej ľudskej rodiny. Čoraz väčšiu aktuálnosť nadobúdajú tieto témy navyše aj vo vzťahu k dnešným médiám.

1.2.1 Postmoderná apatia ako forma spoločensko-kultúrnej straty viery

Novodobé tézy o údajnom návrate cirkvi do sféry duchovna považujeme iba ako pokus zbaviť Cirkev jej povinností verejne pôsobiť vo svete.⁴ Média vo veľkej časti prevzali úlohu tvorca verejnej mienky, ktorú doposiaľ vytvárala, resp. spoluvytvárala práve cirkev. Na druhej strane možno vidieť, že s poklesom tradičného praktizovania náboženstva je spojené aj jeho súčasné znovu-hľadanie; resp. hľadanie duchovna, ktoré už ale nemožno jednoznačne pomenovať len ako náboženské duchovno.⁵ Potreba človeka po duchovne do spoločnosti vnáša nielen prvky sekularizácie a globalizácie, ale aj novodobé nebezpečenstvá – nové náboženské skupiny, náboženskú ľahostajnosť, pôžitkárske konzumizmus, materializmus, náboženstvo subjektivismu či náboženskú indiferentnosť. Vo vzťahu ku kresťanstvu stoja tieto novodobé formy religiozity v rozhodnom protiklade. Aj Kierkegaard výrazne kritizuje inklinovanie človeka a spoločnosti k odcudzeným formám existencie či spirituality. Človeka vymedzuje zásadne vo vzťahu k Bohu; uvedomujúc si vždy aktuálnu ľudskú slabosť a hriešnosť.

Kierkegaard sa pýta na zásadný problém človeka – čím je a čím sa počas svojho života stáva. Hlavnou charakteristikou človeka sa stáva okamih; prelomový moment, ktorý vždy nanovo mení ľudskú existenciu. Nejde o relativizmus, ale o proces neustáleho stávania sa čímisi iným; o proces plný náhlych zmien, náhlych zvratov, ktoré narúšajú pomyselnú kontinuitu. Napriek nepredvídanosti a náhlosti zmien poukazuje Kierkegaard na vôľu človeka, ktorá sa vždy nanovo usiluje veriť.⁶ Viera je pritom antiracionálna, začína tam, kde končí rozum a myslenie. U Kierkegaarda tak vidíme „jednoznačný rozchod z európskou metafyzickou tradíciou, ktorá uprednostňovala noetickú istotu poznania. Pre Kierkegaarda je pravda viac než len akousi noetickou, objektívnou kategóriou, prístupnou pre intelektuálne badanie zo strany mysliaceho subjektu. Musí tu existovať hlbšia, existenciálna základňa, dotýkajúca sa najhlbších túžob ... jednotlivca – túžba preniknúť vášňou.“⁷

Získať vieru možno len ak uplatníme pravdu subjektivity. Aj preto stojí Kierkegaard v radikálnom protiklade k tézám moderny a najmä postmoderny, hlásajúcej pravdu každého, kto sa o ňu akýmkoľvek spôsobom usiluje. Absencia náboženského rozmeru vyvolaná modernou a neskôr korunovaná postmodernou podľa dánskeho filozofa človeka oberá o zmysel z naplnenia, ktoré mu môže dať jedine Boh. Človek tak každý deň stojí pred otázkou „buď – alebo“. Buď bude poslušný Bohu, a tým v istom zmysle proti ľuďom, alebo na strane ľudí, stojac v opozícii voči Bohu.

V tomto smere dnes vidíme naplnenie Kierkegaardových slov. Postmoderná spoločnosť stráca morálne normy, ktoré vždy tvorili jej základný pilier. Namiesto nich ponúka relativizmus rozličných názorov, pretože jasné stanovisko poskytnúť nedokáže. Nový druh myslenia „bez pravidiel“ stávajúci sa voči kresťanstvu v opozícii, nenachádza vhodné riešenia na potreby svojej doby. Práve naopak, úspech moderného hľadania umelého poriadku predstavuje skôr celkovú iracionálnosť, v ktorej sa zdanlivo efektívne úspechy stanú zdrojom ešte väčších problémov.⁸ Zdá sa, že ide o najväčší paradox postmodernej doby.

Znepokojenie vyvolané postmodernými „alternatívami“ prinášajú na druhej strane aj snahu po stabilite; hovoríme
završenia ľudských dejín.

1 Utilitaristický a expresívny individualizmus predstavujú novú tradíciu, resp. alternatívny životný štýl stojaci v opozícii voči pôvodnej republikánskej a biblickej tradícii.

2 VALČO, M.: Holistické ponímanie výchovno-vzdelávacieho procesu a jeho potenciál k motivácii študentov, s. 130. In: Acta humanica: Kontexty edukačných vied v dimenziách informačnej spoločnosti. č. 3 (2006), s. 128-138.

3 MORAVČÍKOVÁ, M.: New Age. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2005, s. 278. Pozri tiež: KONDRLA, P.: Tri aspekty skúmania hodnôt. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013, s. 71-104.

4 SZELEPCSENYI, J.: Rozhovor s Emiliou Hrabovcov. Dostupné na internete: <<http://www.kultura-fb.sk/new/old/archive/7-3-12.htm>>.

5 Aj preto nás zaujal celosvetový prieskum o ateizme a náboženskej ľahostajnosti, ktorú na začiatku 21. storočia vypracovala Pápežská rada pre kultúru. Podľa záverov výskumu je súčasný ateizmus, a spolu s ním strata významu otázky Boha a praktizovania náboženstva v západných krajinách, na ústupe. Na úsvite sú však nové dva problémy – náboženská ľahostajnosť a alternatívne náboženstvá. Praktický ateizmus a náboženskú ľahostajnosť možno pozorovať najmä v Európe, kde „vzniká situácia v ktorej človek žije fakticky tak, akoby Boh neexistoval.“ TKKBS. Ateizmus ustupuje – ale šíri sa ľahostajnosť. Dostupné na internete: <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=2004031811>>.

6 Napríklad v Kierkegaardovom spise Bázeň a chvenie. Viacje pozri: KRÁLÍK, R.: Kierkegaardův Abrahám. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013, s. 41-51. V knihe autor analyzuje Kierkegaardovu interpretáciu Abraháma.

7 VALČO, M. - VALČOVÁ, K.: The epistemological challenge of Kierkegaard's truth is subjectivity principle, s. 27. In: Communications : scientific letters of the University of Žilina, Vol. 16, no. 3 (2014), s. 25-28.

8 BAUMAN, Z.: Mýsl sociologicky. Praha: Slon, 1996, s. 184.

o stabilite, ktorá by tieto problémy oslabil. Otvára sa tak priestor pre kresťanstvo a jeho trvalé zdroje (pevná ortodoxia), ktoré mu umožnia adekvátne reagovať. Z hľadiska kresťanskej identity je potrebné pýtať sa akým spôsobom je nám svet Písma prístupný? Ako si ho máme privlastniť a chápať či nakoľko patrí kresťanská viera do našich novodobých dejín?

2. Objav masmédií a odkaz Kierkegaarda

Sociálno-kultúrna filozofia novej Európy, ktorej hlavnými reprezentantmi sú aj masové médiá, dáva prednosť povrchným, prchavým, momentálnym prejavom kultúry obracajúcim sa viac na city ako na rozum. Kultúra, ktorá vzniká, je prchavá, nelogická a pôžitkárska.¹ Spoločnosť ju vďaka uvedeným atribútom právom označuje prívlastkami „postmoderná“ a „masová“.²

2.1 Média – revolúcia v komunikácii

Základný pilier komunikácie bolo prvotné médium – reč – prostriedok prirodzený, bezprostredný, zosobnený, okamžitý. Možno teda konštatovať, že vznik reči je „začiatok antropogenézy a zároveň podmienka vzniku ľudskej kultúry.“³ Človek veľmi rýchlo pochopil, že ak sa chce dorozumieť musí vytvoriť niečo, čomu sa dá rozumieť a čomu budú rozumieť všetci okolo neho. Písmo umožnilo odovzdávanie ľudskej komunikácie nielen v priestore ale i v čase. Písmo, odlišené od reči, sa stalo umelým, sprostredkovaným a odosobneným prostriedkom komunikácie. Umelým, lebo si vyžaduje použitie špeciálneho náradia a materiálu, sprostredkovaným, pretože môže odovzdať informáciu bez fyzického kontaktu s druhou osobou a odosobneným pretože umožňuje obracať sa k osobám úplne neznámym dokonca k osobám nasledujúcich generácií.⁴

Dvadsaťte storočie dosiahlo veľký pokrok aj v technológiách médií, to znamená v prostriedkoch záznamu, vysielania či upravenia informácií. Najnovším výdobytkom, ktorý sa v procese komunikácie dostáva stále viac do popredia je počítač a s ním súvisiaca sieť www. Sieť world wide webu posúva tento nástroj do sféry interaktivity, sféry postmoderných čias. Internet vytvára diela, v ktorých si „pútnici – konzumenti i turisti – konzumenti rôznych dôb, rôzneho veku, vzdelania i emocionálneho a mentálneho vybavenia môžu nájsť, ako v labyrinte na tržnici, svoje produkty.“⁵ Internet je v súčasnosti najvýkonnejším médium, pretože umožňuje mnoho služieb od individuálnej komunikácii (email) až k masovej komunikácii (informácie vo world wide webe). Jeho ekonomický význam považujeme za nevyčísľiteľný.⁶

2.2 Globalizácia a média

Súčasná situácia ľudstva je kvôli vyššie predstaveným skutočnostiam charakterizovaná ako globálna. Národy sa na jednej strane formujú na základe vlastných cieľov a potrieb, nemôžu však obísť či vynechať svoju spoluúčasť na stave budúcnosti celej ľudskej rodiny. Vďaka internetovému spojeniu dnes neexistuje národ, ktorý by žil len pre seba a zodpovedal by sa iba sebe.⁷ Silne to pripomína slová anglického básnika Johna Donna, ktorý úvod diela „Zbom zbraniam“ podpisuje týmito slovami: „Nikto nie je ostrovom samým pre seba; každý je kusom pevniny, kusom súše...“⁸

Postupný prienik globálnych informačných a komunikačných technológií, satelitného vysielania a od počiatku 90 rokov i internetu, do sféry každodennosti, umožnili obyvateľom rôznych častí sveta simultánne vnímať vzájomnú prítomnosť a zažívať pocit virtuálnej účasti na celosvetovom dianí. Najmä internet sa dnes stáva priestorom zdieľania ideí. Priestorom, kde sú globálne udalosti, akými boli napríklad olympijské hry, smrť princezny Diany, útok na Svetové obchodné centrum alebo pohreb pápeža Jána Pavla II., dostupné každému. Naplňa sa tak vízia Marshalla McLuhana

1 McQUAIL, D.: Úvod do teórie masovej komunikácie, s. 48.

2 Masovosť nie je synonymum veľkosti. Pojem masa nesignalizuje iba početnosť, ale aj určitý typ, charakter. Masa je rôznorodá, anonymná, izolovaná a neorganizovaná (masa na rozdiel od davu nekoná podľa vytýčeného cieľa). BURTON, G., JIRÁK, J.: Úvod do štúdia médií, s. 324-325. Pojem „médium“ pochádza z latinčiny a znamená „stredný“, „uprostred“, „medzi“. Médium má teda charakter prostriedku, niečo sprostredkováva, je prostriedkom. SCHELLMANN, B.: Média: základné pojmy, návrhy, výroba. Praha: Europa – Sobotáles, 2004, s. 9.

V sociológii slúži médium ako prostriedok komunikácie medzi ľuďmi. JANDOUREK preto charakterizuje médium ako „nástroj komunikácie, ktorý slúži na prezentovanie obsahov.“ JANDOUREK, J.: Sociologický slovník. Praha: Portál, 2001, s. 153.

Ak sa „obsah prenáša anonymnej mase príjemcov vo vysokom počte identických kópií“ pojem médium nahrádza nový, presahujúci pojem – masmédiu. PETRÁČKOVÁ, V, KRAUS, J.: Akademický slovník cizích slov. Praha: Akademie věd České Republiky, 1997. s. 482.

Definícia tohto pojmu v rámci komunikačných prostriedkov nie je doposiaľ jednotná. V oblasti najnovších teórií mediálnej komunikácie sa čoraz častejšie vyskytuje pojem „hypermédium“, ktorého typickým predstaviteľom je internet.

Termín „hypermédium“ vznikol ako neologizmus spojenia slov hypertext a multimédium a je základom služby World Wide Webu.

3 PAVELKA, J.: Kultura, média a literatura. Brno: Středoevropské centrum slovanských studií, 2004, s. 230.

4 Ibid., s. 238-239.

5 Ibid., s. 3.

6 SCHELLMANN, B.: Média: Základní pojmy, návrhy, výroba. Praha: Europa Sobotáles, 2004, s. 62.

7 ZASEPA, T.: Média v čase globalizácie. Bratislava: Lúč, 2002, s. 349.

8 Zbom zbraniam“ je vojnový román amerického spisovateľa Ernesta Hemingwaya. HEMINGWAY, E.: For Whom the Bell Tolls. London: Arrow Books, 1994, s. 7.

z počiatku šesťdesiatych rokov, podľa ktorej sa virtuálnym zmršťovaním sveta a súčasne jeho formovaním globálneho povedomia vytvára globálna dedina¹.

Na druhej strane vidíme v tomto jednotnom, spájajúcom priestore, v ktorom geografické, hospodárske či politické bariéry neboli nikdy menšie, aj veľký nárast konkrétnych individualít s vlastným, t.j. subjektívnym rebríčkom postojov a hodnôt.² Táto skutočnosť v sebe nesie mnoho významných problémov, ktoré už vo svojej dobe dokázal vierohodne identifikovať, a v istom zmysle aj prorocky predvídať, práve Kierkegaard.

V tejto súvislosti je potrebné položiť si otázku prirodzenosti, resp. neprirodzenosti hraníc, v ktorých sa v mediálnom priestore ocitáme. Podľa Baumana všetky ľudské „delenia“ priniesla situácia modernej spoločnosti. „Božský kozmos“, pevný základ monopolitckej podoby sveta, nahradil svetový, resp. ľudský poriadok. Zavádzajú sa zákony riadenia rôznych oblastí života, prirodzené rozdiely medzi ľuďmi následne strácajú svoju „prirodzenosť“. Tým sa podľa Baumana vytvára dichotómia človeka, ktorý sa môže zaradiť k „my“ alebo k „oni“. „Neexistuje žiadny prechodný status, žiadna dvojznačnosť“.³

Opäť sa dostávame k Kierkegaardovi, ktorý sto rokov pred týmto konštatovaním poukazuje na nevyhnutnú potrebu subjektivity v chápaní skutočnosti. Subjektivita môže byť tou, ktorá stojí v protiklade k nesebestačnosti, nejednotnosti a neúplnosti reality súčasných médií a to z jednoduchého dôvodu – „subjektivita je pravda.“⁴ Kierkegaard chápe pravdu ako osvojenie si skutočnosti z vnútra; pravda je subjektivitou a dôraz je potrebné klásť na spôsob, ktorým si človek pravdu osvojuje.⁵ Keďže médiá ponúkajú nesebestačnú, nejednotnú a neúplnú realitu, podľa Kierkegaardových predstáv ponúkajú nesebestačnú, nejednotnú a neúplnú pravdu. Spomedzi mnohých nedostatkov môžeme médiám vyčítať napríklad selekciu správ, určenie poradia tém, ktoré prezentujú, médiá sú často nástrojmi záujmových skupín a politických strán alebo realitu prezentujú cez prizmu zla a agresivity. V tomto zmysle skutočne vidieť nesebestačnú, nejednotnú a neúplnú mediálnu realitu, na ktorú v negatívnom význame slova upozorňuje aj Kierkegaard.

2.3 Kierkegaard, subjektivita a súčasné médiá

Postupný vývoj dnešnej spoločnosti ukazuje, že proces komunikovania prostredníctvom masmédií je stále viac subjektívny a súčasne anonymný. Mediá predstavujú alternatívne systémy hodnôt, ktoré potencionálne oslabujú tradičné hodnoty.⁶ Objav internetu prináša v oblasti masmediálnej komunikácie dokonca skutočnú revolúciu – revolúciu informačných a komunikačných technológií, v ktorých všetko, vrátane existenčných otázok, záleží na rozhodnutí jednotlivca.

Kierkegaard uvažuje v podobných konotáciách. Definitívne zastáva subjektívne rozhodnutie človeka v existenčných otázkach. V otázke existencie človeka Kierkegaard neuznáva objektívnu pravdu; dokonca hovorí o jej neexistencii. Človek je duchovným, ale subjektívnym bytím.⁷ Žiadna otázka o zmysle existencie nemôže byť zodpovedaná objektívnym spôsobom, ale len na základe subjektívneho prístupu človeka. Ten sa však môže líšiť od pohľadu druhého človeka a jeho subjektívneho prístupu k existencii. Ak sa rozhodneme s filozofom súhlasiť uvažujeme v značnom zmysle postmoderne, súčasne, mediálne.

Najmä v médiách má subjektivita v existenčných otázkach svoju nezastupiteľnú rolu. Prehlasuje a určuje právo človeka na subjektívny postoj k životu, hľadanie jeho zmyslu, ovplyvňuje predstavy o živote (túžba niekam patriť; image; uprednostňovanie kariéry pred rodinou, etc.) a vplyva aj na hodnotovú orientáciu človeka či túžbu po duchovných zážitkoch. Postmoderné chápanie človeka a jeho miesta vo svete vedie k síce slobodnému putovaniu z miesta na miesto, z myšlienky na myšlienku, z presvedčenia k inému presvedčeniu.... Žiadne z týchto miest, myšlienok či názorov však nie sú charakteristické ako stále, ako útočisko alebo ako domov.

Kierkegaard v uvažovaní nad subjektivitou (v prenesenom význame možno hovoriť aj o subjektivitou v médiách) upozorňuje na dôležitú skutočnosť – ľudská voľba je v existenčných otázkach objektívne neistá. Nie je totiž podporená žiadnou objektívnou, a teda pre každého záväznou a platnou, skutočnosťou, pravidlom, princípom alebo

1 Mediálne a komunikačné štúdie sú dnes samy osebe svojbytným indikátorom globalizácie, pretože sa z pôvodného západného „centra“, Spojených štátov amerických a Veľkej Británie, počas posledných rokov rozšírili do „periférnych“ krajín. Toto rozšírenie prináša vitálny nárast informácií o mediálnych systémoch týchto zemí, rovnako tak i o ich politicko-ekonomických a kultúrnych aktivitách.

2 Táto situácia sa v spoločenskom meradle výrazne podceňuje. Ako upozorňuje Valčo, málo sa dnes „hovori o dôsledkoch a rizikách komunikácie v globálnom, multikultúrnom, informačnom svete a zriedkavo sa spomínajú sociálno-patologické javy, súvisiace s presýtenosťou ľudí informáciami, prípadne zámernou, účelovou selektívnosťou poskytovaných informácií.“ VALČO, M.: Kresťanské cirkvi a výzvy komunikácie v globálnom svete, s. 52. In: Globalizácia a náboženstvo. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita, 2011, s. 52-59.

3 . BAUMAN, Z.: Myslet sociologicky. 1996, s.173-177.

4 Originálny koncept pravdy ako subjektivity Kierkegaard rozpracováva vo svojom centrálnom diele zatvárajúci nevedecký dodatok k Filozofickým fragmentom (1846).

5 KIERKEGAARD, S.: Concluding Unscientific Postscript. Princeton: Princeton University Press, 1974, s. 286-287.

6 McQUAIL, D.: Úvod do teórie masovej komunikácie. Praha: Portál, 2007, s. 94.

7 KIERKEGAARD, S.: Concluding Unscientific Postscript, s. 277.

dôvodom. Kierkegaard preto uvažuje o tzv. objektívnej neistote – človek nemá žiadnu istotu v tom, či je jeho odpoveď v existenciálnych otázkach správna alebo nesprávna. Objektívna neistota robí pravdou paradoxom, a to najmä kvôli paradoxnej povahe existencie, ktorá plodí stále-prítomnú neistotu.¹ V existenciálnych otázkach je preto každá ľudská voľba podčiarknutá veľkou mierou rizikovosti.²

Pravda sa podľa Kierkegaarda nemôže nachádzať len v kognitívnej rovine. Jednota myšlienky a bytia je možná len v rovine existenciálnej; t.j. v rovine subjektívnej. Kierkegaardov odkaz na paradoxnú povahu pravdy vo vzťahu k existencii jednotlivca a rovnako jeho úvahy o objektívnej neistote nás opäť odkazujú aj na médiá. Aj v mediálnom priestore totiž platí, že každá ľudská voľba vytvára rámec našej „mediálnej“ existencie. Istote správnosti resp. nesprávnosti voľby človeka ale nemôžeme pripísať atribút objektívnej istoty prostredníctvom ktorej by sme podopreli konanie alebo rozhodovanie všetkých ľudí. Mediálna realita je skutočnosťou realitou v mediálnom priestore, predsa však zastáva nekonkrétny priestor, z ktorého sa môžeme kedykoľvek „odhlásiť“. Zatiaľ čo „realita“ je reálne existujúci jav; skutočné fakty; skutočnosť, virtuálna realita je len napodobením reálneho priestoru a činnosti človeka v ňom skrže počítač.³ Existencia a napodobenie – v týchto pojmoch je možné si uvedomiť rozdiel.

Záver: Kierkegaardova kritika ako sprievodca k vyváženému postoju k médiám

Kierkegaard neprijíma poznanie pravdy bez vnútorného aktu rozhodnutia človeka; bez činu a života, ktoré stoja pred poznaním. Aj preto Kierkegaard odmieta intelektualizmus⁴ a jeho tézu, že pravdu stačí poznať a nie ju zároveň aj žiť. Svojou tézou filozof ale neneguje objektívnu realitu. Nejde mu ani o relativizáciu všetkého poznania, ktoré ľudstvo doposiaľ nadobudlo. Jeho cieľom bolo nájsť odpoveď v problematike hľadania a nachádzania pravdivej, a teda autentickej existencie. Myslením o konkrétnom ľudskom bytí Kierkegaard opäť kontruje Hegelovej logike. Filozof nemôže len pozorovať a súdiť na základe logiky, myslel si Kierkegaard, a vo svojich úvahách nabáda ku kroku do reality, kde jedine je možné zvíťaziť zápas so skutočnosťou všedného dňa ľudského života – zápas o zmysel života.⁵

Ak sa kriticky a súčasne realisticky pozrieme na spôsob súčasnej mediálnej výpovede, úprimné a prajné slová v médiách nachádzame pomerne ťažko. Práve naopak, negatívna a často aj nepravdivá ba až zavádzajúca prezentácia mediálnych obsahov prevažuje nad láskavosťou a konaním dobra a pravdy. Kierkegaard možno aj preto, v istom zmysle prorocky, ostáva presvedčený, že pravdou je to, čo sa odohráva vo vnútri človeka; v jeho rozhodnutí; v jeho vnútornej voľbe. Pravdou nie je vždy to, čo si človek myslí alebo čo vidí na mediálnom javisku. Aj preto Kierkegaard vlastne neprejavuje záujem o vonkajší svet – neverí v možnosť jeho správneho poznania. Človek nie je schopný pravdivo vypovedať o žiadnej objektívnej realite. Pravou je aj v chápaní a nazeraní na okolitý svet, tak, ako uvádzame vyššie v príspevku, opäť ľudská subjektivita.

Na základe vyššie načrtnutých úvah o súčasných médiách si netrúfame jednoznačne povedať, či popretie hraníc, dôraz na neobmedzený mediálny priestor a nárast novodobých mediálnych obsahov je pozitívny alebo naopak, negatívny jav. Sloboda „pohybu“ a „priestoru“ je takmer vždy vnímaná ako privilégium. Ak však v spoločnosti chýbajú účinné mechanizmy, ktoré by ju chránili pred jej narušiteľmi, existencia hraníc je, ako prevencia pred nebezpečenstvami všetkých podôb, viac ako potrebná.

Domnievame sa, že už len samotná skutočnosť, že človek venuje sledovaniu médií (napríklad televízie) istý čas, ho ovplyvňuje viac ako samotné mediálne obsahy, ktoré sleduje. Mediálne obsahy totiž prechádzajú filtrom, ktorým je vlastný názor človeka na vec či jeho vlastná predstava o skutočnosti, zatiaľ čo samotný fakt, že človek trávi sledovaním televízie alebo surfovaním na internete toľko času ovplyvňuje a mení jeho každodenné návyky. Zvyk – tráviť čas pri médiách – má následne vplyv na názorovú orientáciu človeka (vplyv mediálnych obsahov sa odráža na zmene postoja), na rebríček hodnôt (sledovanie obľúbeného programu pred časom stráveným s blízkou osobou), usporiadanie denného režimu (viac médií môže znamenať menej športovania, menej času pri pestovaní záľub,...), vnímanie blízkeho (obline vzťahy majú prednosť pred skutočnými), etc.

Účinky médií a predovšetkým ich kategorizácia na druhej strane poukazujú aj na pozitívny aspekt mediálnych obsahov a ich vplyv na človeka, ako ich hlavného, resp. jediného príjemcu. Kognitívne účinky mediálnych obsahov

1 PETKANIČ, M. Kierkegaardov koncept subjektívnej pravdy. In: Čistota srdca - Acta Kierkegaardiana, vol. 1., Ed.: C. Diatka, R. Králik. Nitra: FF UKF, 2007, s. 171-194.

2 KIERKEGAARD, S.: Concluding Unscientific Postscript, s. 138.

3 ŠALING, S. a kol.: Veľký slovník cudzích slov. Prešov: Samo, s. 932.

4 Poznanie pravdy a jej identitu s bytím (myslenie je bytie) vidíme napr. v idealizme. Identita myslenia a bytia je Kierkegaardovi cudzia. Myslenie považuje za jednu vec, zatiaľ čo existenciu (bytie) za druhú. Existencia (bytie) nevyplýva podľa Kierkegaarda z myslenia automaticky. Myšlienka, idea vstupuje do bytia až vtedy, ak sa s ňou jedinej stotožní; osvojí si ju; uvedie ju do svojho života; žije ňou. Pravda alebo nepravda tejto myšlienky, idey sa ukáže až potom, ako ju jedinec uvedie do svojho života; vstúpi do existencie. Tým sa myšlienka stáva vnútornou pravdou človeka; Kierkegaard používa pojem „vnútornosť“. „Vnútornosť je pravdou“, ak sa stáva súčasťou bytia človeka. KIERKEGAARD S.: Concluding Unscientific Postscript, s. 228.

5 von WEIZSÄCKER, C. F.: Dějiny přírody. Praha: Svoboda, 1972, s. 107.

človeku prinášajú osvojovanie si vždy nových poznatkov, aktívnu myšlienkovú činnosť alebo povzbudenie, či akýsi impulz k novému presvedčeniu. Účinky na názory a postoje človeka, tzv. hodnotové účinky médií, vplývajú na ustálený systém hodnôt človeka a obohacujú ho o nové vnemy, oslabujú doteraz platné postoje alebo úplne menia názor človeka. Treťou skupinou účinkov médií na človeka sú tzv. organizačné účinky, ktoré človeka, sledujúceho svoj obľúbený program, nie raz nabádajú k novému návodu ako konať; ide pritom o pozitívnu motiváciu ako robiť to, čo robím, lepšie (napríklad ukážka ručných prác, práce v záhrade, etc.) V neposlednom rade spomenieme aj tonizujúce, a teda relaxačné účinky médií, na základe ktorých médiá (spolu) vytvárajú oddych a príjemnú atmosféru.

V tomto zmysle považujeme za nevyhnutné pripomenúť jednu skutočnosť – optika ideálneho mediálneho sveta, ktorú človeku zabezpečujú vyššie uvedené mediálne účinky, nekorešponduje s predstavou človeka, akú mal Kierkegaard. V spise *Bud'* – alebo predstavuje totiž filozof človeka ako jednotlivca, ktorý kriticky prijíma to, čo mu svet ponúka a za svoju existenciu nesie morálnu zodpovednosť. Nie je to teda len kategorizácia účinkov, ktoré sú človeku zadarmo vystavené na mediálnom javisku; stačí sa len ponúknuť. Kierkegaard jasne hovorí o zodpovednosti človeka za svoj výber toho, čo je správne. Aj preto rozlišuje tri štádia existencie človeka: estetické (nižšie, menej dokonalé), etické (vyššie, dokonalejšie) štádium a napokon náboženské (ako štádium skutočnej autenticity subjektu, ktorý koná zodpovedne).¹ Človek je tak Kierkegaardom považovaný nielen za bytie vo svete, ale vo svojej najhlbšej podstate bytie v Bohu, bytie nasmerované k Bohu. Aj preto je náboženstvo podľa jednej zo svojich definícií „dôrazným, vedomým a slobodným uskutočňovaním transcencie človeka na Boha.“² Boh je bezpodmienečná podmienka všetkých vecí a všetkého diania, úsilia a chcenia. Transcendencia v tomto zmysle patrí k podstate človeka tak veľmi, že o človeku nemožno hovoriť vážne, ak sa zároveň nehovorí o Bohu. Tento aspekt ľudskej existencie – ak je vnútorne rozvinutý vášnivou reflexiou autentického subjektu – môže slúžiť ako regulatívny mechanizmus pre zachovanie vnútornej slobody a autenticity človeka, ktorý je bombardovaný rôznymi mediálnymi obsahmi.

*** The article is published in autor's edition**

*** Статья публикуется в авторской редакции**

© Hedviga Tkáčová

1 REAPER, W., SMITH, L.: *Myslenie západnej civilizácie*. Bratislava: Porta Libri, 1998, s. 127-128.

2 CORETH, E.: *Možnosti človeka*. Badín : KSFX, 1997 s. 6-26.

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

ПРЕВРАЩЕННЫЕ ФОРМЫ ХАРИЗМЫ

О. Г. Сладнева

аспирантка кафедры философии и политологии

Национальной металлургической академии Украины (Днепропетровск, Украина)

olya.sladneva@mail.ru

Анотация

Олга Генадиевна Сладнева. Превърнатите форми на харизмата. В статиста се анализира терминологичното заблуждение, свързано с опитите за определяне на значението и същността на феномена «харизма». Използвайки определянето на марксовите концепти за превърнатите форми от Мераб Мамардашвили, авторът изследва практиката на отъждествяване на външната привлекателност, обаянието, готовността за саможертва, гениалността или лидерството с харизматичността на личността.

Ключови думи: харизма, превърнати форми, привлекателност, чар, пасионарност, лидерство, гениалност.

Abstract

Olga Sladneva. Charisma's converted forms. In this article terminological delusions connected with attempts of essence determination of a phenomenon "charisma" are analyzed. Using the definition of the Marx's concepts of the converted forms by Merab Mamardashvili, the author investigates practice of an identification of visual appeal, charm, passionarity, genius or leadership with personal charisma.

Keywords: charisma, the converted forms, visual appeal, charm, passionarity, leadership, genius.

Введение. Харизма – это довольно сложный и многогранный феномен и его различные «явления» в общественной жизни, как правило, связаны с флером таинственности и недопонимания. Объяснить суть харизмы той или иной личности, общественного или политического лидера зачастую бывает очень сложно. Достижения современной теории социально-гуманитарных наук, да и общественного сознания в целом, в этом плане также весьма проблематичны. Вместе с тем, интерес к этому явлению общественной жизни достаточно велик. Отдельные аспекты исследования этого феномена были представлены в работах В. Фридланда, Э. Шилз, Р. Такера, Э. Вилнер, П. Бурдьё, Ш. Айзенштадта, Ю. Давыдова, П. Гайдено, А. Филиппова, Н. Фрейк, Б. Успенского – политический аспект харизмы изучал М. Писманик, Н. Швецова анализировала ее в религиозном отношении, со стороны личностных качеств харизматика – Ф. Ницше, Т. Карлейль, Н. Бердяев, Г. Плеханов; со стороны непосредственного влияния харизматика на массы – Г. Лебон, Г. Тард, Х. Ортега-и-Гассет, А. де Токвиль, В. Парето, Г. Моска, Р. Михельс, О. Шпенглер, К. Поппер, К. Ясперс и др. Однако комплексное, системное изучение харизмы, к сожалению, до сих пор отсутствует. И это не позволяет должным образом представить ее роль и значимость в общественной жизни.

Актуальность темы исследования. До сих пор в нашем обществе, да и, пожалуй, в научной литературе харизмой считается всё, что делает личность неординарной. Казалось бы, проблемы тут, впрочем, и нет, поскольку множество обыденных явлений общество до сих пор не в состоянии объяснить с научной точки зрения. Но с харизмой, на мой взгляд, дела обстоят несколько иначе. Во-первых, меня, как и многих других исследователей, волнует сам факт постоянного присутствия в обществе людей, способных оказывать мощное воздействие на свое окружение; при чем это влияние оказывается людьми, которые не обладают при этом ни достаточной суммой денег, ни властью, ни особыми привилегиями. Во-вторых, харизматики встречаются сплошь и рядом, а многие привыкли считать ими и Ленина, и Гитлера, и Сталина, и многих других подобных им личностей в буквальном смысле творивших историю человечества. В-третьих, в наш век расцвета политических технологий, популярности имиджмейкинга, а также «гегемонии» СМИ на харизматичность тех или иных людей все чаще и чаще «делается ставка» и в политической борьбе за власть, и в практике применения технологий по

обработке общественного мнения, и в информационных войнах. Исконный термин стал необычайно популярен и часто употребляется в СМИ (от развлекательных шоу до интернетовских сайтов и информационных теле- и радиопередач). При этом смысл этого термина стал настолько просторен и широк, что в сущности уже давным-давно перестал ассоциироваться со смыслом понятия, представленного в теории гуманитарных дисциплин. На практике звучным словом «харизма» объясняется и обаяние личности, и ее привлекательность, и гениальность, и пассионарность того или иного лидера.

Таким образом, сегодня понятие харизмы в общественном сознании и гуманитарной литературе воспроизводится по большей мере лишь в виде представления общества о ней. «Пробелы» в понимании харизмы заполняются некоей «превращенной формой» ее сущностного основания.

Цели и задачи исследования:

- выявить происхождение неадекватности восприятия харизмы и специфику ее функционирования в виде превращенной формы сущностных оснований;
- проанализировать взаимосвязь харизмы с часто отождествляемыми с ней явлениями привлекательности, обаяния, пассионарности и гениальности личности.

Изложение материала. Подавляющему большинству людей харизма, как правило, не понятна, а представления о ней в значительной степени связаны с изначально ошибочными суждениями. В обществе существует несколько известных феноменов, с которыми часто отождествляют харизму. Это красота (или внешняя привлекательность), обаяние, лидерство, пассионарность и гениальность. Неустанно предпринимаются попытки исчерпывающе показать всю сущность харизмы, приравняв ее к одному из этих феноменов. Однако, вряд ли это возможно, поскольку харизма изначально является совокупностью неких свойств личности, а ее концепты-«двойники» – лишь более-менее автономными элементами. Рядом с харизмой они – словно актеры-середнячки, загримированные для участия в конкурсе двойников великого актера, издали очень напоминающие его, но не идущие с ним ни в какое сравнение. Но, тем не менее, полностью исключать их из процессов жизнедеятельности харизматической личности, как правило, не удается. Не спроста же общество проводит между ними параллели?

Одно из самых, на мой взгляд, удачных определений харизмы дал немецкий социолог М. Вебер: «Харизма есть качество личности, признаваемое необычайным, благодаря которому она оценивается, как одаренная сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, не доступными другим людям» [1, 27]. Нельзя не согласиться с тем, что харизматическая личность – это одаренная личность. И то, что ей приписывают святость, непогрешимость, героизм и мудрость – явление довольно частое. Именно этим объясняется самоотверженность последователей харизматика, их неизменная готовность исполнять его волю. Казалось бы, теперь харизма может быть вполне объяснима, и каждый человек может понять ее и определенным образом идентифицировать. Однако, это понятие постоянно «вязнет» в хаосе терминологических заблуждений.

Именно поэтому следует разобраться в том, как именно харизма позиционируется в современном общественном сознании, не забывая, конечно же, о ее роли в качестве предмета социально-гуманитарных научных исканий. И поскольку харизма принимает различные «формы своего представления» в общественном сознании, стоит взять за основу качество некоей «системности ее оснований» и выявить роль превращенных форм отражения последних в самопредставлениях людей.

В середине XIX века К. Маркс ввел в научный и философский оборот термин «превращенные формы» (Verwandelte Form). Он и позволил в определенной степени охарактеризовать ранее не представленную специфику «строения и способ функционирования сложных систем» и «исследовать видимые зависимости и эффекты, выступающие на поверхности целого в качестве того, что называется «формой его действительности, или, точнее, формой... действительного существования» [2, 386]. По отношению к системе идеологических отношений К. Маркс интерпретировал феномен превращенной формы как ложное осознание действительных оснований, то есть не как субъективное индивидуальное заблуждение, а как общественно необходимую видимость отношений, воспроизводящуюся в представлениях их агентов [2]. Таким образом, К. Маркс и показал, как именно предмет, явление или отношение воспроизводится в виде представления общества о нем.

Согласно М. К. Мамардашвили, «превращенная форма - это продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Косвенные выражения существующей системы самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, «предмета» наряду с другими... В этой «бытийственности» и состоит проблема превращенной формы, которая видимым (и практически достоверным) образом представляется

конечной точкой отсчета при анализе свойств функционирования системы в целом...» [3, 270].

Особенность превращенной формы состоит в том, что «форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами субстрата самой формы и становится на место действительного отношения... Эта видимая форма действительных отношений, отличная от их внутренней связи, играет вместе с тем – именно своей обособленностью и бытийностью – роль самостоятельного механизма в управлении реальными процессами на поверхности системы» [3, 246].

Посему превращенная форма имеет свойство наполнять сущность системы иной предметностью и свойствами. Более того, она регулирует систему путем восполнения пробелов, замещая их новым отношением, которое обеспечивает «жизнь» системы. В итоге получается совершенно новая система, устанавливающая новые отношения внутри себя и ставящая подлинную систему в новое для нее положение в окружающем мире. В итоге рождаются парадоксы в ее интерпретации и наблюдениях в качестве несовместимости видения системы «изнутри» и видения системы «извне».

Связано ли восприятие харизмы с превращенными формами ее сущности? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, на наш взгляд, следует посмотреть на харизму не как на дар Божий, редкое качество личности или сверхъестественный феномен, а как на системное явление, состоящее из множества элементов, взаимодействующих между собой на разных уровнях. Тогда то вышеупомянутые концепты – «двойники» харизмы, по нашему убеждению, и могут быть представлены в качестве «превращенных форм» ее сущности. Очевидно, что именно таким образом можно провести и некоторую аналогию между ее сущностным содержанием и представленными формами отражения, претерпевающими самые различные «бытийственные» изменения.

Харизматичность возможна и «действует» лишь при определенных условиях, а точнее – при совпадении определенных комбинаций из внутренних и внешних факторов, в результате чего и образуются различные формы харизматического влияния. И для каждого отдельного случая эти условия и сама степень влияния имеет индивидуальный характер. При этом к внутренним факторам следует отнести личные качества харизматика (задатки, способности, таланты, характер, темперамент и т.д.), а к внешним – воздействие на него общества (воспитание, социализация, ситуация в обществе, наличие власти и т. д.). Интересно, что и обаяние, пассионарность, гениальность, лидерские качества также относятся к перечню внутренних факторов формирования и реализации харизмы человека. Это личностные качества харизматика.

Какие же результаты «харизматического влияния» мы можем выявить? Если харизма является влиянием на окружающих, то можно предположить, что его результатом может быть завоевание личностью определенного авторитета в социуме. Тогда, на мой взгляд, должны в определенной степени вырисовываться и появление неких последователей, поклонников харизматика, которые будут относиться к нему с уважением, любовью или страхом, и некая форма возможной реализации его идей.

Рассмотрим конкретные формы проявления харизматичности в ее взаимозависимости с различными иными качествами личности.

Харизма и привлекательность. Несомненно, люди, обладающие внешней привлекательностью, пользуются особым вниманием. Ведь красота в ее известных определениях – это и цель, и страшная сила, требующая жертв, которая, возможно, рано или поздно спасет наш бранный мир. В словаре физическая привлекательность – естественное качество человеческого существа, не вызывающее раздражения, а наоборот: манящее, порождающее некое притяжение, симпатию, располагающее к нему окружающих [4].

Важна ли физическая привлекательность в харизме? Однозначно на этот вопрос ответить сложно. С одной стороны, трудно найти человека, который не хотел бы иметь привлекательную внешность. С другой стороны, привлекательность может стать хорошим бонусом, а иногда, и вовсе единственным шансом для достижения поставленной человеком цели в процессе его социализации (ведь так уж устроена личность, что ей свойственно стремление принадлежать к более значимой социальной группе, или хотя бы быть признанной ею).

Человеку, обладающему мощной харизмой, зачастую быть красивым вовсе не обязательно – его влияние предоставляет ему все то, что зачастую необходимо личности: и популярность, и авторитет, или же просто расположение окружающих. Ввиду неоднозначности ролевой функции привлекательности в харизме рассмотрим этот аспект и в других отношениях.

Наличие в арсенале харизматика внешней привлекательности приветствуется (иногда даже очень) в определенных кругах. Например, в шоу-бизнесе, театральном сообществе или киноискусстве. Иногда за выдающейся красотой харизматического лидера следует даже пророческое толкование ее возможностей. Мол, опять-таки, красота спасет мир. Однако, во многих сферах внешняя привлекательность может быть не только

не обязательной, но даже и вообще излишней, не желательной. Ведь стереотипы в обществе еще никто не отменял. А у внешней привлекательности, как у медали есть и обратная сторона: недаром в народе красоту нередко ассоциируют с возможной недалекостью, ограниченностью или просто глупостью. Поэтому и выходит, что следуя народной мудрости для отдельных видов человеческой деятельности больше подходит заурядная внешность или даже внешность с изъянами.

В том случае, когда внешняя привлекательность становится превращенной формой харизмы, она имеет дополнительные возможности вносить определенные коррективы в общественное мнение или оценку значимости человека. Если на месте харизмы и вместо нее воспринимается только внешняя привлекательность, то изменяются и условия формирования оценивания, и его результат.

Подобным образом может быть проинтерпретировано и обаяние. В общепринятом смысле обаятельный человек - это человек, способный произвести неотразимое, чарующее впечатление своей внешностью или манерой поведения, суждениями, оригинальностью мышления, добротой и т. д. [4] Исходя из этого определения, обаятельность довольно легко приравнивается к харизматичности. Однако, не все так просто. Безусловно, обаятельность зачастую является неотъемлемой частью харизмы. В определенном смысле обаяние может иметь статус условия реализации харизмы (обаятельный человек априори легко сходится с людьми, ему удобнее влиять на них). В это же время, необъяснимым становится и то, что некоторых общепризнанных харизматиков весьма трудно причислить к числу обаятельных людей. Например, Сталина современники описывали как довольно скрытного и угрюмого человека, Гитлера – как высокомерного и упрямого, Муссолини – как строптивого и агрессивного, Элвиса Пресли и Мэрилин Монро – как людей истеричных и переменчивых в своем настроении. Стало быть, харизматик априори далеко не всегда является обаятельным человеком. Однако, трудно поспорить с тем, что престиж главы государства, религиозного лидера, культурного деятеля или руководителя учреждения может основываться только на силе данного государства или учреждения, или на месте в религиозной или социальной иерархии, поскольку он все-таки становится более прочным и внушительным в том случае, если он подкреплён симпатией, естественно вызванной его личным обаянием.

Обаяние, как превращенная форма харизмы, в системе личностных качеств может свободно поменяться местами с харизмой, представив последнюю в качестве некоего «магнетизма», необходимого для увеличения силы обаяния. Но результаты самого воздействия и его цели в этих случаях не будут совпадать полностью. Ведь харизматическая личность, как правило, «навязывает» свои принципы, мировоззрение и идеалы окружающим, и заставляет их действовать в своих интересах. При этом последователи харизматиков могут воспринимать такое «подчинение» даже в качестве благодати, озарения или просвещения. Для обаятельной личности такое поведение не типично.

Труднее всего провести даже условную грань между харизмой и ее ближайшим по типу воздействия, да и по смыслу (содержанию) самого феномена концептом (явлением) – лидерством. Довольно часто мы слышим такое словосочетание как «харизматический лидер», и считаем его синонимичным выражению «харизматическая личность». Фактически личность с харизмой и является ведущей, доминирующей, первой среди других, идущей впереди – т.е. является лидером (leader – англ.). Но всякое ли лидерство харизматично?

Лидерство – один из механизмов интеграции групповой деятельности, когда индивид или часть социальной группы выполняет роль лидера, т. е. объединяет, направляет действия всей группы, в свою очередь ожидающей, принимающей и поддерживающей его действия. Лидерство частично перекрывается понятиями «управление», «руководство», и вместе с тем характеризует специфическую форму отношений в группе или организации [5].

Зачастую харизму не сложно разглядеть в числе необходимых лидеру качеств. Наряду с уверенностью в себе, силой воли, инициативностью, решительностью, активностью, самоконтролем, целеустремленностью, смелостью, гибкостью очень часто необходимо и умение «зажигать» людей, вдохновляя их на определенные действия и поступки. Таким образом, проблема отождествления, или подмены составляющих сущность определенных качеств, что имеет место в случае функционирования превращенных форм, присутствует и здесь.

Харизматик всегда является лидером по той простой причине, что он всегда особым образом влияет на свое окружение, определенным образом вдохновляет его и ведет за собой. Лидер же может быть ярким харизматиком, а может и не быть таковым, например, в силу своей замкнутости. Масштабы действия харизматического лидера, или лидера с ярко выраженной харизмой значительно шире. Если лидер – это человек ведущий других людей к чему-то и ответственный за успех, то харизматик – скорее манипулятор, способный насаждать или навязывать свою волю другим людям. Однако, все это, конечно же, очень условно, поскольку в реальной жизни довольно очень сложно найти чистые типы поведения лидера и харизматика. Скорее всего, их попросту не существует. И каждый человек по-своему индивидуален, как и каждый лидер. И потом, наверное, каждый лидер (если у него, конечно, имеются такие качества) стремится использовать

инструменты харизматического влияния на окружающих его людей в своей деятельности. Что же касается лидерских качеств, то они являются неотъемлемой частью харизматической личности.

Различия есть и в результатах достижения цели: Для формирования и реализации цели лидером необходимы определенные личностные качества, а также и содействие со стороны общества. Здесь главное – это выполнение задания, достижение цели, но только совместно с определенной группой людей. Без группы – тот или иной персонаж уже не лидер. Харизматик в этом отношении гораздо менее зависим от своего окружения, группы людей и даже, более того, в определенных случаях ориентирован на манипулирование сознанием этого окружения и этих людей.

Весьма показательным является и возможное превращение харизмы в пассионарность.

Пассионарность – это активность, специфическим образом проявляющаяся в стремлении индивида к цели (часто — иллюзорной), и в способности индивида к сверхнапряжениям и жертвенности ради достижения этой цели [6]. В чем же состоит принципиальное отличие харизматика от пассионария? По Л. Гумилеву, не отдельные пассионарии делают великие дела, а тот общий настрой, который можно назвать уровнем пассионарного напряжения. Настрой этот задается именно харизматиками. Они буквально «наэлектризовывают толпу», зажигая ее своей страстью и самоотверженностью. Интересным является то, что основные особенности и характеристики пассионарности характерны и для харизматической личности. Такими можно считать:

- 1) необычные свойства личности;
- 2) склонность к активной деятельности;
- 3) одержимость идеей (целью);
- 4) способность вести за собой людей (отсюда и известные определения пассионариев как «двигателей» революций).

Кроме того, понятие «пассионарность» значительно шире понятия «харизма». Пассионарность представляет собой то качество, благодаря которому некоторые из пассионариев становятся харизматическими вождями. По Веберу, склонность к активной деятельности является признаком носителя харизмы [1].

Харизматик обычно стремится к господству и достигает его. Такова его тактика – ему для реализации идеи необходимо заручиться поддержкой почитателей. Пассионарий тоже стремится к лидерству, но, не достигнув его, спокойно может войти в «свиту» харизматика и помогать ему «двигать» идею. Русский историк и философ, ученик Л. Гумилева, В. Махнач утверждал в этой связи, что «пассионарность может реализовываться, например, и в служении лидеру» [7, 273].

Поэтому пассионарность одновременно и обязательное свойство харизматика, и желательное свойство его поклонников, и своеобразный толчок к раскрытию харизмы личности. Иными словами - пассионарность – это энергия, необходимая для раскрытия и роста силы харизмы личности. Поэтому разделить харизму и пассионарность в реальности крайне сложно, поскольку любой харизматик может оказаться в значительной степени и пассионарием.

Данная форма превращения харизмы даже несколько умаляет ее значение.

Харизма и гениальность. Эти два понятия имеют и определенное сходство, и различия. Для начала акцентируем свое внимание на том, что и харизма и гениальность могут быть одновременно характеристиками одного и того же человека. В это же время харизматическая личность может не быть гениальной, точно так же, как и гений может не быть харизматиком.

Итак, гениальность – это, прежде всего, необычайно высокие интеллектуальные способности, практическое воплощение врожденного высокого уровня творческого потенциала личности, признанное обществом. Традиционно выражается в новых и уникальных творениях, признаваемых шедеврами. Харизматическая личность также должна быть по-своему выдающейся хоть в какой-нибудь области общественной жизни. Вот только гениальности от нее явно не требуется.

Таким образом, и харизма, и гениальность – это определенная степень одаренности, одержимости идеей и показатель неординарности человека. Поэтому подчас бывает трудно различить харизматика и гения, если эти качества не «пересекаются» в одной личности. Однако, все-таки можно предположить, что гений чаще остается не понятым окружающими и в определенных условиях, как об этом свидетельствует исторический опыт превращается в затворника, одиночку. Он может, проведя всю свою жизнь в кабинете, лаборатории, мастерской, и не оказывая влияния на окружающих, т.е. не изменяя само общество, тем не менее, изменить историю человечества. И зачастую признание приходит к ним уже после их смерти. Гениальный изобретатель Рудольф Дизель, например, вот что говорил по этому поводу: «Совершенно ложно утверждать, что гений всегда пробьется сам. Из ста гениев девяносто девять гибнут безвестными. Только преодолев несказанные трудности, каждый сотый достигает признания. Исходя из того, что один преодолел все барьеры, общество пришло к выводу, что гениальное дарование всегда сочетается с такой же способностью преодолевать трудности. В действительности

же между гениальностью и жизненной цепкостью нет ни малейшей связи. Наоборот, подлинная гениальность в своей сфере не оставляет места всем ухищрениям, нужным для успешной борьбы за свое существование. Если гению удастся себя проявить, то логически следует, что ему при этом для одного лишь самосохранения пришлось бороться с несравненно большими трудностями, чем любому другому человеку» [8, 16].

Харизма, часто находящаяся неподалеку от гения, также играет огромную роль в реализации его гениальности. Действительно, гении зачастую внешне не отличаются ничем, однако если заглянуть во внутрь, попытаться понять их природу, то приходится признать, что они не такие как все. А поскольку только один гений из ста становится знаменитым, то можно предположить, что этот один может являться харизматиком. Если харизма выступает движущей силой для личности, то почему бы ей не стать движущей силой и для гения или же для его гениальных идей?

Эта форма превращения харизмы сходна и с другой ее превращенной формой – пассионарностью. Гений точно так же как и пассионарий одержим определенной идеей и идет к ее реализации, обладая при этом определенными интеллектуальными, психическими, физическими качествами. Эти качества вместе с внешними условиями (например, ситуацией в стране, или существующей научной парадимой) становятся условиями функционирования системы в целом.

Выводы. Обществу трудно понять сущность харизмы в ее всеобъемлющем значении, поэтому оно пытается познавать ее по частям. При этом зачастую и происходит подмена понятий, а харизма в этих случаях как бы утрачивает свое подлинное, истинное значение. Каждый интересующийся харизмой человек пытается объяснить ее суть при помощи уже имеющихся у него знаний и опыта о явлениях в чем-либо сходных с харизмой. Поэтому ее очень часто и отождествляют с привлекательностью, пассионарностью, лидерством, обаянием и гениальностью личности. На основании вышеописанного анализа, по мнению автора, можно сделать следующие выводы:

1. Феномен харизмы воспроизводится общественным сознанием, как правило, лишь в виде представления общества о нем. Подобные представления не всегда правильно отражают сущность феномена харизмы, поскольку в большинстве случаев эта сущность предстает в виде ее превращенных форм;

2. Форма проявления харизмы в виде привлекательности, обаяния, гениальности, лидерства и пассионарности получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется и заменяется в представлениях о ней иным отношением, которое «сливается» со свойствами харизмы и становится на место действительного отношения;

3. По результатам компаративного анализа вполне очевидно, что кардинально разграничить свойства харизмы со свойствами концептов - «двойников» харизмы практически не возможно, поскольку они, с одной стороны, представляют собой в значительной степени «родственные», аналогичные явления и, с другой стороны, вполне могут быть и отдельными «гранями» харизмы с коррелятивными или похожими свойствами;

4. Будучи гранями харизмы, привлекательность, обаятельность, лидерские качества, пассионарность и гениальность могут приводить к усилению или ослаблению харизматического влияния. Предпосылкой к осуществлению какого-либо из этих двух процессов могут быть различные комбинации внутренних и внешних факторов формирования и реализации харизмы личности в общественной жизни.

Итак, зачастую создавая превратное впечатление о харизме, ее превращенные формы, в то же самое время представляют возможность и социально-философского исследования тех терминологических и понятийных заблуждений, которыми изобилует в отношении ее определений повседневное, обыденное сознание.

Литература

1. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 805 с.
2. Мамардашвили М.К. Форма превращенная // Философская энциклопедия. – М.: Прогресс, 1971. – Т. 5. – 520 с.
3. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. – СПб.: Азбука, 2011. – 288 с.
4. Большой психологический словарь // Сост. Мещеряков Б., Зинченко В. Омск.: Олма-пресс. 2004. – 745 с.
5. Большая советская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия. 1969–1978.
6. Фрумкин К.Г. Пассионарность: к истории идеи. – М.: Россия XXI. 2001. – 154 с.
7. Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – М: Экспресс, 1993. – 354 с.

© **Ольга Геннадьевна Сладнева**

От редактора. По мнението на редакцията статията на Олга Геннадиевна Сладнева “Превърнатите форми на харизмата” има дискуссионен характер. Учението на К. Маркс превърнатите форми, представено през втората половина на миналия век от Мераб Мамардашвили в неговата известна статия “Превърнатите форми на съзнанието...” предполагаше в самото явяване на социално-икономическите отношения възникване на един парадокс на превръщане на действителните значения, които за разлика от желаните характеристики на тези отношения придобиваха обратни, противоречащи на изначалните значения. Подобно на цената на стоката, която ставаше обратна, превърната форма на неговата стойност. В случая с феномена на харизматичните свойства на личността и нейните “аналози”, пасионарност, обаяние и т.н. подобна контраверсия не се наблюдава изобщо. Нещо повече, като превърната (събирателна) форма на личните качества може да бъде разгледана и самата харизматичност на личността. Различни феномени, по наше мнение, са и превърнатите форми на действителни (социални и икономически) отношения по Карл Маркс, и превърнатите форми на съзнание. Между тях едва ли може да се сложи знак на равенство.

Въпреки това работата на О.Г. Сладнева оригинално продължава теоретичната практика за прилагане на концепцията за превърнатите форми, което е един от най-подценяваните компоненти на марксизма, получила обаче по-нататъшно позитивно развитие не само в творчеството на М. Мамардашвили, но също така и в работата на представителите на Франкфуртската школа, казахстански (А.Хамидов) и украински (А. Ермоленко, К.Райда, Т. Шорина и др.) философи.

Като цяло според мнението на редакцията статията на О.Г.Сладнева може да стане добър повод за последваща теоретична философска дискусия на страниците на списание “ИДЕИ”.

ФИЛОСОФСКИТЕ ДОВОДИ

ПРО ПІДСТАВИ НЕГАТИВІЗМУ ТА НЕГАТИВНІ ВИЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОСТМОДЕРНУ

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник
відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
(Київ, Україна)

constantin.raida664@gmail.com

Анотація

Константин Юриевич Райда. За основанията на негативизма и негативните определения на философския постмодерн. В статията се изследват причините за негативните оценки на философските сентенции на Ж. Бодрийяр, Ж. Ф. Лиотар, Ж. Дельоз, Ф. Гватари, Ж. Дерида, Л. Иригарей, Ж. Лакан, М. Сер, П. Вирильо и други основатели на постмодерната философия. Осветява се цялостния процес на трансформация на ролята и значението на философската мисъл в обществения живот, спецификата на историческата мисия и научните, теоретическите основи на философската традиция, основана от рамките на провъзгласената парадигма на Постмодерна.

Ключови думи: постмодернизъм, философско мислене, философия на постмодерна.

Abstract

Konstantyn Rayda. Grounds and negative definition of postmodern philosophy.

This article explores the reasons of negative assessments of philosophical maxims such scientists as J. Bodriyar, J.F Lyotard, J. Deleuze, F. Guattari, J. Derrida, L. Iryharey, J. Lacan, M. Sir, P. Virilio and other founders of postmodern philosophy. It is highlighted the transformation overall process of the role and importance of philosophical thought in public life, specific historical mission and the scientific, the new philosophical tradition theoretical foundations, initiated within the proclaimed postmodern paradigm.

Key words: postmodernism, philosophical thinking, postmodern philosophy.

Зміна форми, стилю та змісту філософського мислення вочевидь виникає у сучасному світі не лише з огляду на очевидні проблеми у процесі розвитку самої філософії. Адже багато хто стверджує, що новітній час є своєрідним свідченням «занепаду» філософського мислення, суттєвої трансформації його ролі та функцій у суспільстві. Стверджують й те, що, начебто, на очах зменшується і значення філософського знання у повсякденному житті. У якості приклада зазначається, що більшість з тих, хто у наш час навчається у вищих учбових закладах, не можуть з тією ж легкістю та автоматизмом, як їхні однолітки ще кілька десятиліть тому, назвати хоча б приблизний перелік імен видатних філософів, і навіть публікація їхніх портретів на обкладинках популярних філософських часописів не надає цим часописам суттєвої переваги у їхньому розповсюдженні та реалізації. «Професійні» ж філософи дедалі усе частіше вдаються до заробляння засобів для існування й у інших сферах суспільної діяльності: політології та політичній журналістиці, як, наприклад, Андре Глюксман, підробляють у сфері шоу бізнеса, телевізійній індустрії, політичного маркетингу, книговидавництві тощо. Чиста, «професійна філософія», так само як і інтерес до неї, все більше і більше екстрагується з нашого буття, зникає, як певний невловимий аромат й легкокорозинний газ. Й здається, що ніхто за цим особливо не шкодує.

Зникає у молоді й бажання отримувати філософську освіту, яка ще донедавна вважалася однією з найкращих в гуманітарній сфері. Зникає інтерес і до філософського мислення як такого, що надає етично-моральні пріоритети існування, що визначає долю або життєвий напрямок самореалізації людини, якому раніше заздрили, і якщо говорити образно, вклонялись й намагались наслідувати. Мислення перестає бути найважливішим й конче необхідним засобом у існуванні людини. Сьогодні, діючи за стереотипами ціннісної

поведінки, можна зробити непогану кар'єру, і згодом вирішити, що твоє особисте призначення у цьому світі вже виконано, а комфорт існування та прагматична адекватність у суспільстві споживання може навіяти упевненість і у тому, що до складної стихії буттєвого мислення звертатися не так вже й потрібно.

В сучасному стилі мислення та спілкування дедалі більше фіксуємо й елімінацію «абсолютних», загальних понять. Разом з ними зникають і спільні авторитети, й методи та критерії. Теперішній час багатьма аналітиками й розцінюється як час перехідного періоду, коли підриваються не лише традиційні але й усталені цінності, змінюються стандарти, зміст, стиль і форма мислення.

«Дозволю собі спочатку змалювати умови, що оточують нас у сучасному Західному світі, – стверджує у цьому зв'язку Н. Т. Райт. – Ми живемо на перетині багатьох культур, які кожен день наче гігантські хвилі накочуються на нас з усіх боків. На соціально - економічному рівні два або три століття тому назад ми перейшли від аграрного суспільства до індустріального. В результаті різко змінилися багато цінностей й устремлінь, про які раніше навіть не говорилося. Багато хто з нас, як і раніше, відчувають потяг до землі, до сільського життя, а також розчарування від того, що це стає все менш можливим. Проте у даний час ми з величезною швидкістю віддаляємося від модерністського індустріального суспільства й переносимось у світ, де мікропроцесори грають більш важливу роль і приносять вищі доходи, ніж фабричні труби. І політики, і промисловці опиняються затягнутими у боротьбу двох нескінченно різних культур, у ході якої принципи, що регулюють трудову діяльність і економічне зростання, а також громадські цінності, зазнають докорінної зміни. Цей раптовий і лякаючий перехід нерозривно пов'язаний з незворотним рухом від модерністського суспільства до суспільства постмодерністського».

Кожен з нас, за словами Н. Т. Райта, відтепер дивиться на речі під певним кутом зору, що забарвлює сприйняття світу. Кожен характеризує те, що відбувається саме так, як йому зручно. Об'єктивної істини відтепер не існує так само, як і об'єктивних цінностей. Залишаються лише переваги. Культурними символами цього руху став плесер та віртуальна реальність; по-друге, якщо за часів Модернізму на п'єдесталі знаходилася певна окрема особистість з її всемогутнім «Я» - господарем своєї долі і свого щастя, то Постмодерн реконструював саме поняття особистості. Власне «Я» перетворилося на мінливий символ, випадкове тимчасове поєднання протидіючих сил та імпульсів.

Руйнування реальності, розщеплення власного «Я», смерть метавикладу як ключові моменти у розумінні сутності постмодерністського суспільства, на думку Н. Т. Райта, варто доповнити й «принципом герменевтичної підозри» до усього того, що високо цінувалося в західному світі з часів Просвітництва, і розумінням того, що саме комп'ютерна, технологічна революція посприяла виникненню і процвітанню буття, де з'явилася і нова уявна реальність, де жити у власному світі і розповідати свою історію, навіть якщо вона не пов'язується з оповідями інших, стає все легше і легше, а гігантський глобальний культурний, економічний, моральний і навіть релігійний ринок впливає скрізь і на все, змінюючи і змішуючи усе у необхідних йому розмірах та пропорціях.

Вочевидь, на цьому тлі усе, що пов'язане з Постмодерном, від самого початку забарвлене негативізмом людського сприйняття та очікування.

Західні дослідники зазвичай пов'язують феномен трансформації сучасного світу, трансформації форми та змісту сучасного мислення з технологічними інноваціями. Адже будь-яка технологія, що постійно потребує оновлення щоби йти у ногу з часом, завжди за своєю сутністю певним чином суперечила усталеним культурним традиціям. Абсолютно новий девайс здається кращим ніж старий, хоча й виробник, й його технологічні параметри можуть не бути принципово відмінними. Однак те, що цінується в одній сфері, не обов'язково буде цінуватися і в іншій. Традиції, наприклад, у всіх «до-сучасних» культурах завжди виконували важливі соціальні функції (і функцію збереження моральних цінностей, зокрема), а новітня технологія у випадку необмеженого й бездумного її використання здатна просто перетворити традиції на купу уламків. Якщо у добу середньовіччя панувала тенденція переносу філософсько-етичної (теологічної) методології в усі сфери, що знаходилися за межами богословського пізнання світу, то тепер відбувається зворотний процес: більшість населення прагне застосувати технологічний та інші різновиди шаблонного мислення до усіх сфер життя, включаючи теологію й етику. Люди, почуття, ідеї і цінності - усе вимірюється технологічно, усе зведено до технічно можливого визначення у цифровому форматі.

Традиційна ж символіка, яка існує, наприклад, в релігії, відтепер перетворюється на річ абсолютно тривіальну. Технологічний світ зводить віру до факту вираження кимось своєї окремої світоглядної позиції, а моральні стандарти - до особистісних переконань. Технологічне копіювання і безперервний потік візуальних образів руйнують уявлення щодо таємниці і святості. На всезагальний огляд виставляється абсолютно усе – і внутрішній психоемоційний світ людини, і інтимні відносини, і страждання, і особисті уподобання, і душа, - усе це може будь де, і як завгодно й опоганюватися, й зневажатися. І зовсім не дивно, як зазначає з цього приводу Ніл Постман, що електронні засоби масової інформації так часто вдаються до безпричинної демонстрації сексу, який раніше тримали потай, вважаючи його справою інтимною, до демонстрації насильства, яке раніше вважали

напрочуд огидним явищем. Усе ж трансцендентне, яке знаходиться поза безпосередньою досяжністю, - і Бог, і віра, і доброта, і духовність відтепер у технологічному світі здебільшого ігнорується.

В Технополії люди вчать приймати не моральні рішення, а, насамперед, рішення практичні. Відчужені від трансцендентних понять про добро і зло, вони тепер спираються на єдиний відомий їм стандарт – технологічний. Технологія набуває й статусу культурної монополії, а те, що у даному випадку пріоритетним стає сам процес, а не його зміст, вносить, на думку Ніла Постмана, моральну й духовну розгубленість у голови людей, підриваючи їхню спроможність адекватно й ціннісно, буттєво мислити.

За допомогою освіти, яка сама по собі у цій ситуації позбавляється будь-якого послідовного світоглядного підґрунтя, стверджує Н. Постман, технополія також відбирає у нас і усяку соціальну, політичну, історичну, метафізичну, логічну й духовну основу для осягнення того, що знаходиться поза межами природного пізнання.

Приблизно у такій самій площині осмислюються вищезазначені проблеми й на теренах СНД. «Мене глибоко хвилює криза філософії, яка ще в недавньому минулому виступала в ролі духовного лідера і відкривала шляхи майже усім наукам і мистецтвам, - стверджує у цьому зв'язку і професор МДУ ім. М. Ломоносова І. О. Гобозов у своїй книзі «Куди котиться філософія...» . - Хоча книжкові магазини заповнені філософською літературою і видаються тисячі і тисячі філософських книг і статей, хоча регулярно проводяться філософські конгреси та конференції, філософська думка все більше і більше віддаляється від нас. Немає таких філософських ідей, які б виявилися епохальними, і зіграли б революційну роль в філософських дослідженнях» .

Сьогодні, під час глибокої економічної і духовної кризи, яка, на його думку, охопила усі галузі суспільствознавства, культуру, мистецтво, літературу, філософію, під час деінтелектуалізації суспільства, розважально-бездумного шоу, всезагальної стандартизації та уніфікації - філософія втрачає, а можливо вже й втратила свій етимологічний сенс. З любові до мудрості вона перетворилася на любов до порожнього дискурсу про все і ні про що. Сучасна філософія, на думку І. О. Гобозова, втратила також і критерії науковості і доказовості. «Багато сучасних філософів не обтяжують себе серйозними рефлексіями, як це робили наші попередники, над буттям навколишньої соціальної і природної дійсності. Вони виганяють Розум з філософії. Вони навіть перестали звертатися до здорового глузду і нерідко пишуть цілі трактати, які насправді є набором безглузвих слів і пропозицій. Вони не висувають жодних серйозних аргументів на захист своїх філософських тез та концепцій, але їм здається, що вони роблять важливі відкриття у філософії. Вони дуже зневажливо ставляться до класичної філософії, до духовної спадщини великих філософів Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Маркса та інших корифеїв світової філософії. Вони нічого не хочуть читати. Читанню і вдумливому аналізу текстів вони протиукладають жонглювання новими, нічого не значущими термінами. Вони з великим гонором і колосальною зарозумілістю виступають на конференціях і конгресах філософів. Не згідних з ними вони вважають ретроgrадами і реакціонерами...» - маючи на увазі у першу чергу філософів – постмодерністів, стверджує у цьому зв'язку І. О. Гобозов. – «Вони відкидають класичний стиль філософствування, класичні філософські категорії, і замість цього пропонують абсолютно порожні за своїм філософським змістом слова (симулякри, бажання, тіло, мовчання, деструктивизм, деконструкція і т. д., і т. і.)».

Кризу ж сучасної філософії І. О. Гобозов пов'язує з... негативними наслідками глобалізації. Сьогодні на початку двадцять першого століття, як стверджує цей дослідник, ми спостерігаємо не лише духовну кризу західного суспільства, але й глобальну кризу, яка охопила усі сфери суспільного життя - і економічну, і політичну, і соціальну, і духовну. Ця криза викликана багатьма причинами, але, у першу чергу - глобалізацією сучасного суспільного життя. Глобалізація сучасного суспільного життя є, на його думку, «квінтесенцією глобалізації економічної». Економічної глобалізації, як наслідку діяльності транснаціональних корпорацій, що виступають в ролі авангарду неолібералізму і не визнають ніяких політичних кордонів, ніяких національних традицій і культур, і яка, на думку російського дослідника, фактично знищує національні державні утворення, що виступають історичною формою соціального буття того чи іншого народу. Адже саме у межах національної держави, на його думку, кожний народ і створює свої матеріальні і духовні цінності, зберігає свої традиції і звичаї, свій особливий менталітет і свою ідентичність, і, врешті-решт, власну культуру та історію.

Деінтелектуалізація і дегуманізація суспільства, знецінення моральності, заміщення принципу доброчинності утилітаризмом, культивування первинних інстинктів, поширення гомосексуалізму – усе це, на думку російського дослідника, і є наслідком політики неолібералізму.

Як принципово неправомірне вирішення диспропорційності поміж технологічною, соціальною та науковою раціональністю та духовним підґрунтям, моральними силами людства оцінюється І. О. Гобозовим і практика новітнього постмодернізму, до очільників якого у даному випадку залічуються Ж. Бодрійар, Ж. Ф. Лютар, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, М. Серр та Р. Рорті. Феномен цього типу світоглядно-філософського мислення,

що виник у Франції минулого століття на тлі кількох інших течій (насамперед, «нової філософії» А. Глюксмана, Ж. М. Бенуа, Ж. П. Долле, М. Герена, Б. А. Леві та ін.; і філософії, або ж, точніше, ідеології «нових правих», представленої ідеями А. де Бенуа, Ш. Брессоля, А. Гобара, П. Віалю та ін.), на думку І. О. Гобозова, окрім вищезазначеного неправомірного вирішення диспропорційності поміж раціональністю та моральними засадами суспільства, у своїй сутності був пов'язаний з відвертою й агресивною атакою на класичний раціоналізм (с.100).

Цікавим є і те, що І. О. Гобозов теоретично отожднює так звану американську модель глобалізації та постмодернізм, і так само як і У. Бек у випадку можливого панування цих феноменів у майбутньому передбачає «загибель людської цивілізації». «Сучасне суспільство не позбулося тих негативних рис, про які писали ще Маркс і Дюркгайм, – стверджує І. О. Гобозов. – Я маю на увазі соціальне відчуження та аномію. Навпаки, люди все більше і більше відчужуються один від одного. Індивідуалізм та егоїзм, особливо серед молоді, нерідко домінують в соціальних відносинах. Проституція, наркоманія, СНІД та інші вади оволоділи мільйонами людей. Сучасна цивілізація нікому не надає впевненості у тому, що він буде себе почувати комфортно або, принаймні, більш-менш зручно у колі собі подібних. У людей все частіше і частіше проявляється аномія, тобто байдужість, апатія, неповага до існуючих цінностей і т. і.». І постмодернізм, представники якого, на думку І. О. Гобозова, «займаються еквілібристикою та казуїстикою», «виступають з позицій нігілізму й релятивізму», «заперечують логіку та емпіричний світ» ... не лише не сприяють поліпшенню, виправленню існуючої ситуації, але й «фактично знищують філософію», «позбавляють її світоглядних, гносеологічних та прогностичних функцій», зводять її до нескінченного дискурсу, словесним вправам та порожнім розмовам».

Одразу ж зазначимо, що така нищівна критика І. О. Гобозовим постмодернізму – явище далеко не поодиноке у сучасній науковій, науково-публіцистичній та філософській літературі. Утім, найбільш відомим й поширеним взірцем такої критики, причому критики, здійсненої з науково-теоретичних позицій, вважається дослідження двох вчених-фізиків – професора фізики з університету Нью-Йорка А. Сокала та професора теоретичної фізики Лувенського університету з Бельгії Ж. Брікмона, що було надруковане під назвою «Інтелектуальні вивертання». Сама ж публікація цієї книги почалася з інтелектуально-культурологічного жарту, яким був факт подання А. Сокалом до новомодного американського часопису «Соціальний текст» провокативної статті з чудернацькою назвою («Порушуючи кордони: до трансформативної герменевтики квантової гравітації»), що швидше нагадувала абракадабру, аніж науково осмислене формулювання назви дослідження. Її текст був звичайною провокацією інтелектуальної еліти, спрямованою на викриття та виявлення наукової некомпетентності філософів-постмодерністів, здійсненою на підставі аналізу їхніх текстів, сповнених, за визначенням А. Сокала і Ж. Брікмона, нісенітницями й дурницями. Редакція часопису не помітила підступності авторів статті й опублікувала її у запропонованому вигляді. Згодом була опублікована й монографія, у якій А. Сокал і Ж. Брікмон переконливо висвітлили те, що автори постмодерністських текстів аж занадто вільно застосовують у своїх працях поняття точних теорій, маючи про них у самому найкращому випадку лише приблизні уявлення, що вони користуються науковими термінами (або ж термінами лише удавано науковими), не замислюючись над тим, що ті означають насправді; що вони усіяло намагаються переносити термінологію точних наук у науки гуманітарні поза будь-яким емпіричним або ж концептуальним обґрунтуванням; що вони на практиці лише хизуються удаваною ерудованістю, звертаючи на голову своїх прихильників наукоподібні визначення у такому контексті, у якому вони взагалі не мають ніякого сенсу. Довели й те, що критикована ними практика філософів-постмодерністів була спрямована у переважній більшості випадків на епатаж спеціально не підготовленого читача, а здійснення цієї мети відбувалося за допомогою жонглювання фразами й псевдонауковою термінологією, позбавленою усілякого сенсу.

У передмові до російського перекладу цієї праці А. Сокала і Ж. Брікмона академік Сергій Капіца також з особливим занепокоєнням акцентував увагу наукової громадськості на безперервному зростанні праць, відзначених повним нерозумінням й просто безграмотним писанням як у сфері природничих наук, так і у сфері суспільної думки та філософії, визначивши постмодерністське мислення як таке, що уособлює собою «особливу небезпеку для свободи думки в науці та філософії, культурі та суспільстві у роки зміни віх, кризи та розброду».

Серед цитованих А. Сокалом і Ж. Брікмоном у цій книзі текстів були формулювання Ж. Дельоза, Ж. Деріди, Ф. Гватарі, Л. Ірригарей, Ж. Лакана, Б. Лятура, Ж. Ф. Ліотара, М. Сера, П. Вірільо та інших відомих постмодерністів. Оскільки ж наведені у пародійній праці цитати були занадто стислими, А. Сокал підібрав й більш розгорнуті частинки постмодерністських текстів, які дозволили читачеві краще зрозуміти некомпетентність їхніх авторів. Висміюванню були піддані вихваляння Ж. Лакана про те, що він у своїх висновках спирається на «найостанніші досягнення топології» та конкретну практику порівняння понять психоаналізу з поняттями топології і математичної теорії компактності; заяви Б. Лятура про те, що він адекватно використовує у своїх працях теорію Ейнштейна; висміювалися екоректні застосування термінів та понять з квантової механіки,

теорії хаосу Ж. Дельозом, Ф. Гватарі й П. Вірільо, ототожнення Ж. Лаканом структури невротика з самою реальністю («тором»), визначення Кристєвою поетичної мови як «сили континіуму», твердження Ж. Бодріяра про «розгортання сучасних воєн у неевклідовому просторі» тощо.

Головною особливістю праць Ж. Дельоза та Ф. Гватарі, у яких вони зверталися до фізики й математики, як зазначили А. Сокал і Ж. Брікмон, є відсутність в них зрозумілості. І можна було б уявити, що це засвідчує глибину їхнього аналізу, а ми просто їх не розуміємо. Проте, у більш детальному розгляді ми знаходимо лише велику щільність наукових термінів, використаних поза контекстом й поза видимою логікою, принаймні тоді, коли цим термінам приписується їх звичайне наукове значення. Посилання на теорему Геделя, теорію нескінченних кардинальних чисел, геометрію Рімана, квантову механіку настільки стрімкі і поверхневі, що читач, який заздалегідь не оволодів цими предметами, нічого не второпав і, навпаки, підготовлений читач зрозуміє, що ці твердження у варіанті застосування їх Ж. Дельозом та Ф. Гватарі найчастіше позбавлені сенсу, а якщо й прийнятні, то просто банальні і надзвичайно заплутані.

Що ж стосується текстів Вірільо, то вони, як це зазначили А. Сокал і Ж. Брікмон, переважно вибудовуються навколо тем техніки, комунікації і швидкості. Його книги рясніють посиланнями на фізику і, особливо, на теорію відносності. У фразах Вірільо трохи більше сенсу, ніж у Дельоза і Гватарі, але те, що пропонується у нього в якості науки, є «сумішшю глибинних оман і нерозважливих фантазій». Коли ж автор не занурюється просто-напросто у словесний розгул, наукові аналогії виявляються настільки довільними, наскільки тільки можна собі це уявити.

І надзвичайно цікавим є висновок щодо постмодернізму, зроблений А. Сокалом і Ж. Брікмоном. Від розтлінного впливу модної сьогодні нісенітниці, як ствердили ці учені, страждають передусім гуманітарні науки, коли мовні ігри постмодерністів виганяють критичний і чіткий аналіз соціальної реальності. Потрібно ж негативний вплив постмодернізму полягає у втраті часу в гуманітарних науках, культурологічній плутанині від їхніх праць, яка веде до мракобісся... Дискурс постмодерну у вигляді текстів, які ми цитуємо, зазначили А. Сокал і Ж. Брікмон, функціонує серед інших у вигляді пастки, до якої потрапляють гуманітарні науки. Ніяке дослідження, стосується воно світу природи або ж людини, не може розвиватися на концептуально заплутаному і докорінно відстороненому від емпіричних даних підґрунті.

На думку А. Сокала і Ж. Брікмона, можна було б заперечити, що автори постмодерністських текстів чинять серйозний вплив на дослідницьку роботу тому, що, відверто кажучи, їх несерйозність добре відома в академічних колах. Проте, це вірно лише частково: по – різному різні автори, у різних країнах, у різних областях досліджень, і в різні періоди все ж таки по-своєму впливали на якість наукових розробок. І праці Барнса - Блура й Лятура на свій кшталт вплинули на соціологію науки, хоча цей вплив й ніколи не був визначальним. І те ж саме можна сказати відносно Лакана у психології, щодо Дельоза у філософії, і щодо Ірігарей у women's studies. Та все ж таки значно більшим, на думку А. Сокала і Ж. Брікмона, є згубний вплив постмодерністської відмови від зрозумілого й науково коректного мислення на освіту і сучасну культуру. Вплив, у відповідності до якого навіть студенти вчать повторювати і вибудовувати міркування, у яких вони мало що розуміють як і ті постмодерністи, що за влучним висловом Катерини Політ, «не розуміючи того, що пишуть їхні колеги, просто переміщуються по тексту від одного знайомого імені або слова до іншого неначе жаба, що перестрибує болотистий ставок по лататтю».

(закінчення у наступному номері)

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия

На коллективную монографию «Место философии в интеллектуальных традициях Востока» / Завгородний Ю. Ю., Капранов С. В., Малахова К. В., Стрелкова А. Ю., Ярош О. А. [под. общ. ред. О. А. Яроша]. – Киев: «Наукова думка», 2013. – 248 с.

Появление коллективной монографии, посвященной сравнительному исследованию характера, места и роли философии в интеллектуальных традициях цивилизаций Востока, является неординарным событием в жизни философского сообщества Украины.

Не будет преувеличением сказать, что эта составляющая всемирного философского наследия до самого последнего времени оставалась вне сферы внимания украинских исследователей. Анализ истории и современного состояния философского процесса в странах Востока долгое время оставались на Украине уделом энтузиастов-одиночек.

Проблема усугубляется и тем, что в программах философского образования в нашей стране изучению восточных традиций также уделяется сравнительно незначительное количество времени.

Поэтому, создание научного центра, который бы консолидировал усилия в области изучения истории восточных философских традиций, и который в 2006 году был создан в Институте философии им. Г. С. Сковороды Национальной академии наук, ознаменовало еще одно довольно важное событие в научной жизни нашей страны. Рецензируемая монография и является результатом первого совместного исследовательского проекта этого центра. Точнее, сектора истории восточной философии отдела истории зарубежной философии Института философии имени Г. С. Сковороды.

Создание концепции данной монографии имело и свою предисторию. Актуальность исследуемой в ней проблематики в значительной мере была обусловлена отказом всемирного научного сообщества от узкого европоцентризма, а также попытками в странах Востока возродить известные традиционные философские системы. Вместе с тем, предложенные в современной литературе некоторые попытки конвергенции философских систем Востока и Запада, в определенных случаях заканчивались и культивированием их искаженного понимания. Поэтому, отталкиваясь от основных характеристик той или иной восточной философской школы или направления, авторы монографии предложили свой новый подход к поиску общей почвы для диалога между интеллектуальными традициями Востока и Запада.

В частности, Юрий Завгородний обращается к проблеме возникновения индийской философии и ее хронологии. Его раздел содержит подробную библиографию изданий, в которых исследуется эта проблема, скрупулезный анализ специфики философских идей и мировоззренческих позиций индийских и других исследователей. Автор приходит к выводу, что не существует устоявшегося подхода в понимании истоков индийской философии. Более того, имеющиеся подходы существенно противоречат друг другу. В то же время, опираясь на ведический корпус текстов, Ю. Завгородний отмечает, что хронологически индийская философия возникает примерно в то же время, что и древнегреческая, в так называемое «осевое время», то есть не ранее VII в. до н. э. В историческом процессе развития философского мышления это событие знаменовало собой переход от ритуально-символического мышления, характерного для вед, к мышлению логико-дискурсивному.

Второй раздел, автором которого является Сергей Капранов, посвящен исследованию места философии в китайской и японской интеллектуальной традициях (за исключением буддизма). При этом исследователь опирается на концепцию Карин Дефорт, которая предлагает рассматривать западную философию как своего рода большую «семью» (family model), которую объединяют не общие черты или определенная сущность, а общая «фамилия», и принадлежность к которой обеспечивается «законным происхождением» (окончанием философского факультета, защитой диссертации и т. п.). Автор показывает, что понятие «китайская философия» возникло в результате «диалога культур», который проходил с XVII по XX в. Изначально ключевую роль здесь сыграли миссионеры-иезуиты. На втором этапе в XIX в. в Европе в научной синологии понятие «китайская философия» распространяется на даосизм и буддизм, причем первый разделяют на «философский» и «религиозный». Третья фаза начинается примерно в 1874 г. с появлением

термина тецугаку/чжеское, и завершается в 20-е гг. XX в., когда в Китае и Японии утверждаются собственные (отличные) варианты понимания и интерпретации этих терминов.

Третий раздел (Анастасия Стрелкова) посвящен анализу буддийской философии как системы мышления и корпуса текстов, в котором она зафиксирована. Автор ставит своей задачей исследование терминологического ряда, близкого по смыслу к западному понятию «философия», а также определение специфики каждого из этих терминов на материалах исследуемых первоисточников. Исследовательница приходит к выводу, что буддийская философия – это философия сознания (мышления), которая в традиции называется Дхармой. Она понимается, с одной стороны, как личный опыт, который собственно и является ее содержанием, так и в качестве учения, изложенного в текстах, изучение которых открывает возможность встать на Путь.

Четвертый раздел, автором которого является руководитель сектора истории восточной философии Олег Ярош, посвящен проблеме формирования и трансформации философии в интеллектуальной традиции, которая сложилась под влиянием ислама. Автор указывает, что для описания этого интеллектуального феномена в академической литературе используются понятия «исламская», «арабская», «арабо-мусульманская» философия.

Все эти термины по определению российского исследователя Андрея Смирнова не раскрывают внутреннее содержание философии, а лишь обозначают «пространственно-временную локализацию феномена философского рассуждения в пределах арабо-исламской цивилизации». В первом случае критерием является тогдашняя «лингва франка» – арабский язык, во втором – религиозная традиция, обусловившая проблемное поле исламской философии. В этом случае, по мнению О. Яроша, лучшим определением является понятие «исламская» философия, поскольку именно с XVI в. она развивается исключительно на территории мусульманских государств.

Одной из наиболее оригинальных течений этой традиции является суфизм/ирфан. В суфизме традиционная философская проблематика претерпевает определенные изменения, обусловленные, прежде всего, усилением религиозно-мистического контекста. В этой связи стоит обратить особое внимание и на отношение мистиков-суфиев к знанию, потребность в котором большинство из них толкует исключительно в пределах практически необходимого для удержания в рамках вероучения, а знание, «лишенное пользы», определяется как отвергаемое Богом. Отказ от «внешнего» книжного знания выступал тут основой для «очищения», необходимого для продвижения по сложному и тернистому духовному пути.

В последнем разделе (Катерина Малахова) исследуется понимание философии в раввинистической литературе XVIII века. Автор показывает, что в источниках раннего хасидизма преобладало критическое отношение к философии и ее идеям, в частности, объектами критики выступали античные и средневековые философы, особое внимание уделялось также критике космологической концепции Нового Времени.

В контексте данного монографического исследования понятие «интеллектуальная традиция» (от лат. tradere) рассматривается как комплекс идей и практик, которые имеют особое значение для отдельных групп или социума в целом и, в свою очередь, обеспечивают их континуальность и наследственность. Таким образом, речь идет не только о теоретическом, но и о практическом значении этих традиций для той или иной культуры. Это различие имеет большое значение, поскольку оно предусматривает, что в попытке пересекать границы разных философских традиций, ученые сталкиваются с проблемой культурного разнообразия, и их исследовательская задача становится тем более сложной, чем большей оказывается культурная дистанция между анализируемыми предметными контекстами.

Парафразируя известное высказывание Альфреда Кожибского о том, что «карта не является территорией», можно сказать, что авторы рецензируемой монографии по всей видимости не планировали создать очередную карту «философии Востока», а обратились к исследованию того, как именно исторически различные формы знания, присущие разным культурам Востока, которые мы можем с той или иной степенью осторожности отнести к философии, определяют себя в интеллектуальных традициях. И с полной уверенностью мы можем утверждать, что авторам удалось успешно реализовать эту задачу в представленной книге.

Конончук Светлана Григорьевна,
*к.филос.н., старший преподаватель кафедры философии
Института философского образования и науки
Национального педагогического университета
имени М.П. Драгоманова
(Київ, Україна)*

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

до міжнародного багатомовного спеціального наукового випуску видання

«ИДЕИ. Философско списание»

Редакція болгарського журналу “ИДЕИ” приймає до друку статті з філософських наук.

До редакції подають електронну версію рукопису статті на адресу (E-mail):

idei.filosofa@gmail.com

Текст має бути набраним у редакторі Word (формат rtf). Шрифт Arial Narrow, кегль 12. Обсяг статті до 22000 знаків з урахуванням пробілів. Матеріали можуть надсилатися болгарською, українською, російською чи англійською мовою.

З огляду на технічні вимоги до верстки стаття структурується наступним чином:

НАЗВА СТАТТІ (шрифт Arial Narrow, жирний, розмір шрифту 12, великі літери, розміщення по центру)

Ініціали та Прізвище автора (шрифт Arial Narrow, жирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру). (Ім'я та Прізвище автора англійською мовою обов'язково зазначається в анотації, яка виконується англійською мовою)!

Науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи автора (без скорочень), країна, адреса електронної пошти; якщо авторів декілька, відомості про кожного подаються окремими рядками; (шрифт Arial Narrow, напівжирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру).

Анотації. Тези повинні містити достатню інформацію для визначення тематичного спрямування та оцінки значимості результатів представленого дослідження (шрифт Arial Narrow, розмір шрифту 12, по ширині). У перших рядках анотації мають бути позначені: прізвище, ім'я та по-батькові автора та назва статті. В кінці анотації подаються ключові слова (від трьох до дев'яти, шрифт Arial Narrow, розмір шрифту 12, по ширині).

Назва розділу (за бажанням автора, шрифт Arial Narrow, розмір шрифту 12, по ширині).

Текст статті (шрифт Arial Narrow, розмір шрифту 12, по ширині, без відступів з нового рядка). Якщо текст розбитий на розділи, новий розділ починається з нового рядка після заголовка без відступу.

Посилання [(references) шрифт Arial Narrow, розмір шрифту 12, по ширині].

Примітки (notes) по тексту оформляються у квадратних дужках [1], [2] і виносяться в кінець статті після посилань. Посторінкові виноски та посилання не допускаються.

Малюнки та графіки мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. У статтю графічні об'єкти мають бути розміщені у форматі jpeg або gif з роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi. Написи на рисунках виконують шрифтом Arial Narrow, основний кегль 9, заголовку – 10. Розміри рисунків не мають перевищувати основні параметри A5 формату. Усі об'єкти в простих рисунках, які зроблені у Word, мають бути обов'язково згруповані. Складні, багатооб'єктні рисунки з нашаруваннями готувати за допомогою графічних редакторів (CorelDraw, PhotoShop та ін.).

Таблиці подають як окремі об'єкти у форматі Word з розмірами, які не мають перевищувати основні параметри A5 формату. Шрифт Arial Narrow, основний кегль таблиці 9, заголовку – 10.

Анотації до статті подаються:

- якщо стаття подається українською мовою – анотації мають бути складені російською для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та англійською (не менше 200 слів) мовами;
- якщо стаття подається російською мовою – анотації надаються російською для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та англійською (не менше 200 слів) мовами;
- якщо стаття подається англійською мовою – анотації мають бути російською для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та українською (не менше 200 слів) мовами;
- якщо стаття подається болгарською мовою – анотації виконуються російською для її

подальшого перекладу українською (10% від загального тексту статті) та англійською (не менше 200 слів) мовами.

До друку приймаються лише ті наукові статті, які мають такі необхідні елементи (постанова № 7-05/1 ВАК України від 15.01.2003 р.):

1) постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;

2) аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, на які спирається автор; виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття;

3) формулювання мети статті (постановка завдання);

4) виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;

5) висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;

6) список використаних джерел (Посилання).

Стаття має бути прорецензована, рекомендована до друку і подаватися з завіреною належним чином рецензією керівника, консультанта або іншого фахівця з обраної спеціальності, що має науковий ступінь доктора наук. Рецензія та остання сторінка статті з особистим підписом автора надсилаються до редакції у відсканованому вигляді.

Правила цитування та посилання на використані джерела

Посилання на джерела слід зазначати порядковим номером за переліком посилань, виділеним двома квадратними дужками, наприклад, «... у працях [1 – 7] ...», або «... на думку дослідника,...» [8, 109].

Правила оформлення списку використаних джерел

1. У списку використаних джерел мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті.

2. Усі посилання мають бути пронумеровані й узяті в квадратні дужки.

3. Джерела у списку літератури не мають повторюватися.

4. Бібліографічний опис складають безпосередньо за друкованим твором або виписують з каталогів і бібліографічних покажчиків повністю без пропусків будь-яких елементів, скорочення назв та ін.

5. Джерела у списку можна розміщувати одним із таких способів: у порядку появи посилань у тексті (найбільш зручний для користування і рекомендований при написанні статті), в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків.

6. Відомості про джерела, включені до списку, необхідно давати відповідно до вимог державного стандарту з обов'язковим наведенням:

– прізвищ авторів (співавторів);

– повних назв праць;

– міста, року видання, назви видавництва, кількості сторінок.

Зразки посилань на літературні джерела

На книги:

Райда.К.Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

Purdy V. L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009. – 345 pp.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С. Кіркегора // Філософська думка. – № 3. – 2006. – С. 46 – 64.

Purcell M. Rahner amid modernity and post-modernity // The cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – P. 195 – 210.

На статті з книг:

Шестов Л. Киркегард – религиозный философ // Серен Киркегор. Наслаждение и долг. Пер. с датского. – Киев: Изд-во AirLand, 1994. – С. 423 – 451.

Randall J. The Ontology of Paul Tillich / John Herman Randall, Jr. // The Theology of Paul Tillich. – New York, 1952. – P. 132 – 163.

З питань публікації статей в часописі «**ИДЕИ. Философско списание**» (міжнародні багатомовні спеціальні наукові випуски) просимо авторів звертатися до:

Сергія Леонідовича Шевченка

E-mail: ldei.filosofa@gmail.com

Тел.: 099-524-81-19

Наталії Григорівни Мозгової

E-mail: mozgova@gmail.com

Тел.: 067-707-77-83

ЗМІСТ

ЮВІЛЕЙНІ ПРИВІТАННЯ ТА ЗВЕРНЕННЯ ДО ЧИТАЧІВ

Професор *Віталій Лях*. До 70-річного ювілею з дня народження 11

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Екокриза в структурі глобальних проблем сучасності 14

Марина Гончаренко

«Я» як публічне шоу: візуальний компонент в політиці ідентичності 19

Олена Ходус

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Я сам і мій гаджет: до питання про вплив персональної техніки на ідентичність особистості 24

Антон Лемпій

Епістемологічна концепція Івана Франка 30

Богдан Матюшко

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

До передумов формування поняття негативної суб'єктивності 37

Вікторія Козачинська

Критика суспільства споживання в філософсько-антропологічних і соціологічних дослідженнях 43

Юлія Сюсель

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Методологічні проблеми вивчення філософії освіти 49

Ольга Мельник

Особистість викладача в освітньо-виховному процесі як проблема філософії освіти 54

Оксана Романюк

ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ

Філософські роздуми про сенс і сутність поняття «Політика» на болгарській території 61

Ахмед Куйтов

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Інкорпорація української церкви (Київської митрополії): релігійно-політичний проект у двох діях (дія друга) 66

Микола Шкрібляк

М. Гайдеггер: теологія як позитивна наука	71
<i>Ганна Ємельяненко</i>	

Парадокс і екзистенціальний метод в інтерпретації Говарда Слейта	78
<i>Сергій Шевченко</i>	

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

До 200 ЛІТНЬОГО ЮВІЛЕЮ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ С. К'ЄРКЕГОРА

К'єркегорові постмодерністські виклики для ЗМІ	86
<i>Хедвіга Ткачова</i>	

ДИСКУСІЙНИЙ КЛУБ

Обернені форми харизми	93
<i>Ольга Сладнєва</i>	

ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ

Про підстави негатівізму та негатівні визначення філософського Постмодерну	100
<i>Костянтин Райда</i>	

РЕЦЕНЗІЇ

На колективну монографію «Місце філософії в інтелектуальних традиціях Сходу» / Завгородній Ю. Ю., Капранов С. В., Малахова К. В., Стрелкова А. Ю., Ярош О. А. [під. заг. ред. О. А. Яроша]. – Київ: «Наукова думка», 2013. - 248 с.	105
<i>Світлана Конончук</i>	

Правила оформлення статей до міжнародного багатомовного спеціального наукового випуску видання «ІДЕЇ. Філософський журнал»	107
---	------------

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

книжка 2 (4), декември, година II, 2014

Пловдив (България)

Сборникът е на разположение на интернет-страниците:

The Collection is available on the websites:

<http://aig-humanus.blogspot.com/>

<http://grancharov.blogspot.com/>

www.filosof.com.ua

http://elibrary.ru/title_about.asp?id=52943

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:

Тел. 0878269488

e-mail: angeligdb@abv.bg