

ISSN 1561 – 1264

**ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ К. Д. УШИНСЬКОГО»**

**НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ:
МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ**

Філософія

ВИПУСК 2(39) 2017

Засновник: Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 2 (39) 2017

ISSN 1561-1264

Key title: Naukove piznannâ. Metodologiâ ta tehnologiâ

Abbreviated key title: Nauk. piznannâ, Metodol. tehnol.

Variant title: Naukove piznannâ: metodologiâ ta tehnologiâ

*Журнал зареєстрований
26 червня 2010 р.
Міністерством юстиції
України № 17195-5965 Р.*

*Журнал виходить 2 рази на
рік і є фаховим з філософії
згідно переліку наукових
видань України.
Затверджено рішенням
МОН України №241 від
09.03.2016.*

*Підписано до друку та
розповсюдження мережею
інтернет рішенням вченої
ради Південноукраїнського
національного
педагогічного університету
імені К. Д. Ушинського.
Протокол № 9 від
30.03.2018 року.*

*Друковані матеріали
виражають позицію
автора, яка не завжди
поділяється редакційною
колегією.*

*Передрук матеріалів
здійснюється за умови
обов'язкового посилання на
“Наукове пізнання:
методологія та
технологія”.
Рукописи не повертаються.*

Редакційна колегія

Борінштейн Євген Русланович, головний редактор, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Цибра Микола Федорович, заступник головного редактора, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Балашенко Інна Валеріївна, відповідальний секретар, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Балабаєва Зінаїда Василівна, доктор філософських наук, професор кафедри регіональної політики та публічного адміністрування (ОРІДУ НАДУ при Президентові України).

Гансова Емма Августівна, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Добролюбська Юлія Андріївна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна, доктор філософських наук, професор кафедри загально-гуманітарних дисциплін (Міжрегіональний гуманітарний інститут).

Златица Плашійєнкова, PhD доктор філософії, філософський факультет (Університет Коменського в Братиславі, Словаччина).

Койчева Тетяна Іванівна, доктор педагогічних наук, доцент, проректор з наукової роботи (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Мисик Ірина Георгіївна, доктор філософських наук, професор, декан факультету української філології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Михальченко Микола Іванович, доктор філософських наук, професор (член-кореспондент НАН України, заслужений діяч науки і техніки України).

Петр Ємелка, PhD доктор філософії (Університет Масарика, Брно, Чеська республіка).

Пунченко Олег Петрович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та українознавства (Одеська національна академія зв'язку ім. О. С. Попова).

Романенко Михайло Ілліч, доктор філософських наук, професор, ректор (Дніпропетровський інститут післядипломної освіти).

Халапсіс Олексій Владиславович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології (Національна металургійна академія України).

Чебикін Олексій Якович, академік НАПН України, доктор психологічних наук, ректор (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

©

Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу "НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ"

У наукові журнали «Наукове пізнання: методологія та технологія», «Перспективи. Соціально-політичний журнал» приймаються матеріали, що стосуються результатів оригінальних наукових досліджень і розробок з філософії, соціології та політології.

Мова – українська, російська, англійська (за вибором).

Кожна стаття супроводжується рецензією доктора наук. Статті авторів, які мають вчений ступінь доктора наук, не рецензуються.

Редакція журналу залишає за собою право скорочення надісланих матеріалів і внесення в них редакційних змін.

Редакція може публікувати статті в порядку обговорення, не поділяючи точки зору авторів. Автори опублікованих статей несуть відповідальність за точність наведених фактів, статистичних даних, власних імен та інших відомостей, а також за зміст матеріалів, що не підлягають відкритій публікації.

Згідно з вимогами МОН України стаття повинна містити актуальність проблеми, аналіз останніх наукових досліджень, мету роботи, виклад основного матеріалу дослідження, висновки та перспективи подальших наукових розробок у цьому напрямку, список використаної літератури.

Тексти статей приймаються по електронній пошті (e-mail: kaffilosnpny@gmail.com) у вигляді вкладеного файлу, виконаного згідно наведених нижче вимог.

Збірники виходять: «Перспективи. Соціально-політичний журнал» - 4 рази на рік, «Наукове пізнання: методологія та технологія» - 2 рази на рік. Термін виходу статті слід уточнювати безпосередньо перед подачею статті до друку.

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- Обсяг статті – від шести сторінок тексту (20 000 знаків), оформленого відповідно до представлених вимог.
- Стаття набирається в редакторі MS Word, формат A4. Поля: верхнє – 20 мм; нижнє – 20 мм; ліве – 20 мм, праве – 20 мм.
- Загальні вимоги до формату тексту: шрифт Times New Roman Cyr, міжрядковий інтервал – одинарний. Вимоги до кожного елементу статті об'єднані в таблицю:

Елемент статті	Технічні вимоги до елемента статті (розмір шрифту, стиль, величина абзацу, вирівнювання, інтервал)
УДК	12, напівжирний, без абзацу, вирівнювання по лівому краю
Ініціали та прізвища авторів	12, напівжирний, без абзацу, вирівнювання по центру
Місце роботи	12, курсив, без абзацу, вирівнювання по центру
Назва статті	14, напівжирний, заголовний, без абзацу, вирівнювання по центру
Анотація	12, напівжирний, абзац 5 мм, вирівнювання по ширині сторінки
Ключові слова	12, абзац 5 мм, вирівнювання по ширині сторінки, курсивом
Текст статті	14, абзац 5 мм, вирівнювання по ширині сторінки
Література, посилання і примітки	12, без абзацу, вирівнювання по ширині сторінки

До статті додаються:

– відсканована рецензія доктора наук та наукового керівника (для аспірантів та пошукачів);

– файл з відомостями про авторів (прізвище, ім'я, по батькові повністю, науковий ступінь і вчене звання, місце роботи, номери службового та домашнього телефонів, поштова адреса, адреса електронної пошти). Якщо авторів декілька – потрібно вказати, хто з авторів представляє авторський колектив;

– ПІБ автора, назва статті, анотації та ключові слова – трьома мовами (українською, російською, англійською);

– резюме англійською мовою загальним обсягом 4000 знаків.

- **Малюнки і таблиці** набираються шрифтом Times New Roman 9 з одинарним міжрядковим інтервалом. Малюнки, діаграми і таблиці створюються з використанням чорно-білої гами. Використання кольору і заливок не допускається!

- **Формули** слід набирати за допомогою редактора формул Microsoft Equation і нумерувати в круглих дужках (2).

- Стаття повинна містити прізвища авторів, назву статті, анотацію та ключові слова трьома мовами – українською, російською та англійською (розміщуються безпосередньо за назвою статті).

- **Бібліографічні посилання** по тексту проставляються в квадратних дужках: [номер позиції]. Рекомендована кількість літературних джерел не менш 6.

- **При наявності приміток** у кінці статті бібліографія та примітки розміщуються з наскрізною нумерацією у порядку згадування їх у тексті.

Телефон для довідок з 9.00 до 16.00 в робочі дні:

048 – 732-09-52 кафедра філософії та соціології

067-714-51-33 – Балащенко Інна Валеріївна

Свої запитання надсилайте за адресою: e-mail: **kaffilosnpny@gmail.com**

З повагою, редакційна колегія наукових журналів

«Наукове пізнання: методологія та технологія», «Перспективи». Соціально-політичний журнал.

Atamanyuk Zoya – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Doctoral Candidate of the Department of philosophy, sociology and management of social and cultural activities, "South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushinsky"

УДК: 123+171

UNDERSTANDING OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM

The purpose of the article is studying the philosophical concept of freedom in the philosophy of existentialism. Freedom acts as a universal value. People are striving for freedom, for only in it and through it can the creative human potential. There are many different definitions of freedom. Freedom is a state of mind, it is a philosophical concept reflecting an inalienable human right to realize one's human will.

Key words: freedom, philosophy of freedom, existentialism, philosophy of existentialism.

РОЗУМІННЯ СВОБОДИ В ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Метою статті і стало вивчення філософського поняття свободи в філософії екзистенціалізму. Свобода виступає як загальнолюдська цінність. Люди прагнуть до свободи, бо тільки в ній і через неї можна реалізувати творчий людський потенціал. Існує безліч різних визначень свободи. Свобода - це стан духу, це філософське поняття, яке відображає невід'ємне право людини реалізувати свою людську волю.

Ключові слова: свобода, філософія свободи, екзистенціалізм, філософія екзистенціалізму.

ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Целью статьи и стало изучение философского понятия свободы в философии экзистенциализма. Свобода выступает как общечеловеческая ценность. Люди стремятся к свободе, ибо только в ней и через нее можно реализовать созидательный человеческий потенциал. Существует множество различных определений свободы. Свобода – это состояние духа, это философское понятие, отражающее неотъемлемое право человека реализовать свою человеческую волю.

Ключевые слова: свобода, философия свободы, экзистенциализм, философия экзистенциализма.

It is well known that since the time of the French Revolution freedom has been regarded as the greatest value of culture. Today, in our modern society, we are trying to restore the value of individual freedom, which we formally perceive as one of human and citizen's rights. The concept of "freedom" is increasingly used in the media, in the speeches of political leaders, is declared by the Constitution of our state. However, the meaning about this concept is different; often the most opposite ways of solving the problem of freedom of the human person are offered. But the category is not analyzed seriously in the modern Ukrainian context.

The purpose of the article is studying the philosophical concept of freedom in the philosophy of existentialism.

Only an understanding of freedom as a person's potential for a free choice of an alternative, as an opportunity to think and act in accordance with his ideas and desires, and not as a result of internal or external coercion, gives the person the opportunity to acquire spiritual freedom, to acquire himself as a person. Freedom is the possibility of choosing the option of non-freedom. Free can choose, not free obeys desires. Freedom is a state of mind, it is a philosophical concept that reflects an inalienable human right to realize one's human will.

Outside of freedom, a person cannot realize the wealth of his inner world and his opportunities. Freedom begins exactly where a person deliberately restricts himself.

So, freedom acts as a universal value. People are striving for freedom, for only in it and through it can be realized the creative human potential.

There are many different definitions of freedom. In the law, freedom is the possibility of a certain person's behavior (for example, freedom of speech, freedom of religion, etc.), fixed in the constitution or other legislative act. The category of freedom is close to the concept of law in a subjective sense, but the latter presupposes the existence of a legal mechanism for the implementation and corresponding duty of the state or another subject to take some action. Legal freedom does not have a clear implementation mechanism; it corresponds to the obligation to refrain from committing any acts that violate this freedom [1]. Thus, in the "Declaration of the Rights of Man and the Citizen" (1789, France), human freedom is treated as an opportunity "to do everything that does not harm the other: thus, the exercise of the natural rights of each person is limited only by those limits that provide for other members of society the enjoyment of those same rights. These limits can be determined by law"[2].

The founder of German classical philosophy, Immanuel Kant, pointed to the inextricable link between freedom and the rule of law. He argued that a person is free if he must obey not to another person, but to a law compulsory for all [3].

Freedom is independence from the arbitrary will of the other [person]. As long as it does not interfere with the freedom of others in accordance with the universal law, it is the natural inherent right of every human being, due to its human nature.

It's according to the Constitution of Ukraine in Section II "Rights, Freedoms and Obligations of a Person and Citizen" in Art. 21,22,23,24. Article 21:"All people are free and equal in dignity and rights. Human rights and freedoms are inalienable and inviolable". Article 22:"The rights and freedoms of man and citizen, enshrined in this Constitution, are not exhaustive".

The concept of freedom is connected with the existence of human freedom in ethics.

Freedom is the state of the subject in which he is the determining cause of his actions, so they aren't conditioned directly by other factors, including natural, social, interpersonally communicative, and individual-generic. The lack of choice, the options for the outcome of the event is tantamount to the lack of freedom.

Freedom as one of the main philosophical categories characterizes the essence of man and his existence. Therefore, the meaningful definition of freedom is the definition of freedom as something new for us, that it doesn't depend on us; it has never had any concrete foundations that we could find in any particular, individual culture. V. Dal adds the word "Sloboda" next to the word "freedom". He wrote: "Sloboda" is a free settlement. Freedom is "will, space, the opportunity to act in his own way: the lack of shyness, bondage, slavery, submission to another's will". Only the understanding of freedom as the potential ability of a person to freely choose an alternative, as the ability to think and act in accordance with his ideas and desires, and not because of internal or external coercion, gives the person the opportunity to acquire spiritual freedom, the acquisition of a person himself. Freedom is the possibility of choosing a non-freedom option. Free can choose, not free obeys desires. Freedom is a state of mind; it is a philosophical concept that reflects the inalienable right of man to realize his human will. Outside of freedom, man can not realize to realize one's human will. Freedom begins exactly where a person deliberately restricts himself.

In the history of the development of the concept of freedom, the concept of creative freedom gradually displaces the notion of freedom from obstacles (coercion, casualties, and fate). In ancient philosophy (in Socrates and Plato), it is primarily about freedom in destiny, then about freedom from political despotism (from Aristotle and Epicurus) and about the disasters of human existence (Epicurus).

In the Middle Ages, there was freedom from sin and the curse of the church were meant, and there was a disagreement between the morally demanding freedom of man and the required religion by the omnipotence of God.

In the Renaissance and the subsequent period, freedom was understood as the unhindered, comprehensive development of the human person.

Since the time of Enlightenment, the concept of freedom emerged from liberalism and the philosophy of natural law (Altusia, Hobbes, Grotius, Pufendorf, in 1689 in England - the Bill of

Rights), was restrained by an ever-expanding scientific view that recognizes the dominance of the omnipotent natural causality and regularity. In German philosophy, from Meister Eckhart, including Leibniz, Kant, Goethe and Schiller, as well as German idealism to Schopenhauer and Nietzsche, the question of freedom was being raised as a question of the postulate of the moral and creative correspondence of the essence and its development.

According to Marxism, the person thinks and acts according to the motives and the environment (see Situation), while the main role in his environment is played by economic relations and class struggle. The ability of a person to analyze, self-analysis, modeling the presentation of the results of his actions and the subsequent consequences don't make a person free.

Spinoza defined freedom as the love of God and the love of God toward man: "From this we clearly understand what our salvation is, or bliss, or freedom - namely, in the constant and eternal love of God or in the love of God to man".

Some define freedom as domination of circumstances with knowledge of the cause, while others, like Schelling, claim that freedom is the ability to make choices based on the distinction between good and evil [6].

According to R. Mei, "... The ability to transcend from a momentous situation is the basis of human freedom. The unique quality of a human being is a wide range of opportunities in any situation, which, in turn, depend on self-awareness, on its ability to imagine taking different ways of reacting in a given situation" [6]. Such an understanding of freedom bypasses the problem of determinism in making a decision. No matter how a decision is made, the person will realize it, and at the same time he does not realize the reasons and the purpose of the decision, but the significance of the decision itself. A person is able to go beyond the immediate task (as we call objective conditions: necessity, stimulus, or psychological field), he is able to have some relation to himself, and already in accordance with this to make a decision.

Free being means the ability to do good or evil will. Good will possesses the authenticity of the unconditional, divine; it is limited to the unconscious life stubbornness of a simple definite being and true being.

According to Sartre's existentialism, freedom is not the property of person, but his substance. A person cannot differ from his freedom; freedom cannot differ from its manifestations. A person, since he is free, can project himself to a freely chosen goal, and this goal will determine who he is. Together with goal-setting, all values arise, things come from their non-differentiated and are organized into a situation that completes a person and to which he belongs. Consequently, a person is always worthy of what happens to him. He has no justification for justification.

The concepts of anarchism and freedom are closely related. The basis of the ideology of anarchists is the assertion that the state is a prison for the people. Against this assertion it can be put the fact that the state provides security and other common interests of its citizens, limiting their freedom. In other words, the state plays the role of a monopoly on the restriction of human freedom. In the context, we should note the works of such fantasies as Shekley and Bradbury, especially the story "Ticket to the planet Tranay", describing a society with radically different morals.

Erich Fromm argued that freedom is the goal of human development [7]: "In biblical terms, freedom and independence are the goals of human development; the appointment of human deeds is a constant process of self-liberation from the bundle, linking man to the past, to nature, the clan and the idols".

Existentialism is one of the most influential directions of modern Western philosophy. His name comes from the Latin. "Existential" - existence, therefore this direction is called "philosophy of existence". Existentialism began to consider person as a suffering, who has the freedom of choice and is responsible for his actions. Existentialism has originated in the 20 years of the 20th century between the two world wars, continued to be developed during and after the Second World War. Catastrophic historical shocks, the deaths of millions of people on the battlefields, made it particularly acute to feel the fragility of human existence heightened the question of his meaning. According to existentialism, in order to stand in such a world, it is necessary to understand our inner

world. The main focus of this philosophy is on the spiritual resistance of man in the face of hostile world [9].

The main representatives of existentialism: in Germany it is Martin Heidegger (1889- 1976); in France, Gabriel Marcel (1889-1973), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Camus (1913-1960), and Jose Ortega-i-Gasset (1883-1955) is close to this trend in Spain. Spiritual predecessors of existentialism are the French philosopher Pascal and the Russian writer F. Dostoevsky. F. Dostoevsky wrote that “if there is no god, then everything is allowed”. This is the starting point of existentialism. In fact, everything is allowed, if God doesn’t exist, and therefore a person is abandoned, he has nothing to rely on in himself, if existence precedes the essence, then reference to this particular human nature can never be explained. In other words, person is free, person is freedom.

M. Heidegger considers the category of freedom as the essence of truth itself in his fundamental work “On the Essence of Truth”.

Freedom, according to Heidegger, is not the non-connectedness of an action or the ability not to do anything, but also not only the willingness to perform the necessary. Freedom is part of the disclosure of the being as such. The discovery itself is given in the existent participation, thanks to which the simplicity of the simple, “Presence” (das “Da”). In this person has the basis of the essence, which allows him to exist, that has been given for a long time, therefore the “Existence” of Heidegger doesn’t mean here in the sense of the event and the “pure existence” of the being. “Existence” is also not “existential” here in the sense of the moral effort of man, which permits the existence of a being to be directed to him and based on his physical and mental structure. Along with the category of truth, Heidegger introduces the notion of the unbeliever, treating it as a wandering, “like a pit that he sometimes falls into; wandering belongs to the inner constitution of being, into which the historic man is admitted. Wandering is the sphere of action of the circle in which the existence, including in the cycle, is forgotten and loses itself. In this sense, wandering is a significant antipode in relation to the original entity, the truth. Wandering is revealed as openness for all action, the opposite of the essence of truth. The path of wandering, at the same time, creates the opportunity that a person can extract from the existential, namely, not to be deluded, while he himself recognizes it without penetrating the secret of man” [10].

The concept of freedom of Sartre has much in common with Heidegger’s, they both tried to include freedom in the system of basic concepts of phenomenological ontology. However, Sartre tends to treat freedom as a deeper, basic ontological characteristic, as the basis of human activity. “The first condition of activity is freedom”, – we read in *Genesis and Nothing*. Sartre believes that it is difficult to “determine” freedom, because it “has no substance”, cannot be made for any necessity. So “existence precedes the essence and defines it”, that common with Heidegger’s. Why do we argue that Sartre’s “freedom” is similar to Heidegger’s? Because both of these occur are in the mode of individuality! This means that freedom is not only “not the same” for me and for the other – it is not even “one and the same” in different situations of my own being. Moreover, an attempt to somehow delay the way of action (and preference and choice) in another context means the loss of freedom. In other words: freely determining your behavior in one situation and trying to simply repeat this behavior in another situation, I act “automatically”, so no means free.

We have already noted that “obvious” freedom becomes in the acts of “non-antisizing”, “turning to Nothing”, into the indifferent background of our world of everything that is not an intentional subject. “There is nobody here!” – Parisian can say to his companion, looked into a cafe full of visitors. And she will perfectly and adequately understand him - they hoped to see their friends in this cafe. Therefore, freedom “is nothing more than this non-antisize”. In this case, non-antisizing in freedom has no basis other than freedom itself: otherwise, “we are not free, we cease to be free”, freedom turns out to be “strangled by the severity of being”.

One can say otherwise: freedom is “groundless” – like a free person. A person is not free – it is a “being”, the same object as a house or a stone; he doesn’t act as a person, in an existential sense. Therefore being free is necessarily a denial of the “simple” being.

It is impossible, according to Sartre, to treat freedom as a “fact of consciousness”, in a

psychological manner. Freedom is holistic, “total”. “Total” is in the sense that it is merged into a bridge, “objective” of a certain definite situation, as it looks in the light of its goals, and “driving force”, began to be subjective, emotions, desires, passions, helping fulfill the intended action. It is impossible to confuse freedom with a whim and arbitrariness, which in the deterministic picture of the world resemble the epicurean wedge-wise, first of all because the “world of freedom” can’t be identified with the world of “things-in-ones”. These are fundamentally different “Universes”! A person is free only to the extent that he is not determined by the world of “things-in-ones”, as, indeed, with desires, speaking in Russian, of his own left foot. Freedom doesn’t mean unpredictable actions and desires of a person. It is in search of itself, or in choosing itself identity. And it is also in the choice of its objective world, which at the same time looks like “discovery”. But after all the choice – if it is a valid choice – is unconditional! The life (existential) solution is not the choice between whether to bring an umbrella or leave it at home; the choice is existential when the situation is fatal, when it is “critical”, and when there is no way to avoid the choice. Since a person is inevitably experiencing critical situations when there is no opportunity to choose and when the choice can’t be replaced by the calculation of chances – a person is “condemned” to be free, and his freedom is absurd (absurd, that is, groundlessness).

Person (a free person) is encountering obstacles everywhere that he doesn’t create; but he perceives them as obstacles, and their resistance arises for him as resistance only as a result of his free choice. The choice is always “against”!

That is why the philosophical treatise of Sartre “Being and nothing. The experience of phenomenological ontology” is devoted to the study of questions: what is being, what are the fundamental, existential relations between consciousness and the world, what are the ontological structures of consciousness (subjectivity) that make these relationships possible.

There is a reason for the absurdity of existence: “It is absurd that we are born, and it is absurd that we die”. The person, according to Sartre, is a useless passion. Sartre understood how heavy the load of freedom was for a person who had no inner support suppressed by the legacy of the subconscious, constantly tormented by anxiety and fear of him. And he didn’t build illusions about the ability of a person to be truly free, especially since reality could dispel any illusions. Therefore, it is not surprising that all of Sartre’s works are permeated with criticism and dislike of the surrounding world. An individual in modern society Sartre understands as an alienated being, erecting this particular state in the metaphysical status of human existence in general [11].

A. Camus’s creativity is a never-ending philosophical search, which is aimed at a passionate experience for the Person who turned out to be a victim, witness, and accomplice to the tragic breakdown of time and history in the twentieth century. Camus, in his ingenious work “Myths about Sisyphus”, seeks to answer the question: “How to find hope for a positive being in a world in which religious hope has died?” Postulating the original perception of a person as absurd, he examines it as a characteristic of human “being-in-the-world”, alienated and unreasonable. He characterizes absurdity as the boundary of consciousness and clarity of understanding of being.

In the opinion of the author, the feeling of absurdity arises on the basis of the contradiction between man and the surrounding world or as Camus said “between the actor and the scenery”.

If the world is explained, even not so convincingly, it is understandable and acceptable to person. But as soon as a person becomes aware of the illusory nature of this explanation, he begins to feel himself alien to the universe. Before a person raises the question: is it worth living to be lived?

An absurd penetrates into the consciousness of a person unexpectedly, when at some moment he suddenly feels devastation, fatigue from everyday being. Suddenly, he ceases to understand the meaning and purpose of this everyday life. The chain of habitual actions is torn, and it is precisely at this moment, in the author’s opinion, that the consciousness of a person who has stood before it in mechanical life begins to come into motion. Another factor of absurdity is time. A person living in the future suddenly realizes that his time is just his enemy. As Camus says, there is a kind of rebellion of the flesh, directed against the influence of time, testifies to the truth, which is a challenge to the supreme world. Moving on to the notion of freedom, Camus points out that the absurdity reduces all

chances of a person to a natural, eternal freedom, professed in religion, but returns freedom of action and inspires it. After realizing the absurd, the person understands: there is no higher freedom than freedom to be, the only freedom that serves as the basis for the truth.

According to Camus, the realization of the absurd involves replacing the quality of the experience of being with its quantity. In other words, it is important not to live as well as possible, but to survive as much as possible. And this, in turn, is to feel your life, your riot, your freedom as much as possible.

The feeling of the absurd allows a person to redefine his destiny. This can be considered one of the prerequisites for another concept considered by Camus in his work - the concept of rebellion.

“What is a rebellious man?” – Camus inquires. – “This is a person who says “no”. But he does not renounce: this is a person, already his first acting saying “yes”. The servant, who has fulfilled the Lord’s orders all his life, suddenly considers the last of them unacceptable”.

In a rebellious impulse born, albeit obscure, but consciousness: a sudden brilliant feeling that there is something in man that he can identify with at least for a time. Until now, the slave really did not feel this identity. Before his uprising, he suffered from all kinds of oppression. It has often happened that he was impartially carried out orders far more outrageous than the last one that aroused rebellion. The servant patiently accepted these orders; in the depths of his heart he may have rejected them, but, when he was silent, he was living his day-to-day cares, not yet aware of his rights. Having lost patience, he now begins to eagerly reject everything with which he had been tolerated before. Consciousness comes with rebellion. Bringing an example of a slave rebellion against his master, Camus concludes that the slave rebels against the former order, which denies something inherent in the community of all oppressed people. In itself, the individual is not the value he intends to protect. This value is made up of all people in general [12].

Conclusions. A theoretical analysis of the representation of the mass consciousness about life, death, the meaning of life and freedom turns out the interest to these questions in philosophy. This leads to humanistic self-affirmation. For a person any life represents value. The universal logic of reverence for life generates compassion not only to another person, but to everything alive. Respect for life gives birth to genuine freedom and gives meaning to human existence.

There is no rigid determination of the will and deeds of a person by some objective laws, because the way of being and the embodiment of the latter is human activity. Freedom of the person is inseparable from the freedom of society, we believe that the spiritual and psychological readiness of an individual to free actions hasn’t only personal content but also social.

REFERENCES

1. Беляев И. А. Целостность и свобода человека / Беляев И. А., Максимов А. М. – Оренбург: Оренбургский государственный университет, 2004. – 180 с. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://elibrary.ru/item.asp?id=19463380>.
2. Беляев И. А. Свобода человека как целостного природно-социально-духовного существа / Беляев И. А., Максимов А. М. // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2012. — № 1. — с. 202—207. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://elibrary.ru/item.asp?id=18750545>
3. Максимов А. М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия / А. М. Максимов. — Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1998. — 200 с.
4. Беляев И. А. Свобода целостного человеческого существа в социально-личностном измерении / Беляев И. А., Максимов А. М. // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2011. — № 11 (130), ноябрь. — с. 139—145.
5. Канке В. А. Философия / Канке В. А. – Москва: Логос, 1999. – 352 с.
6. Мэй Р. Вклад экзистенциальной психологии // Экзистенциальная психология. Экзистенция. — М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001, с.183.
7. Фромм Эрих – Библейская концепция человека. Электронный ресурс. Режим доступа: https://vk.com/doc24773047_437170691?hash=30ec34514273d30ca7&dl=eedffde6efebd140d7
8. Толстой Л. Н. Война и мир / Валерий Шевченко. – Т. 4. Электронный ресурс. Режим

доступу: http://old.prosv.ru/ebooks/lib/39_Tolstoi_Voina/T_4/

9. Філософія. Навчальний посібник та збірник текстів/ За редакцією М. Ф. Шмиголя. – Одеса: «Астропринт», 2003. – 135 с.

10. Хайдеггер М. Бытие и время. Электронный ресурс. Режим доступа: https://vk.com/doc39946534_321209542?hash=58b435989c7bc200e3&dl=87e99baa393fc98441

11. Попова О. В., Бердяев Н. А., и Ж.-П. Сартр: два полюса экзистенциальной философии // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» .– 2010. – №1.

12. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К.: Книга, 2005. — 528 с.

13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие/ В. Н. Лосский. М.: Центр «СЭИ», приложение к журналу «Трибуна», 1991.

14. Бердяев Н. А. Философия свободного духа/ Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.

15. Скирбекк Г. История философии / Скирбекк Г., Гилье Н.. – Москва: ВЛАДОС, 2000. – 800 с.

Белявская Елена Константиновна – аспирантка философского факультета Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

УДК 091

КАТЕГОРИЯ «ПРОСТРАНСТВО» В РУССКО-ВИЗАНТИЙСКОМ ДОГОВОРЕ 944 ГОДА

Статья посвящена анализу представлений о пространстве Киевской Руси. В качестве объекта исследования выступает русско-византийский договор 944 года, который представлен в Повести временных лет. Существует значительное количество исследований как русско-византийских договоров, так и «Повести временных лет» в целом, однако пространственный аспект не был достаточно освещен. Категория пространства является неотъемлемым, а главное формирующим элементом мировоззрения любого человека. Особенность понимания и восприятия основных категорий картины мира могла влиять на развитие целого этноса или государства. Прделанная работа позволила выяснить существует ли в договоре пространственное мышление, и какова его структура.

Ключевые слова: категория, мировоззрение, пространство, русско-византийский договор 944 года, Киевская Русь.

КАТЕГОРІЯ «ПРОСТІР» У РУСЬКО-ВІЗАНТІЙСЬКОМУ ДОГОВОРІ 944 РОКУ

Стаття присвячена аналізу уявлень про простір Київської Русі. Як об'єкт дослідження виступає русько-візантійський договір 944 року, який представлений в Повісті временних літ. Існує значна кількість досліджень як русько-візантійських договорів, так і «Повісті временних літ» в цілому, однак просторовий аспект не був достатньо освітлений. Категорія простору є невід'ємним, а головне формуючим елементом світогляду будь-якої людини. Особливість розуміння і сприйняття основних категорій картини світу могло впливати на розвиток цілого етносу або держави. Виконана робота дозволила з'ясувати чи існує в договорі просторове мислення, і яка його структура.

Ключові слова: категорія, світогляд, простір, русько-візантійський договір 944 року, Київська Русь.

THE CATEGORY «SPACE» IN THE RUSSIAN-BYZANTINE TREATY OF 944

The article is devoted to the analysis of ideas about the space of Kievan Rus. The object of the study is the Russian-Byzantine Treaty of 944, which is presented in «The Tale of Past Years». There is a good deal of research on both the Russian-Byzantine treaties and the «The Tale of Past Years» in general, but the spatial aspect was not sufficiently illuminated. The category of space is an integral part, and most important, forming unit of the worldview of any person. The peculiarity of understanding and perception of the main categories of the world view could influence on the development of a whole ethnos or state. The done work made it possible to find out whether spatial reasoning in the treaty exists, and what its structure is.

Key words: category, world view, space, Russian-Byzantine Treaty of 944, Kievan Rus.

Категория пространства является одним из основополагающих элементов мировоззрения современного человека. Сегодня мы понимаем пространство преимущественно как форму существования материи, таким его пониманием мы во многом обязаны А. Эйнштейну. Великий физик представил научные доказательства того, что пространство и время не являются объективными и независимыми от материи категориями. Но такое понимание господствовало не всегда, и вместе с тем пространство в любую эпоху являлось важнейшим компонентом представлений человека о мире.

В своем исследовании категорий средневекового мышления Гуревич отмечает, что разные области знания (будь то история или археология) оказываются связаны с пространством. Не менее важно понять, как субъективно переживалось пространство отдельными людьми в ту или иную эпоху. Причем в разных народах, государствах, городах, социальных слоях понимание пространства могло, и должно было отличаться. В зависимости от того, как именно понимались основные категории картины мира, мог зависеть ход развития целого этноса, народности, государства.

Нас интересуют представления о пространстве в Киевской Руси в их категориальном измерении. В данной статье материалом для анализа выступает русско-византийский договор 944 года, представленный в «Повести временных лет».

Цель данной статьи может быть определена как попытка реконструировать категориальные представления о пространстве на основе элементов, представленных в договоре. Соответственно, для этого необходимо выяснить, есть ли вообще в договоре пространственное мышление, и если оно там присутствует, то какова его структура, охарактеризовать составляющие элементы этой структуры.

При анализе текста русско-византийского договора 944 года мы будем опираться на вариант, представленный в Лаврентьевской летописи (ПСРЛ, Т. 1.) как наиболее полный. В данной статье текст воспроизводится с орфографическими упрощениями, ряд букв заменен близкими по звучанию буквами современного алфавита.

Данный договор был заключен после крайне неудачного похода князя Игоря на Константинополь, и был направлен на восстановление прежнего соглашения, вероятно, с некоторыми уступками со стороны Киевской Руси в пользу Византии.

Несмотря на значительное количество исследований как «Повести временных лет», так и договора 944 года – от уже ставших классическими работ А. А. Шахматова [17, 18], М. Д. Приселкова [12], Д. С. Лихачева [8], М. К. Алешковского [1] и других до современных, среди которых мы выделили бы работу А. П. Толочко [14] – пространственный аспект как Договора, так и «Повести» в целом не получил достаточного освещения. Множество высказанных предположений и гипотез относительно характера текста «Повести», истории ее создания и редактирования не могут получить освещение в данной статье, но нужно отметить, что едва ли не все исследователи, даже со столь радикально-критическим отношением к данному памятнику древнеславянской литературы как А. П. Толочко, соглашались с тем, что представленный в тексте «Повести временных лет» договор русских в греки 944 года

является изложением действительного документа, относящегося к середине X века, возможно, переведенного, в незначительной мере отредактированного, но в целом достоверного, дошедшего до нас в записи XIV века [2, С. 24].

Прежде всего, указываются стороны, заключающие договор. Одна сторона – византийские цари (цесари) – Роман, Константин и Стефан. Другая сторона обозначается как «мы» и дальше следует разъяснение: от рода русского послы и купцы. (**«Равно другога свещанья, бывшаго при цари Рамане и Костантине и Стефане, христолюбивых владыкъ, мы от рода Рускаго, съли и гостье»** [7, С. 46])

Далее идет перечисление этих «послов и купцов», при этом послы и купцы разделены: первыми названы послы, числом 25, затем купцы – 25. Отметим, что первые 7 послов выделены указанием на князя, которого они представляют. Особо выделен первый: **«Иворъ соль Игоревъ, великаго князя Рускаго»**; далее идут **«Вуефастъ Святославль сынъ Игоревъ, Искусеви Ольги княгини Слуды Игорев, нети Игоревъ, Оулебъ Володиславль Каницаръ Передьславинъ Шихъбернъ Сфандр, жены Улебле...»** [7, С. 46]. Интересно, что имена послов 7 – 25 состоят из двух имен, кроме 21 «Сфирка», после которого стоит знак «||», что означает начало новой страницы. Можно было бы предположить, что первые 6 имен (Ивор, Вуефаст, Искусеви, Слуды, Улеб, Каницар) даны кратко, потому что указывается, кого они представляют (Вуефаст от Святослава, Искусеви от княгини Ольги и т. д.). Но этому противоречит 7-е имя Шихберн Сфандр **«от жены Улеба»**. На двойственность имен стоит обратить внимание, потому что все 25 купцов, следующие далее имеют по одному имени.

На данном этапе мы видим несколько разделений сторон: византийская сторона представлена тремя императорами, порядок перечисления которых, несомненно, важен, но нас будет в меньшей степени волновать. На другой стороне мы видим двое критериев для деления – послы/купцы, среди послов выделены те, кто представляет князей и названы эти князья, и просто послы, статус которых не обозначен. Среди выделенных послов отметим особое положение Ивора (первого), как посла великого князя русского. Вынесение Ивора как посла великого князя на первое место, во-первых, а во-вторых, перечисление на первом месте «полномочных» послов (1 – 7), позволяет нам сделать заключение, что послы с 2 по 7 также расположены в порядке иерархии – в соответствии со статусом князя, которого они представляют. Стало быть, Святослав выше кн. Ольги, а Игорь, племянник Игорев выше Володислава. О порядке перечисления послов с 8 по 25 сказать нечего.

Этот фрагмент заключается указанием, что все перечисленные и послы, и купцы **«послани от Игоря, великаго князя Рускаго и от всякого княжья и от всехъ люди Руския земля»** [7, С. 47]. Тем самым вводится еще несколько понятий, кроме «великого князя русского» – все русские князья и все люди Русской земли, а тем самым и сама Русская земля. Эти стороны и заключают договор (**«утвердити любовь»**) между греками и русскими.

На данном этапе мы можем сказать, что с самого начала договора возникает сложная система оппозиций, которая определяет как саму возможность заключения договора, так и его форму. Обе стороны договора стремятся к заключению союза, понимаемому в религиозно-нравственных категориях: дьявол, ненавидящий добро, разорвал бывший союз («любовь»). Об экономическом, политическом и других «рациональных» измерениях в этой части нет ни слова.

Таким образом, мы видим в качестве первой оппозиции противопоставление двух сторон – греков и русских. Далее, русская сторона представляет собой сложную организационную иерархию: во-первых, послы/купцы, во-вторых, среди послов, часть выстроена по важности представляемых ими князей – с 1 по 7.

Итак, можно сказать, что у нас есть пространство международных отношений, внутри которых существуют отдельно пространство Византии и пространство Киевской Руси. Также отметим пространство социальных отношений (социальная стратификация), где каждый класс (князь, посол, купец) выполняет свою исключительную роль.

Особо стоит выделить возникающий в данном тексте вопрос о представительстве.

Представительство чрезвычайно важная категория. Например, согласно Гоббсу, именно представительство позволяет осуществить трансформацию из естественного состояния в государство [3]. В данном случае представительство говорит нам об осознании сторонами своего статуса и своих интересов. Кем бы ни были эти послы – варягами, славянами, болгарами и т. д. – они выступают в договоре как уполномоченные представители Русской земли.

Итак, цель договора – **«обновити ветъхый миръ и оутвердити любовь межю Греки и Русью»** [7, С. 47]. Отметим, что договор имеет временную характеристику, т. к. заключается **«на вся лета дондеже съяетъ солнце и весь миръ стоять»** [7, С. 47]. Далее речь идет о наказании того, кто эту «любовь» посмеет нарушить, причем только «от страны Руския». В самой же «стране» различают христиан и язычников, которые будут наказаны, зависимо от бога, в которого они веруют. Те, кто **«крещение прияли суть, да примутъ месть от Бога вседержителя осуженья на погибель въ весь векъ в будущий ...»** [7, С. 47], а те, кто **«есть не хрещено, да не имуть помощи от Бога, ни от Перуна, дане оушитятся щиты своими, и да посечени будутъ мечи своими, от стрель и от иного оружья своего, и да будутъ раби въ весь векъ в будущий»** [7, С. 47 – 48].

Похожей клятвой заканчивается договор, но в конце уже имеется наказание для стороны византийцев. Мы видим, что договор получает свое закрепление со стороны бога, независимо от различия вер. Бог для заключающих договор сторон не просто существует, но является организатором пространства и самым надежным гарантом. Не штрафы, санкции и даже смертная казнь, но гнев божий оказывается самым страшным и весомым наказанием, потому что имеет силу **«въ весь векъ в будущий»** [7, С. 53].

Интересно, что договор вступает в силу (становится легитимным) только после принесения клятвы. В нашем случае, когда хартия будет привезена византийскими послами на Русь, князь Игорь должен провести соответствующий обряд: **«призва Игорь слы, и приде на холмъ, кде стояше Перунъ, и покладоша оружье свое, и шить и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганыхъ Руси»** [7, С. 53]. Но как отмечается в тексте договора, на Руси уже есть христиане, которые тоже должны своей клятвой привести закон в действие (**«а хрестеяную Русь водиша роте в церкви святаго Ильи ...»**) [7, С. 53]. Это может свидетельствовать о том, что главным гарантом соблюдения договора и наказания вследствие его нарушения является Бог.

Подытожим. Договор обретает свою легитимность только после того, как на двух договаривающихся территориях будет находиться хартия, а также принесена клятва населения Русской земли, как язычников, так и христиан. Причем каждая из сторон Руси приносит клятву на своем сакральном пространстве: христиане в церкви св. Ильи, а язычники на холме.

На данный момент можем отметить две оппозиции: одна внешняя – русские/византийцы, другая внутри Руси – язычники/христиане. Во всех этих и многих других оппозициях, как считает Трубачев, лежит главная культурная оппозиция своё – не своё (свой – чужой). Изначально «свои» – это люди ‘своего рода’, одной ‘свободы’ люди ‘понятно говорящие» [15, С. 247]. Еще одна особенность славянского местоимения «свой» заключается в «отсутствии оппозиции ‘коллективное’ – ‘индивидуальное’, то есть возможность говорить я – свой, ты – свой, мы – свой» [15, С. 230]. Подобная самоидентификация присуща всем культурам и обусловлена проблемой выживания. И как было сказано выше, два самых главных пункта выживания «своего» – это род и язык. Но иногда для выживания необходимо заключать союзы, и «чужой может восприниматься как враг, как чуждый, но может рассматриваться как партнер по контактам...» [16, С. 98].

Итак, в силу того, что договор свидетельствует о желании заключить мир («любовь»), можно понимать это как добровольное принятие «чужого» и попытка сделать его «своим». «Любовь» как соединение двух пространств (своего и чужого для каждой из сторон) в одно (свое), при этом религиозный принцип (различие в вере) оказывается не столь важным, «любовь» объединяет две различные территории на основе экономико-правового принципа,

представленного в договоре (как условия торговли, правила ее осуществления и наказания для нарушителей). Это позволяет нам говорить о пространстве договора, объединяющего разделенные сущности в некоторое единство на основе не названных прямо, представленных в договоре принципов.

В тексте договора часто употребляются местоимения «мы» (мы от рода Рускаго), «наш» (великий князь наш Игорь) и «ваш» (въ страну царствия вашего). Данный документ представлен на двух хартиях: одна останется в Византии, а другую должны отвезти Киевскому князю. Однако для каждой стороны значение этих местоимений будет иметь противоположный смысл. Примечательно, что наличие хартии на территории (как своего рода артефакт) фиксирует договор в действительности.

В комментариях к ПВЛ Творогов О. В. отмечает, что «переводчики иногда забывали изменить местоимения, отсюда в тексте договоров в летописи ряд ошибочных употреблений местоимений, которые приходится исправлять по смыслу» [9, С. 429]. Но, несмотря на эту путаницу, зафиксировать само наличие разделения на «свой» и «чужой» можно.

После описания кары богов за нарушение «любви» договор продолжается подробным описанием экономико-правовых отношений между Русью и Византией. Начинается эта часть следующими словами: **«А великий князь Руский и бояре его да посылають въ Греки к великимъ царямъ Гречьскимъ корабли, елико хотять, со слы и с гостями...»** [7, С. 48]. Мы видим, что «легально» приехать в Византию можно только с разрешения князя и его бояр. Далее: **«ношаху сли печати злати, а гостье сребрени; ныне же уведель есть князь вашъ посылати грамоту ко царству нашему; иже посылаеми бывають от нихъ послы и гостье, да приносять грамоту, пишюче сие: яко «яко послахъ корабль селько»** [7, С. 48].

На момент договора 945 византийская власть требует грамоты, в которых написано количество и имена послов и купцов для того, чтобы обеспечить безопасность. Раньше, чтобы подтвердить свой статус, требовалась печать (в виде перстня), причем послы, княжьи люди, имели золотые печати, а купцы – серебрянные. Возможно, это изменение было следствием роста грамотности и образованности на Руси, во всяком случае, несомненно, что письменная грамота – шаг вперед по отношению к печати.

Тех же, кто является без такой грамоты, говорится в договоре, будут брать под арест (при сопротивлении даже могут казнить без согласования с князем) и выяснять цель визита (**«да держимъ и хранимъ, дондеже възвестимъ князю вашему»**) [7, С. 48]. Итак, греки воспринимают князя как главу дружественного государства и на законных основаниях принимают послов и купцов, посланных только киевским князем и его боярами.

С одной стороны, русский князь и византийский царь – владельцы своей территории и только своей, с другой, – их люди являются частью территории, которой царь или князь владеет. И русский князь как гарант несет ответственность за своих людей даже на чужой земле: **«да запретить князь сломъ своимъ и приходящимъ Руси сде, да не творять бещинья в селехъ, ни въ стране нашей»** [7, С. 48]. Несмотря на то, находится ли грек или русский на своей или на чужой территории, он все равно принадлежит лишь своему князю, и если найдут сбежавшего (или пропавшего), то обязательно должны вернуть «владельцу». В одном случае описывается запрет русскому князю наказывать греческих подданных: **«ци аще ключится проказа никака от Грекъ, сущихъ подь властью царства нашего, да не имать власти казнити я, но повеленьемъ царства нашего да прииметь, якоже будетъ сотвориль»** [7, С. 51]. В остальных же случаях (убийство, воровство) грек и русский наказываются одинаково и чаще всего на месте.

Далее оговариваются условия нахождения русских в Константинополе: **«и приходящимъ имъ да витають у святого Мамы, да послеть царство наше, да испишетъ имена ваша...»** [7, С. 48]. Т. е. приехавшие купцы и послы не могут жить нигде, кроме квартала монастыря святого Мамонта, местоположение которого вызывает споры у современных исследователей. Более того, имена всех проживающих должны быть зарегистрированы. Данная процедура позволяла фиксировать приезжих и выдавать им содержание: **«тогда возмуть месячное свое,**

сьли слєбное,, а гостєе месячное ...» [7, С. 49].

Данное обеспечение можно было брать лишь по старшинству городов, откуда прибыли послы и гости: **«первое от города Киева, паки изь Чернигова и ис Переяславля и ис прочих городов»** [7, С. 49]. Приведенные слова свидетельствуют о существовании строгой территориальной иерархии в Русском государстве и о неравном статусе городов на Руси, которая чтится даже в Византии.

Хочется отметить, что нет упоминания столь значительного города как Новгород. Это может быть связано с тем, что Новгород и близлежащие области, не относились к Русской земле в узком значении этого словосочетания.

Затем следует: **«Да входять в городь одиними ворота со царевымъ мужемъ безъ оружья, мужъ 50, и да творять куплю, якоже имъ надобе, и паки да исходить...»** [7, С. 49]. Отсюда мы видим, что русские в Византии размещаются за пределами города, т. к. в город им разрешается входить и выходить только через одни ворота. Но их маршрут не просто начерчен, но и контролируется со стороны «царева мужа», который следит за тем **«аще кто от Руси или от Грекъ створи криво, да оправляеть то»** [7, С. 49]. Атмосфера недоверия и напряженности присутствует в договоре, раз есть необходимость контроля. Но этот контроль также обеспечивает выполнение законов, очерченных в договоре, дабы лишний раз не обострять ситуацию.

Отметим, что количество мужей, которые могут входить в город, составляет 50, ровно такое же количество приехавших в Византию (послы и купцы) от Русской земли.

Итак, мы сталкиваемся с пространственным ограничением пребывания русских на Византийской земле. Единственным местом, где могут находиться (проживать), русские является окрестность собора св. Мамонта. В этом же случае и любое другое перемещение по городу должно быть осуществлено согласно установленному маршруту и под надзором. Можно даже предположить, что собор св. Мамонта это как часть «своего» пространства на дружественной «чужой» земле.

Далее **«входящее же Русь в градъ, да не творять пакости и не имеютъ волости купити паволокъ лише по 50 злотникъ; и от техъ паволокъ аще кто крьнетъ, да показываетъ цареву мужу, и то е запечатаеть и дасть имъ»** [7, С. 49]. Мы видим два правила, которые нужно соблюдать в городе – не творить «пакости» и не покупать паволоки дороже 50 злотников. Паволоки – единственный товар, который описывается в договоре. Цена и объем возможной покупки строго регламентируется, а все, что свыше нормы должно пройти так называемый таможенный контроль и быть опечатанным. Паволоки (шелк) оказывается стратегическим товаром, продажа которого регулируется правительством, вне зависимости от спроса и предложения или же по прихоти продавцов. Таким образом, пространство рынка (экономическое) и пространство государства связаны между собой. Итак, после вхождения в град мы наблюдаем уже другие нормы поведения: регламентация цен и правила торгов, которые относятся к пространству рынка.

Вслед за этим оговаривается процедура отъезда русских на родину: **«...всьимають от насъ еже надобє брашно на путь, и еже надобе лодьямъ, якоже установлено єсть преже, и да возъвращаются съ спасениемъ въ страну свою, и да не имеютъ власти зимовати у святого Мамы»** [7, С. 49]. Здесь можно отметить, что пребывание на чужой территории (Византии), помимо пространственного ограничения (нахождение только в квартале монастыря или церкви св. Мамы), предполагает и временные рамки, т. к. русские должны покинуть Византию до зимы.

Кроме паволок цена фиксируется еще на выкуп пленных: **«елико хрестеянъ от власти нашаєя пленена приведуть Русь, ту аще будетъ оуноша или девица добра, да вдаять златникъ 10 и поимуть ѱ; да аще єсть средовеч, да вдасть золотникъ 8 и поимуть ѱ; аще ли будетъ старъ, или детєщъ, да вдасть златникъ 5»** [7, С. 50]. Во-первых, данный тезис относится к византийским пленникам-христианам. Во-вторых, среди пленных есть деление по возрасту (юноша, средний возраст и старец или ребенок) и по полу (юноша или девица). В то

время как для русских пленников в Византии названа только первая категория (10 злотников). Здесь можно отметить, что пространство Византии и пространство Руси рассматривается как дружественное и взаимопроникаемое. Пленные должны быть возвращены, но за фиксированный выкуп. Иногда даже, эти «договорные» цены призваны были избежать выкупа по более высокой рыночной цене, дабы облегчить возврат пленных на родину [14, С. 240].

Как отмечалось выше, пространство рынка и пространство государства связаны между собой. При этом с византийской стороны добавляется религиозная составляющая, так как речь идет о пленных христианах. Однако о вере русских пленных ничего не говорится, поэтому они могут быть отнесены под категорию «свои», что еще раз подчеркивает ее важность (не отрицая того, что «христиане» – «свои» для византийцев). Но соотношение рыночного (экономического) и государственного пространства в случае русского пленного иное: за него платят либо 10 злотников, либо, если он уже продан на рынке, ту цену, за которую он был продан. Здесь рыночное (экономическое) пространство оказывается выше государственного. Подробнее рассмотреть это здесь нет возможности – так как наша тема пространственное измерение в Киевской Руси, а не Византии.

Далее речь заходит о Корсунской земле: **«елико же есть городовъ на той части, да не имать волости князь Руский, да воюеть на техъ странахъ, и та страна не покаряется вамъ...»** [7, С. 50 – 51]. Это пример еще одной формы пространственного мышления, представленного в договоре – целостность Византийской территории, несмотря на ее отдаленность от основной части империи. Корсунская земля – часть Византии, расположенная на Крымском полуострове, соседствующая с русской. Обозначенная территориальная целостность обеспечивается введением политического и правового измерений. Итак, русский князь не имеет права там воевать, поскольку это византийская территория. При этом **«аще просить вои оу насъ князь Руский, да воюеть, да дамъ ему еликл ему будетъ тебе»** [7, С. 51]. Таким образом, стороны выражают условия взаимного поддержания, и если князь попросит оказать помощь, то византийский царь выделит ему корсунских людей. Если же на Корсунскую землю будут нападать черные булгары, **«и велимъ князю Рускому да ихъ не почаеть в пакость стране его»** [7, С. 51]. Пространство здесь мыслится политически и юридически, т. е. политические и правовые отношения находят свое выражение исключительно в пространственных категориях – обеспечения безопасности территории.

Особое внимание уделено прибрежному праву: **«аще обрящють Русь кубару Гречьскую въвержену на коемъ любо месте, да не преобидять ея. Аще ли от нея возьметъ кто что, ли человека поработитъ, или оубьеть, да будетъ повинень закону Руску и Гречьску»** [7, С. 51]. Если греческий корабль примкнет к русским берегам, то они не имеют право его грабить и брать пленных. Корабль рассматривается как часть греческого пространства (территории) и на нем действуют все те же законы, что и на Византийской земле.

Второй пункт прибрежного права: **«и да не имеютъ власти Русь зимовати въ вустьи Днепра Бельбережи, ни оу святого Ельферья, но егда придетъ осень, да идуть въ дома своя в Русь»** [7, С. 51]. Получается, что это тоже греческая территория или зависимая от Византийского государства, доступ к которой русским открыт лишь частично. Можно сказать, что данная территория становится дружественным пространством, но не «своим» в полной мере. Отметим также, что мы снова сталкиваемся с временным ограничением пребывания на византийском пространстве.

Из анализа русско-византийского договора можно сделать следующие выводы:

- Хотя в тексте договора не встречается прямого указания на категорию «пространство», тем не менее, он позволяет нам вычленить проявление пространственного мышления. Однако характерные черты пространства в русско-византийском договоре существенно отличаются от современного (абстрактное, трехмерное, протяженное) понимания пространства.

- Для того, чтобы представить специфические черты «пространства» договора, нам пришлось разделить его на составные компоненты, соответствующие современному мышлению (представлению), но в самом договоре эти компоненты даны в единстве, и все эти

части лишь стороны одного целого. Однако части этого целого не равноценны по значимости.

- Первым и главным принципом деления пространства (и всего окружающего) оказывается категориальное деление «свой/чужой». Можно даже сказать, что подобное деление – это универсальное архаическое деление пространства. Деление на свой и чужой является фундаментальным и наиболее общим. Каждое последующее деление пространства будет в себе содержать и базироваться на категории свой/чужой.

- Деление на язычников и христиан имеет непосредственное воплощение в пространстве. Так как на Русской земле есть как христиане, так и язычники, у каждой из этих групп существует свое (свой) сакральное пространство, только внутри которого они приносят клятву. Следовательно, те или иные места (обычного географического пространства) обладают большей или меньшей сакральностью, по мнению авторов договора, таким образом, выделяя наличие представленного в тексте религиозного пространства, мы одновременно должны отметить его неоднородность. При этом религиозный аспект (религиозная составляющая пространства) оказывается одним из самых важных, так как именно Бог выступает, во-первых, гарантом выполнения договора, и во-вторых, организатором всего пространства.

- Географическое пространство в обычном смысле обозначается указаниями на стороны света (север/юг), и характер существования (море/суша и т. д.). Тут стоит отметить, что вещи или люди, находящиеся на суше, в море или любом другом географическом пространстве, рассматриваются в неотъемлемом единстве с другими компонентами единого пространства или другими его сторонами – религиозным, политическим и т.д., так как они определяются своей принадлежностью к религиозному, политическому пространству.

- Пространство политическое представлено в договоре двумя государственными территориями: Византией и Русской землей. Договор заключается между двумя этими странами, и тем самым включает в себя пространство международных отношений. Киевский князь и византийский император(ы) считаются владельцами своей территории, а их люди, независимо от места их пребывания, рассматриваются как часть территории, которой владеет князь/император. Отношения между государствами напрямую определяют политический статус некоторых территорий, наделяя их измерением политического пространства (особый статус Корсунской земли, запрет русским зимовать в устье Днепра). Специфика внутривнутриполитического пространства определяет разный статус русских городов. В свою очередь иерархия городов будет влиять на социальный статус гостя (представителя конкретного города), а это – напрямую на его место на рынке.

- Экономическое пространство представлено в договоре прежде всего как пространство рынка. Кроме уже указанной зависимости места на рынке от социального статуса, следует указать на еще некоторые черты этого пространства. Прежде всего – на выделение отдельных товаров, имеющих стратегическую ценность как в политическом, так и в социальном и в религиозном плане. В частности, в договоре упомянуты в качестве строго фиксированных две цены: цена на паволоки (шелк) и на рабов (выкуп пленный). В обоих случаях цена регулируется государством, а не спросом или желанием владельца. При этом цена на пленный христиан отличается от цены на не-христиан. Здесь мы опять видим, как тесно различные пространства (экономическое, политическое, религиозное) связаны между собой.

- Пространство социальных отношений представлено в договоре иерархией русских князей, который получает свое отображение в статусе гостей – послы/купцы не равны между собою, а подразделяются в зависимости от того, какой город и какого князя они представляют. Кроме этого, к социальному измерению пространства, на наш взгляд, следует отнести указание на меры по обеспечению безопасности: – вход и выход через одни ворота, нахождение русских на территории собора св. Мамонта и нахождение в городе, на рынке под специальным надзором. По нашему мнению, речь в договоре идет не о возможности политической угрозы со стороны русских гостей/купцов, а об обеспечении спокойствия в социальном отношении – между купцами и жителями столицы.

- Отметим, что договор в тексте неоднократно обозначается термином «Любовь», который

следует толковать в первую очередь как указание на возможность соединения двух «чужих» (разных) пространств в одно «свое». Чрезвычайно важно отметить, что эта «любовь» позволяет двум различным территориям объединиться на основе прежде всего правовых отношений и экономико-правового принципа, который получает свое ясное выражение в договоре. Пребывание русских в византийском государстве территориально оно становится возможным, несмотря на различие в вере, за счет экономической выгоды для обеих сторон и готовности их следовать определенным нормам.

Тем самым, можно сделать **вывод**, что фундаментальная пространственная категория «свой/чужой» (охватывающая и пронизывающая религиозное, политическое и социальное измерения) оказывается способна частично переводить те или иные реалии из категории «чужой» в категорию «свой» на основе правового и экономического измерений, не теряя при этом своего фундаментального статуса.

ПРИМЕЧАНИЯ:

Все цитаты приведены с Лаврентьевского списка ПСРЛ, Т. 1. И цитируются в адаптированном варианте.

В оригинальном тексте видно, что это скорее всего разные Улебы, т. к. первый – Оулебь, а второй – Улебеле.

В 944 году императором Византии был Роман I Лакапин, который захватил власть, исполняя обязанности регента молодого императора Константина VII Багрянородного. Стефан же – средний сын Романа, но поскольку его первенец умер в 931, то Стефан стал первым в линии наследования. Итак, мы снова видим перечисление по значимости фигур.

Как отмечает Толочко, список послов и купцов более надежен в Лавр. списке, нежели в Ипат. В Ипат. Летописи насчитывается 51 имя: «пропущен Прастен, представлявший некоего Берна, но добавлены два добольнительных Турберна и один Улеб, а имена Свена и Стира переданы как одно – «Свенстир». Однако в Лавр. списке пропущено имя князя, отправившего в посольство некоего Сфирку (22)» [14, С. 276 – 277].

Мы не будем рассматривать вопрос о том, кого называли русскими. Но отметим, что Ключевский В. О., например, считает, что с 8 – 13 вв. масса русского населения сосредотачивалась на среднем и верхнем Днепре. Русь была разбита на отдельные обособленные области, политическим и экономическим центром которой был большой торговый город [6, С. 23]. А Данилевский И. Н. утверждает, что «летописцы 11 – 13 вв. относили к Русской земле Киев, Чернигов, Переяславль, на левом берегу Днепра Городец Остерский, на правом и далее на запад Вышгород, Белгород, Торческ, Треполь, Корсунь, Богуславль, Канев... и др» [5, С. 208].

Здесь также можно отметить наличие временного пространства.

«присягать, клясться», от «фота» - клятва, присяга [Полный церковно – славянский словарь протоиерей. 11, С. 557].

Интересно, что в конце договора византийцы клянутся церковью святого Ильи. В Памятниках права Киевского государства отмечается, что «очевидно, имеется в виду патрональная церковь русских в Царьграде (находилась на Золотом Роге), помещенная летописцем по недоразумению в Киев» [10, С. 50].

«* *svoboda* – как принадлежность к кругу своих, к своему роду...» [15, С. 230].

Во 2 изд. ПСРЛ после употребления местоимений «наш», «ваш» и др. стоит сноска и внизу указывается противоположное значение.

В первом вып. Памятники права Киев. госуд. 10 – 12 вв. отмечается, что монастырь св. Мамонта находится в предместье Царьграда [10, С. 43]. А. П. Толочко насчитывает три (два из них в пределах города и лишь один за его пределами) возможных монастыря Мамонта в византийском Константинополе и отмечает, что вариант расположения монастыря за городскими стенами несостоятелен, хоть и привлекал к себе вследствие атмосферы подозрительности византийцев к русским. Но, по мнению Толочко, это сделало бы крайне

неудобным процесс торговли, т. к. купцам с товаром приходилось бы проходить ок. 9 км только в одну сторону [14, С. 260 – 264].

Слебное – содержание, шедшее русским послам в Царьграде от византийского правительства [10, С. 43].

Месячина – содержание, выдаваемое на месяц Византией русским торговцам в течении шести месяцев их пребывания в Царьграде [10, С. 43].

Толочко считает, что «впечатление об их (городов) иерархии могло возникнуть не ранее легендарного «завещания Ярослава Мудрого», а еще точнее – последующей практики трех старших Ярославичей, распределивших после смерти отца княжеские столы...» [14, С. 273].

Как отмечает Толочко А. П., шелк был не просто дорогим товаром, но с ним были связаны представления о власти и престиже. «Шелк был главным средством визуализации богатства и могущества Византии...». «Шелк считался особенностью и привилегией ромеев над всеми другими народами...» [14, С. 253].

Скорей всего, как считает Толочко, после серьезного поражения руссов при набеge на Константинополь в 941 г. , было схвачено много военных на поле боя. Именно поэтому среди них нет женщин и детей [14, С. 241].

Принято считать, что остров святого Елферья (Еферья, Евферья) (так называли этот остров византийцы) это современный остров Березань, что в 8 км. от г. Очаков Николаевской области в Украине. Также украинский историк и археолог Сапожников И. В. отмечает, что данный остров служил остановкой (привалом) для русской дружины во время своих походов на Византию древним путем «из варяг в греки» [13, С. 10].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Алешковский М. К. Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в древней Руси. – М.: «Наука», 1971. – 136 с.
2. Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. – М.: Изд.-во АН СССР, 1963. – 377 с.
3. Гоббс Т. Левиафан // Собр. соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Издательство «Мысль», 1991. – С. 6 – 544.
4. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Избранные труды. Т. 2.: Средневековый мир – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 560 с.
5. Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – 370 с.
6. Ключневский В. О. Русская история. Полный курс лекций в 2х книгах. Кн. 1. – М.: Олма-Пресс, 2002. – 735 с.
7. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. – 2-е изд. – Ленинград: Издательство Акад. Наук СССР, 1926. – 286 с.
8. Лихачев Д. С. «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк) // ПВЛ. Ч. 2. Приложения. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – С. 5 – 148.
9. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / сост. и общая ред. Д. С. Лихачева. – М.: «Худож. лит.», 1978. – 413 с.
10. Памятники русского права. Вып. 1. Памятники права Киевского государства. X–XII вв. / Сост. А. А. Зимин; под ред. С. В. Юшкова. — М.: Государственное издательство юридической литературы, 1952. — 287 с.
11. Полный церковно-славянский словарь / ред. свящ. Магистр Григорий Дьяченко, 2011. – 1168 с.
12. Приселков М. Д. Очерк по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. – СПб.: «Наука», 2003. – 246 с.
13. Сапожников И. В. Штурм острова Березань чорноморськими козаками. – Київ-Іллічівськ: «Елтон-2» - «Гратек», 2000. – 128 с.
14. Толочко А. П. Очерки начальной руси. – Киев; СПб.: Лаурус, 2015. – 336 с.

15. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. – Изд. 2-е, доп. – М.: Наука, 2003. – 489 с.
16. Цивьян Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы. – изд. 2-е, доп. – М.: КомКнига, 2005. – 280 с.
17. Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. – СПб.: «Наука», 2002. – 486 с.
18. Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. – М.; Л.: Академия наук СССР, 1940. – 150 с.

Білянська Олена Юрійвна – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології факультету історії та філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

УДК 141.7: 316.7(477)

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті аналізуються філософські аспекти проблеми соціокультурної динаміки сучасного українського суспільства на основі філософських поглядів М. Бердяєва. Поняття культура у філософа виводиться за допомогою понять «дух» та «об'єктивація». Існує протиріччя між особою, культурою та тими цінностями, що вона виробляє та зберігає. Культура нерозривно пов'язана із творчістю. Саме творчість є тим шляхом, на якому можливе вирішення протиріч між особою та культурою.

Ключові слова: особа, культура, суспільство, творчість, християнство.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

В статье анализируются философские аспекты проблемы социокультурной динамики современного украинского общества на основе философских взглядов Н. Бердяева. Понятие культура у философа выводится при помощи понятий «дух» и «объективация». Существует противоречие между личностью, культурой и теми ценностями, которые она производит и сохраняет. Культура неразрывно связана с творчеством. Именно творчество является тем путем, посредством которого возможно разрешение противоречия между личностью и культурой.

Ключевые слова: личность, культура, общество, творчество, христианство.

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF SOCIO-CULTURAL DYNAMICS OF CONTEMPORARY UKRAINIAN SOCIETY

It is analysed in the article the philosophical problem of culture as factor of Ukrainian society's integration on the basis of N. A. Berdiaev's views. The philosopher's concept «culture» is derived by means of concept «spirit» and «objectivation». There is a contradiction between personality, culture and those values it produces and saves. There are indissoluble ties between culture and creation. It is the creation which is the way that gives the opportunity to solve contradiction between personality and culture.

Key words: personality, culture, society, creation, Christianity.

У сучасному європейському світосприйнятті велике значення відіграє процес пізнання та осмислення того соціокультурного динамізму, який став основою формування нової соціальної та духовної реальності. Важливу роль у цьому процесі завжди відігравали філософія та логіка, одним із гідних представників якої був професор Одеського національного університету Авенір Іванович Уйомов. Його філософська спадщина надала

потужний імпульс подальшому розвитку науки, визначенню нових підходів до систематизації наукового знання та його розвитку. Нині сучасна людина перебуває на такому рівні філософського розвитку, коли філософський світогляд не може не трактуватись у єдності з його пізнавальним змістом. З цієї точки зору визнається, що на певному етапі, на етапі вищого синтезу формується цілісне філософське світорозуміння, яке вбирає в себе надбання суперечних сторін філософського пізнання.

У сучасному світі, який вийшов на грань третього тисячоліття, відбуваються складні, багатогранні процеси в культурному, соціальному, економічному і духовному житті країн, націй, народів. Перед людством все найгостріше постають завдання досягнути таємниці світу, природи, буття, вирішити проблеми творчого, планетарного масштабу – екологічні, ядерної безпеки, боротьби з такими хворобами століття, як рак та СНІД, формування єдиного інформаційного поля, виходу на рівень сучасного досягнення цивілізації та культури.

Нині особливо актуальною є об'єктивна потреба в активному розвитку творчого, інтелектуального потенціалу кожної особистості, нації, суспільства в цілому. В реалізації цього завдання провідна роль належить освіті, навчанню, вихованню. Проте практика свідчить, що процес навчання творчості ще, на жаль, не став нормою.

Суспільний, науковий і духовний прогрес породжується діяльністю безлічі творчих особистостей. Люди творчого злету порушують інертність суспільства, здійснюють реформування, а часто й злам того, з чим суспільство зжилося, що для нього стало звичним та стабільним. Особистості творчого гатунку передбачають нові шляхи розвитку суспільства, науки, культури, виступають за реалізацію своїх ідей, планів. Кожний наступний виток людського прогресу – це поєднання енергії, розуму, почуттів, волі творчих особистостей. Творчість завжди є переходом до нового рівня існування.

Ті процеси, що відбуваються у сучасному світі, гостро обумовлюють необхідність глибинної зміни стилю та форми мислення, переходу від суспільної свідомості людства до розуміння єдності життя на Землі, інтеграційного аналізу соціальної та духовно-культурної практики і на основі цього прогнозування та творення майбутнього. Вирішальною методологічною парадигмою сучасної діяльності людини має стати творчість. Саме ж місце творчості в структурі діяльності людини буде змінюватися відповідно до перетворення середовища її існування із природного на соціальне, засноване на технічних досягненнях. Можна сподіватися, що формування нової соціально-економічної та духовної реальності буде перебувати у прямій залежності від того, якою мірою ці процеси будуть пронизані творчо-синтезуючою діяльністю людини, наскільки в них будуть панувати принципи гуманізму, соціальної та особистісної свободи, моральної відповідальності.

У цей історичний період в філософії, художній творчості й, взагалі, в культурі відбувається реалізація широкого явища – зверненості до людини. Ідеї зверненості до людини, до її внутрішнього світу, які висловлювалися, зокрема, Ф. Достоевським, увійшли в російську, українську і світову філософську думку. В російській думці їх підхопили Володимир Соловйов та його послідовники – мислителі Срібного віку: М. Бердяєв, Л. Шестов. В українській думці: І. Я. Франко, М. Коцюбинський, О. Кобилянська, В. Стефаник.

Творчість своєю сутністю, внутрішнім сенсом переплітається з такими проблемами сучасного світу, як шляхи розвитку особистості, свідомість, мислення, пізнання, практика, передбачення, соціальний ідеал.

Одним з мислителів, який у своїй філософії поставив нові акценти, визначив нове бачення проблеми творчості людини виступив М. О. Бердяєв.

Таємниця феномена творчості сягає своїм корінням у глибоку давнину становлення та розвитку людських знань, культури, цивілізації.

Розглядаючи генезу творчості протягом тисячоліть, М. О. Бердяєв намагався виділити основні суттєві риси розуміння проблеми творчості різними філософськими напрямками та окремими філософами.

М. Бердяєв вважав, що витoki проблеми творчості людини знаходяться в християнстві, коли Христос засудив людину, яка заривала дари у землю. «Христос у притчах... говорить про творчість людини, про її творче покликання. Закопування дарів у землю, тобто відсутність творчості, засуджується Христом. Все вчення Ап. Павла про різні дари людини є вченням про творче покликання людини. Дари даються від Бога, й вони вказують на творче покликання» [3; 155].

Перші спроби досягнути проблему творчості силою розуму Бердяєв побачив у філософії Стародавньої Греції. Платон, наприклад, вважав, що в основі творчості знаходиться світова душа. Він зазначав, що творчість – поняття широке. Все, що викликає перехід від небуття до буття є творчістю, і, таким чином, створення будь-яких творів мистецтва і ремесла можна назвати творчістю, а тих, хто їх створює – творцями. Бердяєв вважав, що «творчість, подібно до платонівського Еросу, є дитям бідності і багатства, нікчемності та перевершення сил. Творчість пов'язана з гріхом і, разом з тим, вона жертвна» [3; 155]. Згідно з Платоном, є два види творчості: людська і божественна. Божа творчість створює вічні цінності. Творчість людини залежить від божої іскри, нею визначається і обмежується, згідно часовому терміну, проявляється у творчих справах філософа, правителя, державного діяча, лікаря, пророка, поета. Бердяєв вважав, що на основі платонізму виникла соціальна філософія, котра побачила у необхідних закономірностях ідеальні основи суспільства.

Досить глибоке усвідомлення всього того, що відбувається у сфері ідеального, Бердяєв знаходить у теоретичній спадщині Аристотеля. В праці «Метафізика» давньогрецький філософ висловлював такі думки щодо знання, а саме: що будь-яке мислення спрямоване або на діяльність, або на творчість, або носить теоретичний характер. Мислення, яке безпосередньо пов'язане з діяльністю, це «емпейрія» – досвід, «праксис» – діяння, «фронеzis» – розсудливість. Таке мислення виражає, насамперед, знання ремісників на основі матеріально – виробничої діяльності, які не дуже цінувалися Аристотелем. Більш високим типом знання, за Аристотелем, є «техне» – мистецтво або майстерність. Ці знання вже мають загальний характер, з'являються після дослідження і спрямовані на творчість. Це знання хоч і загального, але необхідного, тому в «техне» немає аподиктичного знання, а є лише знання «діалектичне». «Техне» хоч і наближається до теорії, але не досягає вищого теоретичного рівня.

В період античності творчість розглядалася як наслідування природи та була безпосередньо вплетеною в практично – предметну діяльність людини.

Зокрема, М. О. Бердяєв у таких своїх працях, як «Смисл творчості», «Смисл історії», «Самопізнання», «Світосприйняття Достоевського», «Творчість та об'єктивація» розкриває філософську сутність творчості, як синтезу різних форм людської діяльності, родову ознаку та духовну сутність людини, форму її буття, самодіяльність та самореалізацію. Філософ дуже уважно ставився до проблеми творчості та творчої реалізації людини. Він розробляв це питання, спираючись як на власний творчо-філософський досвід, так і на філософські концепції проблеми творчості своїх попередників. Бердяєв вважав, що проблема творчості потребує більш ретельного розгляду, нових філософських підходів та методів. Встановлюючи людину в центрі світу, філософ зауважує, що саме творчість є засобом виразу сутності людини як особистості, саме вона здатна вивести людину за межі об'єктивованого світу та піднятися над ним.

Творчість оголошувалася М.Бердяєвим одним з основних конструктивних принципів у процесі життєдіяльності людини. Творчість розуміється філософом не як об'єктивація, або надання особливих форм матеріальним тілам, а як творчість «із нічого», як трансцендування – духовний прорив у безкінечність.

Творчість є актом реалізації свободи людини та формою її піднесення до рівня духовного буття. Філософ нерозривно пов'язував поняття «творчість» та «особистість». Саме творення людиною своєї власної особистості проголошувалося Бердяєвим творчим актом. Особистість, на його думку, є перемогою над важкістю світу, перемогою свободи над рабством світу.

Особистість є творчим актом становлення майбутнього, є позбавленням від влади об'єктивації детермінованого світу. «Особа є не субстанцією, а актом, творчим актом... Особа є зусиллям та боротьбою, оволодінням собою та світом, перемогою над рабством, звільненням» [4; 20].

За допомогою категорій «об'єктивація» та «творчість» філософом виводиться поняття «культура». На думку М. Бердяєва, класична культура є досконалою об'єктивацією. Дух в культурі, релігії, моралі, науці, мистецтві є об'єктивований дух. «В об'єктивації культури охолоджується вогонь творчості, творчий зліт угору притягується униз, підкоряється закону. І не настає преображення світу» [5; 472].

В культурі відкривається трагедія людської творчості, тому що творчі продукти не співвідносні із екстазом творчого воління, духовною наповненістю творчого акту.

М. Бердяєв наголошує на тому, що непримириме протиріччя існує між культурою та релігією. На його думку, релігія творить життя, а культура творить цінності. На цій основі народжується трагедія творчості, у якій проявляється прагнення до творення нового життя, а не нових «наук та мистецтв». «Творчий акт, творчий вогонь знаходиться у царстві суб'єктивності, продукт же культури знаходиться у царстві об'єктивності. В культурі відбувається нібито все те ж відчуження, екстеріоризація людської природи. Ось чому людина потрапляє в рабство у культурних продуктів та цінностей» [4; 87].

Основною метою людини, як вважав Бердяєв, є вихід у «Царство Духу», подолання об'єктивації, як відчуження. Філософ наголошував, що весь світ повинен бути «моєю власністю», і ніщо не повинно бути зовнішнім, яке знаходиться «поза мене», екстеріоризованим, все повинно бути всередині людини. У світлі цієї мети культура є неминучим шляхом людини і людства. Цього шляху неможливо уникнути. Ю. П. Івонін у статті «Творчість, культура і цивілізація у філософській концепції М. О. Бердяєва» наголошує, що «філософ вважає необхідним ізжити шляхи культури, щоб вийти за межі культури, до вищої творчості. Лише на вершинах культури творче сміливе прагнення зможе розбити кайдани культури, котрі приковують до цього світу» [8; 82].

Але культура як етап історії людства не може розвиватися безкінечно. У середині культури, на думку Бердяєва, вже апріорно закладені джерела наступних перетворень, як позитивних, так і негативних. «За Бердяєвим, у будь-якій культурі, на певному ступені її розвитку, починають виявлятися начала, котрі підривають духовні основи культури. Щоб зрозуміти долю культури, потрібно розглядати її у динаміці й проникнути у її рокову діалектику, оскільки культура є живим процесом, живою долею народів. І ось виявляється, що культура не в змозі утримуватися на тій серединній висоті, котрої вона досягає у період свого процвітання, її сталість не вічна. У будь-якому усталеному історичному типі культури виявляється зрив, перехід у такий стан, який не відповідає традиційному розумінню культури», говорить Т. Сідорина у статті «Тема соціокультурної кризи у творчості М. О. Бердяєва» [10; 442].

Е. Смірнова у статті «М. Бердяєв про кризу культури» наголошує, що «...взагалі культура, як її розумів М. Бердяєв, «є невдачею творчості, є неможливість досягти творчого перетворення буття». Криза культури полягає у спробі вирішити цю проблему, але вона не здатна утворювати нові форми буття і у цьому її безсилля» [11; 72].

Стосовно питання існування та розвитку культури М. Бердяєв робить досить цікаве узагальнення. Він вважає, що в періоди творчого піднесення культура народжує цінності не для практичних утилітарних цілей або насолоди емпіричним життям, а заради цінностей як таких. Вона утворює істину заради істини та пізнання, красу заради краси, добро заради добра. У цьому всьому замало, вважав філософ, «реального, практичного життя», пристрасної «волі до життя», міцного прагнення організувати «життя», насолоджуватися «життям». У цьому всьому мало практичної користі. Історія і культура, на думку Бердяєва, є продуктом творчої роботи духу над природними стихіями. Завдяки творчості людина змінює світ, змінює суспільство. Творчість творить історію та культуру. «Об'єктивація завжди підкорює людину

кінцевим, закріпачує її... Кінець історії є звільненням від влади кінцевого та розкриттям перспективи якісної безкінечності, тобто вічності»[4; 136].

Утворивши цінності, культура іманентно змінює свою спрямованість та входить, за поглядами О. Шпенглера, які він розкрив у праці «Присмерк Європи»[13], у цивілізацію. Створені цінності не можуть допомогти вступити у реальне життя та змінити його; зміни змінюють і саму культуру. Вона починає прагнути до практичної організації життя, до розповсюдження досягнутих результатів. Це прагнення до «реального життя» поступово починає руйнувати творчий дух культури. П. Сорокін у книзі «Микола Бердяєв» писав: «Бердяєв зауважував, що в силу своєї аристократичності культурна творчість і культура все менш стають найвищою метою, перетворюючись на простий засіб «практичного покращення життя», процвітання та добробуту. З деградацією культури воля до культури і вільної творчості слабшає та поступово вмирає. Культура іманентно приходить до занепаду і руйнується, оскільки перестає відповідати цілям та задачам, котрі висуває перед нею творча фаза» [12; 151]. П. Сорокін характеризує основні етапи розвитку культури, визначені М. Бердяєвим, дає оцінку бердяєвській концепції культури, взаємозв'язку творчості і культури, майбутнього культури. Він наголошує на принциповій позиції Бердяєва щодо майбутнього розвитку та удосконалення культури шляхом релігійного перетворення життя.

Аналізуючи історичну генезу культури, М. Бердяєв робить висновок, що у першій половині XIX століття починається криза, сутінки європейської культури, загибель гуманізму. Філософ вважає, що ця епоха є кінцем нової історії та початком періоду нового середньовіччя. Новим середньовіччям Бердяєв називає ритмічну зміну епох, перехід від раціоналізму нової історії до ірраціоналізму або надраціоналізму середньовічного типу. На його думку, заклик до нового середньовіччя є закликом до революції духу, до нової свідомості. «До нового середньовіччя потрібно віднести будь-яку волю до релігійного об'єднання, поєднання розірваних частин християнського світу, волю до універсальної духовної культури, котра проявляється у вищому духовному шарі сучасного людства» [2; 242].

Криза культури, на думку М. Бердяєва, яскраво проявилася у творчості таких видатних майстрів як Ф. Ніцше, Ф. Достоевський, Ібсен, у працях яких відчувається незадоволеність, розчарування, страждання від двоїстості, безсилля сучасної їм культури. О. Андрєєв у книзі «Мистецтво, культура, над культура»[7] наголошував, що на думку М. Бердяєва однією з причин кризи європейської культури є швидкий розвиток та засилля техніки, утворення нової форми дійсності – організованого життя, у якому людина радикально змінює своє відношення до часу та простору.

Іншою причиною кризи європейської культури М. Бердяєв вважає входження в культуру величезних людських мас, що зумовило конфлікт між аристократичним та демократичним началом в культурі і призвело до переродження культури у технічну цивілізацію. Відбувається поступова зміна функції культури – вона перестає бути цінністю для людини та суспільства.

Зазираючи у майбутнє, М. Бердяєв зауважує, що хоча ця тенденція й має універсальний характер, деградація культури та її трансформація у цивілізацію не є єдиним призначенням творчого духу культури. Аналіз соціокультурної кризи у Європі наводить Бердяєва на питання про можливість альтернативного історично-культурного розвитку. Культура, за переконаннями філософа, може вибрати інший шлях – шлях релігійного перетворення життя і за допомогою цього шляху реалізувати істинне буття. Цей релігійний шлях допоможе увічнити справжні цінності та наблизити людство до справжнього творчого життя. «Людська доля є не тільки земною, але й небесною долею, не тільки історичною, але й метафізичною долею, не тільки людською, але й Божественною долею, не тільки людською драмою, але й Божественною драмою» [6; 45].

К. Сігов наголошує, що давня «теургічна» тема усе наполегливіше форсується: «... чи можливий та як можливий перехід від символічної творчості продуктів культури до реалістичної творчості преображеного життя, нового неба та нової землі? У російських письменників, котрі переходили межі мистецтва, у М. Гоголя, у Л. Толстого, у

Ф. Достоевського та у багатьох інших, гостро ставилась оця тема. До неї також підходили Ф. Ніцше, Ібсен, символісти» [9; 79].

Взагалі, вважає К. Сігов у статті «Вигнання та свобода: шлях Миколи Бердяєва», «...як на Бердяєва, культура подібна каменю на роздоріжжі, що повідомляє подорожнього про потрібність вибору: поїдеш навпрошки на механічному коневі цивілізації – себе загубиш, звернеш праворуч – зійдеш до «дида релігійного преображення життя», звернеш ліворуч – зірвешся до прірви тоталітарного варварства» [9; 78].

М. О. Бердяєв пропонує свій шлях виходу із кризи культури, який полягає у поверненні людства до довічних духовних релігійних цінностей, до оновленого християнства, у якому людина зможе повністю розкрити та реалізувати себе як особистість. «У таїнствах Церкви – рух від Бога до людини. Нове одкровення – рух від людини до Бога» [1; 80].

Треба наголосити, що концепцію творчості М. Бердяєва, як шлях подолання відчуження людини від суспільства, вважається за можливе застосувати до аналізу сучасного стану соціальних інститутів в умовах глобальних релігійних і політичних криз та пошуку духовної синтези, спрямованої на їх подолання. У сьогоденні творчість, що веде до подолання відчуження людини від суспільства, є надзвичайно актуальною у тому плані, що вона повинна виступати у вигляді ментально-релігійної синтези.

Пошуки такої релігійної синтези є нагальною необхідністю для сучасного світу з погляду на сучасний етап розгортання політичних та релігійних конфліктів. Але ця релігійна синтеза повинна існувати не тільки у релігійному вигляді, а й у вигляді філософських вчень, одним із яких є бердяєвська концепція творчості.

Необхідно підкреслити, що сучасний стан світової системи визначається як сутнісно перехідний. Процес глобалізації вже значно послабив інститути та механізми відтворення національних держав. На жаль, зараз ще не вироблено адекватних підходів до створення їх заміни на глобальному рівні, і творчість вбачається однією з можливих альтернатив.

Таким чином, у своїх філософських працях М. О. Бердяєв дуже велику увагу приділяє проблемі творчості. Творчість, творчі акти є основою існування людини у світі. Творчість розуміється філософом як один із шляхів подолання людиною об'єктивації світу, однією із форм подолання людиною відчуження від суспільства. Однією із основних форм відчуження у суспільстві М. Бердяєв визначає рабство людини. Рабство людини у буття, у Бога, у природи, у суспільства, у цивілізації, у історії, у самій себе.

Призначенням творчості філософ вважає подолання рабства. Творчість визначається внутрішньою духовною сутністю людини та шляхом до її самовдосконалення та самореалізації. Таким чином, творчість є кроком до особистого спасіння людини. Завдяки творчості людина змінює світ, змінює суспільство, своє власне існування. Бердяєв вважає, що завдяки творчості відбувається творення історії та культури, духовне преображення життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бердяєв Н. А. Идеи и жизнь. Теократические иллюзии и религиозное творчество / Н. А. Бердяев // Русская мысль. – 1917. – № 3-4. – С. 71-80.
2. Бердяев Н. А. Новое средневековье / Николай Александрович Бердяев. – М.: Канон +, 2002. – С. 221-310.
3. Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. О назначении человека / Н. А. Бердяев // Творчество и объективация / Н. А. Бердяев. – Мн.: Экономпресс, 2000. – С. 139-216.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев // Творчество и объективация / Н. А. Бердяев. – Мн.: Экономпресс, 2000. – С. 9-138.
5. Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения / Николай Александрович Бердяев. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО – Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1999. – 624 с.
6. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье / Николай Александрович Бердяев. – М.: Канон +, 2002. – 448 с.

7. Андреев А. Л. Искусство, культура, сверхкультура (Философия Н. А. Бердяева) / А. Л. Андреев. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
8. Ивонин Ю. П. Творчество, культура и цивилизация в философской концепции Н. А. Бердяева // Ю. П. Ивонин / Вечные философские проблемы. – Новосибирск, 1991. – С. 76-95.
9. Сігов К. Б. Вигнання та свобода: шлях Миколи Бердяєва / К. Б. Сігов // Філософська та соціологічна думка. – 1989. – № 11. – С. 75-85.
10. Сидорина Т. Ю. Тема соціокультурного кризиса в творчестве Н. А. Бердяева // Т. Ю. Сидорина / Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип.1. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 438 - 449.
11. Смирнова Э. В. Н.Бердяев о кризисе культуры / Э. В. Смирнова // Русская философия и духовная культура современности: Тезисы к респ. научн. конф. – Иркутск, 1991. – Книга 2. – С. 72-73.
12. Сорокин П. Николай Бердяев / Питирим Сорокин // Кентавр. – 1992. – № 7-8. – С. 147-152.
13. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Освальд Шпенглер // Гештальт и действительность. – Т.1. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.

Борінштейн Євген Русланович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК: 1(091)+177+330.33.015:336.74

ФЕНОМЕН ГРОШЕЙ В ІСТОРІЇ ЛЮДСТВА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті досліджується феномен грошей з точки зору соціальної філософії. Йдеться про значення грошей як культурної універсалії. Проаналізовано роль грошей у суспільстві за допомогою розгляду функцій, видів та форм грошей. Означається соціогуманітарне значення грошей.

Ключові слова: гроші, людство, суспільство, криптовалюта, біткоїн, віртуальні гроші, метарація грошей.

ФЕНОМЕН ДЕНЕГ В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

В статье исследуется феномен денег с точки зрения социальной философии. Рассматривается значение денег как культурной универсалии. Используя рассмотрение функций, видов и форм денег, проанализирована роль денег в обществе. Обозначено социогуманитарное значение денег.

Ключевые слова: деньги, человечество, общество, криптовалюта, биткоин, виртуальные деньги, метасмысл денег.

THE PHENOMENON OF MONEY IN THE HISTORY OF MANKIND: THE SOCIAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article examines the phenomenon of money from the point of view of social philosophy. The significance of money as a cultural universal is considered. Using the consideration of functions, types and forms of money, analyzed the role of money in society. The social and humanitarian

significance of money is indicated.

Key words: *money, humanity, society, cryptocurrency, bitcoin, virtual money, money metameaning.*

В останнє десятиліття зросло значення грошей в практиці економічного життя українського суспільства. Це викликано переходом до ринкових механізмів регулювання економіки, що робить роль грошей більш вагомою, так як опосередковані грошима відносини набувають все більшого поширення. Планова економіка, командні методи управління господарством практично замінені ринковими механізмами, що базуються на грошах, на пануванні грошового інтересу в діяльності економічних суб'єктів, грошові мотиви, стимули набувають вирішального значення на всіх рівнях господарської активності. Але якщо економічні наслідки розвитку грошових відносин у тій чи іншій мірі досліджуються і аналізуються, що створює базу для їх прогнозування та управління соціальними наслідками зміни ролі грошей в суспільстві приділяється недостатньо уваги. Досі вкрай мало присутня соціально-філософський аналіз ролі грошей в суспільстві, не вивчені соціокультурні процеси, що супроводжують зміну ролі грошей в суспільстві, в той час як розгляд таких питань є надзвичайно актуальним для всього світового співтовариства.

У сьогоденні значення грошей переживає період інтенсивної трансформації. Так, для розвинутих країн характерним широке поширення грошових відносин, і хоча, звичайно, мова не йде про відмову від використання грошових, ринкових механізмів, але останнім часом все більше спостерігається відхід від чисто економічних пріоритетів розвитку в бік більшої уваги до проблем досягнення соціокультурних цілей, вирішення питань соціогуманітарного розвитку.

Великі зміни пов'язані з положенням грошей на міжнародній арені, у відносинах між державами. Це зумовлено широким розвитком процесів віртуалізації та глобалізації в сучасному світі, що веде не тільки до збільшення значення світових валют, але і до появи якісно нових феноменів, пов'язаних з формуванням єдиного світового господарства (наприклад, створення єдиної Європейської валюти), появою різного роду криптовалют (однієї з найбільш популярних сьогодні є біткоїн), що перетворюють грошове простір.

Сучасні роль, функції та значення грошей почали шлях кардинального оновлення. Все це вимагає нового осмислення і вивчення для подальшого використання в конкретній діяльності з управління соціальними процесами, вироблення оптимальної політики. Зрозуміти феномен грошей і передбачити можливі шляхи їх трансформації як загальнозначущої соціально-філософської, а, отже, і культурної універсальї – наше завдання.

Гроші – особливий товар, який є універсальним еквівалентом вартості інших товарів і послуг. **Гроші** – універсальний продукт людського суспільства, що виконує роль загального еквівалента і виступає в якості засобу обігу, обміну, платежу, вимірювання вартості, нагромадження багатства.

За найпоширенішою версією, російське слово «гроші» походить від тюркського «тенге» або від хазарського «Тамга» - «тавро», «клеймо», «друк». **Тенге** (данек в арабських країнах; дангх в Персії; танка, тангка або таньга в Індії, на Цейлоні, в Тибеті і Непалі; таньга або теньга в Хівинському і Кокандском ханства, в бухарському емірату) – спочатку дрібна срібна, а потім мідна монета в країнах Сходу. У Стародавній Греції і Персії ці монети називали данака і грецький обол, під яким мався на увазі чотиригранний стрижень, коли засобом грошового обігу були залізні прутики. У «Хожении за три моря» Афанасія Нікітіна (XV століття) індійські і китайські гроші називаються «**тенка**» [1].

Історично не визначено точний час появи грошей. Проте вперше про проведення платежу сріблом згадується в клинописах приблизно в 2500 році до нашої ери [2]. Після цього метали стали служити засобом платежу. Пізніше це відбулося в появі монет.

Взагалі ж **батьківщиною грошей** вважається Китай, де вони з'явилися ще в VII-VIII століттях до нашої ери. Сама ж назва «монети» прийшов із Стародавнього Риму приблизно

через 400 років, де за наказом Цезаря при храмі богині Юнони Juno Moneta був організований монетний двір. Паперові гроші вперше з'явилися в Китаї, але вже приблизно в IX столітті нашої ери. Відомо вислів знаменитого мандрівника Марка Поло, який вперше побачив паперові гроші, що це ще один із способів досягнення давньої мети середньовічних алхіміків.

Приводом для появи грошей стало розвиток товарного обігу, коли з'явилися надлишки товарів. Спочатку товарне звернення полягала в періодичних операції натурального обміну. Для того щоб спростити обмін, в якості еквівалента стали використовувати визначені високоліквідні товари щоденного вжитку – сіль, різні спеції, раковини, а пізніше – шматочки і зливки різних металів. З появою і розвитком обробки металів склалися передумови для оцінки різнорідних товарів з допомогою спеціально створеного еквівалента – грошей. Це було дуже зручно, оскільки при прямому обміні у сторін виникала незадоволеність у справедливості обміну або в його нееквівалентності. Виникла необхідність у якому-небудь посередника, до якого можна прирівнювати всі інші товари. І такий еквівалент був знайдений. Він мав вартість, довго не псувалася та був зручний у товарних відносинах. Таким еквівалентом став метал – золото і срібло.

З часом слово «золото» стало синонімом слова «гроші». Золото і срібло в якості грошей ще зручні й тим, що їх можна накопичувати у вигляді скарбів, при цьому вони не змінюють своїх властивостей і не знецінюються. Проте всі доступні родовища благородних металів були вичерпані ще в античності. Епоху металевих грошей змінила епоха паперових грошей. За даними історичних досліджень, паперові гроші вперше з'явилися у Китаї ще у VIII столітті н. е. Таким чином, гроші пройшли складний шлях розвитку в процесі своєї еволюції.

Нас цікавить, перш за все, що гроші є суспільним явищем, впливають на світогляд людини, допомагають йому усвідомити значущість системного підходу, більш точно оцінити той чи інший товар, ту чи іншу послугу.

Сутність грошей проявляється в їхніх особливостях:

- гроші служать еквівалентом при загальному обміні товарами. Ця особливість відбивається в безпосередній обмін на будь-який товар. Навідміну від того, що в умовах бартеру та інші товари можуть бути еквівалентами, але в рамках взаємних потреб;

- гроші зберігають вартість товару. Кращим способом її збереження є саме гроші, адже при цьому знижуються витрати на зберігання, а також запобігається псування товару.

Роль грошей в суспільстві проявляється через їх функції. Можемо виділити наступні функції грошей:

- ☉ **міра вартості** – гроші використовуються як засіб оцінки товарів або послуг, визначаючи їх ціну. Тобто ціна – це грошове вираження вартості товару;

- ☉ **засіб обігу** – гроші є еквівалентом, який обслуговує товарообіг. Вони змінюються на будь-який товар і є найбільш ліквідними з усіх видів товарів;

- ☉ **засіб заощадження і накопичення**. Властивість грошей не псується з часом, дозволяє їх власникові відкласти покупку товару або здійснити накопичення на більш дорогий. В якості засобу накопичення більший пріоритет мають дорогоцінні метали. Існує навіть закон економіки, полягає в тому, що паперові гроші обов'язково дорогоцінні метали витісняють із засобу обігу, засіб накопичення;

- ☉ **засіб платежу**. Тут дуже важливо поняття цінності грошей, що залежить від ступеня довіри до них населення;

- ☉ **універсальний загальний платіжний засіб**. Реалізація цієї функції багато в чому залежить від довіри до грошей. Так, найбільшою довірою користуються дорогоцінні метали, але якщо паперові гроші також користуються довірою, то вони стають світовою валютою, якою, наприклад, є долар, євро або швейцарський франк.

Взагалі можна сказати, що основна роль грошей – допомогу людству у створенні суспільного багатства. Сьогодні варто звернути увагу на гроші, передусім як на грошовий капітал і інструмент регулювання нашого життя і економіки, з причини того, що саме з допомогою розвитку кредитних відносин може відбутися зміна не лише структури, а й

сутності грошей, а також ускладнення якісних характеристик. Отже, гроші – це особливий показник стану не тільки економіки країни, але і розвитку держави в цілому, саме з цієї причини особливо важливо розробляти ефективну грошово-кредитну політику.

Щоб аналізувати категорію «гроші» як універсальну, необхідно розуміти різні точки зору, що собою представляють «гроші» і що «грошима» не є.

Соціологи воліють виділяти, що гроші – це «особый товар, выполняющий роль всеобщего эквивалента и выступающий в качестве меры стоимости, средства обращения и средства платежа» [3, с. 67]. Економісти розглядають універсальну «гроші» більш розширено, як «товар, выполняющий функции средства обмена, платежа, измерения стоимости, накопления богатства, образно говоря, «товар всех товаров»» [4, с. 95].

Культурологи роблять вигляд, що категорія «гроші» їх не стосується. А філософи вбачають у грошах різні їх властивості, заглиблюючись в екзистенції. Серед низки глибокого філософсько-сутнісного розуміння грошей я б виділив бачення українського вченого Володимира Васильовича Ільїна, який підкреслює метарацію грошей, що полягає «в сфері переживаний» [5, с. 179]. И далее он приоткрывает культурную значимость денег в человеческом сообществе, подразумевая, что «они – определенная концентрация *культурно-духовной энергии* человека» [5, с. 289].

В той же час гроші конкретно-абстрактні. Будучи абстрактними правами власності, гроші не тільки приводять різні її види до порівнянної грошовій формі, але і сприяють спрощеному руху власності, забезпечують всі варіації соціальної мобільності, сприяючи переміщенню прав власності.

Що є грошима крім золота і срібла як класичних форм платежу? Щоб відповісти на це питання, необхідно простежити, які **види та форми грошей** існували в історії людства.

Види грошей.

Товарні гроші – це продукти, що володіють самостійною вартістю і корисністю. Вони включають всі види товарів, які виступали еквівалентами на початкових етапах розвитку товарного обігу (худоба, зерно, хутра, тощо), а також металеві гроші – мідні, бронзові, срібні, золоті повновагові монети.

Забезпечені гроші – це гроші, у ролі яких виступають знаки або сертифікати, які можуть бути обмінені на пред'явлення на фіксовану кількість певного товару або товарних грошей.

Фіатні гроші не мають самостійної вартості або вона відповідає за номіналом. Вони не мають цінності, але здатні виконувати функції грошей, оскільки держава бере їх сплати податків, а також оголошує законним платіжним засобом на своїй території. На сьогодні основною формою фіатних грошей є банкноти і безготівкові гроші, що знаходяться на рахунку в банку.

Кредитні гроші – це права вимоги в майбутньому щодо фізичних або юридичних осіб спеціальним чином оформлений борг, зазвичай у формі передається цінного паперу, які можна використовувати для покупки товарів (послуг) або оплати власних боргів. Оплата по таким боргами зазвичай проводиться у визначений термін.

Повноцінні гроші володіють вартістю товарної, що дозволяє формувати їх купівельну спроможність. Купівельна спроможність, в свою чергу, адекватна внутрішньої вартості грошей, яка визначається умовами їх відтворення. Повноцінні гроші поділяються на товарні та металеві.

Неповноцінні гроші не мають товарної вартості і можуть бути забезпеченими і незабезпеченими; хартальними та грошовими сурогатами (в залежності від законодавчих основ обігу грошових знаків). Неповноцінні гроші, забезпечені товарами або валютними металами, вважаються представниками повноцінних грошей і, не маючи власної вартості, наділені представницькою вартістю. Представницька вартість – міра купівельної вартості, яку мають неповноцінні забезпечені гроші внаслідок обміну на повноцінні. Оскільки незабезпечені гроші не мають забезпечення, вони не обмінюються на золото або валютні метали є грошима внаслідок загального визнання і довіри до них суб'єктів господарювання.

Готівкові гроші – це ті, що знаходяться на руках у населення і обслуговують роздрібний товарообіг, а також особисті платіжно-розрахункові операції. Таким чином, готівка - це металеві і паперові гроші, які передаються з рук у руки в натуральному вигляді.

Безготівкові гроші – гроші, у ролі яких виступають знаки або сертифікати, які можуть бути обмінені на пред'явлення на фіксовану кількість певного товару або товарних грошей, маса грошових коштів на банківських рахунках. Їх також називають депозитними або кредитними грошима безготівкового розрахунку.

Формою грошей називають зовнішнє вираження (втілення) певного виду грошей, диференційованого за виконуваними функціями. Розрізняють такі форми грошей: металеві, паперові, кредитні, вексель, банкнота, депозитні, чеки, безготівкові, електронні.

Металеві гроші. 3 багатьох видів товарних грошей виділилися дорогоцінні метали, які поступово стали універсальною формою грошей. Вони не псувалися з плином часу і легко ділилися на частини. Ці метали володіють одночасно високою вартістю і відносно широкою поширеністю (вони зустрічаються практично у всіх регіонах планети, але в малій концентрації).

Приблизно в кінці VII століття до н. е. в Лідії (Мала Азія) були винайдені монети – круглі зливки дорогоцінних металів, чий стандарти гарантувалися державною карбуванням. Монети швидко стали універсальним засобом обміну для більшості цивілізацій Старого Світу. Оскільки золоті і срібні монети володіли власною цінністю, їх можна було використовувати в усіх країнах, де були в обігу металеві гроші. Однак кожна держава прагнуло карбувати власну монету, демонструючи цим свій суверенітет.

Металеві гроші є дійсними грошима, тобто у них номінальна вартість відповідає реальній вартості або вартості металу, із якого вони виготовлені.

Паперові гроші. Історично паперові гроші з'явилися як заступники перебували в обігу золотих монет. На початковому етапі вони випускалися державою поруч з золотими монетами і з метою їх впровадження обмінювалися на них. Особливість паперових грошей полягає в тому, що вони, будучи позбавленими самостійної вартості, забезпечені державою примусовим курсом. Паперові гроші виконують лише дві функції, будучи засобом обігу і засобом платежу. Держава, постійно відчуває недолік у фінансових ресурсах, як правило, збільшує випуск паперових грошей без обліку товарного обігу і платіжного обороту. Відсутність золотого обміну робить їх непридатними до виконання функції скарбу і надлишок їх не може сам піти з обігу.

Кредитні гроші виникають з розвитком товарного виробництва, коли купівля-продаж здійснюється з розстрочкою платежу (в кредит). Їх поява пов'язана з функцією грошей як засобу платежу, де вони виступають зобов'язанням, яке має бути погашене у встановлений термін.

Кредитні гроші не володіють власною вартістю, вони є символічним вираженням тієї вартості, яка міститься в товарі-еквіваленті. Їх випуск в обіг виробляють зазвичай банки при виконанні кредитних операцій. Кредитні гроші пройшли наступний шлях розвитку: вексель, акцептований вексель, банкнота, чек, електронні гроші, кредитні картки.

Вексель – це перший вид кредитних грошей, що виник в результаті торгівлі з розстрочкою платежу. Вексель - письмове безумовне зобов'язання боржника сплатити певну суму в заздалегідь обговорений термін і у встановленому місці. Розрізняють простий вексель, виданий боржником, і переказний (трату), виписаний кредитором і направлений боржнику для підпису з поверненням кредитору.

В даний час є також казначейські векселі, що випускаються державою для покриття дефіциту бюджету і касового розриву, дружні векселі, виписані однією особою на інше з метою врахування їх у банку, бронзові векселі, що не мають товарного покриття. Платіжна гарантія векселя зростає при акцепті (згоді) банком – це акцептований вексель.

Особливостями векселя є: абстрактність - на векселі не вказано вид угоди; безспірність - обов'язкова оплата боргу аж до прийняття примусових заходів після складання акта про

протест; звернення - передача векселя як платіжного засобу іншим особам з передавальним написом на його обороті, що створює можливість взаємного заліку вексельних зобов'язань.

Банкнота – це кредитні гроші, що випускаються центральним (емісійним) банком країни. Первісно банкнота мала подвійне забезпечення: комерційну гарантію, оскільки випускалася на базі комерційних векселів, пов'язаних з товарообігом, і золоту гарантію, що забезпечила її обмін на золото. Такі банкноти називалися класичними, мали високу стійкість і надійність.

Банкнота від векселя відрізняється:

1. По строковості – вексель представляє собою термінове боргове зобов'язання (3-6 місяців), банкнота - безтермінове боргове зобов'язання.

2. По гарантії – вексель випускається в обіг окремим підприємцем та має індивідуальну гарантію, банкнота випускається центральним банком та має державну гарантію.

Класична банкнота (тобто розмінна на метал) відрізняється від паперових грошей:

1. За походженням – паперові гроші виникли з функції грошей як засобу обігу, банкнота - з функції грошей як засобу платежу.

2. За методом емісії – паперові гроші випускає в обіг міністерство фінансів, банкноти – центральний банк.

3. За зворотності – класичні банкноти після закінчення терміну векселя, під який вони випущені, повертаються в центральний банк, паперові гроші не повертаються.

4. За розмінністю – класична банкнота після повернення в банк розмінювалась на золото або срібло, паперові гроші завжди були нерозмінними.

Сучасні банкноти не розмінюються на золото і не завжди забезпечені товарами. В даний час центральні банки країн випускають банкноти суворо певної гідності. По суті, вони є національними грошима на всій території держави.

Депозитні гроші. Це числові записи на рахунках клієнтів у банку. Вони з'являються при пред'явленні власниками звеселяючи до його обліку в банку. Банк замість виплати банкнотами за вексель відкриває у себе рахунок, з якого здійснюється платіж шляхом їх списання.

Депозитні гроші здатні виконувати накопичувальну функцію завдяки відсотку, одержуваному при передачі грошових коштів в тимчасове користування банку. Вони служать мірою вартості, але не можуть виконувати функцію засобів обігу.

Депозит, як і вексель, має подвійну природу. З одного боку це грошовий капітал, а з іншого боку платіжний засіб. Дозвіл протиріччя депозиту між функцією капіталу (заощадження) і платіжною функцією здійснилося завдяки розділенню депозиту на поточний рахунок та ощадний, терміновий депозит.

Чек – це грошовий документ, що містить наказ власника рахунку в кредитній установі про виплату власникові чека зазначеної суми. Існують наступні види чеків;

1. Іменні – виписані на певну особу без права передачі.

2. Ордерні – складені на певну особу, але з правом передачі іншій особі.

3. Пред'явницькі – за яким зазначена сума виплачується пред'явнику чека.

4. Розрахункові – використовуються тільки при безготівкових розрахунках.

5. Акцептовані – за яким банк дає акцепт, або згоду здійснити платіж певної суми.

Сутність чека полягає в тому, що він слугує засобом одержання готівки в банку, виступає засобом обігу і платежу, а також є знаряддям безготівкових розрахунків.

Безготівкові гроші. У розвинених країнах з ринковою економікою більша частина оборотних коштів припадає на безготівкові гроші. Безготівкові гроші - записи на рахунках у центральному банку і його відділеннях, а також вклади в комерційних банках.

Безготівкові гроші по суті не є платіжними засобами, але в будь-яку хвилину вони можуть перетворитися в готівку, гарантовані кредитними інститутами. Практично ж вони виступають нарівні з готівкою і навіть мають деякі переваги перед ними.

Електронні гроші. Кінець XX століття ознаменований переходом до нового виду грошей – «електронним». Це стало можливим завдяки масовому випуску комп'ютерів, що дозволило перейти до електронних платіжних переказів.

Електронні гроші в широкому сенсі визначаються як електронне зберігання грошової вартості за допомогою технічного пристрою, що може широко застосовуватися для здійснення платежів на користь не тільки емітента, але й інших фірм, яке не вимагає обов'язкового використання банківських рахунків для проведення трансакцій, а діє як передплачений інструмент на пред'явника.

Електронні гроші поступово витісняють чеки і замінюють їх кредитними картками – засобом розрахунків, заміщає готівкові гроші, а також засобом отримання короткотермінових позичок у банках.

Наявність грошей формує і відповідну грошову систему. Якщо не вдаватися в подробиці, грошова система практично всіх держав заснована на обігу кредитних і паперових грошей. У цьому випадку дорогоцінні метали витісняються з обігу і в якості грошей вже не розглядаються. Паперові ж гроші власною вартістю не мають, але виконують свої функції в повному обсязі.

Можна сказати, що **грошова система** – це форма організації грошового обігу в країні, що склалася історично і закріплена законодавством. Як мені видається, структура грошової системи – це, в першу чергу, упорядкована сукупність грошових відносин, форм, методів і принципів організації грошового обігу в країні. Тому, грошова система завжди орієнтована на результат, життєво важливий з точки зору всієї системи або її окремих частин. Основними ж функціями грошової системи є емісійна, регулююча і контролююча.

У ході функціонування грошової системи все виразніше проявляється значення грошей у процесі соціалізації та саморозвитку людини. Спробую виділити основні моменти такого значення.

1. Грошіма, як і нашої соціалізацією і життям потрібно управляти, здійснюючи вигідні угоди. Багаті просто управляють краще бідних.

2. Гроші – це засіб досягнення мети, а не сама мета.

3. Важливість грошей визначається двома речами: потребою в них і вмінням їх добувати.

4. Боротьба за гроші, яку ми сьогодні спостерігаємо – це боротьба людей за своє життя, як в прямому, так і в переносному сенсі. Тобто, гроші потрібні людям для виживання і для становлення як особистості.

5. Щоб керувати грошіма, потрібно вміти управляти ресурсами, в тому числі і людськими, в тому числі і самим собою. А щоб управляти ресурсами – потрібно володіти відповідними знаннями, в тому числі і більш об'ємними знаннями про гроші. Людина, у якого немає розуміння того, чим є гроші, не може знайти їм правильне місце в його житті і правильне застосування.

6. Для того щоб робити гроші – завжди потрібні були мізки, а не гроші.

Підводячи **підсумки**, можна відзначити: в Україні розвиток грошових відносин стикається з деякими труднощами у тому числі соціально-філософського, соціокультурного, соціопсихологічного порядку, з неготовністю та нерозумінням значної кількості людей (насамперед літнього покоління) до нових вимог, що пред'являються грошовими відносинами, що створює ряд проблем. Але необхідно зазначити, що ці проблеми не є нездоланими, і в останній час в українському суспільстві спостерігається процес взаємної адаптації індивідів і соціальних груп до нових умов існування у світі грошей.

В цілому ж грошові відносини при правильній політиці здатні дати нашій країні потужний імпульс до подальшого розвитку, до руху в бік поліпшення рівня та умов життя всього суспільства, оскільки вони створюють потужний стимул діяльності, активізують як стимул бажання пізнання, сприяють підвищенню ефективності економічного сприйняття дійсності, інтенсифікації та раціоналізації всіх сферах життєвого буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Деньги – происхождение слова, функции, виды и формы... [Электронный ресурс]. – Режим доступа: WhatIsMoney.ru/money/.htm.

2. Деньги – это...Деньги: сущность, виды и функции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: fb.ru>article/196739/dengi---eto...suschnost-vidyi...htm.
3. Социологический энциклопедический словарь / [ред.-координатор Г.В.Осипов]. – М.: ИНФРА М-НОРМА, 1998. – 488 с.
4. Райзберг Б. А. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева. – М.: ИНФРА-М, 2007. – 495 с.
5. Ильин В. В. Магия денег. История, философия, жизнь: монография / В.В. Ильин. – К.: УБД НБУ, 2011. – 590 с.

Гансова Эмма Августовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и менеджмента социокультурной деятельности Южноукраинского национального педагогического университета имени К. Д. Ушинского

УДК:111.6:168.009

ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Целью настоящего исследования является разработка логико-методологических оснований синтеза философии и социологии. Нам представляется, что подобная интеграция двух видов научного знания способна обогатить и философию, и социологию как методами исследования, так и результатами. Мы предполагаем, что сегодня представление об этих двух науках должно претерпеть определенные изменения. С одной стороны, важно видеть их принципиальное различие, но, с другой стороны, возможна их интеграция. Междисциплинарный синтез требует разработки определенной логики, чтобы избежать механического объединения наук. Такая логика предлагается нами в данной работе. Мы полагаем, что элементами связи должны стать законы и категории социологии и философии, а также те идеи, которые содержатся в трудах классиков обеих наук.

Ключевые слова: философия, социология, синтез, междисциплинарный синтез, логика, методология.

ЛОГІКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ФІЛОСОФСЬКО-СОЦИОЛОГІЧЕСКОГО СИНТЕЗУ

Метою дослідження є розробка логіко-методологічних основ синтезу філософії та соціології. Така інтеграція двох видів знання здатна збагатити як філософію, так й соціологію методами дослідження й результатами. Сьогодні уявлення про ці дві науки повинно децю змінитися. З одного боку, треба бачити їх принципи відмінності, з іншого боку, можливою є їх інтеграція. Міждисциплінарний синтез вимагає розробки певної логіки для того, щоб уникнути їх механічного об'єднання. Така логіка пропонується в даній роботі. Елементами зв'язку повинні стати закони та категорії обох наук, а також ідеї, які ми знаходимо в творах класиків кожної з наук.

Ключові слова: філософія, соціологія, синтез, міждисциплінарний синтез, логіка, методологія.

LOGIC-METHODOLOGICAL BASIS OF PHILOSOPHICAL-SOCIOLOGICAL SYNTHESIS

The goal of this research is development logical and methodological basis of integration of philosophy and sociology. Such integration of both kinds of knowledge is able to enrich as philosophy as sociology with methods of studying and results. Contemporary view of two sciences must be changed. From one side it is necessary to see their differentiation but from other side it is

reality their integration. The process of joining of twosciences demands the logic to avoid their mechanical integration. We offer such a logic. Elements of connection may be laws and categories of philosophy and sociology. A lot of common elements we can find in workers of classics of both sciences.

Key words: *philosophy, sociology, synthesis, interdisciplinary synthesis, logic, methodology.*

Целью настоящего исследования является разработка логико-методологических оснований синтеза философии и социологии.

Нам представляется, что подобная интеграция двух видов научного знания способна обогатить и философию, и социологию как методами исследования, так и результатами.

Мы предполагаем, что сегодня представление об этих двух науках должно претерпеть определенные изменения. С одной стороны, важно видеть их принципиальное различие, но, с другой стороны, возможна их интеграция.

Междисциплинарный синтез требует разработки определенной логики, чтобы избежать механического объединения наук. Такая логика предлагается нами в данной работе. Мы полагаем, что элементами связи должны стать законы и категории социологии и философии, а также те идеи, которые содержатся в трудах классиков обеих наук.

Историческое самоопределение социологии произошло благодаря Огюсту Конту, который, с одной стороны, дал название новой науке, а с другой стороны, в названии и содержании своей работы сохранил место для философии. «Позитивная философия», по замыслу автора, должна была найти практическое применение.

Тем не менее, разграничение предметов двух наук состоялось. Схематически оно выглядит следующим образом. Для философии характерным является субъектно-объектный принцип, т.е. наличие активно и целенаправленно познающего субъекта, чья познавательная деятельность направлена на противостоящий ему объект.

Социология же предполагает субъект-субъектный принцип, согласно которому субъект познавательной деятельности ориентирован надругого субъекта, с которым он взаимодействует, что на «языке» социологии получило название «социальное действие».

Следующее отличие мы находим в системе законов и категорий двух наук. Законы философии носят предельно общий характер, тогда как законы социологии ограничены масштабами не просто общества, а сферой социальных отношений. Они призваны объяснять механизмы направленности человеческих действий, обусловленных социальной средой, интересами, потребностями, мотивами, установками и ценностными ориентациями акторов.

Существенно отличается и категориальный аппарат двух наук. Философский дискурс основан на понятиях «бытия», «мышления», законах и категориях диалектики. Социологическая теория содержит понятия «институт», «социальные отношения», «социальная структура», «социальная группа», «социальная роль» и др.

Целью философского познавательного процесса является достижение истины. Социологические же исследования предполагают «понимание» ценностей. Данную цель преследуют и эмпирические методы социологии.

Наконец, различие между двумя научными дисциплинами мы находим и в их функциональном предназначении. Если философия призвана выполнять, в первую очередь, методологическую, мировоззренческую и идеологическую функции, то социология находит применение в управленческо-регулятивной и информационной сферах, выполняет прогностическую функцию.

Взаимодействие двух наук происходит, прежде всего, в процессе их применения. Законы и категории диалектики придают управленческому мышлению определенное видение и понимание социальных проблем. Применение социологических теории и методов позволяет исследовать причины появления данных проблем, оценить их, предложить методы регулирования проблемной ситуации.

Так, например, политика, связанная с «декоммунизацией» украинского общества

предполагает такой метод «отрицания», который должен быть основан на диалектическом понимании процесса «отрицания». С точки зрения социологии, речь должна идти о смене ценностных приоритетов.

Закон перехода количественных изменений в качественные находит свою реализацию в социологии в связи с исследованием общественных настроений, в частности протестных настроений. Задача социологии в этом случае заключается в изучении общественного мнения, фиксации его динамики и предвидении возможности социального «взрыва». Так, на протяжении нескольких последних лет социологические исследования фиксировали стабильную цифру респондентов, готовых участвовать в акциях протеста. Это – 40% опрошенных, хотя реально в акциях протеста обычно принимает участие менее одного процента.

Количественный фактор присутствует и в процессе национальной самоидентификации, что позволяет существенно дополнить официальную статистику и спрогнозировать возможные негативные явления, связанные с агрессивным поведением радикально настроенных представителей этно-национальных общностей. Так например, в Украине, согласно переписи 2001 года, проживает 78% украинцев, 17% русских и 5 % представителей национальных меньшинств.

Согласно результатам переписи населения, проживающего в Крыму, 78% – это те, кто идентифицировал себя с россиянами.

В Одесском полиэтническом регионе результаты самоидентификации населения показали иную статистику: 60% назвали себя украинцами, 25%– русскими и 15% – представителями других этно-национальных групп.

Данная статистика могла стать объектом прогнозирования, в процессе которого внимание социологов и политиков могли бы привлечь не только численно большие группы, но и малочисленные группы населения. Именно российско-ориентированная группа стала главным участником драматических событий в Одессе 2 мая 2014 года.

Закон единства и борьбы противоположностей проявляет себя в процессе осуществления ранговой корреляции, а именно при сопоставлении ценностных приоритетов населения Украины и представителей депутатского корпуса. Население на протяжении ряда лет помещает такую ценность как здоровье на первое место в ранговой шкале, тогда как права человека оказались на 6-м месте, а политические идеалы – на одном из последних.

Ценности в ранговой шкале депутатов оказались расположенными в ином порядке. Здесь приоритетное место заняли политико-правовые ценности. Корреляционный анализ показывает, что значение коэффициента ранговой корреляции может колебаться от нуля в случае отсутствия совпадения, доплус единицы в ситуации наличия полного совпадения. Если же ранговые шкалы демонстрируют полное несовпадение, то коэффициент ранговой

$$r = 1 - 6 \frac{\sum d^2}{n^3 - n}$$

корреляции равен минус единице. Формула выглядит следующим образом: числитель означает сумму квадрата разности рангов, которая получается при сопоставлении одних и тех же ценностей, но занявших разные позиции на каждой из шкал. Знаменатель означает разность между количеством позиций на каждой шкале.

Столь же методологически целесообразно обращаться к категориям диалектики, в частности к категориям случайности и необходимости. Методы социологии, в значительной мере, предполагают обращение к статистике. Используя случайную выборку и другие методы сбора информации, в частности различные методы опроса, социология обнаруживает тенденции социальной динамики.

Категории «причина» и «следствие» оказываются важными инструментами анализа. Социология обращается к понятию «фактор». Если в философии причина несет ответственность за соответствующее ей следствие, то в социологии фиксируется теснота связи между факторами. Так, значение равное 0,5 в результате соответствующей операции

свидетельствует о наличии достаточно значимой связи между факторами.

Например, можно, используя метод контент-анализа, рассмотреть влияние СМИ и интернета на изменения, которые сегодня происходят в отношении граждан Украины к России. Так, по данным Института социологических исследований им. Розумкова, 50% респондентов Украины считают необходимым введение визового режима с Россией.

Методологическую роль выполняют и категории «особенное» и «общее». Сегодня украинское общество ориентировано на Европу. Однако, в поисках общих норм и ценностей Украина сохраняет то особенное, что свойственно национальной культуре.

Речь идет не только о языке, но в первую очередь, о той специфике, на которую в свое время обратили внимание классики украинской социологии. Богдан Кистяковский, описывая обычаи и традиции украинцев, приходит к выводу, что для них характерным является «звичаєво право».

На «языке» правовой науки это означает «природное право». Последнее отличается от, так называемого, «позитивного права» своим происхождением. Если источником позитивного права является государство, то природное право представляет собой укоренившиеся обычаи и традиции, которые превратились в нормы права.

«Неправовая» природа украинцев сегодня прослеживается в распространенности такого явления как коррупция.

Образцы поведения становятся объектами подражания для последующих поколений. Сегодня одной из задач правового воспитания является не только правовое образование. Источником правового нигилизма следует считать отсутствие традиций, связанных с соблюдением правовых норм в обществе.

Классики украинской социологии обращали внимание на тот факт, что нравственное начало здесь всегда доминировало над правовым.

В трудах классиков социологической науки, в частности М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса можно найти элементы синтезированного философско-социологического знания.

Тезис М. Вебера относительно «свободы от ценностей», предполагает объективный подход, аналогичный философскому. Тогда как принцип «отнесения к ценностям» обращен к социологии, хотя в данном случае речь идет не о субъективных ценностях, а о ценностях культуры, характерных для определенной эпохи.

В своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер демонстрирует влияние этики как философского знания на мотивацию субъектов. Специфика протестантской этики заключается в том, что те, кто ее исповедуют, убеждены, что если они и достигают успеха, то это благодаря тому, что они соблюдают ценности протестантского верования.

Философский характер приобретает и понятие «аномия» в интерпретации Э. Дюркгейма. Речь идет о влиянии кризисной ситуации в обществе на поведение индивидов.

Столь же синтезированным следует считать и трактовку категории «факт» в работе Э. Дюркгейма «Метод социологии». Фактом ученый называет явление, которое обладает следующими признаками: массовидностью, в силу чего оно превращается в элемент объективной реальности. Это – философская позиция. Приобретает определенную оценку в общественном мнении, что придает понятию «факт» социологическую окраску. Примером понимаемого таким образом факта может стать явление коррупции в Украине.

Обращение социологов к системной методологии также является признаком синтезированного знания. Система – это взгляд на объект как на нечто целое, состоящее из взаимосвязанных элементов.

Т. Парсонс объективирует свой взгляд на общество, предлагая формулу “AGIL”, где «А» означает адаптационную функцию, которую выполняет экономика, «G» – целевую функцию. Имеется в виду политика. Социальной сфере Т. Парсонс отводит роль интегратора общества и латентная функция принадлежит культуре.

Неокантианство и феноменология органически сочетают философию и социологию. В первом случае трансцендентальный субъект действует в соответствии с идеалом (ценностью),

конструюючи соціальне пространство. Аксиологія як учиння о цінностях отримує детальне викладення в концепціях Ріккєрта і других.

В його розумінні культури прослідковується філософсько-соціологічне єдинство, сформоване завдяки категорії «цінність».

«Як би широко ми ні розуміли цю протилежність», пише учений, – «сутність її завжди залишається незмінною: в усіх явленнях культури ми завжди знайдемо втілення якої-небудь визнанної людиною цінності, заради якої ці явлення або створені, або, якщо вони вже існували раніше, вирощені людиною; і навпаки, все, що виникло і виросло саме по собі, може бути розглядаємо поза всякого відношення до цінностям»[1]

Х. Коген, представник неокантіанського напрямку, вважає, що тільки саме мислення може породити те, що може бути позначено як буття[2].

Во другому випадку «життєвий світ» створюється суб'єктом за рахунок рефлексії свідомості, яке формує єдинство з своїм буттям. Переживання актора, згідно Ф. Гуссерлю, його рефлексія і породжує соціальне середовище, формуючи те, що ми називаємо суспільством.

«Філософське пізнання, – пише Ф. Гуссерль в роботі «Гуссерліана», – створює не тільки особливі результати, але і людську установку, яка одразу ж вторгається в усі іншу практичне життя... Воно формує нове душевне суспільство між людьми..., які живуть філософією, пов'язані ідеями, які не тільки корисні всім, але і освоєні всіма»[3].

Таким чином, на теоретичному і емпіричному рівнях філософія і соціологія знаходять «точки зіткнення». Філософія пропонує проблеми, які стають об'єктом соціологічного дослідження.

Значення пропонуваного нами синтезу заключається також і в тому, що філософськи орієнтоване мислення може стати інтелектуальним потенціалом для практиків в області політики і управління. Філософське бачення реальності необхідно для формування стратегії, тоді як соціологія важлива в плані реалізації стратегії і визначення тактики.

Синтезований підхід до філософії і соціології важливо також враховувати і реалізовувати в сферах педагогіки і освіти.

Виклад курсу філософії, особливо соціальної, передбачає також і включення елементів соціологічної науки.

Соціологія і філософія знаходять точки зіткнення завдяки тому, що соціологія має трьохрівневе будову. Вона складається з теорії глобального рівня, теорій середнього рівня (теорії галузеві і теорії, описують закони окремих сфер життя суспільства) і емпіричного рівня.

Завдяки такому будові соціологія піднімається до рівня філософської інтерпретації результатів своїх досліджень. Філософія ж, звертаючись до соціології, може знайти реалізацію своїх ідей в соціології. Філософія допомагає побачити тенденції розвитку суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ріккєрт «Науки о природі і науки о культурі». – М. – 1998. – С.120
2. Н.Соген, Logik der Reinen Erkenntnis, В, 1902, с.67
3. «Husserliana», Bd.6, Haag, 1954, с.334

Донникова Ирина Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Национального университета «Одесская морская академия»

Мальченко Владимир Викторович – соискатель кафедры философии, социологии и менеджмента социокультурной деятельности

УДК:130.2

«СБОРКА» ЧЕЛОВЕКА КАК САМООРГАНИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ

Анализируется проблема «сборки» человека в контексте антропологической ситуации «возвращения субъекта». Ставится вопрос о необходимости меж- и трансдисциплинарной коммуникации, которая дает возможность использовать положения позитивной и негативной антропологии, философии культуры и методологический инструментарий «науки о сложном». Концепт «сборка субъекта» уступает место концепту «самосборка человека» с акцентированием внимания на экзистенциально-культурологических аспектах проблемы. Используется концепт «полисущностный человек» для выявления самоорганизационного потенциала человека. «Сборка» человека рассматривается в онтологическом аспекте – как процесс самоорганизации антропологической сложности, в котором человек и культура создают друг друга.

Ключевые слова: «сборка» человека, полисущностный человек, культура, самоорганизация, сложность, антропологическая сложность.

«ЗБИРКА» ЛЮДИНИ ЯК САМООРГАНІЗАЦІЯ В КУЛЬТУРІ

Аналізується проблема «збирання» людини в контексті антропологічної ситуації «повернення суб'єкта». Порушується питання про необхідність між- і трансдисциплінарної комунікації, яка дозволяє використати положення позитивної та негативної антропології, філософії культури а також методологічний інструментарій «науки про складність». Концепт «збирання суб'єкта» поступається місцем концепту «збирання людини» з акцентуванням на екзистенціально-культурологічних аспектах проблеми. Використовується концепт «полісутнісна людина» для виявлення самоорганізаційного потенціалу людини. «Збирання» людини розглядається в онтологічному аспекті – як самоорганізація антропологічної складності, що відбувається через взаємотворчість людини і культури.

Ключові слова: «збирання» людини, полісутнісна людина, культура, самоорганізація, складність, антропологічна складність.

"ASSEMBLY" OF THE PERSON AS AN SELF-ORGANIZATION IN CULTURE

The problem of human "assembling" is analyzed in the anthropological situation of the "return of the subject". Philosophical-anthropological ideas that reveal the content of the concept of human "assembling" are highlighted, and the question of methodology is examined. It notes the need for inter – and transdisciplinary communication to conjunction the positions of positive and negative anthropology, the philosophy of culture and the methodological tools of the "science of the complex". The human "assembling" is revealed as self-organization of complexity – the process of human "self-assembling" is carried out as the creation of culture.

Culture is a complexity, which is "inserted" in a human (as his creative potential and acquired cultural experience) or into which a human is "inserted" (cultural context). At the same time, culture is a specific social "technology" that ensures the human self-development. So, culture is a way of self-organization (self-assembling) of anthropological complexity, which is opposed to its destruction.

Keywords: human assembling, poly-essential human, culture, self-organization, complexity, anthropological complexity.

После ряда сменивших друг друга «поворотов» (герменевтического, лингвистического, культурологического) проблематика современной философии становится все более субъектно-

ориентированной. Объявленная постмодернизмом «смерть субъекта» в начале XX века оборачивается его «возвращением». Происходит «сборка», меняющая представления не только о самом субъекте, но и о правилах его «сборки».

В связи с этим на первый план выдвигается философско-антропологическая проблематика, раскрывающая, по словам К. Вульфа, историю жизни и процессы становления человека. «При этом становление человека понимается как многомерный процесс, в котором взаимодействуют экологические, генетические, мозговые, социокультурные факторы» [1, с. 229–230]. Е. Андрос, анализируя задачи современной философской антропологии, указывает на ее обращенность к бытию в мире обычного человека, в противном случае она является бессмысленной и никчемной [2, с. 25].

Размышления об абстрактном субъекте переходят в плоскость размышлений о человеке, стремясь максимально приблизиться к реальности человеческой жизни. В таком контексте, поэтому, более точной будет формулировка проблемы как «сборка» человека с акцентированием внимания на индивидуально-личностных, экзистенциальных основаниях человеческого бытия, связанных с культурой.

Анализ проблемы требует, во-первых, выделения тех антропологических идей, которые высветят содержание концепта «сборки» человека, во-вторых, поиск соответствующей методологии, продуктивной для осмысления этой проблемы. В первом случае речь может идти об объединении положений «позитивной» и «негативной» антропологии, представляющих альтернативные модели человека. Эту тенденцию А. Ермоленко определяет как переход классической антропологии к дискурс-антропологии. «Дискурс-антропология является антропологией интерсубъективности, антропологией, которая рассматривает человека как дискурсивное животное, то есть как существо, по своей идентичности являющееся дискурсивным существом, *homodiscursivus*» [3, с. 16].

Междисциплинарный дискурс философской антропологии и философии культуры, начало которому было положено еще в классической антропологии, определил культуру одним из сущностных определений человека и его бытия. Между тем, проблема сборки человека не может не изменять и концепт культуры, высвечивать новые аспекты взаимосвязи человека и культуры, которые не были актуализированы в классической антропологии.

В определении с методологическим аспектом проблемы представляется продуктивной меж- и трансдисциплинарная «разведка», в которой идеи современной философской антропологии, включенные в философско-культурологический дискурс (с его методологическим инструментарием), были бы сопряжены с методологическими программами «науки о сложном» (определяемой также как нелинейная наука, синергетика, постнеклассическая наука), оперирующей интересующими нас концептами «сложность», «самоорганизация», «нелинейность» и др. Сборка человека, осуществляемая вместе со сборкой культуры, на наш взгляд, может быть раскрыта как самоорганизационный процесс. Вопрос о том, как осуществляется «сборка», в чем специфика способа «сборки» человека, преодолевающего разнообразные проявления негативного в своем бытии, выводит нас на осмысление самоорганизации как феномена культуры.

Цель статьи заключается в выявлении специфики «сборки» человека как самоорганизационного процесса, направляемого культурой.

Философская проблема «сборки» человека коррелирует с научной проблемой «формирования нового ... самоорганизующегося субъекта как системной целостности не редуцируемых друг к другу таких понятий как «Я», «личность», «другой»...» [4, с. 61]. «Наука о сложном» осуществляет свой «поворот к человеку», на центральное место выводя понятие субъекта. «Современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследований уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен сам человек» [4, с. 55]. Поскольку каждый субъект, взаимодействуя с окружением, осмысливает, интерпретирует его по-своему, реальность становится формой представления бытия субъектов, моделируемой ими реальностью [4, с. 56].

Следует заметить, что аналогичная идея укоренена и в феноменологическо-герменевтической философской традиции с соответствующим пониманием связи человека и культуры, что позволяет говорить о возникновении единого проблемного поля гуманитарного знания и науки. Наконец, такие особенности современной науки, как взаимосогласованность моделей, внедрение принципа «паутины концепций», сетевого подхода, открытая коммуникативная рациональность также создают возможность меж- и трансдисциплинарного дискурса.

Трудность заключается в том, что теоретическое ядро науки о сложном представлено естествознанием с исследовательским аппаратом математики, который ограничивает его использование в анализе философско-культурологических проблем. Вместе с тем, существующее разнообразие научных трактовок научной сложности (И. Пригожин, И. Стенгерс, Э. Морен, К. Майнцер, В. С. Степин и др.) позволяет дополнить их гуманитарными, культурологическими концептуализациями. Важные шаги в этом направлении предпринимаются В. И. Аршиновым и Я. И. Свирским, которые осмысливают «постнеклассического субъекта» как носителя ценностно-познавательного сознания и вводят понятие «креативно-рекурсивной, коммуникативной реальности, имеющее историко-культурную, междисциплинарную подоплеку» [4, с. 65].

Концепт сложности выполняет функцию не только гносеологического принципа, но обретает и онтологический статус. Он позволяет осмысливать природу, общество и человека как сложности, определенным (сложным) образом связанные между собой. Такое понимание сложности, в частности, предлагает Э. Морен [5]. В современных трактовках сложности объединяются две основные идеи, на которые мы будем опираться: несмотря на внутренние, разрушающие ее противоречия, сложность проявляет себя как целостность; сложность обладает способностью к самоорганизации, в общем виде понимаемой как способность трансформировать внутренние противоречия в саморазвитие. В определении Э. Морена, «сложность возникает ...одновременно как относительность, соотнесенность, разнообразие, несхожесть, двойственность, двусмысленность, неопределенность, антагонизм, и в объединении этих понятий, которые являются по отношению друг к другу дополнительными, конкурирующими и антагонистическими» [5, с. 191].

Рассмотрение человека как самоорганизующейся сложности предполагает, во-первых, поиск возможности сопряжения позитивно-творческих и негативно-деструктивных проявлений его активности. Во-вторых, дает возможность актуализировать проблему «сборки» человека шире – как проблему «сборки» антропологического, учитывая и социокультурный контекст, разнообразие коммуникации человека с миром.

В новейшей украинской философско-антропологической мысли началом постановки проблемы «сборки» человека можно считать монографию В. Табачковского «Полісутнісність: філософсько-мистецька думка в пошуках «неєвклідової рефлексивності» [6], в которой указывается на необходимость согласования обнаруженных философией эссенциально-экзистенциальных характеристик человека. В. Табачковский приводит более сорока определений человека, предложенных философией (Платон, Аристотель, Л. Фейербах, А. Шопенгауэр, Э. Кассирер, А. Камю, Ж. Батай, Э. Финк и др.) и философичной литературой (Ф. Достоевский, Л. Украинка, М. Пруст, В. Набоков, Л. Гинзбург, И. Бродский и др.), прослеживает переход от проблемы поиска «первосущности» человека к констатации принципа «открытого вопроса».

Традиционные подходы к пониманию сущности человека опирались на идею о ее статичности, о наличии в человеке некой неизменной субстанции, открытие которой давало ключ к пониманию человеческого существования. Однако стало понятно, что сущность человека определяется факторами, которые создаются им самим. В этом смысле человек действительно является творцом себя и своей сущности. В. Табачковский отстаивает идею о принципиальной взаимодополняемости всех имеющихся и возможных сущностных определений человека, и, по сути, вопрос о «сборке человека» ставит в центр современной

философской антропологии.

Дальнейшее «разворачивание» концепта «полисущностного человека» осуществляется в коллективной монографии украинских философов «Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного». Так, Е. Андроспишет: «... человеческая природа существует, но существует не как завершенное целое, а как процесс, который основан на ее принципиальной открытости. И основывается эта природа на биологической незавершенности человека, определенном выпадении из эволюционного ряда, к тому же, не может полностью компенсироваться культурными артефактами, тоже двойственными по своей природе: с одной стороны – это мир творческого самоутверждения человека, а с другой – мир, что порождает ряд эпифеноменов отчуждения» [7, с. 15.]. Человек предстает существом с расфокусированной «точкой сборки», не сводимым к конкретным неизменным сущностям. Т. Лютый отмечает, что его онтологической характеристикой становится маргинальность как пространство сближения, взаимопроникновения, обоюдного дополнения негативных и позитивных характеристик [8; с. 220, 226].

Современная философская антропология признает взаимодополняемость всех сущностных определений человека, взаимопереходы сущности и существования. Так, Э. Морен, определяя человека как «животное, наделенное неразумием», указывает на необходимость «уравнивания» достоинств и недостатков человека, поскольку прогресс сложности, разумности и социальности осуществляется благодаря, изаодно, и вопреки его ошибкам и фантазиям [9, с. 108].

Полисущностный человек, в основу своего бытия закладывает конфликт: с собой, с «другим», между поиском положительного и отрицанием ценностей [10, с. 290]. В его бытии действует «закон нетождественности», принцип нарушенной симметрии, что допускает взаимодействие, взаимодополнение противоположного, «одного» и «другого». Человек, который по своей сути порождает и живет в онтологическом конфликте, обречен (опять же по своей сути, для того, чтобы жить) находить пути, средства его преодоления.

Полисущностность можно интерпретировать как способность человека к альтернативной, разновекторной самореализации, включающей и векторы саморазрушения. Она становится той побудительной силой, которая определяет потребность человека к самоопределению, и в предельном выражении выявляется в поиске смысла жизни. Человека показывает перед мучительно й сложной жизненной проблемой – «взаимосогласования сущности и существования» [11, с. 25]. Он «приговорен» к постоянному установлению, а значит – поиску способов и форм самоутверждения, никогда не находя полного удовлетворения в найденном обретенном.

Принципиальная несводимость сущности ни к одному из ее проявлений оборачивается для человека необходимостью сопряжения разных стратегий исследования мира. Г. Шалашенко отмечает, что ответ на вопрос «что такое человек» остается недостаточным без ответа на то, «кем есть человек?». Всегда текущий, постоянно меняющийся контекст бытийного мира человека все время восстанавливает сложность отношений между этими двумя вопросами, и на каждом историческом этапе теоретическое установление этих отношений является значительно более сложным делом, чем это кажется на первый взгляд [12, с. 126].

Концепт полисущностности, на наш взгляд, дает возможность определить человека как сложность, способную к самоорганизации. Бытие человека может быть представлено как антропологическая сложность, поскольку оно разворачивается «из» сложного субъекта – «с его недостаточностью, ограниченностью, эгоцентризмом, этноцентризмом, а также с его волей, сознанием, вопрошанием и направленностью на исследование... с беспорядком, неопределенностью, противоречием, его смятением перед космосом, потерей привилегированной точки наблюдения, но также и одновременно с осознанием его культурной и социальной укорененности hic et nunc, здесь и теперь» [5, с. 126]. Таким образом, антропологическая сложность соотносится с онтологией сложности (становлением, неопределенностью, хаосом, порядком, взаимодействием) и

«индивидуальностной онтологией» (В. Табачковский), в центре которой человек как сложность.

В таком онтологическом контексте на первый план выходит специфика индивидуальной «самосборки» с присущими ей способами. Сложность, понимаемая не как сложенное, а как процесс (то, что складывается, существует как потенциально сложенное), не может быть понята без учета испосовсогласования ее частей. Логично предположить, что способ самосборки должен быть органичен данной сложности, отвечать ее природе, производиться ею. Рассматривая антропологическую сложность, следует учитывать ценностно-смысловой аспект самоорганизации. Потребность человека в смыслополагании, ценностном наполнении жизни есть выражение его полисущностности (как потенциальной сложности), способности самому создавать жизненную программу, а значит, и определенные «технологии» ее реализации.

За «самосборку» антропологической сложности отвечает культура, которая есть одновременно и составляющая (часть) этой сложности и способ ее «сборки», т.е. самоорганизации. Более того, культура становится необходимой частью антропологической сложности именно потому, что способствует ее самоорганизации. Культура как «изобретенный» человеком способ самоорганизации появляется и проявляется тогда, когда возникает необходимость соотнесения, организации многообразия проявлений человеческого, как в самом человеке (когда речь идет об индивидуальном становлении), так и в его социокультурном окружении. Именно тогда возникает вопрос о собственно человеческом бытии, творческих возможностях человека и рисках его универсальной безграничной реализации.

Таким образом, связь человека и культуры можно рассматривать, по крайней мере, в двух аспектах. Первый аспект предполагает их соотношение как «вложенных» друг в друга сложностей, взаимодействия между которыми могут быть описаны с помощью принципов сложного мышления.

По словам Э. Морена, культура появляется в процессе очеловечивания раньше, чем родился собственно человеческий вид *sapiens*. Человек по своей природе – существо культурное, а культурное в человеке – продолжение природного [9, с. 46]. В культурном содержится, воплощается человеческое, в человеке – потенциально и актуально присутствует культура. Тем самым, антропологическая сложность «устроена» по голографическому принципу, – не только часть входит в целое, но и целое «встроено» в часть (иными словами, часть и целое могут меняться местами).

Связь человека и культуры осуществляется также по принципу рекурсивной петли, который означает, что продукты сами являются причинами того, что их производит. В данном случае это выражается в известной формулировке: человек создает культуру, которая создает человека. Отношения человека и культуры строятся на взаимотворчестве, которое рождает, поддерживает, изменяет антропологическую сложность.

Между человеком и культурой существует дополнительная, конкурентная, антагонистическая связь как между двумя противоположностями, то есть имеет место диалогический принцип. Разворачиваясь «из» и «вместе» с антропологической сложностью, культура, тем не менее, в онтологическом плане никогда полностью не совпадает с человеком, культура и человек не исчерпываются друг другом. Человек является избыточным по отношению к культуре, актуализированному в культуре, выходит за ее пределы. Всегда имеет место априорная неактуальность созданного культурного – оно выражает только определенный аспект человеческого. В то же время, культура расширяет пределы антропологического бытия, стимулируя человека к творчеству, реализации свободы, тем самым также не совпадая с человеком, каким он есть «здесь и сейчас». Можно утверждать, что в культуре всегда есть неучтенное человеческое, а в человеке – неучтенное культурное.

Кроме того, поощряя разнообразие индивидуальных форм человеческого существования, культура создает уникальные культурные целостности, устанавливая между ними границы и

тем самым продуцируя противоречия. Культура есть способ самореализации и самоопределения человека, в котором границы возникают как внутри антропокультурного («моя» или «не моя» культура), так и между культурой и антикультурой («человеческое» и «античеловеческое»). То есть антропологическая сложность является холистической и одновременно распадающейся из-за внутренних противоречий, но именно они, по словам Э. Морена, парадоксальным образом создают ее [5, с. 14].

В то же время, «производя» человеческие индивидуальности и общности, культура одновременно создает условия для их сосуществования и сотрудничества, функционируя как ценностно-смысловая сложность, предлагая человеку апробированный в истории культурный опыт. Она выявляет, обнаруживает потенциал полисущностного человека, вместе с тем, ставя человека перед необходимостью «ценностной» экспертизы проявленного человеческого, согласования его с уже включенным в опыт культуры. Человек, заявляя о себе в разнообразных актах «самотворения», на самом деле, не может быть полностью уверен в том, что творимое, являемое им миру «здесь и сейчас» есть культурное. Статус «культурного» или «не культурного» проявления человеческого обретают только через соотнесение с другим «культурным» или «не культурным». Присвоение статуса культурного осуществляется всегда заново, впервые, поскольку человек по большей мере имеет дело с уникальными (сложными) людьми, ситуациями, объектами.

Уместно в рассматриваемом контексте отметить важность исследования культурных границ, «разрывов», «травм» и других кризисных явлений. Речь идет о различных проявлениях неустойчивости и нестабильности культуры, причем не только в коллективных формах. Истоки этих кризисных явлений целесообразно искать и в индивидуальном существовании, а способность человека их преодолевать рассматривать как одно из проявлений культуры самоорганизации.

Культура «присутствует» на всех уровнях и в различных сферах человеческого бытия, но смена переход от одного уровня к другому требует учитывать изменение критериев «культурности», поскольку каждая индивидуальная сложность создает себя только ей присущим уникальным способом. Следовательно, необходимо обратить во внимание фрактальность, самоподобие культурного и одновременно неповторимость его форм, на границах существования которых культура может возникнуть или разрушиться.

Если учитывать процессуальность сложного, а именно то, *как* через взаимодействия человека и культуры происходит их взаимотворчество, просматривается второй аспект отношений человека и культуры – культура как сложность функционирует также и в качестве способа самоорганизации человека. Для понимания этого аспекта уместно разделение понятий «порядок» и «организация», как это делает Э. Морен. В общем понимании организация есть «распорядок отношений между компонентами или индивидами, которые порождают сложное единство или систему, наделенную неизвестными качествами на уровне компонентов или индивидов. ... Организация... трансформирует, продуцирует, связывает, поддерживает» [5, с.140]. Организация отвечает за средства и способы связи (как?), в то время как порядок есть результат организации (что?).

Культура, вопреки распространенному пониманию, соотносится не только с создаваемым человеком порядком (или порядками), но и со способами и средствами его (их) создания. Рассматриваемые как «вложенные» друг в друга сложности, человек и культура могут отождествляться с определенными «порядками», взаимодействующими между собой. Представляя культуру как способ самоорганизации, мы выявляем необходимые условия, которые создаются самим человеком (людьми) для возникновения порядка. Культура, тем самым, и создает эти условия, и является этими условиями. В культуротворчестве человек задает себе вопросы о том, *что* он создает, *и как* он это делает, решает проблему взаимообусловленности целей и средств, а не их взаимооправдания. Культура, тем самым, представляет собой созданную и постоянно обновляемую специфическую социальную «технологию», обеспечивающую саморазвитие человека.

Таким образом, «сборка» антропологической сложности осуществляется через взаимодействие человека и культуры, с одной стороны, как «порождающих» и «заинтересованных» друг в друге, с другой стороны, как недостаточных друг для друга сложностей. Культура при этом может быть рассмотрена как ценностно-смысловая сложность, одновременно и «вложенная» в человека (как его творческий потенциал и усвоенный культурный опыт) и в которую «вложен» человек (культурная среда). Это дает основания рассматривать культуру как способ самоорганизации (самосборки) антропологической сложности, противостоящий ее распаду. Культура есть выражение способности человека как сложности создавать себя, стремясь сохранить постоянно нарушаемое им равновесие с собой и миром.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2008. – 280 с.
2. Андрос Є. Сучасне філософсько-антропологічне знання як спосіб самовизначення людини у світі // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'ять шинкаруківські читання», 18 квітня 2014 року. – С. 24–31.
3. Анатолій Є. Метаантропология трансцендентального дискурсу в прикладних антропологічних дослідженнях // Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання / Зб. наук. праць: Філософсько-антропологічні студії ' 2013. – К.: Стило, 2013. – С. 14–31.
4. Проблемасборки субъектов в постнеклассической науке [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В. И. Аршинов, В. Е. Лепский. – М.: ИФРАН, 2010. – 271 с.
5. Морен Э. Метод. Природа Природы / Эдгар Морен; перевод и вступительная статья Е. Н. Князевой. — Изд. 2 – е, доп. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. — 488 с.
6. Табачковський В. Г. Полісутнісність: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
7. Андрос Є. Бівалентність людського єства та проблема метафізичного зла // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Андрос Є. І., Шалашенко Г. І., Загороднюк В. П. [та ін.]: – Київ: Наукова думка, 2010. – С. 6 – 86.
8. Лютий Т. Маргінальність у людському бутті // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Андрос Є. І., Шалашенко Г. І., Загороднюк В. П. [та ін.]: – Київ: Наукова думка, 2010. – С. 217 – 233.
9. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека. – Киев: Кармэ-Синто, 1995. — 240 с.
10. Ковадло Г. П. Толерантність у конфлікті: суспільна практика та сучасні етичні обґрунтування поняття // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Андрос Є. І., Шалашенко Г. І., Загороднюк В. П. [та ін.]: – Київ: Наукова думка, 2010. – С. 289 – 313.
11. Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюктаінш. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
12. Шалашенко Г. І. Філософська антропология між двох питань: «що таке людина» і «хто така людина» // Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'ять Шинкаруківські читання: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 18 квітня 2014 р. / Нац. акад. наук України та ін. – Хмельницький: ХМЦНП, 2014. – С. 122 – 130.

Димчук Анатолій Володимирович – здобувач кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

УДК: 141.319.8”19”

МАСОНСЬКІ ІДЕЇ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ В ЕПОХУ МОДЕРНУ

У статті розглядається взаємний вплив філософії модерну та масонства, доводиться, що основні цінності масонства стали гаслами епохи модерну. Модерністи та масони плекали ідею керованості, корекції світу, намагалися виробити універсальні моделі майбутнього. Віра в прогрес доповнювалася вірою у самовдосконалення, пошуком істин через інтуїцію. Ідея соціального прогресу у масонів була пов'язана із політико-етичною чеснотою – свободою, в той же час поняття особистої свободи стало ключовим для сучасної секуляризованої етики модерну. Масонство виступило в якості транскультурного проекту, що долаючи національну та конфесійну обмеженість, вплинув на філософські, наукові та соціально-політичні тексти інтелектуалів Нового часу.

Ключові слова: суспільство, модерн, прогрес, масонство, свобода, символ, емансипація, антропологія, самопізнання.

МАСОНСКИЕ ИДЕИ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ЭПОХУ МОДЕРНА

В статье рассматривается взаимное влияние философии модерна и масонства, доказывається, что основные ценности масонства стали лозунгами эпохи модерна. Модернисты и масоны поддерживали идею управляемости, коррекции мира, пытались выработать универсальные модели будущего. Вера в прогресс дополнялась стремлением к самосовершенствованию, поиску истины через интуицию. Идея социального прогресса у масонов была связана с политико-этической добродетелью - свободой, в то же время понятие личной свободы стало ключевым для современной секуляризованной этики модерна. Масонство выступило в качестве транскультурного проекта, преодолевая национальную и конфессиональную ограниченность, повлияв на философские, научные и социально-политические тексты интеллектуалов Нового времени.

Ключевые слова: общество, модерн, прогресс, масонство, свобода, символ, эмансипация, антропологія, самопознания.

MASONIC IDEAS AND PHILOSOFICAL ANTHROPOLOGY IN THE ERA MODERNITY

The article examines the mutual influences between modernist philosophy and Freemasonry and argues that the fundamental values of Freemasonry became the slogans of the modernist era. Modernists and Masons alike cultivated the idea of the controllability and correction of the world and tried to develop universal models of the future. Belief in progress gave rise to belief in self-improvement, in the search for truth through intuition. The Masonic idea of social progress was related to political and ethical virtue, freedom. At the same time, the idea of personal freedom became key to the modern secularized ethics of modernity. Freemasonry was a transcultural project that having overcome national and confessional limitations influenced the philosophical, scientific, social and political writings by intellectuals of the New Age.

Key words: society, modernity, progress, Freemasonry, freedom, symbols, emancipation, anthropology, self-knowledge .

Історія філософії, сформувавши «пантеон» попередників філософії модерну, заплутавшись в їх ієрархії та ступенях першородності, практично випустила з уваги вплив на філософські системи останніх трьох століть масонських ідей, що визначили соціально-політичні та філософські пошуки західного світу.

Німецький філософ Ю. Хабермас, вказуючи на завдання модерну, писав: «...неухильно розвивати об'єктивуючи науки, універсалістські основи моралі і права та автономне мистецтво зі збереженням їх свавільної природи, але одночасно і в тому, щоб вивільняти таким чином накопичені когнітивні потенціали з їх вищих езотеричних форм і використовувати їх для практики, тобто для розумної організації життєвих умов» [1, с. 43]. Ю. Хабермас заявляв, що модерн – все те, що «...сприяє об'єктивному виразу спонтанно оновлюваної актуальності духу часу» [2, с. 45].

Слово «модерн» (фр. «Moderne» – сучасність) стало вживатися в кінці XVII ст. коли Західна Європа стала на шлях інтенсивного духовного та промислового розвитку та Просвітництва. Модерн можна розглядати і як соціально-культурну ситуацію конструктивізму та емансипації, як штучне створення культурних «метадискурсів» та «проектів» соціального буття; уніфікацію певних символів та сенсів, втілення в реальному соціальному просторі ідеальних завдань. Модерн, з початку свого шляху, декларував постійний розвиток – як безперервну модернізацію, розвиток – як мету розумного людського існування. Колапс ієрархій, викликаний революціями в Західній Європі ХVII-XVIII ст., розвалом системи феодальних цінностей та релігії, привів суспільство до розуміння необхідності створення нової ідеї «творення світу», коли людина виступає «партнером» Бога в процесі удосконалення вже створеного, бо сам процес творення не закінчується біблійним часом.

Модерн можна розглядати як шлях до звільнення від ірраціональності міфу, догм, забобонів, свавілля влади; як ідею прогресу (раціоналізацію міфа); як прагнення до універсальної інтерпретації буття. Один з основних масонських ідеологів Р. Пайк в програмній праці «Мораль та догма» писав: «Масонство вже сприяло поваленню з п'єдесталів декількох ідолів і потовкло в дрібний пил деякі ланки ланцюга, що обплутує людську душу» [3, с. 35].

Новий час називають «епохою Свободи», модерн проголосив свободу головною політико-етичною чеснотою, слідуючи масонським статутам «вільних каменярів», в яких масоном може стати тільки людина «вільнай доброї слави», в яких свобода та оптимізм є головними догматами масонства [4, с. 3]. Теза про примат культурної іпостасі «свободи» служила відправною точкою для вирішення питання про специфіку політичної волі. Подібну програму декларував масонський рух, який голосно заявив про себе в кінці ХVII ст. як про силу покликану тотально змінити світовий соціальний устрій та накреслити план досягнення майбутнього.

Масони, як перші структуралісти, вважали, що система (в даному випадку масонський Орден) сама по собі здатна виступати як інструмент пізнання та творення. Через 300 років німецький соціолог Н. Луман науково сформулює подібну думку: «...система сама пізнає свою структуру в процесі оперування тафіксації на певних передзаданих сенсах, які можна застосовувати не один раз», він стверджував, що «...еволюція сама дає імпульс до побудови порядку» [5, с. 346]. Для масонських ритуалів характерна повторюваність та послідовність, які не тільки використовуються дидактично, а й стають інструментом пізнання структури. Масонський вислів «порядок з хаосу» знаходить нове розуміння в прагненні до побудови порядку, як новий діалектичний закон самовпорядкування простору (предметного світу), духовних та матеріальних об'єктів (сучасна соціологія стверджує, що суспільство має властивості системності, самоорганізації, саморегуляції).

Модерн (як і масонство) сформувався в Англії після перемоги над «феодальним світом», перемоги нових громадських та філософських пріоритетів над традиційними, актуалізації Просвітництва, наукової революції. У 1660 р. було створено «Лондонське королівське товариство з розвитку знань про природу» (І. Ньютон, Дж. Локк, К. Рен та ін.). Це було одне з найстаріших наукових товариств в світі, в надрах якого формувалися ідеї, як масонської філософії, так і загальної соціальної модернізації. Прагнення до нових сенсів та цінностей присутнє вже у Дж. Локка, кантівське поняття «свобода» стало сенсоутворюючим для всієї епохи модерну, зробивши поняття особистої свободи (автономії) ключовим для сучасної секуляризованої етики (філософські школи розвивалися в руслі кантіанського розуміння

свободи аж до сьогоднішнього дня: ліберальні теорії Дж. Ролз, Р. Дворкіна, Ю. Хабермаса, британський утилітаризм та ін.). Масонський дискурс знайшов контекстуальний вираз в низці філософсько-ідеологічних концептів «деїзму», «природного індивіда», «природного стану», «суспільного договору», «громадянського суспільства», які отримали десакралізований сенс, відмінний від розуміння часів Відродження.

У той же час, починаючи з XVII ст., філософія розглядається масонством як антропологія, як необхідний шлях у внутрішній світ людини, філософське пізнання стало для масонів необхідною умовою будівництва «внутрішнього храму» людської душі, філософія виступала не тільки формою пізнання світу, а й формою внутрішнього самовдосконалення. Формулювання мети масонського Ордену відтворює класичну формулу предмету філософії. Російський масонський лідер початку XIX ст. О. Поздєєв писав: «Орден є училище мудрості, яке складається в пізнанні самого себе, Творця й Природи, через очищення від пристрастей та пороків» (система пізнає свою структуру) [6, с. 163].

Філософські погляди масонства характеризуються еkleктизмом, вони асимілювали елементи різних ідей (піфагореїзму, єгипетських містерій, філософії гностицизму, неоплатонізму, каббали, середньовічного окультизму, західноєвропейських містиків і теософів Нового часу). Вибух інтересу до масонства актуалізував в кінці XVIII ст. ідеї «соціального контакту», «соціального порядку», «соціальної гармонії». Разом з тим, і в модерні і в масонській літературі спостерігаються певні «зміщення в бік майбутнього». Масонські автори проводять ідею «привілеїв майбутнього», з якою пов'язані не тільки очікування «кращого світового порядку», а й прагнення стати учасниками майбутніх світових змін. Як пізніше вкаже Н. Луман – модерн відкриває перспективи: «...звільнення систем з їх детермінованості навколишнім світом», масонство так само можна розглядати як своєрідний протест проти такої детермінованості [7, с. 337].

Модернізм був просякнутий вірою в прогрес самоорганізованого суспільства, плекав ідеєю про те, що світ розвивається в напрямку справедливого, вільного суспільства. Свобода тлумачення Біблії, особиста комунікація з Богом, прославляли людину, формували ту атмосферу, яка привела до життя масонство, що намагалось затвердити ідеали «світлого майбутнього» на практиці. А. Тойнбі вважав, що центральним пунктом Просвітництва була антропологічна проблема людини в суспільстві, перспективи розвитку її можливостей [8, с. 22]. В епоху модернізму суспільство стало розглядатися як смислоутворюючий символ. Суспільство («братство», «Орден», «ложа») у масонів формувало майбутнє, «обтісуючи» людину за допомогою «масонської роботи» (вказівка на пізнання системи через систему).

Суспільство виступало у масонів як інструмент пізнання, зміни, творення «нового світу». Масони заявляли про своє прагнення вести пошук масонських істин «через самопізнання» в процесі спільних структурних дій. У теоретико-пізнавальному плані процес становлення «внутрішньої людини», на думку масонів, означає пробудження надчуттєвих здібностей в сприйнятті світу та Бога, в акті самопізнання. З їх точки зору, і сенсуалісти, і раціоналісти істотно збіднюють людську духовність, не враховують її якісного різноманіття. Інтуїція, що дарує достовірні знання – ось чого очікували масони в результаті числених духовних практик. У той же час знання розглядалось як інструмент здобуття сенсів, морального переродження людини, яке можливе лише в рамках ритуальних масонських «робіт». Масон здійснюючи свої «роботи» змінював себе, змінюючи цим навколишній світ.

Гносеологічна ідея масонів полягала в тому, що моральність та теоретичне пізнання нерозривні, що істинне знання припускає з'єднання серця та розуму й вимагає моральної чистоти. Вища форма знання – це знання інтуїтивне, злиття суб'єкта та об'єкта, набуття людиною всіх знань про зовнішній світ всередині самого себе.

Метод філософського пізнання, запропонований масонами, полягає в синтезі трьох гносеологічних установок – емпіризму, раціоналізму та містицизму. Почуття, розум та серце – три основні пізнавальні здібності людини, які співвідносяться з трьома різними типами пізнання. Масонська гносеологія реалізує один з найважливіших принципів філософії –

єдність макрокосму і мікрокосму [9, с. 292].

Самопізнання «по-масонських» одночасно й самозміна, оновлення та відродження, поняття «нової людини» передбачає внутрішню еволюцію, коли людина отримує можливість знайти інтуїтивне знання про світ. Масони надавали філософії велике значення, розглядаючи філософське знання як вроджену потребу людської істоти, а пізнання розглядали як фундамент моралі. Філософія трактувалася масонами як головна потреба людини, як головний прояв її сутності, заснованої на суспільній моралі. Для гносеології масонів характерно уявлення про те, що можливість справжнього пізнання світу дається лише духовно чистій людині, яка перемогла свої пристрасті. Людина духовно нечиста, на думку масонів, не може не тільки самостійно пізнавати світ, а й правильно сприймати результати чужого пізнавального процесу [10].

Г.-Е. Лессінг в «Масонських бесідах» доводить, що сутність масонства полягає не в «обрядках, знаках, малюнках та словах», не в справах про добродетельність, а у вихованні людей згідно з ідеалами гуманності. Масонство абстрактно-ідеальне поняття, воно існувало всюди, де люди мали повагу до основ волі та громадянства. І.-В. Гете, мріяв про той час, коли масонський союз охопить весь людський рід і всі люди зіллються в загальній роботі на благо людства, на його думку, масонство «...стирає знаки відмінності між людьми» [11, с. 183 - 184].

У «Філософії масонства» І.-Г. Фіхте намалював ідеальний портрет масона: «Його розум зовсім ясний і вільний від забобонів. Він пан в царстві ідей та охоплює поглядом широке поле людських істин... Він не нав'язує нікому свого світла, але він завжди готовий поділитися ним з усяким, хто того забажає... На цій землі він живе, сподіваючись на кращий світ» [12, с. 22]. У роботі «Замкнута торгова держава» (1800), що була написана під враженням від теорій французьких соціалістів-утопістів, І.-Г. Фіхте малює картину ідеальної держави, в основі якої лежать розум та справжня свобода і яка гарантує благоденство кожному індивіду. Мріючи про таку державу, він пропонує свої тези про права людини [13, с. 411]. І.-Г. Фіхте писав: «Будь який предмет людського, досяжного в суспільстві знання, є (проте інакше, ніж в широкому суспільстві) одночасно предметом масонського знання, щоб нерозумна природа корилася розумній волі та розумна істота панувала над мертвим механізмом, то для способу мислення масона істотним та характерним є те, що він знає це, що він бачить в цьому мету людства і що тому, власне, з цього боку він розглядає і оцінює будь-яку людську ідею, якою б дрібною вона не була. З такої точки зору примітивна механічна робота прирівнюється до вищої духовної роботи, оскільки обидві сприяють пануванню розуму та розширюють завойовані їм володіння» [14, с. 298].

Модерністи стверджують, що розвиток світу має глобальні цілі. Людство, розвиваючись від етапу до етапу, рухається по шляху прогресу, коли сучасне приходить на місце старого, і це нове, апіорі, вважається найкращим. Модерністи та масони висунули ідею про керованість, корекцією універсальності світу та намагалися виробити універсальні моделі й єдині стандарти його пізнання.

У центрі проекту модерну – суб'єкт, який пізнає як вихідний пункт філософії, переконаність в пізнанні навколишнього світу підштовхнуло до необхідності самопізнання. Модерн, спираючись на масонські постулати, розробив «проект» людини здатної до дисципліни, виховання, перебудови самого себе відповідно до вимог розуму. Він відкрив можливості плюрального моделювання світів, розглядаючи природу розуму як контекстуальну та здатну трансформуватися соціальну реальність, стверджуючи ідеї знака, відкритого для варіативного означення. Особливу увагу філософія епохи модерну приділяла антропологічним питанням «пошуку себе», пошукам «статусу людини», в чому вона виявилася в «одній компанії» з масонами, які з моменту своєї появи поставили за мету «зміну людини шляхом самопізнання». М. Фуко називає подібну практику масонів та філософів модерну «технологією себе»: «... що дозволяє індивідам, самим або за допомогою інших людей, чинити певну кількість операцій на своїх тілах і душах, думках, вчинках та способах існування, перетворюючи себе... Людина запам'ятовує почуте, перетворюючи висловлювання в правила

поведінки»[15, р. 20, 32].

Все вищесказане відноситься і до масонського руху, яке стало виразником ідей емансипації людства, підключившись, а іноді і очоливши, загальноєвропейську парадигму прагнення до створення нової людини нової епохи: «емансипація є явище цілісне і цілком певний, абсолютно особлива форма звільнення, пропонує (а потім і нав'язує) нам особливе розуміння свободи »[16, с. 166].

У масонських ложах XVIII – початку XIX століть реалізовувався процес емансипації традиційного феодального суспільства. Суб'єкт емансипації можна визначити як спільнотаклективне тіло, бо емансипується завжди група, спільнота. Філософські погляди масонства характеризуються еклектизмом, вони асимілювали елементи різних ідей (піфагореїзму, староегипетських містерій, філософії гностицизму, неоплатонізму, давньоєврейської каббали, середньовічного окультизму, західноєвропейських філософів, містиків і теософів Нового часу). Масони розробили систему аргументації в дусі модерну, виступаючи за природознавство в його ідеалістичній інтерпретації. Ними затверджувався не паралелізм філософії, природознавства та богослов'я, а робилася спроба їхнього поєднання в єдиному вченні про сутність людини. Філософія розглядалася масонством як шлях у внутрішній світ людини, вони вважали, що філософське пізнання є необхідною умовою будівництва «внутрішнього храму» людської душі, філософія виступала формою пізнання світу та формою самовдосконалення.

Масони відводили філософії центральну роль в діяльності та вченні свого ордену, аж до ототожнення масонства й філософії, проектуючи на уявлення про мету та структуру ордену уявлення про мету та структуру філософського знання. В рамках масонської філософії метафізика тісно пов'язана з етикою: з одного боку, моральне вдосконалення є умовою можливості пізнання світу; з іншого боку, досягнення метафізичних принципів світоустрою формує уявлення про моральні цінності. Методом масонської філософії став синтез емпіризму, раціоналізму та містицизму. Збіг предмета та мови філософії з предметом (метою) і мовою масонства давало їм підставу для такого ототожнення. Масонська філософія продовжила пізнання світу у вигляді системи символічних ключів що дають доступ не тільки до розуміння істини, а й до процесу самопізнання особистості. Формулювання мети ордену відтворює класичну формулу предмета філософії.

Виходячи зі сказаного стає зрозумілим, що масонський рух, особливо в XVIII-XIX ст., розглядав знання, науку, в тому числі філософію, як можливість пізнання законів світобудови – «божественних законів». У той же час в епоху модерну до вченого поступово переходив статус священика – носія абсолютного знання, а священики різних конфесій втрачали статуси не вписавшись у проект модернізації.

Масонство утвердилося в Західній Європі й Америці в першій половині XVIII ст. як специфічний культурно-ідеологічний контекст науки та філософії, як транскультурний проект, що долав національну та конфесійну обмеженість, який суттєво вплинув на філософські, наукові та пропагандистські тексти інтелектуалів нового часу. Суспільство «модерну» зажадало релігійно-морального вдосконалення, саме це породило актуалізацію масонських ідей. Масонів та прихильників модерну поєднують ідеї суспільного договору, верховенства законів, гарантій політичної волі громадян.

Опора масонів на внутрішнє самопізнання, самовдосконалення людини і світу, плани масонів, які стосувалися соціального прогресу, не тільки привернули увагу освіченого суспільства того часу, а й часто ставали прапором суспільно-політичних рухів, темою філософських пошуків. Поширення масонства у XIX ст. свідчить про те, що масонські ідеї відповідали духу часу, відповідали моральним запитам суспільства.

Масони розвинули струнку концепцію філософського знання: предмет філософії масонами досягається за допомогою синтетичного філософсько-релігійного методу (єдність чуттєвого, раціонального, містичного пізнання) і виражається через символічну мову. Масонське трактування пізнання світу розглядалася самими масонами як універсальний метод прийняття еволюційних рішень, масонська парадигма виступала гносеологічною моделлю еволюційної

діяльності.

Висновки. Епоха модерну (модернізації) стала епохою творчого осмислення дійсності та особливого інтересу до суб'єкта, на якого покладалася перебудова світу. Напрямки пізнання – філософія модерну та масонська філософія, здавалося, не перетиналися на своєму шляху в майбутнє. Але філософська антропологія, ставши напрямком філософії, найбільш повно показала єдність філософського та масонського підходів до дійсності. Закономірним підсумком соціального та культурного процесу епохи модерну можна вважати утвердження в більшості розвинених країн масонських структур, цей результат був підготовлений низкою факторів культурно - політичного розвитку та розвитку філософської думки. Зростаюча активність суспільного життя, поряд з появою буржуазії та вільного дворянства, що присвятили свій час пошукам світоглядної опори, склали внутрішні причини поширення масонського руху.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Хабермас Ю. Модерн - незавершений проект // Вопросы философии. 1992. № 4. –с.40-53.
2. Хабермас Ю. Политические работы / Сост. А. В. Денежкина. – М.:Праксис, 2005. – 368 с.
3. Пайк Р. Мораль и догма Древнего и принятого шотландского устава вольного каменничества. Т. 1. – М.: Ганга. 2007. – 349 с.
4. Устава ложи «Астрей» // Вестник объединения русских масонов. – Париж. 1959, № 2. – 58 с.
5. Луман Н. Введение в системную теорию. – М.: Логос. 2007. – 360 с.
6. Масонство в его прошлом и настоящем.- М.: Задруги и К. Ф. Некрасова, 1991. Т. 1. – 255 с.
7. Луман Н. Указ.соч.
8. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Сборник. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.
9. Боголюбов В. А. Н. И. Новиков и его время. –М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1916. – 292 с.
10. Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. –Екатеринбург: УрГУ, 1995. – 224с.
11. Сергеев В. А. Масонство и немецкая литература XVIII в.// Русская и сопоставительная филология. Взгляд молодых. – Казань: Изд. КНУ. 2003. с. 182-185.
12. Фихте И. Г. Философия масонства. Письма к Констану // Незалежний культурологічний часопис «І». – Львів, 2009. №54. с. 20-44.
13. История политических и правовых учений. Под ред. В. С. Нерсисянца. – М.: ИНФРА, 1998. –644 с.
14. Фихте И. Г. Произведения 1806-07 гг. Пер. В. В. Золотухин. – СПб.: РХГА, 2015. – 256 с.
15. Foucault M. Technologies of the Self»: A Seminar with Michel Foucault, ed. by L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton. - Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. – p. 16-49.
16. Танхилевский А. Г. Эмансипация как философская проблема. // Vita Cogitans. Вып. 2. – Спб., 2003. – С. 164-183.

Ільїна Галина Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри менеджменту інноваційної та інвестиційної діяльності Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

УДК 1(091):165.18

ВІЗУАЛЬНЕ ПІЗНАННЯ В ПАТРИСТИЦІ: ВІД СВІТЛА БОГА ДО СВІТЛА ІСТИНИ

В статті розглядається проблема «візуального» у середньовічній філософії, в центрі якої знаходиться теологічне вчення про Божественне Світло. Істинне Світло, яке просвітлює кожну людину, дозволяє бачити Бога. Для того, щоб духовно бачити Бога, потрібна наполеглива праця по перетворенню душі, підготовці її до сприйняття розумного Світла, що досягається завдяки «зоровим очам душі».

Ключові слова: візуальний, зір, бачення, Божественне світло, розум, очі душі, ілюмінація.

ВИЗУАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ В ПАТРИСТИКЕ: ОТ СВЕТА БОГА К СВЕТУ ИСТИНЫ

В статье рассматривается проблема "визуального" в средневековой философии, в центре которой находится теологическое учение о Божественном Свете. Истинный Свет, который просветляет каждого человека, позволяет видеть Бога. Для того, чтобы духовно видеть Бога, нужен настойчивый труд по превращению души, подготовке ее к восприятию умного Света, который достигается благодаря "зрительным глазам души".

Ключевые слова: визуальный, зрение, виденье, Божественный свет, ум, глаза души, иллюминация.

VISUAL COGNITION In PATRISTICS: FROM LIGHT of GOD TO LIGHT OF TRUTH

In the article a problem is examined "visual" in medieval philosophy in the center of that there are theology studies about Divine Light. Veritable Light that clarifies everybody allows to see God. In an order spiritually to see God, persistent labour is needed on transformation of the soul, preparation of her to perception of clever Light that is arrived at due to the "visual eyes of the soul".

Key words: visual, sight, vision, Divine light, mind, eyes of the soul, illumination.

Постановка проблеми. Візуальна парадигма пізнання набуває актуальності у філософії Платона, яка використовується в багатьох ключових пунктах його епістемологічної системи. В метафізичному контексті платонівського розуміння пізнання зорове сприйняття повністю залежить від якості душі і структури можливостей сприйняття самої людини. Лінія взаємозв'язку між душею (небесним) і тілом (земним) в подальшому концептуалізувалася у взаємодію трансцендентного і трансцендентального. Арістотелівське розуміння зорового сприйняття вимагає трьох ключових компонентів: об'єкта, органу сприйняття (очей) і посередника. В епоху еллінізму і римський період розвитку античної філософії проблема зору концептуалізується в світлову метафорику неоплатонічної філософії – «просвітлення», «прозріння» як діяльності Божественної сили в людині. Візуалістика середньовічної філософії обумовлена її визначальною рисою – сакралізація. Тобто зближення з християнським вченням, яке постає головним об'єктом філософського осмислення. Звідси прагнення середньовічних мислителів залучити до аналізу Святого Письма ті чи інші філософські поняття, насамперед напрацьовані у філософських системах Платона, Арістотеля, неоплатоніцизму, августиніанства, основним нервом якого були Богопізнання і Богобачення (видіння).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема візуального сприйняття в античній філософії знайшла широкий розгляд в роботах А. Ф. Лосева, Т. В. Васильєвої, В. Є. Семенова, С. Неретіної, А.-Ж. Фестюжера, Г. Кнітермайєра, Г. Крамера, П. Фрідлендера, М. Джея,

Г. Йонаса та інших. Неоплатонічна філософія в контексті візуалістики досліджується в працях Дж. М. Ріста, Г. О'Дейлі, К. Армстронга, В. Рьода, К. Мюллера та інших.

Недосліджені частини вирішуваної проблеми. Роботи вітчизняних і зарубіжних науковців по вивченню феномену візуального у філософії еллінізму, ранньої патристики, неоплатонізму розкривають важливі аспекти візуалістики цього періоду. Разом з тим додаткового аналізу вимагає концепція «ілюмінаціонізму» Августина Блаженного.

Мета статті полягає в дослідженні візуального змісту ранньої середньовічної філософії (патристики), найбільш предметно вираженої в концепції єдності трьох іпостасей: Єдиного, Розуму і космічної Душі, що дозволяє бачити духовне світло Бога, яке знайшло вираз в августинівському ілюмінаціонізмі.

Виклад основного матеріалу. Антична спадщина осмислення зорового сприйняття, концептуалізована в розмислах Платона і Арістотеля, знаходить продовження у філософії іудейського платоніка Філона Олександрійського (20 р. до н.е. – 40 р. н.е.), який намагався здійснити теоретичний синтез грецької філософії і метафізики Старого Завіту. У вченні про Логос («Божественний Розум»), який займає другорядні позиції посередника між Богом і світом, Філон використовує єйдетичну термінологію: Логос може бути зрозумілий як своєрідний резервуар для ідей-ейдосів, що транслюються з божественного у фізичний вимір. Ейдоси, що містяться в Логосі, можна споглядати, сприймати, бачити розумом, оскільки освітлюються Світлом, яке сходить від Бога [4, с. 20]. В своїй концепції Філон намагається подолати суперечність між іудаїстською метафізикою Старого Завіту і гносеологізмом Платона: «абсолютна трансцендентність Бога веде за собою абсолютну неможливість бачити його. Але, по Філону, сприйняття людиною божественної пневми або світла робить для нього можливим пізнання Бога в містичному екстазі... Божественне світло виявляється адекватним пізнанню Бога. І сам Бог багато разів визначається у Філона як духовне світло, як духовне сонце» [7, с. 117]. При цьому Філон підкреслює, що світло – це не сам трансцендентний Бог, якого неможливо побачити людськими очима (ні тілесними, ні духовними), а – образ, епіфанія, явлення Бога.

Візуалістика середньовічної філософії обумовлена її визначальною рисою – сакралізація. Тобто зближення з християнським вченням, яке постає головним об'єктом філософського осмислення. Авторитет істин, зафіксованих в Святому Письмі, не підлягав ніякому сумніву. Разом з тим його положення мали потребу в певному виправданні в доказах розуму. Звідси прагнення середньовічних мислителів залучити до аналізу Святого Письма ті чи інші філософські поняття, насамперед напрацьовані у філософських системах Платона, Арістотеля, неоплатонізму, августиніанства, основним нервом якого були Богопізнання і Богобачення (видіння).

У витоків середньовічної візуалістики знаходиться концепція Богопізнання Філона Олександрійського, для якого Бог, як зазначалося вище, постає «духовним світлом». Його неможливо побачити людськими очима, але можна спостерігати в правильності і закономірності змін, відповідно до яких функціонує природа. Фактично Філон закладає основи майбутньої теології, що в буквальному перекладі з грецької означає «богослов'я». Вперше в історії філософії це слово було вжито Арістотелем [3: 1026а; 1064в], у якого «теологія» є одним із синонімів «першої філософії».

Але арістотелівський Бог не творець світу, це філософський бог, який споглядає сам себе і тим самим виявляє вищий смисл світу. Філонівський Бог – Бог-творець і основа монотеїзму, джерела якого знаходимо в іудаїзмі. Дану теоретичну ситуацію можна розглядати як міст між іудаїстською і грецькою метафізикою. Порівнюючи античні та ізраїльські впливи на європейську культуру, М. Джей протиставляє «Слухай, о Ізраїль» – грецькому «Дивіться, елліни!» [10, с. 44]. Західна культура, на його думку, могла розглядатися як простір перемовин між двома позиціями, які особливо помітні у метафізиці середньовічного християнства.

Іншим, більш пізнім порівняно з філонівським різновидом релігійної філософії став гностицизм (гр. *gnosis* – знання). До числа найважливіших рис, властивих всім системам

гностицизму, потрібно віднести дуалістичне витлумачення світу, особливо соціального. Згідно гностицизму, основу космічних, природних явищ складає боротьба світла і темноти, добра і зла. Вона виступає в якості боротьби матерії, яка є носієм злого начала, і духу, котрий втілює все світле і добре в людському і природному світі. Тема боротьби світла і темноти знаходить продовження в маніхействі: матерія ототожнюється з темнотою, виступаючи в якості начала, також вічного, як і матерія.

У теоретичній програмі Тертуліана, при всій зневазі до розуму, вирішується ряд важливих питань, без яких не могла обійтись християнська теологія: про природу Бога і людської душі. Тертуліан вважав, що єдиний Бог є дух, але це – дух *sui generis*. Він зовсім не матеріальний, а тілесний, як це уявляли стоїки в їх вченні про пневму. Аналогічним образом і душа, будучи відмінною від людського тіла як щось більш тонке і плинне, в принципі все ж таки тілесна. В результаті такого підходу і Бог, і душа стають видимими, їх можна при певних умовах побачити людськими очима [6].

Більш змістовний вияв візуальної проблематики демонструє неоплатонізм, який здійснив вплив на середньовічну філософську думку. Насамперед візуальна метафорика знайшла розвиток в працях Плотіна. Як зазначає А.Ф. Лосєв, основний зміст філософії Плотіна «полягає, по-перше, в строгій діалектиці трьох основних іпостасей: Єдиного, Розуму і космічної Душі і, по-друге, у вченні про втіленості цієї тріади в чуттєво-матеріальному космосі» [7, с. 28]. Відповідним чином розгортається і плотинівська візуалістика: споглядання Єдиного, Розуму, космічної Душі і матеріального світу вимагає різних зорових здатностей і розраховує на різні ситуації бачення.

Споглядання матеріального світу тілесними очима, яке відволікає людину від бачення духовних реальностей і нейтралізує духовно-зорову активність людини, розглядається Плотіном як «не-бачення», як занурення в морок «не-буття», як духовна сліпота, як відмова від «духовного просвітлення» [4, с. 21]. Око без світла «не-бачить», і саме це «не-бачення і є для нього баченням темноти. Так само і дух, щоб споглядати чужу для нього матерію, повинен вийти за межі самого себе, відкинувши своє внутрішнє світло, подавити свою істинну сутність і, відвернувшись від всього світлого, побачити те, що йому протилежне» [8, с. 91].

Фактично Плотін, слідуючи платонічній традиції, вважає, що умо-погляд об'єднує прагнення споглядати позаматеріальні, духовно-світові реальності. Це засвідчуються не тілесними, а розумовими, духовними очима. Разом з тим абсолютною метою людини стає не споглядання, а дотичність до Бога, входження в середину Божественної субстанції Блага.

В епоху патристики об'єктом філософсько-теологічного аналізу постає «світло Бога». Перед цим світлом постає благочестива людина. У «Сповіді» Августин Блаженний зазначає: «Дякую тобі, Боже, за все, що ми бачимо». З цієї позиції виокремлюються два розуміння Бога – Бог філософів і Бог містиків.

Філософія виходить з необхідності вирішення проблеми пізнання Бога. Для цього потрібно було виявити умови, пізнавальні інструменти і структури. Для Августина такою умовою є пізнання Божественного світла, що виокремило концепцію «ілюмінації». Вона має витоки в новозавітному богослов'ї духовного просвітлення і в метафізиці світла Плотіна. Її головні положення були викладені в роботах «Про істинну релігію», «Монологи» і «Сповідь». Концепція ілюмінаціонізму є для Августина базовою як в гносеологічному, так і теологічному смислах. Вона слугує в першу чергу для основної мети людини – пізнання Бога і душі.

В даній ситуації Августин повністю розділяє позицію Платона і Плотіна: в пізнанні відчуття відіграють роль первісного поштовху, або «стимулятора» мисленнєвого процесу. Вони «провокують» мислення до активності, спрямовують його до пізнавальної дії. Рецептивність ставить перед мисленням гносеологічну проблему, а саме проблему «когнітивного визначення предмета, який виникає перед відчуттями в неясному і невизначеному виді. Тому в процесі пізнання предметів, які сприймаються інтелігівельно, свідчення органів відчуттів потрібно відкидати» [9, с. 296].

Для вирішення цього завдання Августин запозичує і широко використовує платонівський

ейкон (образ, зображення, подібність) Сонця: для пізнання Бога і умоосязних предметів так само потрібне Божественне Світло (Бог як Світло), як для тілесного зору – освітлення. Розум – це погляд душі, її внутрішній зір. Отже, для того, щоб бачити розумом, потрібне джерело особливого світла. Адже мати очі – ще не означає дивитися, а дивитися – ще не означає бачити. Потрібні певні (трансцендентальні) умови. Здорові очі душі – це розум, який очищений редукцією, здійснив сходження. В результаті для душі (психеї) потрібні три речі: мати очі, дивитися і бачити.

Іншими словами, окрім розуму, необхідні спрямованість, орієнтація душі до предмета інтелектуального бачення і Світло, яке дає здатність бачити. В якості ілюстрації Августин пропонує таку пропорцію: Я, або розум, по відношенню до інтелекту (Нусу) є те ж саме, що і здатність дивитися по відношенню до очей. Це означає, що розум сприймає Божественне Світло; інтелект, який формує здатність дивитися, управляє зором; а очі вловлюють якісь невизначені чуттєві (зорові) образи. Таким чином, теорія світла, або «ілюмінації», – робить висновок Г. О'Дейлі, – не призначена заперечувати пізнавальну активність, властиву інтелекту. Вона не є надприродним посяганням на людський розум. Навпаки, вона є засіб, завдяки якому здійснюється істинна інтелектуальна природа людини» [11, с. 206].

У вирішенні цієї проблеми Августин ставить перед людиною в процесі її мислення проблему когнітивного визначення предмета, який виникає перед відчуттями в смутному і невизначеному виді. Для її вирішення Августин широко використовує платонівську метафору Сонця: для пізнання Бога і умоосязних предметів так само необхідним є Божественне Світло, як для зору – освітлення. Розум – це погляд душі, її внутрішнє бачення. В трактаті «Про істинну релігію» Августин, посилаючись на біблійне одкровення про «Світло істинне, яке просвітлює кожну людину», дозволяє «бачити Бога, яким Він є» (1-е Іоанн. 3.2), розробляє і стверджує свою концепцію «ілюмінації» [4, с. 25].

В подальших філософських міркуваннях Августин, розрізняючи розум і розсудок, назве розум «розуміючим інтелектом» (*mentis intellectualis*), або «осягаючим пізнанням вічного», а розсудок – «розумним пізнанням тимчасового» (*temporalium rerum cognitio rationalis*). Розуміючий інтелект влаштований таким чином, щоб «у відповідності з установленням Творця він бачив те, що підкоряється природним порядком умоосязних предметам, шляхом певного безтілесного світла свого роду, подібно тому, яким чином тілесне око бачить те, що оточує його в цьому тілесному світлі, до якого (світла) він був створеним сприйнятливим і таким, що підходить» [2, XII 15 24]. В результаті розум досягає в Божественному Світлі мудрості, а розсудок одержує істинне знання.

В процесі свого розвитку розум досягає ступеня мудрості через редукцію і сходження. Не «очистившись» від всього тілесного і не здобувши високі душевні якості, неможливо побачити Світло. Отже, така людина «не буде вільною і не стане турбуватися про своє душевне одужання» [9, с. 297]. Виникає парадоксальна ситуація: без редукції і сходження неможливо побачити Світло, а без перспективи побачити Світло людина не буде турбуватися про очищення. Вихід Августин знаходить у вірі. А саме: всі людські дії повинна супроводжувати віра в те, що звільнення душі від всього тілесного допомагає досягненню Світла. Але увірувати у можливість побачити світло без надії на «одужання» душі неможливо. Отже, до віри повинна бути приєднана надія. Окрім того, людині необхідна любов до Світла. Таким чином, складається психологічна і теологічна тріада: віра – надія – любов. Віра вважає, що предмет, на який спрямований погляд, дійсно такий, що коли він буде осягнутий, то зробить погляд блаженним. Надія впевнює, що шукаючий обов'язково побачить, якщо добре подивиться. Любов бажає бачити трансцендентне. За таким поглядом, що «супроводжується вірою, надією і любов'ю, слідує бачення Бога, котре є кінець зору, видіння» [2, I, 6 13]. Всі зазначені феномени бачення свідомістю будуть в подальшому розроблені у вченні про гносеологічну і тео-агато-етичну інтенціональність.

Висновки. Антична філософія сформувала основні епістемологічні стратегії розвитку візуалістики в контексті можливостей зору і бачення. Одночасно народжуються метафізичні

контексти розуміння природи зору і його можливостей. В епоху еллінізму і ранньої патристики акцент дослідження зору зосереджується на світловій метафоричності, яка знаходить своє втілення в неоплатонізмі, зокрема у філософії Плотіна. Тим самим об'єктом філософсько-метафізичного аналізу постає «світло Бога», перед яким постає віруюча людина.

У Августина Блаженного умовою його пізнання стає концепція «ілюмінаціонізму», яка стала базовою для його гносеології і теології. Для пізнання Бога так само потрібне Божественне Світло, як для тілесного зору – освітлення. Розум досягає в Божественному Світлі мудрості, а розсудок одержує істинне знання. Людський дух, сприймаючи Божественне Світло, одержує можливість споглядати незмінні форми речей і вічну красу. Сутність августинівського ілюмінаціонізму полягає в пізнанні Божественної першопричини, що набуває характеру одкровення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. Об истинной религии / Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн.: Харвест, 1999. – с. 26-805.
2. Августин Аврелий. О Троице / Аврелий Августин. – Краснодар: Глагол, 2004. – 416 с.
3. Аристотель. О душе / Аристотель. Соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – с. 371-448.
4. Батаева Е. В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуалистики: Монография / Е. В. Батаева. – Х.: ФЛП Лысенко И. Б., 2013. – 349 с.
5. Бонавентура. Путеводитель души к Богу [Электронный ресурс] / Бонавентура. – М.: ГЛК Шигалина, 1993. – 189 с. – Режим доступа: <http://www.knigitxt.com/download/9620.html>
6. Диллон Дж. Средние платоники / Дж. Диллон. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 448 с.
7. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М.: ЧеРо, 1998. – 182 с.
8. Плотин в русских переводах / Плотин. – СПб.: Алетейя, 1995. – 669 с.
9. Семенов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западно-европейской философии / В. Е. Семенов. – М.: РОССПЭН, 2012. – 687 с.
10. Jay M. Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. – Berkley: University of California Press, 1993. – 648 p.
11. O'Daly Gerard. Augustine's Philosophy of Mind / G. O'Daly. – London: Duck worth, 1987. – 241 p.
12. Wittman L. ASCENSVS. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins / L. Wittman. – Munchen: Johannes Berchmans verlag, 1980. – XVII. – 770 s.

Кучерук Олег Алексеевич – кандидат философских наук, преподаватель Мореходного колледжа технического флота Национального университета «Одесская морская академия»

УДК: 130.122 + 133.4 + 304.4

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Мир постиндустриального периода развития демонстрирует в себе все признаки многофакторной культурной и общественно-политической неустойчивости. Очевидными являются неравномерные и несправедливые условия сотрудничества государств передовой экономики с государствами «догоняющей» экономики. При этом массовая культура являет собой некий оправдывающий и апологизирующий культурно-идеологический инструментарий складывающегося порядка вещей. Категории «ценности», «ценностные ориентиры», «ценностные основания» обладают особым актуальным статусом современной социальной философии. Так как исследование ценностной природы постиндустриального мира

предоставляет возможность аналитического и прогностического осмысления процессов становления и трансформации современной цивилизации.

Ключевые слова: *Ценности, ценностные основания, культура, массовая культура, постиндустриальный мир, цивилизация, мировоззрение.*

ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Світ постіндустріального періоду розвитку демонструє в собі всі ознаки багатофакторної культурної і суспільно-політичної нестійкості. Очевидними є нерівномірні і несправедливі умови співпраці держав передової економіки з державами «наздоганяючої» економіки. При цьому масова культура являє собою якийсь виправдовувчий і апологізуючий культурно-ідеологічний інструментарій вказаного порядку речей. Категорії «цінності», «ціннісні орієнтири», «ціннісні основи» мають особливий актуальний статус сучасної соціальної філософії. Так як дослідження ціннісної природи постіндустріального світу надає можливість аналітичного і прогностичного осмислення процесів становлення і трансформації сучасної цивілізації.

Ключові слова: *Цінності, ціннісні орієнтири, культура, масова культура, постіндустріальний світ, цивілізація, світогляд.*

VALUES LANDMARKS OF MODERN SOCIETY

The world of the post-industrial period of development demonstrates in itself all the signs of multifactorial cultural and socio-political instability. Obvious are the uneven and unfair conditions for cooperation between advanced economies and "catch-up" economies. At the same time, mass culture is a sort of justifying and apologizing cultural and ideological toolkit of the emerging order of things. Categories of "value", "value landmarks", "value bases" have a special current status of modern social philosophy. Since the study of the value nature of the post-industrial world provides an opportunity for an analytical and prognostic understanding of the processes of formation and transformation of modern civilization.

Keywords: *Values, value landmarks, culture, mass culture, post-industrial world, civilization, world view.*

Мир, вошедший в стадию постиндустриального развития, проявляет признаки системного дисбаланса. Острыми и насущными являются вопросы духовных и ценностных оснований современной цивилизации, осмысление которых призвано указывать на стратегическую перспективу формирования устойчивой мировоззренческой платформы грядущего глобализованного, культурно-интериоризированного и технологически развитого мирового сообщества.

Феномен отсутствия глобальной социально-экономической справедливости и системной дисгармонии, связанный с исторически дифференцированным и неоднородным развитием различных регионов Планеты, демонстрирует нарастаемые противоречия между государствами и территориями с традиционным экономическим и социокультурным укладом и государствами постиндустриального этапа развития. Причиной описываемых процессов есть, в основе своей, историко-географическая субъективность формирования народностей и государств, благодаря которой державы с опозданием ставшие на путь индустриального развития обречены пребывать в арьергардном статусе и не иметь равных конкурентных возможностей слаженного вхождения в мировое социально-экономическое, и как результат, социокультурное пространство. Следствием описываемых процессов есть трансрегиональный культурный конфликт, оппонирование цивилизаций, развитие тоталитарных идеологий, что актуально в контексте возрастания террористических угроз и локальных военных противостояний. Категории «ценности» и «ценностные ориентиры» при этом требуют философской рефлексии в контексте становления глобального сообщества, призванного разрешить проблемы социальной дисгармонии и деструктивных социокультурных

проявлених.

Проблемам філософсько-антропологічного осмислення творчої свободи індивіда, функціонування сучасного глобалізованого світа, вошедшего в стадію інформаційного маскультурного розвитку, розмиваючого мультикультурний суб'єктивізм регіонів, насущним соціально-економічним і політичним суперечностям, формуючим феномен глобальної соціальної несправедливості, питанням цінностей і ціннісних орієнтирів цивілізації, формування масового, «бегущего от свободы» мислення звертали увагу такі значимі мислителі як Г. Аптекер, Н. Бердяев [2], Э. Кассирер [3], Г. Маркузе [5], Р. Пребиш, Ю. Семенов [7], Э. Фромм [8] і інші філософські мислителі. Оригінальними і змістовними розмисленнями про співвідношення «культурного» і «цивілізаційного», в ціннісному контексті, є філософсько-містичні побудови Н. Рериха [6]. Сучасний погляд на формування ціннісних орієнтирів інформаційного, споживачського, пропитанного «фашизмом» (чарівністю) суспільства, пропонує В. Корнев [4] і інші дослідники.

Також слід відзначити, що дана проблематика стає об'єктом особливого інтересу молодого покоління сучасних ценителів філософії, так як концентровано відображає сутність формуючоїся постіндустріальної цивілізації, являючоїся їх часом, їх історичним пристаням, їх проблемою і викликом. Отже, необхідно резюмувати, що прискорюючіся процеси глобальної інформатизації суспільства, явно прослідковувані контури геополітичних конфронтацій, з масовим передчуттям і нагнетанням ідей швидкого апокаліпсиса або третьої світової війни, стихійні модернізації традиційних культурно-естетических орієнтирів і інші виклики і прояви сучасності виводять на особливий рівень філософської актуальності осмислення, орієнтовані на освітлення питань формування і трансформації цінностей і ціннісних орієнтирів постіндустріального світа.

Ю. Семенов в своїй «Філософії історії» посилається на дослідження професора політекономії і державного діяча Аргентини Р. Пребиша, критикуючого міф про унітарно-лінійний економічний еволюціонування держав. Дослідник вказує на те, що «головне в концепції Р. Пребиша було в тому, що капіталістична світова економіка представляє собою єдине ціле, абсолютно чітко розмежоване на «центр», який включає в себе кілька високорозвинутих індустріальних держав («центрів»), і «периферію», яку складають в основному аграрні країни. Периферійні країни знаходяться в економічній залежності від «центра» («центрів»), що перешкоджає їх розвитку, і обумовлює їх відсталість. Найважливіша причина відсталості периферії – вичащення центрів суттєвої частини її доходів» [7, с. 206]. Таким чином, можна прийти до висновку про априорно-несправедливих початкових умовах становлення сучасного світа, що знаходить своє відображення в різних формах соціально-політичного, релігійного і культурного протистояння держав і територій, володіючих «периферійним» статусом, державам центрально-домінуючого характеру. При цьому, культура центральних держав виконує захисно-світоглядну функцію апології існуючого порядку речей, маючи потенціал транскультурної експансії, згладжування видимих суперечностей і формування масового, центрально-орієнтованого, в культурному контексті, мислення сучасного людини. Отже, ціннісним підґрунтям постіндустріального світа, в описуваному прикладі, є міф про вільному, рівноконкурентному і гармонічному соціокультурному співробітництві в глобальній перспективі, що підводить до роздумів про необхідність філософської трансформації існуючих світоглядних орієнтирів, про переосмислення, в економіко-політичному і соціокультурному сенсі, ролі держав «центра» в побудові майбутньої цивілізації.

Однією з основоположних світоглядних категорій сучасного демократичного суспільства є поняття свободи, що вказує на її пріоритетну цінність і значимість. Примітно те, що в різних історичних епохах філософія свободи, як

эквивалент концепта социального счастья, в тех или иных формах воспевалась в различных государственных образованиях. При этом, не редко самые авторитарно-тоталитарные политические системы, налаживающие абсолютную монополию на различные формы духовного творчества, изживающие указанное разнообразие, позиционировали себя как абсолютно свободные государственные конструкции, пришедшие к власти свободной волей народа и свободой дорожащие. Э. Фромм замечет, что «несмотря на многочисленные поражения, свобода в целом побеждала. Во имя ее победы погибло много борцов, убежденных в том, что лучше умереть за свободу, чем жить без нее» [8, с. 17]. Исследователь приходит к заключению о том, что свобода являлась желаемой ценностью и ориентиром на протяжении долгого периода времени и что после Первой мировой войны со всей очевидностью открывалась перспектива становления справедливого мирового устройства, основывающегося на ценностях демократии, социальной и расовой справедливости. История же формирования тоталитарных режимов и трагедия Второй мировой войны развеяли туман торжества свободного и индивидуального в обществе, указывая на общую предрасположенность масс индустриального периода к коллективистским ценностям, к массовому приятию антигуманных и утопических концепций.

Всепоглощающая репродуктивность, гиперактивная урбанизация, становление промышленного производства, накладывающего трафарет унификации на широкие формы материального производства, приводят к формированию нового типа сознания, ощущающего свою малозначимость и стремящегося самоизолироваться от пугающего одиночества индивидуального. Вот как вышеобозначенное описывает Э. Фромм: «Неоглядность городов, в которых индивид теряется; здания, высокие как горы; непрерывная акустическая бомбардировка радио; газетные заголовки, сменяющиеся трижды в день и не дающие времени сообразить, что же на самом деле важно; ревю, в которых сотни девушек демонстрируют способность истребить свою индивидуальность и действовать с точностью механизма в огромной слаженной машине; бьющие ритмы джаза – все это лишь отдельные черты того общего положения вещей, при котором индивид противостоит независимым от него огромным величинам, ощущая себя песчинкой в сравнении с ними» [8, с. 142]. Справедливость размышлений знаменитого философа находит своё подтверждение в глобально-информационных, омассовлённых формах развития современной культуры. Информационный шум, обрушивающийся на головы потребителя данной информации, становится дезориентирующим мировоззренческим инструментарием массовой постиндустриальной культуры, размывающим интуитивно-созидательное стремление к вечному, тихому и прекрасному, нетленному в природе ценностных восприятий человека. Голос совести, интуиции или подсознания в неведомом пространстве человеческой духовности растворяется в этом шуме, сворачивает свою подлинно-ценностную ориентирующую деятельность.

Необходимо задаться вопросом, а какой классификацией, типологией или категорией представляется возможным определить аксиологический диапазон конструктивного и деструктивного в ценностном восприятии современного общества. Какая определяющая характеристика подводит к выявлению устойчивого и созидательного ценностного основания современного мира, а также гармоничного и здорового развития личности или определённой социальной общности? Э. Фромм приходит к заключению, что так называемая «нормальность» ни в коей степени не отражает естественность и внутреннюю свободу индивида, а наоборот является свидетельством бегства от этой свободы в направлении коллективистского мировосприятия. Нервозность, при этом, является следствием борьбы индивидуальности за свою экзистенциальную неповторимость, за своё Я, отчаянно защищающее своё собственное духовное начало. Философ пишет, что «человек, нормальный в смысле хорошей приспособленности, часто менее здоров в смысле человеческих ценностей, чем невротик. Хорошая приспособленность часто достигается лишь за счет отказа от своей личности; человек при этом старается более или менее уподобиться требуемому – так он считает – образу и может потерять всю свою индивидуальность и непосредственность. И

обратное: невротик может быть охарактеризован как человек, который не сдался в борьбе за собственную личность» [8, с. 149]. Здесь необходимо заключить, что цивилизационная матрица, формирующая условия сознательных и неосознанных инстинктов устремления к отречению от собственной индивидуальности, порождает деструктивные социальные колебания, так как опыт формирования тоталитарных обществ, с массовым ценностным мировосприятием, исторически апробирован и является свидетельством общего кризиса гуманистических идеалов человечества. Известное суждение о том, что безумная идея, воспринятая массой и принятая ею как нормальная, не становится от этого менее безумной, находит своё полифоническое созвучие с мыслями, изложенными выше.

Каждая историческая эпоха обладает своим собственным мироощущением, измерением пространства и времени, ценностями и ценностными ориентирами. Античная философия, средневековая теократия, устремление к естествознанию и отходу от схоластического догматизма в эпоху Ренессанса, являлись выразительными индикаторами собственного времени, некими мировоззренческими квинтэссенциями исторического периода. Как уже было отмечено выше, современный мир демонстрирует собой феномен формирования прибавочного общества, в котором информационные технологии являются коммуникативными проводниками к идеалу среднестатистического, массового человека XXI столетия. Данный идеал не обладает статусом видимой навязчивости. Стремление к обновлению гаджетов (мобильных технологий), стилистическим модернизациям, изменениям средств и форм выражения собственного Я, навязываются ненавязчиво. Именно современная ценность, которая, по сути, есть симулякр, симуляция ценности, при этом неустанно трансформирующаяся, является импульсом к поведенческим реакциям постиндустриального человека. Таким образом, культура траты и потребления является ценностно-неистинным основанием развития постиндустриального мира, деформирующим эстетику прекрасного, возвышенного и незыблемого. Данная культура отрывает человека от лона природы, отвлекает его от осознания своей духовной идентичности Творцу, непознаваемой Сущности, демонстрирующей свой призыв, сквозь призму всех теологий, к духовному самосовершенствованию. Исходя из идеологической парадигмы философствования, следует заключить, что данная форма культурной трансформации приводит к расшатыванию всей системы современного мироздания, к потере устойчивого основания указанной системы.

Современное общество – это общество новой потребительской религиозности, в котором все церковные функции выполняет гипермаркет, являющийся символом культуры потребления. А также глобальное сетевое пространство, вытесняющее традиционные средства массовой информатизации общества, и, формирующее неотип безликого человека, в том контексте, что данный индивид воспроизводит свой внутренний мир, свою внешность в соответствии с брендовым обновлением, стихийной или управляемой модернизацией аксиологической архитектуры Интернет-пространства, развитием моды и т.д. Описываемую ситуацию неплохо выразил, в художественной форме, В. Корнев, который пишет, что «среди серых приземистых городских кварталов возвышаются, как египетские пирамиды, храмы новой товарной религии, пантеоны божественных брендов. От подножия этих величественных построек к вершинам потребления нас возносят эскалаторы. В бесконечных анфиладах супермаркетов зеленеют рощи, бьют фонтаны, звучит слащавая музыка. В стеклянных ячейках и в зеркальных витринах россыпью драгоценностей лежат вожделенные Товары. Симпатичные девушки в форменных одеяниях маркетинговых весталок дарят свои улыбки и бросаются навстречу каждому посетителю» [4, с. 33]. Следует заметить, что идеология потребления изначально обладает статусом неустойчивой системы материально-духовных общественных отношений, так как привязана к ограниченным ресурсам планеты и содействует, вопреки насущной необходимости интеллектуального прорыва, к оглуплению массового человека, лишенного навыков критического мышления и привязанного к неистинным, «конвейерным» ценностям потребительского общества.

Известный философ-мистик, художник, и писатель Н. Рерих считает, что «ценность сердца,

ценность прекрасного, ценность познания всегда тождественна и драгоценна». Он подмечает, что «история не хранит пивных ярлыков и неустанно во всех трогательных символах преподаёт нам о том, где истинная, незыблемая ценность». Мыслитель назидательно констатирует, что «Космическая Справедливость» так или иначе достучится до человеческого сознания «покуда сердце людское не откроется для радости познания истинных, несокрушимых ценностей» [6, с. 23]. Интересными являются суждения Н. Рериха о демаркации понятий «культура» и «цивилизация», о недопустимости постановки вопроса о тождественности данных понятий. Он говорит, что «латинский корень Культ имеет очень глубокое духовное значение, тогда как цивилизация в корне своём имеет гражданственное, общественное строение жизни» [6, с. 28]. Сопоставив эти два понятия можно определить и выявить их модусные характеристики и проявления. Для культуры характерны нематериальные и материальные виды эстетического и духовного творчества человека, такие как поэзия, живопись, скульптура, музыкальное искусство и иные формы, обладающие принципиальным статусом нетленного во всех исторических эпохах. Тогда как, рассуждая о цивилизации, в уме возникают образы инженерных конструкций, индустриальных и постиндустриальных городов, систем политического обустройства общественной жизни, урбанизированных мегаполисов будущего и т.д. Н. Рерих справедливо замечает, что «как мы видим на многих примерах, цивилизация может погибать, может совершенно уничтожаться, но Культура в неистребимых духовных скрижалях создаёт великое наследие, питающее будущую молодую поросль» [6, с. 28]. Следует подчеркнуть, что история знает о существовании немалого количества цивилизаций, канувших в лету, а также хранит память о прекраснейших культурных достижениях прошедших времён. По нашему мнению, одной из ключевых причин деструктивного сворачивания цивилизационных проектов является отход данных культурно-исторических форм от поведенческих обусловленностей высшего порядка, обуславливающих границы дозволенного и недозволенного в ценностно-ориентирующем контексте. Таким образом, можно прийти к осознанию идеи необходимости сохранения и преумножения всего культурного, нравственного и поистине нетленного в общественном сознании и производстве, так как немалое количество философов постиндустриального мира недвусмысленно констатируют «конец истории», «общий кризис» и «закат» существующей цивилизации. Указанным концепциям вторят, исходя из собственных методов исследования, предположений и теорий, современные экономисты, социологи, культурологи, экологи и представители других научных отраслей, говоря о формировании явных контуров многофакторного и глобального системно-исторического кризиса мира постиндустриальной эпохи.

Все тезисы, изложенные выше, прекрасно резюмируют суждения выдающегося религиозного философа Н. Бердяева, который указывает на то, что «учение о жизни, её смысле, её целях и ценностях есть неизбежное учение о человеке» и подчёркивает, что «этика должна быть не только теоретической, но и практической, т.е., призывать к нравственному преобразованию жизни, не только к усвоению ценностей, но и к переоценке ценностей. А это значит, что в этике есть неизбежно профетический элемент. Этика должна раскрывать чистую совесть, незамутнённую социальной обыденностью, она должна быть критикой чистой совести. Этика есть аксиология, учение о смысле и ценностях. Но смысл и ценность не даны пассивно-объективно, они творятся. Учение о ценностях должно быть отнесено к верховной ценности. Верховная же ценность должна быть силой и излучать благодатную преобразующую энергию» [2, с. 19]. Финальное, в приведённой цитате, высказывание, на наш взгляд, особо подчёркивает лейтмотив всех тезисов, обозначенных выше. Именно ценность, как мировоззренческий ориентир и основание культуры, является мощнейшим фактором сущностного преобразования и онтологической трансформации цивилизации современной и цивилизаций, исчезнувших в глубине прошедших веков. Указанный феномен демонстрирует собой аксиологическое начало, нравственные метафизические основания, Божественное Проведение и фундаментальный план мирового развития. Указанная константность, при этом,

не является табуированным сдерживанием и ограничением креативной воли человека, а возможно, путеводителем и ориентиром, «предохранительным механизмом» и предостережением, неким непознаваемым законотворящим и обуславливающим элементом Высшей Воли.

Сказанное выше требует обобщения и выводов. Итак, исследование современных ценностей, ценностных ориентиров, выразительных форм поведения на их основе весьма актуально, так как позволяет выявить и осмыслить аксиологию, поведение, мироощущение среднестатистического представителя постиндустриальной цивилизации. Неравномерность экономического развития, порождённая указанной деформацией, глобальная социальная несправедливость приводит к возгоранию конфронтальных противостояний между благополучными государствами и государствами «догоняющей» экономики. Указанное противостояние приобретает формы религиозного борьбы и историко-мировоззренческого оппонирования ортодоксального мира прогрессу цивилизации, что подводит к выводам об общем ценностном кризисе, мировоззренческом диссонансе, им порождённом, в глобальном измерении. Омассовлённые формы культурного производства, навязывающие унификативный алгоритм потребительских реакций в массовом сознании, способствуют интеллектуальной деградации и отходу от приятия и восприятия высоких культурно-эстетических форм, идей необходимости духовного совершенствования, уходу от распознавания высших ценностей, зафиксированных в мировой теологической традиции или к номинальному и профанированному отношению к указанным ценностям. Ценности же в обозначенном контексте являют собою феномены фундаментальности современного мира, его системно-мировоззренческой инженерии и устойчивости, что подводит к выводу о необходимости культурной перезагрузки, распознаванию и выявлению истинного и нетленного в культуротворении постиндустриального человека и дальнейшему формированию на этой основе новой социокультурной реальности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аптекер Г. О природе демократии, свободы и революции / Герберт Аптекер. – М. : Прогресс, 1970. – 127 с.
2. Бердяев Н. О назначении человека: опыт парадоксальной этики / Николай Бердяев. – Париж : Современные записки, 1931. – 318 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.
4. Корнев В. Философия повседневных вещей / Вячеслав Корнев. – М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2011. – 250 с.
5. Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Герберт Маркузе; [пер. с англ. А. А. Юдина]. – М. : АСТ : Астрель, 2011. – 382 с.
6. Рерих Н. Твердыня пламенная / Николай Рерих. – Рига: Веда, 1991. – 272 с.
7. Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней / Ю. И. Семенов. – М. : Современные тетради, 2003. – 776 с.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.

Маді Галина Іванівна – здобувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК:1+316.642.2(477)

ЕКОНОМІЧНА МАРГІНАЛЬНІСТЬ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

У статті аналізується маргінальність як соціальне явище суспільства в умовах економічної нестабільності і високого рівня безробіття, характерних для сучасного українського суспільства. Дані процеси призводять до дестабілізації системи соціальних відносин в цілому і збільшення чисельності економічних маргіналів зокрема.

Ключові слова: маргінальність, економічні маргінали, інформаційне суспільство, суспільні відносини, дестабілізація суспільства.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В УКРАИНЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

В статье анализируется маргинальность как социальное явление общества в условиях экономической нестабильности и высокого уровня безработицы, характерных для современного украинского общества. Данные процессы приводят к дестабилизации системы социальных отношений в целом и увеличению численности экономических маргиналов в частности.

Ключевые слова: маргинальность, экономические маргиналы, информационное общество, общественные отношения, дестабилизация общества.

ECONOMIC MARGINALIZATION IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE INFORMATION SOCIETY IN UKRAINE: THE SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT

The article analyzes marginalization as a social phenomenon of society in the conditions of economic instability and high unemployment, characteristic of modern Ukrainian society. These processes lead to a destabilization of the system of social relations in general and an increase in the number of economic margins in particular.

Keywords: marginalization, economic margins, information society, social relations, destabilization of society

Актуальність. Починаючи розглядати проблеми маргінальності в умовах становлення інформаційного суспільства в Україні, слід виокремити деякі особливості сучасного етапу розвитку інформаційного суспільства, однією з провідних рис якого є інформація як один з провідних елементів функціонування соціальної системи. Але радикальні зміни, пов'язані з реформами різних суспільних сфер, спричиняють докорінні зміни в економічній сфері взагалі та зокрема в професійній структурі сучасного українського суспільства. Економічна сторона інформаційного суспільства несе з собою ризики, пов'язані зі зміною праці. Породжуються нові конфлікти суспільства на основі інтелектуального потенціалу різних соціальних верств. Суспільству інформаційного типу потрібні працівники, що в змозі постійно підвищувати свій кваліфікаційний рівень та здібності. З одного боку, дозволяє суспільству ширше використовувати потенціал і реалізовувати свої прагнення, а з іншого - збільшується кількість безробітних, що в свою чергу веде до зниження рівня життя та зростання великої кількості маргіналів.

Аналіз літературних джерел. Проблема інформаційного суспільства була вивчена такими вченими, як З. Бжезинський, М. Кастельс, І. Масуда, М. Моїсєєв, В. Ільїн, В. Іноземцев,

А. Ракітов та ін. Проблеми маргінальності аналізувалися Р. Парком, Е. Стоунквистом, А. Антоновски, Р. Мертоном, А. Туреном та ін. як результати конфлікту з загальноприйнятими нормами та особлива форма соціального протесту. Однак в умовах становлення інформаційного суспільства, кризового стану економічної сфери, зростанню чисельності маргінальних груп підсилюється їх негативний вплив на соціальні процеси та обумовлює необхідність подальшого наукового осмислення даної проблематики.

Загальне викладення матеріалу. У контексті соціально-філософського аналізу сучасне суспільство характеризується як інформаційне, навіть незважаючи на те, що становлення даного типу соціального устрою притаманне невеликій кількості країн із розвиненим інформаційним потенціалом. Цей вид соціальної організації є закономірним етапом розвитку техногенної цивілізації, оскільки він визначає подальшу цивілізаційну динаміку: «Інформаційне суспільство належить до конструкцій соціуму, у створенні яких величезну роль відіграють як природні механізми самоорганізації, так і розвиток інформаційних технологій. Тому його не можна трактувати як результат тільки самоорганізації суспільства або як результат чергової технічної революції, зводячи процес його формування до розвитку засобів, що полегшують інформаційну взаємодію» [1, с.180].

Розгляд базових складових інформаційного суспільства як у світі в цілому, так і в Україні, у даному дослідженні обумовлено наявністю швидкісного інформаційного обміну у межах світової спільноти, орієнтацією розвинених країн на розширення інформаційного потенціалу кожної держави та побудову інформаційного суспільства у масштабах сучасного соціуму.

Для визначення специфіки сучасного суспільства в літературі використовуються різні терміни: постмодерністське, постіндустріальне, інформаційне тощо. Вони вживаються в різних контекстах, виділяючи окремі аспекти суспільства як єдиного цілого. Можна припустити, що всі ці визначення мають бути тісно пов'язані між собою на базовому рівні, відбиваючи зміни, що відбуваються в суспільстві: «термінологічне розмаїття пояснюється якісно новою для людства ситуацією, коли руйнуються старі і вибудовуються нові політичні, економічні, соціальні відносини, формуються цифрові засоби комунікаційної взаємодії, окреслюються нові кордони громадської організації» [2]. На думку Н. Лумана, виникнення понятійного різноманіття пов'язано зі суттєвим ускладненням суспільної структури «настільки, наскільки диференціація функціональних систем набуває дедалі більшого значення, змінюється і онтичний характер об'єктів, винятковість їхнього буття і правильність установок відносно до них в пізнанні і дійсності» [3, с. 105].

В цілому, для забезпечення техногенної цивілізації, що розглядається крізь призму її цільової функції, вектор якої має виражену інформаційну аттрактивність, характерними є такі ознаки:

- більш рельєфне вираження закономірностей соціальної динаміки, що виявляється в періодично повторюваних економічних кризах (ця обставина свідчить про істотне ускладнення структури життєдіяльності соціуму, все зростаючого інформаційного навантаження на суб'єкта, що підвищує рівень стохастичності в різних сферах суспільного буття);
- на відміну від замкнутості традиційних цивілізацій, техногенна цивілізація швидко виходить за рамки одного або декількох суспільств, має експансивний характер, поширює свій вплив на інші суспільства і, створюючи міжнародний ринок, врешті-решт набуває міжнародного характеру (це свідчить про нарощування потенціалу саморозвитку і самоорганізації даного соціуму);
- сутність людини все більшою мірою розглядається крізь її суб'єктно-діяльнісну основу, а перетворена потенція людини стає її головним призначенням (діялісно-активний ідеал ставлення людини до природи поширюється на сферу соціальних відносин, які реформуються і трансформуються відповідно до змінених уявлень про їх ефективність);
- панування раціонального мислення, спрямованого на теоретичне осмислення зовнішнього світу і використання нової конструктивної інформації для розвитку знарядь виробництва з метою збільшення їх ефективності;

- дегуманізація суспільних відносин: «Ті індивіди і колективи, зусилля яких повністю зосереджені на перетворенні сировини у світло, тепло, рух і різні предмети споживання, схильні думати, що відкриття і експлуатація природних ресурсів - діяльність, цінна сама по собі і незалежна від того, наскільки цінні для людства результати цих процесів» [4, с. 14].

Можна виділити такі рівні аналізу інформаційного суспільства, які пов'язані з виділенням певних критеріїв розуміння його сутності:

- технологічний - розглядаються технологічні інновації, які зумовили не тільки нові можливості розвитку виробництва, а й суттєві зміни в інформаційному просторі і нові рівні позиціонування суб'єкта комунікаційних зв'язків;
- економічний - передбачає урахування зростання економічної цінності інформаційної діяльності, виникнення нових форм економічної діяльності тощо;
- соціальна диференціація і соціальна мобільність - критерій фіксує зміни в соціальній структурі суспільства, де починають домінувати спільноти, представники яких зайняті інформаційною діяльністю.

Таким чином, в сучасних соціокультурних умовах слід констатувати складність адаптації до середовища інформаційного суспільства окремих соціальних верств та груп громадян.

Переходячи до аналізу економічної маргінальності в сучасних умовах слід зазначити, що концепція інформаційного суспільства насамперед розвивалась у сфері економіки і, в першу чергу, була пов'язана з проблемами обробки і управління великими обсягами економічних даних. Одним із перших авторів, які заклали підвалини концепції інформаційного суспільства, був економіст Фріц Маклап. Його цікавили проблеми, пов'язані з конкуренцією у вільному демократичному суспільстві і, зокрема, проблема формальних обмежень конкуренції, таких як, наприклад, патентна система. Прямий зв'язок між патентною системою і науково-дослідними відділами компаній привела Маклапа до думки про необхідність комплексного дослідження процесу виробництва знань (інформації) у масштабах всього суспільства [5].

Практично паралельні дослідження велися японськими вченими, де концепція розроблялася також в економічному контексті професором Токійського технологічного інституту Ю. Хаяші і соціологом Е. Масудою. Дослідження Ф. Маклапа, Ю. Хаяші і Е. Масуди практично не вплинули на розробку концепції інформаційного суспільства на відміну від робіт відомого американського теоретика менеджменту Пітера Дракера, який звернув увагу не тільки на економічні, а й на соціокультурні наслідки інформаційної революції. Концепція інформаційного суспільства П. Дракера переважно ґрунтується на економічному аспекті суспільних відносин, на зміні ділової та професійної культури. Для опису соціокультурних трансформацій, пов'язаних із новими формами виробництва, поширення і використання інформації, Дракер застосовував термін «інформаційна революція» [6] для визначення явища, яке характеризує неймовірно величезну кількість документів-артефактів порівняно із трьома попередніми революціями, з огляду на виникнення таких феноменів як проблема збереження цифрової спадщини та інформаційне перевантаження: «ця революція не є революцією в технології, обладнанні, техніці, програмному забезпеченні або швидкості. Це революція концепцій» [7].

Становлення інформаційного суспільства, як вже зазначалося раніше, спричиняє низку видозмін у сучасному українському суспільстві. Це стосується також і зміни соціальної структури внаслідок виникнення нових потреб до кваліфікації робітників, необхідності швидкого пристосування до мінливих умов глобального ринку, який має також розвинений он-лайн сегмент та ін. В умовах глобалізації та інформатизації соціуму підсилюється й трудова міграція, спричиняючи в найбільш розвинених країнах жорсткі конкурентні умови для висококваліфікованої робочої сили (наприклад, США, Великобританія), в деяких країнах або регіонах, навпаки, можемо констатувати потребу в низкокваліфікованих працівниках. Апелюючи до виникнення терміну «маргінальність» та при застосуванні його в якості наукового терміну, слід зазначити, що він насамперед характеризував певні процеси, які притаманні середовищу іммігрантів [10]. Р. Парк позначав поняття маргінальність положення

індивідів, які перебувають на межі двох різних, конфліктуючих між собою культур, та досліджував за його допомогою наслідки у поведінці людей та груп, неадаптованих до нового соціокультурного середовища. Згідно його висновку, головне, що визначає природу маргінальної людини – почуття моральної дихотомії, роздвоєння і конфлікту, коли старі соціальні зв'язки порушені, а нові ще не сформовані. Згодом концепція маргінальності була розширена, включивши фактично будь-яку ситуацію, в якій особистість хоча б частково ідентифікується за двома статусами або референтними групами, при цьому ніде не приймається повністю. У цьому контексті маргінальність може призвести до виключення індивідів або соціальних груп із системи суспільних зв'язків.

До економічних маргіналів відносяться індивіди або групи осіб, що не мають можливості забезпечити в повному обсязі свої життєві потреби. Економічна маргінальність є наслідком багатьох взаємозалежних груп факторів – соціально-економічних, культурних, політичних, гендерних, основний поділ яких відбувається на рівні причин її виникнення – як властивість суспільства і як властивість індивіда. Як правило, цей статус пов'язано з позицією на ринку праці, складом сім'ї, віком та ін. Ряди бідних громадян в основному складаються з низькооплачуваних працівників, безробітних, самотніх батьків (особливо жінок) і пенсіонерів. Враховуючи соціально-економічні умови сьогодення, глобальна економічна криза позначилася на всіх країнах світу різким падінням виробництва, зростанням безробіття, зниженням доходів населення і загостренням соціально-економічних проблем. В умовах кризи об'єктивно зростає роль держави в регулюванні економічної діяльності та посилення соціального захисту населення.

Стратифікація суспільства за шкалою рівня добробуту широко використовується також для цілей боротьби з бідністю, стимулювання підйому соціальної мобільності з бідних і малозабезпечених верств, реалізації принципу соціальної справедливості з метою підвищення інтегрованості і солідарності суспільства і т. д.

Особливої актуальності стратифікація за цією шкалою має для України, традиційними проблемами для якої виступають кордони локалізації бідності і багатства, а також наявність величезної маси малозабезпеченого населення при відносно невеликій частці середнього класу. Результат аналізу становища малозабезпечених і його динаміка за останні роки дозволяє зробити висновок про те, що йде поступовий, але досить активний процес переходу з держави малозабезпечених в державу бідних.

В рамках соціальної політики визначаються заходи, безпосередньо направлені на подолання бідності в таких областях, як політика формування доходів, політика на ринку праці, зайнятості та заробітної плати, розвиток доступних освітніх і медичних послуг, пенсійної системи та ін. Крім перерахованого вище, сучасна соціальна політика націлена на включення в суспільні відносини представників найбідніших верств населення. Регіональна політика важлива для країн великої географічної протяжності. Облік регіонально-географічних та інших факторів, що впливають на рівень бідності, особливо на його підвищення, дозволяє вживати адекватних заходів на покращення добробуту населення. Реалізація на регіональному рівні єдиної системи заходів, спрямованих на боротьбу з бідністю, як правило, включає як заходи, що фінансуються з державного бюджету, так і заходи, які реалізуються органами місцевого самоврядування, з огляду на специфіку конкретного регіону.

Особливо актуальною в сучасній Україні є проблема безробіття, причинами якого є вивільнення малокваліфікованих робітників в результаті науково-технічного прогресу; скорочення працівників в результаті спаду виробництва; збільшення чисельності безробітних і т.д.

В умовах кризи в Україні тривають масові скорочення співробітників, стрімко зростає рівень безробіття. На думку експертів, стабілізація ситуації на ринку праці в Україні не може бути вирішена найближчим часом, оскільки криза завдала серйозної шкоди українській економіці, наслідків якого Україна ще не відчула повною мірою. Також важливу роль відіграє психологічний фактор: люди, які працювали в престижних компаніях і отримуючи стабільну

заробітну плату, взяли кредити на побутову техніку, автомобілі та квартири. Опинившись без роботи, внаслідок чого стала їх неплатоспроможність, вони не можуть погодитись на будь-яку роботу, тому що для виплати боргових зобов'язань перед банками необхідна робота з високою зарплатою. Ситуацію ще більше посилює знецінення національної валюти. Виникнення в нашій країні безробіття потрібно пов'язувати не тільки зі спадом виробництва і економічною кризою останніх років. Є більш глибока причина, що йде в недалеке минуле розвитку нашої соціальної структури, професійної освіти та розподілу трудових ресурсів. Це – феномен прихованого безробіття, що стала характерною рисою соціалістичної соціально-економічної системи. Приховане безробіття полягає в надмірності певних професій фахівців по відношенню до оптимального їх числа відповідного рівня кваліфікації. Оптимальність ця визначається за рівнем використання фахівців, який проявляється в частці кваліфікованої інтелектуальної праці в загальній структурі робочого часу фахівця і в ефективності його праці (в співвідношенні витрат і результатів).

При масовому безробітті виникає загроза дестабілізації в суспільстві. Насамперед, держава не зможе забезпечити існування великої кількості безробітних. «При цьому слід враховувати особливості досить пасивного менталітету українців: при такому збільшенні безробіття більше половини вакансій, що існують на українському ринку праці, залишаються вільними» [8, с. 7-8]. Парадокси ринку праці в Україні полягають в тому, що за офіційними даними є десятки тисяч вакансій і при цьому існує величезний відсоток безробітних (відповідно до висновків експертів, коефіцієнт варіюється від 9,5 до 20%). Очевидно, що потенційних працівників не влаштовує заробітна плата в пропозиціях роботодавців.

Слід зазначити, що в умовах становлення інформаційного суспільства позитивними тенденціями щодо подолання маргінальності є зокрема тенденція збільшення працівників, для яких віртуальний простір є провідною можливістю професійної реалізації. Ця тенденція в сучасній Україні обумовлена, перш за все, економічною кризою та девальвацією національної валюти, що спричиняє скорочення персоналу у різних організаціях – як у державному секторі, так і у приватному. Можливість найму та виконання робіт в режимі он-лайн значно прискорили зріст он-лайн фрілансу. Більшість працівників даної категорії зайняті у сфері ІТ-технологій. В Україні цей сегмент знаходиться лише на початковій стадії, тоді як, наприклад, у США доля он-лайн фрілансу складає більше третини від загальної кількості ринку праці. Найбільш затребувані в Україні послуги стосуються розробки сайтів та мобільних платформ. Також серед найпоширеніших слід виокремити такі напрями, як програмування, веб-дизайн, реклама у соціальних мережах, анімація, 3D-проекування. Слід зазначити, що перспективи професійної реалізації для українців за допомогою ресурсів глобальної комп'ютерної мережі стосуються, перш за все, робітників високої кваліфікації, для яких це можливість виходу на глобальний міжнародний ринок праці, можливість самостійно формувати свій робочий час, рівень доходу та ін.

Слід зазначити, що формування конкурентоспроможного спектру он-лайн послуг є одним з пріоритетних напрямів фінансових установ у сучасному українському суспільстві. Глобальна комп'ютерна мережа забезпечує глобалізацію капіталу і децентралізацію виробництва і ринку праці. Транснаціональні корпорації утворюють структурні вузли мереж, внаслідок цього структурується єдиний інформаційний простір: «ринок стає мережевим міжнародним інститутом відкриття інформації і очікувань» [9, с. 5-6]. Також породжує появу тієї специфічної форми економічної діяльності, яка отримала назву «віртуальна корпорація». Вона є альянсом незалежних компаній для вирішення стратегічного, але одиничного завдання. Такого роду альянс, на думку adeptів концепції віртуальної корпорації, повинен існувати як комунікаційна мережа на основі комп'ютерних технологій, за допомогою якої компанії координують свої зусилля. Відповідно до цього віртуальна корпорація позбавлена вертикальної інтеграції, центрального офісу, ієрархії та інших атрибутів «реальної» корпорації. Після вирішення поставленого завдання вона легко може змінити конфігурацію або зовсім припинити своє існування [10].

У першому наближенні можна було б виділити дві основні сфери інформаційної економіки. По-перше, це сфера, безпосередньо пов'язана з інформацією, її генеруванням, зберіганням, передачею та використанням – виробництво знань, даних, нововведень, включаючи дослідження і розробки. Вона вбирає в себе науково-технічні дослідження, страхування, рекламу, довідкове обслуговування, банки, освіту тощо. В кінцевому підсумку, це сфера прямих інформаційних товарів і послуг.

Висновки. Керуючись вище викладеним матеріалом можемо зробити висновки, що в становленні інформаційного суспільства на сьогоднішній день є, як негативні так і позитивні сторони. Розуміючи, що при швидкому впровадженні реформ в різних суспільних сферах впливають на соціум по-різному. Економічна та соціальна нестабільність в Україні привела до дестабілізації в суспільстві. У зв'язку з великим кількісним ростом маргінальних груп в соціальній структурі різко зросла злочинність, збільшились антисоціальні способи здобування засобів існування та ріст населення який взагалі не зайнятий, безробітний. Суспільство, що знаходиться в кризовій ситуації, сприяє появі маргінальних груп та посилює їх негативний вплив на соціальні процеси.

Відзначимо, що є більш стійкий тип суспільства, який навпаки адаптується, активується і реалізовується, як індивід, як професіонал. Наприклад, жінки які знаходять у відпустці по догляду за дитиною до досягнення нею трирічного віку, мають не завжди стабільне матеріальне становище. Причини бувають різного характеру. Тому деякі, завдяки доступу до ресурсів глобальної комп'ютерної мережі, можуть задовольнити свої економічні потреби. При цьому реалізувати свої здібності, творчі натхнення або підвищити кваліфікаційний рівень. В наслідок чого, отримувати духовне та матеріальне задоволення.

На думку американського соціолога Р. Парка, завдяки своїй схильності до інтелектуальної діяльності маргінал здатний мати творчий потенціал. Він зазначає, що на тлі «свого культурного середовища він (маргінал) стає людиною з більш широким кругозором, більш тонким інтелектом, більш відстороненою і раціональною точкою зору. Маргінал – це завжди людина порівняно більш цивілізований» [11, с. 5-6]. Тобто маргінальний статус наділяє людину здатністю адекватніше оцінювати події, що відбуваються особливо в ситуації кризи, і адекватно реагувати на них. Йдеться про позитивну сторону маргінальності, про творчий підхід: «в будь-якій культурі найбільші досягнення здійснюються зазвичай під час швидких соціальних змін, і багато чого з великих вкладів були зроблені маргінальними людьми» [12, с. 5-6].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Моисеев Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – 200 с.
2. Луман Н. Общество как социальная система Пер. с нем./ А. Антоновский. М: «Логос», 2004. – 232 с.
3. Павлова Е. Формы культуры информационного общества http://www.ifapcom.ru/files/Monitoring/pavlova_form_cult_io.pdf
4. Тойнби А. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
5. Machlup F. The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.
6. Drucker P. Beyond the information revolution <http://www.theatlantic.com/past/issues/99oct/9910drucker.htm>
7. Drucker P. The Next Information Revolution Електронний ресурс: Режим доступу: <http://www.s-jtech.com/Peter%20Drucker%20%20the%20Next%20Information%20Revolution.pdf>
8. Пальчинская М. Социологическая квалификация маргинальных групп. – Одесса, Изд-во ОНМУ, 2010. – 32с.
9. Райсс М. Границы «безграничных» предприятий: перспективы сетевых организаций //

Проблемы теории и практики управления. - №1. - 1997. - с. 47-58.

10. Абельцев А. Понятие «виртуальной экономики» и ее характерные черты / А. Абельцев – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.cis2000.ru/publish/books.shtml>

11. Park R. E. Human migration and the marginal man // American Journal of Sociology. Chicago, 1928. Vol. 33, № 6. P. 881 – 893.

12. Шибутани Т. Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996. (Программа «Высшее образование»). 416 с.

Нівня Ганна Олександрівна – аспірантка кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»

УДК 1:316.3+316.47

РИТУАЛ У РАКУРСІ ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

В даній статті феномен ритуалу розглянуто з позицій теорії соціальної комунікації. Аналізуються різноманітні трактування понять «комунікація» та «соціальна комунікація». Досліджується комунікативний аспект ритуалу. Метою дослідження є виявлення ключових особливостей ритуальної комунікації.

Ключові слова: ритуал, комунікація, соціальна комунікація, соціальні смисли, соціальна роль, інформація.

РИТУАЛ В РАКУРСЕ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В данной статье феномен ритуала рассматривается с позиций теории социальной коммуникации. Анализируются различные трактовки понятий "коммуникация" и «социальная коммуникация», исследуется коммуникативный аспект ритуала. Целью исследования является выявление ключевых особенностей ритуальной коммуникации.

Ключевые слова: ритуал, коммуникация, социальная коммуникация, социальные смыслы, социальная роль, информация.

RITUAL FROM THE VIEWPOINT OF SOCIAL COMMUNICATION THEORY

The article examines the phenomenon of the ritual from the viewpoint of social communication. It analyzes various interpretations of such concepts as «communication» and «social communication» exploring communicative aspect of the ritual. The primary objective of the research is to investigate key peculiarities of ritual communication.

Key words: ritual, communication, social communication, social role, social meanings, information.

Актуальність. Феномен ритуалу досліджувався з позицій етології, етнографії, антропології, мовознавства, лінгвістики, психології, соціології, філософії. Це зобумовлено міждисциплінарним характером самого предмета дослідження. Будучи невід'ємним складником культури, ритуал еволюціонував в ході культурно-історичного розвитку суспільства, адаптуючись до навколишніх соціальних умов, набуваючи нові смисли. Таким чином, актуальним стає пошук сучасних методів дослідження цього давнього явища.

Розгляд ритуалу в ракурсі моделі соціальної комунікації відкриває широкі перспективи для досліджень. Адже в сучасному суспільстві окрім зростання об'єму накопиченої людством інформації, з'являються нові засоби для її передачі. Через це відбувається невинне зростання швидкості передачі інформації. Дані явища відкривають нові шляхи для комунікації, прискорюють її темп. Комунікаційні аспекти ритуалу, його інформаційний складник в таких

умовах набувають більшої значущості.

Аналіз літературних джерел. Феномен комунікації в останні десятиліття є об'єктом пильної дослідницької уваги. Так Т. Дридзе розглядає комунікацію з позицій семіосоціологічного підходу, С. Куликов, Ю. Підгорецькі, В. Сметана та ін. розглядають комунікацію в контексті соціальних процесів. Н. та С. Іщуки досліджують екзистенційний і трансцендентний виміри комунікаційної взаємодії. Г. Почепцов висвітлює теми міфологічної та перформансної комунікації. І. Альошина, Е. Мельник, В. Нечипуренко та інші досліджують комунікативний аспект ритуалу.

Проте таке складне і багатоаспектне явище як комунікація потребує додаткового уточнення дефініцій. Крім того, у даних дослідженнях залишається не висвітленим питання двоспрямованості ритуальної комунікації та не достатньо дослідженими де-які її аспекти.

Метою дослідження є виявлення ключових особливостей ритуальної комунікації.

Загальне викладення матеріалу. Термін «комунікація» має безліч трактувань, що виражає багатогранність явища. Деякі визначення суперечать один одному. Наприклад, існують розбіжності в питанні розмежування понять «комунікація» і «спілкування».

Так, К. Черрі ототожнює дані поняття, зазначаючи, що суспільство можна визначити, як людей, що перебувають в стані комунікації [5, с. 254-255]. Ю. Підгорецьки вважає спільними ознаками комунікації та спілкування їх співвіднесеність з процесами передачі та обміну інформацією, зв'язок з мовою та з соціо-мовленнєвою поведінкою учасників процесу [11, с. 161].

За визначенням українського дослідника Г. Почепцова, під комунікацією слід розуміти «процеси перекодування вербальної в невербальну і невербальної у вербальну сфери». Іншими словами, перехід від говоріння одного суб'єкта до дій іншого [12, с. 15]. Також існують й інші варіанти інтерпретації терміна «комунікація». Комунікацію трактують як засіб зв'язку будь-яких об'єктів матеріального і духовного світу; як спілкування, за допомогою якого люди обмінюються інформацією; як передачу і обмін інформацією, спрямовані на вплив на соціум і його компоненти [1, с. 4].

Українська дослідниця Е. Мельник розрізняє комунікацію та спілкування. Вона визначає комунікацію як «обмін інформацією між будь-якими динамічними системами або їх підсистемами» [9, с. 66]. Авторка наголошує на необов'язковості наявності в процесі комунікації взаємодії людини з людиною. На її думку, об'єктом комунікації може бути машина, або тварина, в той час як процес спілкування неодмінно передбачає діалог між людьми [9, с. 66].

Деякі дослідники прилічують до комунікації не тільки вербальний аспект, міміку, жести тощо, але і такі засоби зв'язку, як телефон, залізниця тощо, тобто всі символи розуму і способи їх передачі в просторі та часі [5, с. 256]. Г. Пшегусова пише про наявність комунікації вже на внутрішньоособистісному рівні, що зумовлено діалогічною природою свідомості. Таким чином, процес сприйняття іншого є відображенням внутрішньоособистісного діалогу [13, с. 13]. Українські дослідники Н. та С. Іщуки підкреслюють важливість інформаційного складника комунікації. Згідно з їх позицією, виконання репрезентативної та інформаційної функцій щодо єдності комунікантів є призначенням комунікації [6, с. 100].

Дослідники виокремлюють такі форми комунікативної дії, як наслідування (уподібнення кому-небудь або чому-небудь, властиве для первинного рівня соціалізації, трапляється також при передачі традиції); діалог (взаємодія рівноправних суб'єктів комунікації), управління (суб'єкт впливає на об'єкт) [3, с. 64].

М. Каган розмежовує поняття «комунікація» і «спілкування», оскільки вважає перший процес односпрямованим (суб'єкт – об'єкт), а другий – двоспрямованим (об'єкт – об'єкт). Крім того, на його думку, комунікація являє собою інформаційний процес (передача повідомлень), у той час як спілкування має практичний, матеріальний і духовний характер [5, с. 255].

У багатьох дослідженнях підкреслюється, що комунікація являє собою «соціальний

процес, що відображає соціальну структуру і виконує в ній сполучну функцію». [5, с. 254] Тобто комунікація, відповідно до даного визначення, – соціальна за своєю природою. З позицій концепції символічного інтеракціонізму, людська природа і соціальний порядок представляються продуктами комунікації, оскільки кожен вчинок індивіда є результатом взаємних поступок інших індивідів. Суб'єкт, таким чином, формується в процесі повсякденної взаємодії [5, с. 254]. Цій концепції співзвучний погляд Е. Сепіра, згідно з яким суспільство невинно відроджується, творчо відтворюється за допомогою комунікативних актів, що здійснюються між індивідами [5, с. 257].

За словами В. Сметани, соціальний порядок є комунікативний порядок [14, с. 23]. На думку філософа основою формування соціальної комунікативної взаємодії є інтерсуб'єктність соціальної комунікації, що виражається в єдиному комунікаційному часі та просторі. Комуніканти не тільки розуміють один одного, а й здатні «сумісно конституювати спільний соціальний порядок» [14, с. 10]. Підсумовує вищенаведені позиції думка Н. Лумана, згідно з якою «суспільство невіддільне від власного типу комунікації; воно і є комунікація» [13, с. 19]. Тобто, будь-які соціальні процеси та соціальні відносини містять у собі комунікативний аспект.

Згідно з визначенням В. Сметани, комунікація як діяльність «являє собою систему елементарних актів, що складаються з ланцюга взаємопов'язаних комунікативних дій» [14, с. 9]. Суб'єкт входить у комунікативну ситуацію, оцінює її, вибирає суб'єкта для можливої взаємодії, ставить задачу комунікативного менеджменту, привертає суб'єкта партнера і події [14, с. 9]. Як бачимо, спектр трактувань поняття досить широкий. У рамках дослідження нас цікавить переважно єдність комунікативних і соціальних процесів а також інформаційний аспект комунікації.

Для здійснення комунікації необхідна наявність комуніканта (відправника), реципієнта (одержувача) і переданого повідомлення. У ритуалі реципієнтом слугують сакральні сили, трансценденція. Так Ю. Соколов описує комунікацію між пластами буття в ритуалі. На думку дослідника для успішного здійснення такої комунікації є необхідним дотримання двох умов, перша з яких: подолання перепон між людським та демонічним планами буття, а друга: зміна структури свідомості та системи відчуттів учасників процесу [15, с. 189]. У деяких випадках у ролі реципієнта може виступати підсвідомість індивіда, ритуали, сновидіння та релігійний екстаз здавна були формами взаємодії з несвідомим [2, с. 20]. Але ритуал, будучи соціальним явищем та здебільшого формою колективної поведінки, як ми переконаємось нижче, неодмінно містить в собі соціально-комунікативний аспект.

Засобом невербальної комунікації ритуал вважали такі дослідники, як Е. Ліч, К. Леві-Строс, В. Нечипуренко. Так, В. Нечипуренко акцентує увагу на передачі в ритуалі соціально значущих смислів. Комунікативний аспект ритуалу сприяє внутрішньогруповій інтеграції і зумовлює невербальне взаєморозуміння членів спільноти [10, с. 18]. Таким чином, доцільним буде розгляд ритуалу в ракурсі моделі соціальної комунікації.

За визначенням В. Сметани, соціальна комунікація – це «особливий соціальний феномен, що виражає такі межсуб'єктні відносини, як соціальну комунікативну взаємодію, обмін соціальними смислами в соціальному часі і просторі, соціальне пізнання, конструювання та конституювання соціальних та міжособистісних відносин» [14, с. 9]. Під поширенням смислів у соціальному просторі дослідник має на увазі «сприйняття їх людьми, що перебувають в певних соціальних відносинах з комунікантом» [14, с. 18]. Таким чином, вивчаючи соціальну комунікацію, ми вивчаємо те, як знання, вміння, емоції, стимули доходять до реципієнтів, а також як довго ці смисли зберігають свою цінність для суспільства. В ситуації, коли відбувається рух знаків, а не рух смислів, ми можемо говорити про псевдо комунікацію [14, с. 19]. В. Сметана пише про специфічне комунікаційне пізнання, яке полягає в опануванні соціальних смислів у комунікативній взаємодії [14, с. 28]. Учасники соціальнокомунікативного процесу мають на меті такі цілі, як пізнавальна (поширення або придбання знань або умінь), спонукальна (отримання стимулів до будь-яких дій або стимулювання інших), експресивна (вираження або набуття емоцій для досягнення вищезазначених цілей) [14, с. 26-27]. Ритуал є

потужним знаряддям спадкоємності та збереження традиції саме за рахунок передачі під час ритуального дійства важливих соціокультурних смислів, результатом чого є комунікаційне пізнання, що відбувається в ході опанування цими смислами учасниками обряду.

Сучасний ритуал завдяки розвитку інформаційних технологій отримує набагато більше засобів для поширення смислів у соціальному просторі-часі, що розширює його соціокомунікативні можливості. Водночас смисл багатьох ритуалів був втрачений, і сьогодні ми можемо спостерігати їх вихолощені форми, тобто лише рух знаків у соціальному просторі, в ході якого не відбувається соціальне пізнання. Ритуальне дійство, під час якого не відбувається рух соціо-культурних смислів, доцільно розцінювати як ритуалізовану поведінку.

В. Конецька визначає соціальну комунікацію як комунікативну діяльність, зобумовлену «рядом соціально значущих оцінок, конкретних ситуацій, комунікативних сфер і норм спілкування, прийнятих у конкретному суспільстві» [7]. На думку Ю. Підгорецькі, соціальна комунікація виконує такі основні завдання, як інтеграція індивідів у соціальні групи, а груп – у соціум, внутрішня диференціація суспільства і под. [11, с. 159-160]. Вчений загострює увагу на зростанні значущості соціальної комунікації в сучасних умовах бурхливої інформаційної революції. На його думку, соціальна комунікація відіграє в соціумі тим більшу роль, чим більш складна діяльність суспільства і, відповідно, більший об'єм накопиченої інформації [11, с. 159].

С. Куликов визначає соціальну комунікацію як «особливий соціальний феномен, що виражає такі міжсуб'єктні відносини, як індивідуально-особистісну та соціально-значущу комунікативну взаємодію, що виражається в обміні соціальними смислами в соціальному часі і соціальному просторі, соціальне пізнання, конструювання та конституювання суспільних та міжособистісних відносин, будучи при цьому важливою функціональною характеристикою суспільства, яка орієнтована на відтворення і конструктивну динаміку соціокультурних норм і зразків, що підтримують суспільну єдність» [8, с. 8-9]. Соціальний діалог, згідно з позицією Куликова, реалізується у всіх формах відносин і взаємодій, як особистісних, так і соціальних. Таким чином відбувається діалог громадянського суспільства і держави, який реалізується на мікрорівні (індивідуально-особистісне спілкування), макрорівні (комунікативна взаємодія соціальних груп), мегарівні, де соціальний діалог набуває форми конструктивної динамічної збалансованості всієї суспільної системи, метамегарівні (діалог культур, цивілізацій). Результатом соціального діалогу виступають соціальна гармонія, стабільність і под. [8, с. 9]. Результатом мультикультурного діалогу є також обмін звичаями та ритуалами. В умовах глобалізації питання запозичення іншокультурних обрядів набуває актуальності та потребує пильної дослідницької уваги для встановлення позитивних та негативних рис даного явища.

Не зважаючи на взаємопроникнення культур та уніфікацію комунікаційних моделей, питання міжкультурної комунікації залишається актуальним. Навіть найпростіше повідомлення може бути носієм певного набору інформації, який буде не в змозі сприйняти представник іншої національної культури [12, с. 605]. Для ефективного діалогу з представниками інших культур необхідно враховувати національні відмінності: розбіжності у поглядах на цінності, специфіку сприйняття таких онтологічних величин, як простір і час [12, с. 600 – 602].

С. Куликов досліджує дискурсивний характер соціальної комунікації, що виражає, на його думку, її впорядкованість, урегульованість і осмисленість. Вчений виокремлює побутовий і статусно-орієнтований дискурси, де перший – це міжособистісне спілкування, а другий – соціально значуща комунікація [8, с. 14].

У ритуалі комунікація завжди соціально орієнтована. В обрядовому сценарії відбувається спілкування не особистостей, а соціальних ролей, взаємодія статусів. Наприклад, під час весільного ритуалу взаємодіють не особистості, а статуси нареченого, нареченої, тещі, свекрухи і так далі. Більш того, як у будь-якому обряді переходу, тут акцентується увага на зміні положення і на тих привілеях та заборонах, які учасник отримує разом із новим статусом. Такі особливості комунікації так само трапляються в спільнотах, чие життя часто

ритуалізоване, а соціальна структура суворо ієрархічна.

Г. Пшегусова пише про наявність у комунікації екзистенційного виміру, який проявляється в модальності інтерсуб'єктивного діалогу. Структура взаємодії я-суб'єкта з іншим суб'єктом, яка реалізується в накладенні на соціальні ситуації, є екзистенційною підставою комунікації [13, с. 13]. Дослідниця вводить поняття «комунікативної матриці» суспільства, тобто «стійкого комплексу характеристик сформованого в суспільстві типу комунікації, який передбачає певні ціннісно-нормативні конститутиви соціального життя, що оптимально поєднуються з ним» [13, с. 13]. Таким чином, соціальний тиск на індивіда виявляється тиском мережі значень, яка встановилася в культурі [13, с. 13]. Ритуал є одним з найефективніших накопичувачів та трансляторів соціального досвіду. Нерідко обряди здійснюються індивідами під впливом суспільного тиску. В таких ситуаціях втрачаються важливі соціо-культурні смисли, не відбувається комунікація з сакральним та ритуал втрачаючи потужний енергетичний потенціал, перетворюється на ритуалізовану поведінку.

Т. Дридзе, яка використовує семіосоціопсихологічний підхід, трактує соціальну комунікацію як «обмін діями породження і інтерпретації текстів» [4, с. 145], тобто як текстову діяльність, текст же розуміється як комунікативно-пізнавальна одиниця [4, с. 145-147]. Однак породження тексту в комунікації переважно є не самоціллю, а результатом прагнення розв'язати якусь проблему [4, с. 146]. Ключовим для концепції дослідниці є ефект діалогу, таким чином, псевдокомунікацією дослідниця вважає спробу діалогу, що не увінчалася адекватними інтерпретаціями комунікативних інтенцій, а квазікомунікацією – ритуальне дійство, яке підміняє спілкування і не передбачає діалогу [4, с. 147]. У цьому випадку комунікативний аспект ритуалу упускається, оскільки дослідниця не враховує комунікацію із сакральним, яка присутня в обряді. Крім того, перефразовуючи вищевикладене, повторимо, що діалог у ритуалі відбувається, але не на побутовому, а на соціальному рівні.

Будучи соціальною істотою, людина здійснює будь-які дії, узгоджуючи їх із соціальним фоном. Будь-яка дія є висловленням своєї соціальної позиції. Здійснюючи ритуал, індивід тим самим обіграє певну соціальну роль, демонструє і проголошує свою належність до певної групи. Індивідуальний ритуал, навіть у випадках, коли його виконання суперечить прийнятим у цьому суспільстві нормам і цінностям, є висловленням індивідом як соціальною одиницею своєї політичної позиції, його діалогом із суспільством. Таким чином, комунікація в ритуалі відбувається у двох напрямках: комунікація з трансцендентним, сакральним і соціальна комунікація.

І. Альошина розглядає обряд як форму соціально-культурної комунікації. Дослідниця підкреслює, що обрядова діяльність неодмінно пов'язана із селекцією соціо-культурного матеріалу, оскільки через комунікаційні канали транслюється лише найбільш значуща та цінна для даної групи інформація [1, с. 9]. Ключовими особливостями обряду в рамках своєї концепції дослідниця вважає повторюваність, багатозначність, авторитарність, вибірковість та дієвість [1, с. 9]. В умовах стрімких змін у соціумі посилюється інтеграційна функція ритуалу, збережені в обряді важливі соціо-культурні смисли підтримують спадкоємність та повертають почуття стабільності, безпеки.

Е. Мельник пише про синтез вербальної та невербальної комунікації в ритуалі. За її словами, ритуал «діалогізує відносини між його учасниками» [9, с. 67]. Також дослідниця пропонує розглядати ритуал як «інтенсифікацію наявних комунікативних інтенцій, переклад їх у більш технологічну форму»? під якою слід розуміти «досягнення рогнозованого результату» [9, с. 66].

З точки зору В. Нечипуренка комунікативний аспект ритуалу реалізується у «вибудовуванні символічного семантичного простору, в якому смисл у процесі комунікативної трансляції опосередковується символом» [10, с. 18]. Ритуал сприяє невербальному взаєморозумінню членів групи, оскільки через ритуальну комунікацію відбувається створення зв'язків «своїх» та відторгнення «чужих» [10, с. 18].

Відповідно до думки В. Нечипуренка, будь-який ритуал характеризується особливими

типами комунікації. До таких дослідників належить формалізована мова і спів, формалізовані рухи тіла і танець, матеріальні символи, які замінюють слова. На відміну від буденної комунікації, ритуальна комунікація не здатна передавати логічну аргументацію, крім того, вона бідніша в семантичному плані [10, с. 258]. Іншими словами, ритуальна комунікація є формалізованою, в той час як для буденної мови властива гнучкість.

Резюмуючи викладене вище зробимо **підсумок**. В науковій літературі існує чимало визначень терміну «комунікація». Проаналізувавши їх, ми вважаємо за доцільне як головні, виділити інформаційний та соціальний аспекти комунікації. Ключовою ж ознакою соціальної комунікації є обмін соціальними смислами у соціальному просторі-часі.

Специфічними ознаками ритуальної комунікації є її формалізованість, а також двоспрямованість: комунікація з сакральним та соціальна комунікація. Ритуал залишається ритуалом, доки у ході його проведення відбувається прилучення до сакрального і обмін значущими соціо-культурними смислами.

Перспективи подальших наукових розробок у даному напрямку пов'язані з дослідженням ритуальної комунікації в умовах глобалізації та міжкультурного діалогу, а також вивчення комунікативних можливостей ритуалу у зв'язку з розвитком інформаційних технологій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алешина И. В. Обряд как интеграционная форма социальной и культурной коммуникации. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социол. наук, спец. 22.00.06. Москва, 2005. 21 с.
2. Ачитаева Е. А. Феномен "внутреннего видения" пространства в современном гуманитарном знании // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2012. № 11 (66). С. 19-22.
3. Воробьев Ю. Л., Гайтюкевич Н. И. Социальные коммуникативные функции в контексте типологии коммуникаций // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 64-69. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/1/Vorobiev~Gaytiukevich/7_2010_1.pdf (дата обращения: 20.03.2018).
4. Дридзе Т. М. Социальная коммуникация как текстовая деятельность в семиосоциопсихологии. // Общественные науки и современность. 1996. № 3. С. 145-152.
5. Икаева Р. В. Теоретические концепции социальной коммуникации // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2012. Вып. 4. С. 253-260.
6. Іщук Н., Іщук С. Поняття комунікації: множинність конотацій // Схід. 2017. № 1 (147). С. 97-101.
7. Конечкая В. П. Социология коммуникации. Москва, 1997. 303 с. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/koneck/intro.php (дата обращения: 20.03.2018).
8. Куликов С. В. Социальная коммуникация: дискурсивно-диалогическая природа и характерологические особенности. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2010. 20 с.
9. Мельник Е. А. Ритуал як засіб створення стереотипів культурних форм спілкування та поведінки // Гуманітарний часопис. 2013. № 1. С. 62-67.
10. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности. Дис. ... доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2002. 329 с.
11. Подгорецки Ю. Социальная коммуникация – наука XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2015. Т. 7, № 2. С. 157-163.
12. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. Москва, Киев, 2001. 656 с.
13. Пшегусова Г. С. Социальная коммуникация: сущность, типология, способы организации коммуникативного пространства. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2003. 49 с.
14. Сметана В. В. Социальная коммуникация: (Социально-философский анализ

коммуникативных отношений и коммуникативного дискурса). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2004. 32 с.

15. Соколов Ю. Е. Архаический ритуал как коммуникация // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 4. С. 189-194. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/4/Sokolov/27_2009_4.pdf (дата обращения: 21.03.2018).

Орленко Ірина Миколаївна – аспірантка кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК:165.745-029:1

СУЧАСНА ТИПІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНО – ДЕЗАДАПТОВАНОЇ СІМ'Ї У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ

У статті розглядаються типи соціально-дезадаптованих сімей та сучасна сімейна ідеологія, що змінюється під натиском реформ. Змінюються й сімейні цінності, що викликає у сучасній сім'ї стан соціальної та психологічної дезадаптації. Все це обумовлено новими соціально-економічними формами життя. З'ясовано сутність проблем дезадаптованої сім'ї у сучасному українському суспільстві. Доповнюється та уточнюється сучасна типологія соціально-дезадаптованих сімей України в ракурсі філософського погляду.

Ключові слова: соціально-дезадаптована сім'я, типи, СЖО, ТПО, сім'я особливої дитини.

СОВРЕМЕННАЯ ТИПИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНО - ДЕЗАДАПТИРОВАННОЙ СЕМЬИ В ФИЛОСОФСКОМ ИЗЕРЕНИИ

В статье рассматриваются типы социально-дезадаптированных семей и современная семейная идеология, изменяющаяся под натиском реформ. Меняются и семейные ценности, что вызывает в современной семье состояние социальной и психологической дезадаптации. Все это обусловлено новыми социально-экономическими формами жизни. Выяснена сущность проблем дезадаптированной семьи в современном украинском обществе. Дополняется и уточняется современная типология социально-дезадаптированных семей Украины в ракурсе философского взгляда.

Ключевые слова: социально-дезадаптированная семья, типа, СЖО, ТПО, семья особенного ребенка.

MODERN TYPISATION OF THE SOCIAL-DECAADAPTED FAMILY IN PHILOSOPHICAL HIDDEN

The article examines the types of socially-de-adapted families and modern family ideology, changing under the onslaught of reforms. Family values are also changing, which causes a state of social and psychological disadaptation in the modern family. All this is due to new socio-economic forms of life. The essence of the problems of a de-adapted family in modern Ukrainian society has been clarified. The modern typology of socially-de-adapted families of Ukraine in the rock of the philosophical view is supplemented and refined.

Key words: socially-de-adapted family, type, CLC, TDP, family of a special child.

Постановка проблеми. Сучасне суспільство знаходячись у стані соціально-економічної кризи, відбиває глибоку трансформацію базисних основ своєї життєдіяльності. Особливої актуальності набуває проблема неблагополуччя та нестабільності у життєдіяльності сім'ї, її

стану у суспільстві. Характеристика сімей, які виховують дітей, набувають істотних змін з-за зниження рівня життя, росту бідності багатьох соціально вразливих верств суспільства, міграції населення України з зони АТО та ін. Сім'я знаходиться у стані непередбачуваності щодо подальших перспектив, які зумовлені і проблемами матеріального забезпечення, і житлового, і працевлаштування. Сімейна ідеологія змінюється під натиском реформ, змінюються й сімейні цінності, що викликає у сучасній сім'ї стан соціальної та психологічної дезадаптації. Все це обумовлено новими соціально-економічними формами життя.

Мета статті полягає в з'ясуванні сутності проблем дезадаптованої сім'ї у сучасному українському суспільстві, уточненні поняття та розширенні типів соціально - дезадаптованих сімей.

Аналіз джерел. Соціологічний підхід до проблем дитинства, сім'ї, виховання формується в другій половині XIX – початку XX століття. У роботах закордонних соціологів і соціальних психологів (Р. Мертон, Н. Смілдер, Г. Зіммер, П. Сорокін) відображені найважливіші методологічні підходи до аналізу складного процесу поетапного формування особистості людини з дитячого віку (Дж. Мід), дзеркального «Я» у дітей у процесі інтеракції (Ч. Кулі). У роботах вітчизняних дослідників початку XX століття С. Бахрушіна, Б. Бентовіна, Д. Бородіна, В. Гальперіна, Д. Дріля увага акцентується на проблемах неблагополуччя сім'ї, важких підлітках, осмисленні феноменів десоціалізації, дезадаптації. В нашій країні проблем розвитку та адаптації дітей досліджували такі вчені, як В. Бондар, В. Засенко, Л. Вавіна, В. Тарасун, Т. Ілляшенко, А. Обухівська, В. Синьов, О. Хохліна. Різні аспекти підготовки, психологічної адаптації дітей проаналізовані й висвітлені в роботах М. Шеремет, Т. Лазаренко, С. Тарасюк.

Різні типи сімей, особливості їх функціонування, робота з сім'ями були предметом дослідження Є. Артамонової, Є. Єкжанової, Л. Зіборової, О. Кононко, Т. Лодкіної, С. Толстоухової, І. Трубавіної. Питання розпаду сімей, сімейної соціалізації розглядали українські вчені Ю. І. Муромцева, І. М. Прибіткова, А. П. Хоменко. Технологічний аспект соціально-педагогічної роботи з сім'ями обґрунтований Н. Заверико, А. Капською, С. Харченком, Є. Холостовою. Саме соціально-дезадаптовану сім'ю розглядали російський соціолог В. В. Солодовніков та український вчений Є. Р. Борінштейн.

Виклад основного матеріалу. Сучасні вчені вважають, що соціальна адаптація – це багаторівневий процес, що включає в себе психологічну адаптацію (на рівні індивідуальної взаємодії людей), культурну адаптацію (на рівні засвоєння норм і цінностей культури) і власне соціальну, або інституціональну адаптацію (на рівні взаємодії особистості й соціальних інститутів). Саме таке визначення має соціально-філософський аналіз соціальної адаптації, що дозволяє визначити підходи до розуміння терміну «сімейна адаптація», яку слід розглядати як процес адаптації людини до своєї сімейної ролі, установлення культурно-ціннісних відносин з іншими членами сім'ї й усім суспільством у цілому, його соціальними інститутами зокрема, а також створення позитивних умов, що сприяють розвитку особистості. Наявність яких-небудь деформацій на цих трьох рівнях і формують умови для прояву сімейної дезадаптації.

Звичним стає існування в суспільстві так званих «соціально незахищених», «неблагополучних», «дисфункціональних», «соціально нетипових», «педагогічно занедбаних», «дезадаптованих» соціальних груп і сімей. Тому проблеми, викликані нестабільністю й неблагополуччям сімей, залишаються актуальними й насущними для нашого суспільства, як ніколи [3, с. 263]. Особливим соціальним компонентом сімейної функції, тому що нашим основним інтересом є соціальна дезадаптація сім'ї.

Проаналізувавши специфіку сімей у рамках соціальної філософії, умовно, усі сім'ї можна поділити на дві основні групи: благополучні сім'ї та сім'ї соціального ризику.

Благополучна сім'я. Члени родини за допомогою власних ресурсів вирішують складні життєві обставини

Сім'я соціального ризику. Сім'я потребує сторонньої допомоги щодо вирішення певних проблем, проте високий рівень мотивації щодо їхнього вирішення [2, с. 133]

З позицій соціально-філософського аналізу сутності другої групи – сімей соціального

ризик, ми розглянемо соціально-дезадаптовані сім'ї.

Соціально дезадаптованою є сім'я, яка: а) не в змозі забезпечити прожитковий мінімум своїм членам; б) не забезпечує простого відтворення населення й/або в цілому кількісна структура якої в соціальному й правовому контексті є «такою, що відхиляється від норми»; в) має неоптимальні соціально-психологічні показники функціонування або члени якої страждають фізичними/психічними захворюваннями; г) мають мінімальні рівні освіти й професійної кваліфікації; д) веде незаконну життєдіяльність, порушує права особистості або члени якої вже вчинили злочин (правопорушення); е) у відношенні якої суспільна думка налаштована негативно (або неоднозначно). Чим більше виділених характеристик властиво сім'ї, тим сильніший ступінь її соціальної дезадаптованості. При цьому «вага» різних показників, очевидно, неоднакова [5, с. 76].

Сімейну дезадаптацію характеризує коло порушень, які можуть виникнути під впливом складних соціальних умов, обставин життя. До них слід віднести:

- нездорову сімейну обстановку, що пригнічує особистість дитини. Така обстановка може мати місце в сім'ях «групи ризику», сім'ях, у яких переважає авторитарний стиль виховання, проявляється фактор психологічного, фізичного, сексуального насильства над дитиною;
- відсутність або неадекватна увага до фактору спілкування з дитиною з боку батьків;
- перевантаження, пов'язане з «турботою» про розвиток дитини, що не підходить його віку й індивідуальним особливостям [3, с. 265].

Але на наш погляд, сімейна дезадаптація має місце у більш широкому колі сімей, які ще не враховані у існуючих типологіях.

Під час вивчення дезадаптованої сім'ї не можливо не торкнутися типології цих сімей. Одним із варіантів типологізації сімей, які потребують соціальної підтримки, є характеристика їх рівня соціальної адаптації. Такий підхід є дуже показовим з точки зору оцінки спроможності сім'ї виконувати свої соціальні функції.

Є. Р. Борінштейн в своїй роботі «Соціально-дезадаптована сім'я як об'єкт соціально-філософського дослідження» визначив поняття соціально-дезадаптованої сім'ї як соціального об'єднання, ґрунтоване на браку або кровній спорідненості, пов'язане спільністю побуту, взаємною відповідальністю й характеризується процесом втрати соціально значимих якостей, що перешкоджають успішному пристосуванню до умов соціального середовища, що трансформується [1, с. 22-28]. На основі соціально-філософського аналізу проблем соціально – дезадаптованих сімей, він виявив основні поняття даних сімей, що вживаються в науковій літературі з синонімічними значеннями:

- *неповна сім'я* – зазвичай один з батьків з одним або декількома дітьми, який не одружений;
- *неблагополучна сім'я* – в ній порушена структура, знецінюються або ігноруються основні сімейні функції, є явні або приховані дефекти виховання, в результаті чого з'являються «діти групи ризику», «важкі діти»;
- *асоціальна сім'я* – це сім'я, де батьки схильні до злочинних дій;
- *дисфункціональна сім'я* є сім'єю, в якій не виконується ряд її функцій, що негативно впливає на саму сім'ю, її соціальне оточення, суспільство в цілому;
- *негармонійна сім'я* уявляє собою сім'ю, де один з батьків займає надмірно домінуюче, а інший занадто залежне становище;
- *деструктивна сім'я* характеризується ригідними та неадаптивними моделями поведінки, деструктивними рольовими установками, високою конфліктністю;
- *дезінтегрована сім'я* окреслюється напруженістю внутрішньосімейних стосунків, відсутністю у подружжя загальних інтересів, взаєморозуміння, порушеністю ціннісних орієнтацій;
- для *дезорганізованої сім'ї* характерними є фрустрований стан особистості, відсутність взаємодоповнення членами сім'ї один одного та солідарності у вирішенні життєво важливих проблем, надмірна автономія окремих членів, що завдають шкоди в цілому, нерівномірність або відсутність взаємності в емоційних уподобаннях [1, с. 22-28].

Група російських вчених (Шиняєва О. В., Гоношилина І. Г., Зосименко І. А.,

2011)проаналізувала сучасну сім'ю та виділила наступні її типи:

1. *Демократична* або дружна, благополучна сім'я.Для сім'ї цього типу характерно: поступове злиття двох "Я" – чоловіка і дружини; розподіл ролей відбувається не відповідно до традицій, а на основі особових якостей і здібностей подружжя; рівноправ'я в ухваленні рішень; добровільний розподіл обов'язків.

2. *Дезорганізована сім'я*.Для сім'ї цього типу характерно: стійкий стан конфліктних ситуацій: повсякденне життя сім'ї складається зчерги конфліктів; відсутність співпраці чоловіка і дружини; втрата внутрішньої єдності; інерційне існування сім'ї (сім'я не розпадається, тому що таке прийнято, із-за дітей і т. п.).

3. *Неблагополучна сім'я*.Цей тип сім'ї називають сім'єю "підвищеного ризику" тому, що поведінка одного або обох членів сім'ї євідхиляющеюся.

Для цього типу сім'ї характерно:конфліктний стан; формальні сімейні стосунки;формальні сімейні стосунки;перманентна криза сімейних стосунків; проблемне існування – проблеми не вирішуються, а накопичуються.

4. *Позашлюбна сім'я*.Останнім часом позашлюбні союзи в нашій країні не лише стали реальністю, вони стали відкритішими, їх кількість збільшилася [8, с.152].

В. Солодовніковвизначив типи дезадаптованих сімей таким чином:

1. *Педагогічно занедбана сім'я*. Сім'я є педагогічно "занедбаним об'єктом" (діти, батьки), характеристики якого повністю визначаються соціумом ("педагогом")

2. *Неблагополучна сім'я*. Включає і неповні сім'ї, сім'ї з підлітками-правопорушниками, сім'ї алкоголіків, злочинців і т.і.

3. *Дезорганізована сім'я*.Асоціюється з формами ділової активності, в якій емоційні стосунки виступають нейтральними, а частіше чинниками, що заважають.

4. *Дисфункціональна сім'я*. Сім'я яка не виконуєсвої функції, та має такий тип стосунків, коли наслідки якого-небудь явища, події, дії або процесу виявляються несприятливими для цієї сім'ї в цілому.

5. *Дезинтегрована сім'я*– не згуртована, роз'єднана сім'я.

6. *Нетипова сім'я* («сім'я нетипової дитини» за Ярською-Смірною, 1997) відбиває ненормативність, маргінальність, патологію, аномалію або чужість, роблячи акцент на нетипового індивіда, нетипову особистість.

У нашому дослідженні типів сім'їв сучасному українському суспільстві, ми пропонуємо уточнити та розширити понятійний апарат типології сім'ї. Сім'я нетипової дитини(за Ярською-Смірною, В. Солодовніковим), носить дещо не толерантний характер та розглядає лише сім'ї дітей з психофізичними вадами розвитку. У той же час в цю категорію дітей з особливими освітніми потребами потрапляють і діти обдаровані, по суті свого психологічного стану вони так само знаходяться в стані соціальної дезадаптації, відповідно і сім'ї в яких вони виховуються – є соціально дезадаптованими.

Згідно з соціологічними даними, *обдаровані діти* від загальної популяції складають 20 – 30%. До "благополучних" з них відносять усього лише 5%, інші знаходяться в стані великого ризику соціальної ізоляції і відкидання з боку своїх ровесників. Обдарованість може органічно вписуватися в життєдіяльність дитини, а може породити безліч складних соціально-психологічних протиріч. У своїй поведінці, навчанні, внутрішньому психологічному стані, обдарована дитина наближається до дитини дезадаптованої. Обдаровані діти важко сприймаються суспільством і процес їх розвитку розглядається як аномальна непристосованість до життя в суспільстві. Соціальна дезадаптація обдарованої дитини частіше проявляється у її поведінці, що відхиляється, на базі гіперздібностей. Одне з перших місць серед негативних чинників при цьому відводять впливу макросередовища. Випадки, коли обдарована дитина потрапляла в категорію "важкі діти" пов'язані, передусім, з неправильним відношенням до неїоднотітків, вчителів, іноді батьків. Соціальній адаптації обдарованих дітей в суспільстві заважають також соціально-психологічні та особистісні труднощі. Найбільш

частими особливостями дезадаптації обдарованих дітей є: труднощі в знаходженні близьких за духом друзів; проблеми участі в іграх і розвагах однолітків; проблеми конформності, тобто старання підлаштуватися під інших, здаватися такими, як всі, відмова від своєї індивідуальності; дуже ранній інтерес до проблем всесвіту і долі; диссинхронія розвитку як причина втрати мотивації до навчання.

Сучасні дослідження показують, що диссинхронія розвитку властива багатьом обдарованим дітям. Під «диссинхронією» розуміється ефект прискореного розвитку одного з психічних процесів в поєднанні зі звичайним (відповідним віком) або навіть уповільненим розвитком іншого. За визначенням Ж. Ш. Тераса, диссинхронія – це стан інтелектуально обдарованої дитини, яка зазнає труднощі при контактах зі своїм оточенням. Так І. Ф. Сібгатуліна зазначає, що у обдарованої дитини гине інтерес до навчання, він стає розсіяним, занурюється у власні сценарії розвитку, виявляє агресію[9].

За нашим поглядом, до даної категорії сімей необхідно віднести й *сім'ю прийомної дитини*, яка включає дітей усиновлених, тих, що приймаються під опіку або в прийомну сім'ю, які залишилися без батьківського піклування. Як показують соціологічні та медичні дані, вони мають значні відхилення у фізичному або психічному здоров'ї, що в подальшому потребує психолого-педагогічної корекції та мають особливі освітні потреби. Слід зазначити, що чим старше дитина, яка приймається в сім'ю, тим складніше прийомним батькам, опікунам повернути її до нормального життя в суспільстві. Ситуація в якій батьки, які не пов'язані з дитиною біологічними узами, але реалізують відносно неї функцію батьківства в повній мірі є феноменом соціального батьківства. (Панкратова, Солодовников). На даному етапі розвитку нашого суспільства соціальне батьківство стало об'єктом уваги законодавчої влади. Міністерство соціальної політики проводить реформу сімейних форм облаштування сиріт, патронатних сімей завдяки чому, велика частина дітей-сиріт зможуть набути сім'ї.

Тому логічніше ввести поняття *сім'я особливої дитини*, яке включає категорію усіх дітей з особливими освітніми потребами.

Особливу увагу привертають *сім'ї СЖО (сім'ї, які опинилися у складних життєвих обставинах)*. І хоча вони по своїй суті можуть відповідати неблагополучним сім'ям, та по своїм специфічним критеріям, ці сім'ї вимагають виділення їх в окремий тип. Складні життєві обставини впливають на функціонування сім'ї як цілісної соціальної системи: деформують як внутрішньосімейні стосунки, так і взаємодію сім'ї із зовнішнім соціальним середовищем. Тобто провокують проблему адаптації, сім'ї у суспільстві як соціального інституту. Показниками визначення того чи іншого типу сімей, які опинилися в складній життєвій ситуації, є рівень самостійності сім'ї у визначенні необхідної соціальної послуги або допомоги, а також характер спрямованості соціальної роботи на певний результат.

Сім'ї, які опинилися у складних життєвих обставинах, потребують додаткової соціальної підтримки, оскільки порушується їх нормальна життєдіяльність, виникають проблеми, наслідки яких члени родини не можуть подолати самостійно. Класифікація проблем та потреб сімей, які опинилися у складних життєвих обставинах, здійснюється з метою визначення основних напрямів та видів соціальної допомоги, яких потребує сім'я [2, с. 123].

Одним з сучасних типів соціально-дезадаптованої сім'ї, які з'явилися на території нашої країни стає *сім'я ТПО (тимчасово переміщені особи)*. Це не тільки сім'я, яка опинилася у складних життєвих обставинах, це насамперед, сім'я яка вимушено змінила місце проживання, вимушено розірвала родинні стосунки, яка підпадає під стереотипізацію, в якій змінилася (погіршилася) якість життя, відсутнє, втрачене житло, не має реальних відносин, вимушено відсутні професійні зв'язки, брак дружньої підтримки та інше.

За даними наших попередніх досліджень переживання тимчасово переміщені особи (ТПО) мають стан ПТСР, що викривається в таких станах, як безпосереднє переживання травматичної події: людина особисто була свідком події, які відбувалися з іншими; травматична подія відбулася з близькими членами сім'ї чи близьким другом, що може бути наслідком сучасної ситуації на Сході України в зоні АТО, стресує всю сім'ю: і дорослих, і дітей, про що може

свідчити стан членів сім'ї. Особливості стану ПТСР має наступні ознаки: періодичні, мимовільні, болючі спогади про травматичну подію у дітей, якім більше 6 років, може виникати повторювана гра, в якій відображається основна тема або аспекти травматичної ситуації. Періодичні тривожні сни, зміст яких і емоційна реакція на які пов'язані з травматичною подією. У дітей можуть бути моторошні сни без розпізнаваного змісту. Дисоціативні реакції (флеш-беки), у яких людина відчувається або діє так, ніби травматична подія відбувається знову (такі реакції можуть доходити аж до повної втрати усвідомлення того, що діється навколо в даний момент). У дітей під час гри може виникати специфічна реконструкція травми. Негативні зміни у думках і настрої, пов'язані з травматичною подією, які починаються або погіршуються після події, постійні і перебільшені негативні переконання та очікування щодо себе, інших і щодо світу (наприклад, «я поганий», «нікому не можна довіряти», «світ повністю небезпечний», «моя нервова система назавжди зруйнована»). Помітне зменшення інтересу до важливих заходів або до участі у них. Та що найважливіше – почуття відокремленості або відчуженості щодо інших [10].

При переживанні травматичної події нервова система переповнюється подразниками, які вона не в змозі прийняти та обробити. Ці подразники залишаються в непереробленому вигляді, і періодично спливають у свідомості. Таким чином, постраждалі повторно переживають травматичну подію фізично або морально так, ніби воно відбувається з ними знову і знову. Образи, спогади, звуки і запахи повертаються, і потерпілий знову занурюється в атмосферу події. У сім'ях ТПО посттравматичні зміни не є самоціллю, і часто є несподіваним результатом навіть для них самих. Наявність посттравматичних змін дозволяє прогнозувати в довгостроковій перспективі кращу емоційну адаптацію при наступних негараздах та життєвих кризах.

Дезадаптована сім'я не виконує своїх виховних функцій, насамперед успішної соціалізації дітей, тому що не забезпечує психологічного комфорту й емоційного благополуччя дитини. У цей час як ніколи суспільство зацікавлене в максимально повному використанні виховного потенціалу сім'ї, що повинно стати основою суспільного благополуччя в цілому.

Найважливішою соціальною функцією сім'ї є виховання й розвиток дітей, соціалізація підростаючого покоління. Виховний потенціал сім'ї містить у собі не тільки її можливості в сфері духовно-практичної діяльності батьків, спрямованої на формування в дітей певних якостей, але й ті, які закладає сімейне мікросередовище, спосіб життя сім'ї, її традиції й стиль взаємин між усіма членами.

В умовах економічної й побутової непорядкованості, відсутності стабільності на всіх рівнях, психологічних стресів, розгубленості все частіше виникає тривога з приводу виконання виховної функції. Особливо складний і проблематичний процес виховання особистості в тих сім'ях, де батьки ведуть асоціальний спосіб життя, адже сім'я є для дитини групою співвіднесення, вона ідентифікується з нею, створює й зберігає прийняті в ній погляди, установки, звичаї, зразки поведінки й спілкування. Випадки виходу дітей з-під впливу сім'ї викликані, як правило, слабкими міжособистісними зв'язками між батьками й дитиною, сильною протидією зовнішнього оточення батька й матері, що входить у протиріччя з особистістю дитини.

Самоусунення сім'ї від виховної ролі сьогодні здійснюється з двох основних причин. З одного боку, це виявлена тенденція передоручення функцій виховання елітним дорогим навчальним установам або гувернерам, що характерно для забезпечених сімей, а з іншої сторони – невиконання сім'єю своїх обов'язків стосовно дітей через хворобу, депресію, «відхід» батьків у різні асоціальні форми поведінки, причини цього можуть бути досить різноманітні.

Процес соціалізації в сучасних умовах складний і суперечливий. Ростає число конфліктних ситуацій, породжених розбіжностями в уявленнях, поглядах, думках членів сім'ї. Батьки з низьким освітнім рівнем більшою мірою схильні до деструктивних способів розв'язання конфліктів, у тому числі з використанням фізичних покарань.

У сучасний період фахівцями виявлені наступні проблеми сім'ї, викликані реаліями життя:

- сім'я як соціальний інститут втрачає головні функції відтворення населення й соціалізації;
- спостерігається ріст соціального сирітства й неповних сімей;
- держава не здатна ефективно підтримувати демографічні процеси в сім'ї;
- росте жорстокість і насильство в сім'ях;
- стереотипи чоловічої й жіночої ролі не відповідають сучасним реаліям.

Руйнування патріархальних внутрісімейних зв'язків привело до ускладнення міжособистісних відносин між подружжям, батьками й дітьми, а сама потреба в дітях стала займати невисоке положення в структурі потреб особистості.

Крім того, можна виділити наступні сучасні реалії, що впливають на сімейну дезадаптацію:

- недостатня психолого-педагогічна підготовка батьків;
- зміна сімейних цінностей;
- відсутність статевого й сексуального виховання й освіти;
- ускладнення процесу взаємодії освітніх установ з батьками й ін. [4].

Самою складною проблемою сучасної сім'ї є неможливість батьків достатньо забезпечити життя своїх дітей, внаслідок чого відбуваються конфлікти дітей і батьків. Існує прямий зв'язок між погіршенням життєвих умов і напругою сімейної атмосфери, що часто приводить до внутрісімейної жорстокості, насильства над дітьми в сім'ї. Така ситуація детермінована як мінливими поглядами й установками членів сім'ї, так і нагромадженням втоми й негативних психологічних реакцій, що проявляються часто в агресії проти слабких, незахищених членів сім'ї та лише посилює стан дезадаптації сім'ї

Отже, на нашу думку сучасна типологія соціально-дезадаптованих сімей України включає в себе наступні категорії сімей: неповна сім'я, неблагополучна сім'я, асоціальна сім'я, дисфункціональна сім'я, негармонійна сім'я, деструктивна сім'я, дезинтегрована сім'я, дезорганізована сім'я, позашлюбна сім'я, сім'я ТПО (тимчасово переміщені особи), сім'я особливої дитини, сім'я СЖО. Стан соціальної та психологічної дезадаптації сучасних сімей, які виховують дітей, обумовлений зміною сімейної ідеології та сімейних цінностей на фоні впливу соціально-економічних реформ. Безумовно, соціальна профілактика в змозі створити те необхідне тло, на якому більш успішно здійснюється і психологічна, і педагогічна, і медична й соціально-педагогічна. А це можливо лише на рівні держави через систему заходів підвищення якості життя, мінімізацію факторів соціального ризику, створення умов для реалізації принципу соціальної справедливості

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Боринштейн Е. Р./Социально-дезадаптированная семья как объект социально-философского исследования / Е. Р. Боринштейн // Наукоепізнання: методологія та технологія . – 2011 . – Вип. 1 (26): Філософія . – С. 22-28.
2. Додонов Б. И. О системе «личность» / Б. И. Додонов // Вопросы психологии. – 1985. №5. – С.36-45
3. Ільїн Є. П. Емоції і почуття / Є. П. Ільїн. - СПб.: Питер, 2002. – С. 592-597
4. Кошонько Г. А. Профілактика сімейної дезадаптації як аспект соціально- педагогічної діяльності // Електронний ресурс. – Режим доступу: irbis-nbuv.gov.ua/.../cgiirbis_64.exe?
5. Панкратова Н. В., Солодников В. В. Социальное родительство // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2007. № 3(83). С. 105–111.
6. Солодников В. В. Социально дезадаптированная семья в контексте общественного мнения / В. В. Солодников // Социологические исследования : Научный и общественно-политический журнал. – М.: Наука, 06/2004 . – №6 . – С.76-85.
7. Целуйко В. М. Психология современной семьи: кн. для педагогов и родителей / В. М. Целуйко. – М.: Владос, 2006. – 287 с.

8. Шиняева О. В., Гоношилина И. Г., Зосименко И. А. // Социология. Ульяновск: УлГТУ, 2011. – 184 с.
9. Електроний ресурс. – Режим доступу: <http://orebenkah.ru/odarennye-deti/dissinhronija-razvitiya-odarennogo-rebenka.html>
10. Електроний ресурс. – Режим доступу: <http://docplayer.net/67463632-Ne-vsi-rani-viyni-vidimi-prote-usi-potrebuyut-zcilennya.html>

Пальчинська Мар'яна Вікторівна – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Одеського національного морського університету

УДК: 114+141+303.09

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОСТОРУ І ЧАСУ ТА ЇХ ОСОБЛИВОСТІ В СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ

У статті аналізуються генезис категорій «простір» і «час», а також їх концептуальний зміст на різних етапах розвитку філософської думки. Розглянуто видозміни соціокультурного простору сучасного суспільства під впливом таких процесів, як інформатизація та віртуалізація. Віртуальний простір і віртуальний час позначені як специфічні форми соціального і особистісного буття.

Ключові слова: простір і час, віртуалізація, інформатизація, соціокультурний простір, суспільство.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ И ИХ ОСОБЕННОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УСЛОВИЯХ

В статье анализируются генезис категорий «пространство» и «время», а также их концептуальное содержание на разных этапах развития философской мысли. Рассмотрены видоизменения социокультурного пространства современного общества под влиянием таких процессов, как информатизация и виртуализация. Виртуальное пространство и виртуальное время обозначены как специфические формы социального и личностного бытия.

Ключевые слова: пространство и время, виртуализация, информатизация, социокультурное пространство, общество.

SOCIAL-PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE SPACE AND TIME AND THOSE SPECIALIZATIONS IN MODERN SOCIALCULTURAL CONDITIONS

In the article analyzes the genesis of the categories «space» and «time» as well their conceptual content in different stages of the development of philosophical thought. It are considered modifications of the sociocultural space of modern society under the influence of such processes as informatization and virtualization. Virtual space and virtual time are designated as specific forms of social and personal being.

Key words: space and time, virtualization, informatization, sociocultural space, society.

Актуальність дослідження соціального простору та часу на даному етапі зумовлена об'єктивними змінами соціокультурного простору сучасного суспільства, що відбуваються останнім часом під впливом масового впровадження комп'ютерних технологій, які продукують віртуальний простір.

Метою даної роботи є аналіз видозміни просторово-часового континуума, у якому відбувається соціальна взаємодія в сучасних умовах під впливом глобальних трансформаційних процесів, одним з яких є віртуалізація.

Ступінь наукової розробки проблеми. Простір як поняття у царині філософії

досліджувалася протягом досить тривалого часу. Окремі аспекти простору були проаналізовані в ряді робіт Аристотеля, Платона, Г.-В. Лейбніца, І. Канта, О. Шпенглера, П. Штомпки, О. Лосева, П. Флоренського та ін. У соціокультурному контексті окреслена проблема аналізується П. Бурдьє. Простір та час у віртуальному просторі аналізується у роботі А. Назарчука. Феномен віртуального часу досліджувався у роботах М. Кастельса. Однак трансформаційні процеси, притаманні сучасному суспільству у глобальному масштабі, актуалізують дослідження проблеми простору та часу, зокрема їх видозміни в умовах віртуалізації.

Загальне викладення матеріалу. Категорії простору і часу відносяться до найбільш фундаментальних категорій філософії. Це характеризує той факт, що на певному щаблі розвитку культури в давніх міфологічних, релігійних і філософських системах, вони розглядалися як невід'ємні онтологічні атрибути світу. Вищезазначені категорії перебувають у нерозривному зв'язку з проблемою буття.

Виявлення специфічних властивостей часу і простору дозволяє виявити загальні природно-соціальні характеристики людської життєдіяльності: її певну автономність, самоврядність, свободу, тобто характеристики, безпосередньо пов'язані з необхідністю конкретно-історичного прогнозування, знаходження конструктивних шляхів сучасного соціокультурного процесу: «...такі механізми відображення часу, як сприйняття часової послідовності і далеких часових перспектив, вимірювання часу, уявлення про абстрактні поняття гомогенного та континуального часу характерні тільки для людини, є результатом тривалого ходу пізнання» [3, с. 23-24].

В античній філософії єдність динамічного і статичного аспектів часу в рамках субстанційної концепції (Фалес, Ксенофан, Парменід, Зенон, Платон) утворює темпоральну картину світу. Динамічна концепція часу (Геракліт) пов'язана з ідеєю закономірного розвитку всесвіту, в якій два космоси – об'єктивний і суб'єктивний – існують у своїх специфічних просторі і часі. Атомістична концепція часу (Демокріт, Епікур) відповідно до атомізму простору відстоює атомістичну природу часу.

Специфіка сприйняття простору в Античності в тому, що світ уявлявся як сукупність дискретних, практично не пов'язаних між собою матеріальних об'єктів. Відчуття простору як середовища, що охоплює і включає в себе всі елементи буття, було відсутнє: «Античність, в силу відсутності всеохоплюючої просторової єдності, повинна розплачуватися за кожне підкреслення просторовості применшенням принципу тілесності...; світ античного мистецтва, оскільки в ньому відмовляються від передачі міжтелесного простору, постає порівняно із сучасним більш міцним і гармонічним; але як тільки ми починаємо вмикати зображення простору, тобто, насамперед у ландшафтних зображеннях, цей світ стає дивно нереальним, суперечливим» [12, с. 60]. Простір, як середовище соціального буття, пропорційний людині. В Античності, як пізніше в середньовіччі, сфера існування людини розумілася обмеженим жорстким небокром, розміри якого з часом поступово збільшувалися: «Грецьке розуміння сутності тіла, місця у просторі, зв'язку між тілом та місцем розташування тіла у просторі ґрунтується на іншому тлумаченні існуючого і відповідно до цього обумовлює інший спосіб бачення процесів, що відбуваються у природі, та інший спосіб запитування про них» [19, с. 261].

Прийнято вважати, що поняття простору в європейській філософській традиції вперше зустрічається у Платона, який формулює конструкцію світобудови таким чином: «є тотожна ідея, непороджена і негинуча, яка нічого не сприймає в себе звідки б то не було і сама ні в що не входить, незрима і по-іншому ніяк не відчувається, проте віддана на піклування думки. По - друге, є щось подібне цій ідеї і носить те ж ім'я — відчутне, народжене, яке вічно рухається, що виникає у певному місці і знову з нього зникає, і воно сприймається за допомогою думки, сполученої з відчуттям. По-третє, є ще один рід, а саме простір» (Тимей 52). Сучасні дослідники простежують спадкоємність області ідей Платона від вчення про буття Парменіда, а світу чуттєвих речей – від потоку вічного становлення, народження і загибелі, описаного

Гераклітом: «Парменідівську характеристику буття Платон переносить на свої «ідеї». Це – їх вічність, самототожність, безвідносність, непідвладність визначень простору і часу, єдність і цілісність. Навпаки, гераклітову характеристику буття Платон переносить на світ чуттєвих речей. Це їх безперервна мінливість, перетворення в інше, їх відносність, визначеність умов простору і часу, множинність і дрібність» [1, с. 195].

Уявлення Платона про час беруть свій початок з основ поглядів елеатів і атомістів. Буття, яке не має виникнення, вічно і поза часом. Цій умоосягненій реальності протистоїть світ думок, в якому протікають процеси виникнення і знищення, і в якому плине час. Час виник разом із небом і неподільно пов'язаний з ним, тобто вимірюється рухом небес. Платон розглядає час як рухомий образ вічності. Він не заперечує реальність минулого або майбутнього часу, він лише заперечує доцільність самого поділу часу на минуле, сьогодення і майбутнє в додатку до світу ідей – «цей світ має весь час відразу, в його цілісності і неподільності» [16, с.477].

Ідея числової сформованості часу та його вимірюваності за допомогою обертання неба отримала подальший розвиток у вченні Аристотеля. Аристотель відразу не дає завершеного вчення про простір і час, розгортаючи складний процес поступового пізнання сутності цих фундаментальних категорій. Аристотель починає із загального питання про існування часу, а потім трансформує його до питання про існування «часу, який ділимо»: «Тепер» Аристотеля не просто елемент розриву, а більшою мірою елемент зв'язку, що континуалізуючий тимчасову тривалість: час і безперервний через «тепер», і розділяється «тепер» [2, с.96]. В аналізі часу немає місця руху, що визначає його статичність. Аристотель приходить до висновку, що простір, час і рух безперервні, «...оскільки ні час не складається з «тепер», ні лінія з точок, ні рух з моментальних переміщень» [2, с.122]. Подальший аналіз часу ведеться Аристотелем вже на фізичному рівні розгляду, де основну увагу зосереджено на взаємозв'язку часу і руху: «Ми і час розпізнаємо, коли розмежовуємо рух, визначаючи попереднє і наступне, і тоді говоримо, що минув час, коли отримаємо чуттєве сприйняття попереднього і наступного в русі» [2, с. 95]. Аристотель виробив категоріальний і логічний апарат наукового дослідження, розвинув продуктивні концепції часу та простору, які органічно поєднали статичні, динамічні і циклічні рівні в їх структурі.

Християнська теологія сприйняла геоцентричну систему світу Аристотеля, удосконалену Птолемеєм, основні постулати якої щодо просторово-часових характеристик світостворення можна виразити таким чином: простір скінченний; порожнього простору не існує; простір розпадається на два рівні, які підпорядковуються різним закономірностям, мають різні структури і не проникають один в одного; час нескінченний. Вічність світу і, відповідно, нескінченність часу вступала в конфлікт із догмою християнства про створення світу – відповідно до біблійного креаціонізму було прийнято положення про скінченність часу.

Августин розглядає співвідношення вічності і часу в душі неоплатонізму, а потім переходить до аналізу перипатетичної доктрини про те, що минуле вжене існує, а майбутнє ще не існує, існує лише непряте, миттєве «тепер», теперішнє, яке спрямовується до небуття. Далі він розвиває уявлення про сьогодення минулого і сьогодення майбутнього, які, за його думкою, повинні використовуватися замість традиційного поділу часу на минуле, сьогодення і майбутнє. Абсолютним Августин вважав не той суб'єктивний час, що задається через періодичні рухи природних об'єктів, а час у душі, який вимірюється не послідовністю подій, а враженнями. Час у душі абсолютний у силу того, що душа людини містить істину світу і причетна до Абсолюту: «Поміщення часу в духовну сферу – це не применшення важливості або об'єктивності його, а, навпаки, вказівку на його приналежність до істини світу через душу людини» [3, с.133]. Розмірковуючи про природу часу, Августин зробив висновок про те, що плин часу є не фізичною, а психологічною реальністю.

У вченні Миколи Кузанського космос набуває не геоцентричний, а теоцентричний характер. Центр космосу знаходиться в будь-якій точці нескінченного простору, «...оскільки скрізь і всюди бог» [14, с.97]. У цьому сенсі християнському світогляду більш відповідає

вчення про нескінченність Всесвіту і про множинність світів. У своїх дослідженнях «позачасового буття», «вічності» і «часу» середньовічна філософія поступово підходила до класичної концепції абсолютного і відносного часу. Для виявлення механізму трансформації «вічності» схоластів в абсолютний час класичної фізики необхідно звернутися до просторово-тимчасових уявлень епохи Відродження.

Зростаюча масовість включення простору в картину світу фактично і по суті означала початок нової епохи – Відродження. Відкриття епохи Відродження формалізували факт досягнення людиною нескінченності світу, сповнювали надією в безмежність можливостей розуму і волі. З цього моменту розвиток просторовості знаходить в європейській історії стійко поступальний характер: «Шлях від замкненого світу стародавніх до відкритого всесвіту нового часу був пройдений із дивовижною швидкістю» [10, с. 10]. Таким чином, простір остаточно закріплюється як елемент і об'єднуюча структура суцього.

В епоху Відродження і Нового часу стався поворот до фізики часу, тобто до проблем його операціонально обумовлених властивостей, зокрема, до проблем рівномірності плину часу і способів його вимірювання (М. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галілей, І. Ньютон). У контексті співвідношення тривалості час представлено як модус мислення (Р. Декарт, Б. Спіноза). У субстанційній концепції Ньютона простір і час, передусім, розуміються як існуючі «самі по собі», незалежно від речовинно-енергетичних процесів і подій, що відбуваються, при цьому абсолютний час відрізняється від відносного, вимірюваного за допомогою годинника. Реляційна концепція простору і часу отримала розвиток у теорії Лейбніца. Ідеалістична концепція часу трактує час або як апіорну форму чуттєвого сприйняття (Кант), або як функцію свідомості (Шеллінг, Гегель), або як спосіб сприйняття феноменів навколишнього світу (Пірсона). Характерним для цих концепцій є об'єктивність часу і його існування незалежно від руху чи зміни матеріальних об'єктів.

В умовах нескінченного Всесвіту унікальні способи вимірювання втрачають сенс. На думку Дж. Бруно, «...в нескінченному Всесвіті будь-які масштаби часу виявляються відносними і залежать від точки зору спостерігача, оскільки немає і не може бути якихось граничних сфер, які могли б поставити універсальний і абсолютний ритм подій світу» [4, с.295]. Важливо відзначити одне нововведення у самій постановці проблем часу в епоху Відродження: концепція Коперника створила необхідні умови для спільного аналізу часу і вічності як рівноправних аспектів єдиного світу: «Нескінченність – метрична властивість часу, вона характеризує тривалість, протяжність; вічність – топологічна властивість, що характеризує «пристрій», структуру часу ... «як цілого»» [3, с. 133]. Декарт дає подальший розвиток уявлення про два часи в контексті тривалості і часу. Об'єктивної тривалості відповідає «час як модус мислення» [6, с. 451]. Весь темпоральний комплекс Декарта, як і частині інших мислителів, може бути представлений такими компонентами як: вічність, яка вона співвластива богу; тривалість, співвластива матеріальному світу; час, співвластивий людині, бо є модус мислення. У «Метафізичних роздумах» Декарт розвиває теорію дискретного часу «...для того, щоб зберігатися в усі миті своєї тривалості, субстанція потребує тієї ж сили і тієї ж дії, які були б необхідні для її породження і створення заново, в тому випадку, якби вона ще не існувала» [7, с.52-53]. Ця темпоральна концепція була в подальшому розвинена Ньютоном, який органічно пов'язав її з механічною теорією.

Ньютон розмежовує у своїй системі два типи часу: абсолютний та відносний. Абсолютний, істинний, математичний час за самою своєю суттю, без жодного відношення до чого-небудь зовнішнього, протікає рівномірно й інакше називається тривалістю [15, с.30]. Абсолютний час Ньютон називає не тільки істинним, але і математичним. У цьому полягає важлива відмінність темпоральних поглядів Ньютона: до нього справжній час інтерпретувався як тривалість, іноді нескінченний час або вічність у статичній нерухомості. Цей час потім отримував способи вимірювання або за допомогою періодичних природних рухів (час, співвластивий Природі), або за допомогою душі тощо (час як психологічна конструкція або модус мислення), що давало час відносний.

Ньютон вперше чітко розмежував абсолютний і відносний простір. Абсолютним він вважав простір, який за своєю сутністю «безвідносний до будь-чого зовнішнього, залишається завжди однаковим і нерухомим» [15, с. 31]. Відносний простір безпосередньо пов'язаний з людиною і світові або якесь обмежену частину абсолютного простору, «який визначається нашими почуттями за положенням його відносно деяких тіл і який у повсякденному житті сприймається за нерухомий простір» [15, с. 31]. У своїх дослідженнях Ньютон цікавився, насамперед, абсолютним простором, яким у його інтерпретації ставав платонівський Хаос. Відносний час Ньютон вводить відповідно до відносного простору, при цьому відносні простір і час є емпіричними аналогами абсолютних простору і часу. Створена Ньютоном концепція простору і часу панувала в науці аж до кінця XIX ст. У XX ст. в теорії відносності ця концепція була істотно переглянута і розвинена. Вплив на становлення концепції простору та часу також надали просторово-часові уявлення Лейбніца, Канта і Гегеля.

Г.-В. Лейбніц вважав, що весь простір заповнений рухомою матерією, яка значною мірою володіла властивостями рідини: «...Ідеї ... простору ... отримуються нами скоріше від здорового глузду, тобто від самого духу, оскільки це ідеї чистого розуму, мають, однак, відношення до зовнішнього світу і усвідомлюються нами за допомогою почуттів» [11, с.127-128]. Проекції божественних ідей у світ поставали для нього у вигляді точок-монад, які розміщувалися у математичному просторі декартових координат. Наповнені божественним духом монади зв'язувалися з матеріальними тілами, знаходячи якість душ. Матриця, утворена монадами, не тільки породжувала одухотворену субстанцію, але і робила можливими безліч точок зору на світ: «Кожна монада бачить світ у певній перспективі, яка властива тільки їй» [11, с. 695]. Лейбніц розвиває реляційну концепцію простору і часу, оригінальність якої полягає в тому, що його просторово-часові уявлення обумовлені специфікою монадології. Виходячи із принципу встановленої гармонії, Лейбніц постулює однаковий порядок часу для монад, які за необхідності синхронізовані, оскільки кожна з них відображає Всесвіт. Незважаючи на реляціонізм концепції Лейбніца, в його системі містяться й уявлення про абсолютний простір та універсальний час [18, с.54].

І. Кант у докритичний період розробляє важливу космологічну модель на основі теорії Ньютона, в якій функціонує концепція «порожнього простору» [3, с.161], і вже у критичний період розвиває власну оригінальну просторово-тимчасову концепцію. Час у вченні Канта не є емпіричним поняттям, виведеним із досвіду, а розглядається як апіорне, необхідне уявлення, що лежить в основі чуттєвого споглядання. Час трактується як «...одномірне різноманіття, частини якого перебувають у певній послідовності» [8, с.136]. Час виступає як суб'єктивна і необхідна умова чуттєвості, як апіорні форми споглядання, що визначають його емпіричну реальність лише стосовно до світу явищ (феноменів), і не відносяться до речей-в-собі (ноуменам), які є позачуттєвою основою явищ. Виступаючи апіорною формою споглядання, час є координуючим фактором, що представляє світ явищ у часовій формі, тобто є певною системою відносин.

Кант трактував простір як форму чуттєвості і включав її у процес пізнання: «За допомогою зовнішнього почуття (властивості нашої душі) ми уявляємо собі предмети, які знаходяться поза нами, і притому завжди у просторі. У ньому визначені ... їх зовнішній вигляд, величина і ставлення одне до одного» [8, с. 129]. Простір, за Кантом, має пріоритет відносно до об'єктів, які знаходяться в ньому і не залежить від них. Він являв «абсолютно перший формальний принцип світу, який чуттєво сприймається, не тільки тому, що завдяки його розумінню фрази об'єкти Всесвіту можуть бути феноменами, але головним чином з тієї причини, що він за суттю своєю є єдиним загальним принципом, що охоплює все, що ззовні є доступним почуттям, і тому ставити принцип загальності, тобто такого цілого, яке не може бути частиною чогось іншого» [8, с. 406]. Також Кант говорив про існування абсолютного світового простору, який «володіє власною реальністю незалежно від існування будь-якої матерії і навіть в якості першої основи, можливості її складання» [9, с. 372] та обмеженого простору як частини абсолютного: «...тільки в даному нескінченному просторі та часі будь-

який певний простір та час можуть бути вказані за допомогою обмеження; і точка, і момент не можуть бути мислимі самі по собі, а досягаються тільки у даному вже просторі та часі як їх межі» [9, с.407]. Кант посилював роль спостерігача, віддаючи пріоритетну роль чуттєвому сприйняттю у формуванні світоглядної картини. При цьому він звертав увагу на те, що простір був функцією сприйняття матеріальних об'єктів, залишаючись у чистому вигляді за межами емпіричного досвіду: «Простір є суб'єктивною формою споглядання зовнішніх предметів, зовсім не зовнішній предмет, і в цьому відношенні він не наповнений і не порожній (ці предикати належать до визначень об'єкта, від яких ми тут відволікаємося). Але простір, як предмет зовнішнього споглядання, є або тим, або іншим. Оскільки небутия предмета сприйняття не можна сприйняти, то пустий простір не може бути предметом досвіду» [9, с. 597].

Як вже було зазначено вище, альтернативу субстанціальній теорії склала реляційна концепція простору і часу, згідно з якою простір і час описують лише відносини між матеріальними об'єктами і не мають права на самостійне існування в їх відсутності: «Час і простір існують у певних відносинах фізичних об'єктів, і ці відносини не тільки вносяться нами, а існують у зв'язку і у взаємній залежності явищ» [13, с. 71]. Мах не лише вказував на існування ближньої зони: «Зоровий простір швидше схожий на побудови метагеометрів, ніж на простір Евкліда» [13, с. 327]. А. Ейнштейн замість ньютонівського розуміння універсального часу обґрунтував уявлення про локальний час, що залежить від швидкості руху даної системи порівняно з іншою рівноправною системою. Ейнштейн обґрунтував уявлення про фізичні час і простір, показав неподільний взаємозв'язок просторових і часових вимірів, що отримало своє завершення в концепції чотиривимірного простору-часу.

У ХХ столітті реляційна концепція отримала нове емпіричне підтвердження зі створенням теорії дисипативних систем. У протилежність геометричного підходу В. Пригожиным був розвинений системно-структурний підхід до феномену часу. Він виходив з передумови, що незворотність і другий початок термодинаміки про зростання ентропії є фундаментальними постулатами, застосовними до аналізу процесів, що діють не тільки на макро-, але і на мікрорівні. Пригожин розробив концепцію системного внутрішнього, історичного часу, який є т. з. «віком системи». Пригожин послідовно розвинув концепцію внутрішнього часу для класичних динамічних систем із сильною нестійкістю [17, с.58]. У рамках даної концепції описуються тільки незворотні співпроцеси, в яких єдина зміна, що відбувається, – це скочування (згортання) на максимум ентропії. Таким чином, концепція внутрішнього часу як певного віку системи, носить нелокальний характер і заснована на ентропійному принципі. Термін «простір» вживається в даній концепції як чотиривимірний простір-час причинно пов'язаних подій. Зв'язність ентропійного простору визначається довжиною просторової та часової кореляції багаточастинної системи [20, с.128].

Поряд із фізичним часом необхідно існує системний час систем, що самоорганізуються, оскільки зміни, що відбуваються у відкритих дисипативних системах, включають у себе фазові переходи, біфуркації, структурогенез, ускладнення, ієрархічну перебудову, моделювання процесів у самій системі та у навколишньому середовищі. Як тільки життєвий потенціал системи вичерпає себе, і вона розпадається, час зупиняється. Таким чином, внутрішній системний час за Пригожиным – це індивідуальне середовище існування об'єкта, на відміну від простору, – колективного фактора співіснування об'єкта.

Хайдеггер М. час у фізичній науці характеризував як якусь «калькуляцію» часу за подобою простору: «тимчасовий простір, зазвичай розуміється в сенсі вимірних проміжків між двома моментами часу, є результатом калькуляції часу» [19, с.92]. В екзистенційно-онтологічному підході до феномену часу М. Хайдеггера час може вимірюватися через інформацію (у термінах «майбутнього») або через ентропію (у термінах «минулого»). Поняття «відкрита система» передбачає відкриту майбутньому систему – в її взаємозв'язку з інформацією.

Саме так розуміє час Хайдеггер: як відкритий горизонт, як унікальні своєю асиметричністю відносини майбутнього, минулого і теперішнього, як «наскрізне

промірювання подавання майбутнім минулого – минулого майбутнього, і взаємним ставленням обох дається просвіт відкритого» [19, с. 92]. Для часу такої системи момент «зараз» характеризується тривалістю, в якій співіснують історично стійкі форми минулого і потенційні можливості майбутнього. Внутрішній час системи є додатковим часом, який виникає через асиметрію відносин минулого і майбутнього. Хайдеггер буття і час розглядає як взаємодоповнюючі категорії: «Буття і час визначаються взаємно, однак так, що про кожний з них можна говорити таким чином: про буття не можна говорити як про тимчасове, а про час не можна говорити як про суще» [19, с. 82]. Такий підхід дає також можливість відрізнити реальне від спостережуваного. Так виникає політемпоральний світ, в якому безліч відкритих систем співіснують, відтворюються у подіях, перебуваючи на різних фазах індивідуального часу.

В умовах віртуалізації суспільства соціокультурний простір набуває невід'ємного структурного елементу, а саме – віртуального простору. В цьому контексті простір частково є віртуальним у широкому сенсі, оскільки існує та підтримується у взаємодії, включає елементи не тільки матеріально-речового, а й ідеального характеру. В якості прикладу можна навести поліонтичність світу та концепцію «можливих світів».

Потреба у специфічному соціальному просторово-часовому узагальненні виражена в концепції мережевого (інформаційного) суспільства М. Кастельса, в якій суспільство ототожнюють із соціальною структурою, зводиться до трьох загальних компонентів: простору, часу, технології. Простір ресурсних потоків є панівною просторовою формою мережевого суспільства, яка надбудовується над фізичним простором місць. Мережеве суспільство створює нову темпоральність – «позачасовий час», породжений спробами інформаційних мереж анігілювати час. У роботах М. Кастельса вживається словосполучення «передчасний час», за допомогою якого відзначається той факт, що відтепер минуле, сьогодення і майбутнє не пов'язані послідовністю, що вони практично з'єднані разом. М. Кастельс, що досліджує феномен «віртуального часу», стверджує, що в інформаційному суспільстві час не тільки стискається, але й відповідним чином «обробляється». Таким чином, соціальний час і простір – це не просто послідовність подій, це фундаментальні параметри, компоненти суспільства, конституюючі його в цілому, доповнюють фізичний час і простір, які включають його і включені в нього. Значне місце в концепції Тоффлера приділено поняттям час і простір, уявлення про які впливають на щоденні соціальні практики і патерни комунікації. Тоффлер вважає, що культура «третьої хвилі» змінює уявлення людини і про те, і про інше. «Друга хвиля» цивілізації пов'язувала повсякденне життя з основними ритмами машин. Люди приходили на роботу в той самий час, приймали їжу в той самий час і т. д. «Третя хвиля», на думку Тоффлера, кинула виклик цій механічній синхронізації з темпом машини, замінивши більшу частину основних соціальних ритмів.

Зміна уявлень про простір і час в інформаційному суспільстві пов'язана передусім з тим, що комп'ютерні й інформаційні технології колосально розширили життєвий простір людини. Однією з характерних особливостей віртуального простору присутності є позачасове існування. При всій своїй мінливості, плинності, віртуальний простір існує для користувача «...суто актуально, тут і тепер, не маючи минулого і майбутнього» [5, с. 143]. Нове інформаційне середовище і забезпечує необхідні кошти і ресурси як для управління соціальним життям, так і для основ самої її можливості, формує простір, який одночасно є і простором референцій, і простором примусу. В культурі інформаційного суспільства покінчено з розумінням простору як з унікальним і єдино можливим простором, і з розумінням часу як лінійного і безперервного процесу. В багатоплановому гіперпросторі, заснованому на інтеграції комп'ютерних мереж, соціальні освіти позбавляються свого культурного, історичного, географічного значення і реінтегруються у функціональні мережі. Це багатоплановий гіперпростір змінює уявлення про час, стає гнучким і безструктурним.

Віртуальний простір стає невід'ємним атрибутом сучасного суспільства. Він визначає вектори соціальних перетворень у різних соціальних сферах – економіці, політиці, культурі, релігії тощо, динаміка яких корелює з особливостями конкретного суспільства, а також

впливає на соціалізацію особистості і її соціальну діяльність. Можна констатувати конвергенцію соціального та віртуального простору як невід'ємний атрибут буття сучасної людини, що призводить до екстраполяції феноменів, властивих спочатку тільки віртуальному простору, у простір соціальний. Сукупність цих тенденцій свідчить про формування так званої «соціальної віртуальності». Віртуальний простір може виступати як один із факторів, що істотно впливають на соціалізацію особистості. Це супроводжується засвоєнням системи норм і правил, відмінної від подібної системи соціального простору. За допомогою включеності у віртуальний простір також змінюються система ціннісних орієнтацій, потреби, мотивація тощо.

Віртуальний простір дозволяє розширювати межі соціального простору. В силу об'єктивних відмінностей віртуального і реального просторів з їх істотними характеристиками, віртуальний простір безпосередньо у процесі свого сприйняття набуває принципово інші порівняно з реальним простором властивості. Насамперед, це пластичність – своєрідне поєднання здатності до миттєвої трансформації і зміни своєї протяжності (властивості віртуального простору).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Антология мировой философии. – М., 1969. - Т. 1. - Ч. 1. – 576 с.
2. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. / Аристотель. - М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 550 с.
3. Ахундов М. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Ахундов. - М.: Наука, 1982. – 221 с.
4. Бруно Дж. Диалоги / Дж. Бруно. – М.: Госполитиздат, 1949. - 552 с.
5. Волченко В. Миропонимание и экоэтика XXI века. Наука – Философия – Религия. – / В. Волченко. – М.: Изд-во МГТУ им. Н. Баумана, 2001. – 432 с.
6. Декарт Р. Метафизические размышления / Р. Декарт. – Луцк: Изд-во «Вежа», 1998. – 302 с.
7. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. - М.: СПб.: Институт экспериментальной социологии: Алетейя, 1998. – 286 с.
8. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
9. Кант И. О первом основании различения сторон в пространстве / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т.2. – М.: Мысль, 1964. - 510 с.
10. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной / А. Койре. – М.: «Логос», 2001. – 288 с.
11. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4-х тт. – Т. 2. -М.: Мысль, 1983.
12. Лосев А. Античная философия и общественно-исторические формации// Античность как тип культуры / А. Лосев и др. – М.: Наука, 1988.
13. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому /Э. Мах. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 304 с.
14. Николай Кузанский. Избр. филос. соч. Об ученом незнании. Об уме. О неинном. О бытии возможности / Николай Кузанский. – М., 1937. – 363 с.
15. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон ; Пер. с лат. и прим. А. Н. Крылова, ред. и предисл. Л. С. Полака. – М.: Наука, 1989. – 688 с.
16. Платон. Сочинения / Платон. –М., 1971. –Т. 3. -Ч. 1. -542 с.
17. Пригожин И. От существующего к возникающему время и сложность в физических науках / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М., 1984. - 257 с.
18. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж. Дж. Уитроу. – М.: Прогресс, 1964. – 431 с.
19. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2008.

– С. 261.

20. Хакен Г. Синергетика / Г. Хакен. – М.: Мир, 1985. – 404 с.

21. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; Пер. с англ. под ред. В. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.

Петінова Оксана Борисівна – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК:1.316. 3:165.92+111.32

НОМО ECONOMICUS: МІЖДИСЦИПЛІНАРНЕ ЗБЛИЖЕННЯ АЛЬТЕРНАТИВНИХ ДОСЛІДНИЦЬКИХ ПІДХОДІВ

В статті автор розглядає питання міждисциплінарного зближення альтернативних дослідницьких підходів моделювання економічної людини на прикладі посткейнсіанства, теорії обмеженої раціональності, радикального суб'єктивізму, експерименталізму, необіхевіоризму, персоналізму, тощо. Робить висновок про те, що потенціал моделі homo economicus в неокласичному варіанті характеризується синергійними комплементарними можливостями, що дозволяє включити її в міждисциплінарне поле досліджень, використовуючи матеріали з різних, не лише економічних сфер.

Ключові слова: економічна людина, модель, раціональний максимізатор.

НОМО ECONOMICUS: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ СБЛИЖЕНИЕ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПОДХОДОВ

В статье автор рассматривает вопрос междисциплинарного сближения альтернативных исследовательских подходов моделирования экономического человека на примере посткейнсианства, теории ограниченной рациональности, радикального субъективизма, экспериментализма, необихевиоризма, персонализма и т.д. Делает вывод о том, что потенциал модели homo economicus в неоклассическом варианте характеризуется синергійними комплементарними возможностями, что позволяет включить ее в междисциплинарное поле исследований, используя материалы из разных, не только экономических сфер.

Ключевые слова: экономическая человек, модель, рациональный максимизатор.

НОМО ECONOMICUS: INTERDISCIPLINARY APPROACHING OF ALTERNATIVE RESEARCH APPROACHES

In the article the author considers the questions of interdisciplinary convergence of alternative research approaches of modeling of an economic person by the example of post-Keynesianism, the theory of limited rationality, radical subjectivism, experimentalism, neobichaviorism, personalism, etc. Concludes that the potential of the model homo economicus in the neoclassical version is characterized by synergistic complementary possibilities, which allows it to be included in the interdisciplinary field of research, using materials from different, not only economic, spheres.

Key words: homo economicus, model, rational maximizer.

Актуальність проблеми. У сучасному українському суспільстві, яке спрямоване на входження й облаштування в рамках світової господарської системи, відбуваються суттєві перетворення соціально-економічного характеру. Зазначені процеси актуалізують проблеми моделювання оптимальної поведінки суб'єктів господарювання на мікро- і макрорівнях. В

умовах формування глобальної економічної системи посилюється роль соціально-філософської проблематизації знань про людину, що включає пошуки нових форм, методів її вивчення та презентації не тільки в науковому дискурсі, а й у соціально значущих контекстах. Це безпосередньо пов'язано з дослідженням культурно-історичного типу «*homoeconomicus*» як найважливішого аспекту соціально-філософської проблеми людини в суспільній взаємодії. Модель раціонального максимізатора в неокласичному варіанті є, безперечно, найактуальнішою в плані можливостей її застосування і затребуваності в соціально-філософському та економічному дискурсі. Її потенціал пов'язаний з ідеєю раціональної взаємодії економічних соціальних суб'єктів різного рівня, узгодження їх інтересів і цілей суспільства. Крім того, ця модель характеризується синергійними комплементарними можливостями, що дозволяє включити її в міждисциплінарне поле досліджень, використовуючи матеріали з різних, не лише економічних сфер.

Аналіз досліджень та публікацій. Проблема моделювання економічної людини піднімалась в наукових розвідках дослідників різних галузей науки, – філософами, психологами, економістами, соціологами. Серед основних моделей людини виокремлюють три: перша – «Людина економічна/господарча, *homoeconomicus*» (А. Сміт, К. Менгер, А. Маршалл, Ф. Хайєк та інші), друга – «Людина соціологічна, *homosociologicus*» (Е. Дюркгейм, М. Вебер, В. Зомбарт, Т. Парсонс та інші), третій – «Людина психологічна, *homopsychologicus*» (психоаналітична традиція – З. Фрейд, К. Юнг, А. Адлер, Е. Фромм, К. Хорні, Г. Салліван, біхевіоризм – Е. Торндайк, Д. Уотсон, Б. Скіннер, гуманістична школа – Г. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, соціотехнічна школа – К. Левін, Р. Батлер, когнітивна психологія – Д. Канеман, А. Тверські, Д. Кранц). Відповідно, наукові дискурси моделей *homoeconomicus* представлені з позицій економічної, соціологізованої та психологізованої людини, тим самим, певна модель людини виступає основою пізнання. Серед дослідників моделей економічної людини можна згадати В. Автономова [1], В. Вольчика [3], П. Вайзе [4], В. Москаленко, Ю. Шайгородського, О. Міщенко [7], А. Шабунову, Г. Белехову [9], та інших.

Мета статті: здійснити історико-філософський огляд альтернативних підходів моделювання економічної людини на прикладі міждисциплінарного зближення наукових досліджень.

Виклад основного матеріалу. Альтернативні дослідницькі підходи значно відрізняються один від одного за деякими аспектами. Наприклад, посткейнсіанці займаються, насамперед, специфічно макроекономічними проблемами, наприклад, ліквідністю. Деякі з них (Дж. Шекл) підкреслюють роль економічної уяви, непередбачуваності поведінки, що впливає з уявлень людини про майбутнє. Інституціоналісти аналізують звичні форми поведінки людини, які склалися в минулому. Неоавстрійці не визнають існування специфічно макроекономічних проблем і відстоюють позицію крайнього методологічного індивідуалізму. При цьому, крім основних альтернативних підходів, існують і інші різновиди моделей людини, не оформлені в самостійні дослідницькі підходи, але і вони представляють значний теоретичний інтерес. До них В. С. Автономов відносить концепції змінної раціональності, тощо [1, с. 166-168].

Відомо, що сумніви в можливості передбачити майбутнє висловлював ще Дж. М. Кейнс. Він заперечував існування наукової основи для формування імовірнісного розподілу прийдешніх подій. Професор економіки університету Лідса (Англія) М. Соєр підкреслює важливість проблеми очікувань і передбачення посткейнсіанської теорії. Показовою є позиція Дж. Шекла, який наполягав на неможливості передбачення майбутнього без знання економічних змінних, оскільки зміни в економіці пов'язані зі змінами в знаннях, які заздалегідь невідомі, змінами в індивідуальних рішеннях і діях як першопричині економічних подій [8, с. 240].

У ранніх працях Дж. Шекла ґрунтується «функція несподіванки» як вид неймовірнісної функції очікуваної цінності майбутніх результатів і вихід з дилеми прогнозування в умовах невизначеності. Відповідно до неї, очікування економічних соціальних суб'єктів включають і повну несподіваність подій. Дж. Шеклу, на думку М. Блауга,

не вдалося знайти підтримку у колег, але він сформулював загальні уявлення про форму «функцій несподіванки». Макроекономісти частіше дотримувалися точки зору Дж. Кейнса з приводу непередбачуваності інвестування внаслідок нестабільних очікувань приватних інвесторів. А пізніше в теорії «раціональних очікувань» почали розглядати проблеми їх формування [2].

В. Автономов відносить погляди Дж. Шекла до радикального суб'єктивізму, протиставляючи волюнтаристський підхід – детерміністському, економічну ж людину вважає соліпсистом. Висновки мислителя стосуються, перш за все, підприємницької діяльності на спекулятивних ринках, де майбутнє є дійсним в значній мірі, незалежно від минулого. Реальність, яку оцінює суб'єкт, ним же і мислиться. Вибираючи той чи інший варіант поведінки, він не може знати багато чого в теперішньому, а також в майбутньому, яке залежить і від інших, і від змін в планах самої людини. «Свобода незнання» як необхідна передумова активного «безпередумовного» вибору розкріпачує уяву, що відіграє в акті вибору визначальну роль.

Економічна людина Дж. Шекла, на відміну від неокласичної людини, створює «щось з нічого», самостійно вибирає і цілі, і засоби, породжує альтернативні способи поведінки в умовах невизначеності і «принципової непереборності» майбутнього. Вибір людини непередбачуваний, його не можна вирахувати аналітично через стрімку зміну змінних. Люди вибирають не між речами, а між намірами їх придбати заради досягнення позитивних емоцій і отримання полегшення внаслідок свого вибору.

В. Автономов, погоджуючись з оцінкою М. Сойера щодо тези Дж. Кейнса про відсутність наукового підґрунтя для побудови ймовірностей, які можна було б вираховувати, підкреслює важливість підходу вченого до визначення ймовірності різних результатів поведінки людини. Процес, який описує Дж. Шекл, як зазначає В. Автономов, – «двохкроковий»: спочатку відкидаються продукти уяви з видимою фатальною перешкодою. Потім визначається ступінь здійсненності варіантів, що залишилися, за допомогою понять можливості (possibility), що відрізняється від загальноприйнятого поняття ймовірності (probability). Дж. Шекл відзначав характерну схильність людини до інновацій і складність прийняття інвестиційного рішення, яке завжди є унікальним, ймовірність результату в момент рішення визначається величиною «потенційного здивування» (potentialsurprise). Можливості, на відміну від ймовірностей, не складають в сумі фіксовану величину. В. Автономов вважає, що в моделі Дж. Шекла (в силу абсолютизації свободи творчої уяви суб'єкта) недооцінюються зовнішні обмеження діяльності людини, що у виборі реальних господарських суб'єктів завжди поєднуються і «творча», і «детермінована» компоненти [1, с. 172-174].

До найбільш «завершених» альтернативних, універсальних варіантів теорії прийняття рішень в умовах невизначеності можна віднести теорію обмеженої раціональності, яка послужила поштовхом для створення поведінкової економічної теорії, що спирається на конкретні емпіричні дані, і зосереджує увагу на аспектах процесу прийняття рішення в певних інституційних організаційних рамках (школа Г. Саймона).

У традиційній неокласичній моделі економічна людина реагує на будь-які зміни показників середовища, отже їх потрібно враховувати, щоб обчислити хоча б короткочасну лінію оптимізаційної поведінки. У реальності люди орієнтуються на схеми, сценарії типових ситуацій в умовах невизначеності економічного життя, які вже закладені в досвіді. Флуктуації є можливими, але передбачити їх досить складно для дослідника, який прагне до побудови універсальної оптимізаційної моделі. Слід було знайти варіант щодо незалежної від конкретної ситуації поведінки, якусь «порогову величину», яка викликала б зміну поведінки. Для формалізації моделі «інерційної поведінки» послідовниками Г. Саймона була виведена формула «універсальної умови надійності», пов'язана з параметром часу прийняття рішення, його вигідністю, надійністю і ймовірністю зміни поведінки в потрібний момент. Ступінь надійності показує відношення ймовірності здійснити вибір в правильний момент до ймовірності змінити поведінку невчасно. Допустима межа перевищення ступеня надійності

дорівнює відношенню можливого збитку від прийняття рішення невчасно до можливої вигоди від прийняття своєчасного рішення. Рішення слід приймати тоді, коли це надійно, а не сподіватися на можливу (навіть іноді реальну) удачу і подальшу вигоду.

Розвиток моделі економічної людини пов'язаний із загальним міждисциплінарним зближенням наукових досліджень і посиленням експериментального компонента. Німецький математик і економіст Р. Зельтен (Нобелівська премія, 1994 р.) вивчав раціональну поведінку людини в стратегії ігор. Він розробив трирівневу модель прийняття рішень. Суб'єкт може прийняти рішення автономно на кожному з рівнів (звички, уяви, логічного міркування) або об'єднати їх. Остаточний вибір здійснює не логічне мислення, а мотиваційний центр мозку, що є недоступним для раціонального аналізу. В. Автономов вважає, що цей висновок є надзвичайно схожим і наближеним до того, що розумів Дж. Кейнс під «animal spirits» [1, с. 180].

Модель економічної поведінки спирається на модель людини психологічної (homopsychologicus), а конкретно на запозичене з психології поняття «рівня домагань» (К. Левін, Т. Дембо, М. Овсянкіна, А. Карстен, Р. Сірс, Л. Фестингер, Ф. Хоппе) і положення про неповноту інформації (а не обмеженість здібностей індивіда, як в неокласиці). Засновниками і послідовниками homopsychologicus були психоаналітики З. Фрейд, К. Юнг, А. Адлер, Е. Фромм, К. Хорні, Г. Салліван; біхевіористи Е. Торндайк, Д. Уотсон, У. Хантер, Б. Скіннер; школи гуманістичної психології (Г. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс) і соціотехнічної школи (К. Левін, Р. Батлер), когнітивістського напрямку (Д. Канеман, А. Тверські, Д. Кранц).

Психологічний рівень домагань пов'язаний з мотивацією і целепокладанням, поняттями «мета дії», «ідеальна мета», «внутрішня невідповідність», «невідповідність мета – очікування», «послідовність подій», «величина досягнення», «успіх і невдача», «словесна і справжня мета», «розмір цільових одиниць». Рівень домагань є змінним. Невдача гальмує і знижує самооцінку, а подолання рівня – підвищує. В результаті досліджень рівня домагань експериментальним шляхом було встановлено, що більшість якісних і кількісних показників пов'язані, як правило, з факторами пошуку успіху, прагненням уникнути невдачі і ймовірного очікування. Дія цих сил визначає вибір майбутньої мети. Величина цих сил, а також величини, пов'язані з суб'єктивної ймовірністю, залежать від багатьох аспектів життєвого простору індивіда в даний час, зокрема від того, яким був його минулий досвід і якою є система цінностей, що характеризує його культуру і його як особистість.

В цілому вивчення рівня домагань досягло тієї стадії, коли природа проблем і їх відносин до інших областей стали досить зрозумілими, щоб спрямовувати на них майбутні дослідження. В рамках проблеми «цільової поведінки» можна виокремити ще дві – «боротьби за мету» і «постановку мети». «Боротьба за мету» – це поведінка, спрямоване до вже існуючої мети і тісно пов'язана з проблемами наближення до неї, розчарування, її досягнення і завершення поведінки. Постановка мети пов'язана з питанням про те, яка мета з'явиться і стане чинною після того, як буде досягнута чи не досягнута інша. В межах цього поля лежать, наприклад, проблеми психологічного перенасичення і значна частина проблем рівня домагань. Останні, однак, тісно переплетені з усіма проблемами цільової поведінки [5, с. 475].

Основоположником необіхевіоризму вважається американський вчений К. Халл, який в своїх працях розглядає схему взаємозв'язку «стимул – сприймання – реакція». Одним із варіантів цієї теорії є суб'єктивний біхевіоризм, представники якого – К. Прибрам, Ю. Галантер та Д. Міллер, приділяють особливу увагу таким компонентам усвідомленої поведінки як Організація, План дій, Образ. В своїй праці «Плани і структура поведінки» дослідники зазначають: «...структурыведенияимеюттенденциюбытьглавным образом развертывающимися во времени; именнопоследовательностьдвижения плавно развивается в то время, какживоесуществобегает, плавает, летает, разговариваетилизанимаетсячем-либо еще...» [6]. Так, Організація – це властивість поведінки, яка слідує за сприйманням, – розгортається в часі, виражається, перш за все, у мовленнєвій формі. План – це ієрархічно побудований

послідовний процес, що відбувається у свідомості, його призначення – контролювати порядок, в якому повинні здійснюватись операції. Поняття стратегії та тактики стосовно ієрархічної організації поведінки також мають свою специфіку: стратегією вважається досягнення молярних (значних) цілей, а тактика поведінки спрямована на реалізацію молекулярних (дрібних) цілей. Як ми бачимо, співвідношення між стратегією та тактикою як між метою та задачами. Виконання операції здійснюється людьми, між тим як сама послідовність операцій і сам план контролює виконання задуманого, що не обов'язково виражається в зовнішніх діях. Образ – це накопичені знання індивіда про себе самого та світ, в якому знаходиться людина. Це не лише картини світу, але і взаємодія, акти, оцінки, поняття. План та Образ пов'язані між собою, адже в складання плану частково входять компоненти образу, оскільки те, що необхідно виконати згідно плану, має відповідати тим знанням, які має людина. Здатність планувати – можливість свідомості. Плани часто втілюються в словесну форму, яка стає організуючим началом пристосування між людьми та узгодження дій між ними. Таким чином, План та Образ є тими інстанціями, які пов'язують стимул та реакцію, Образ накопичує всі знання живої істоти, План є ієрархічно побудованим процесом організму, завдання якого – контроль, він є алгоритмом організації поведінки, яка в свою чергу є серією рухів, сама ж людина виступає при цьому складною обчислювальною машиною. В цілому, одиниця поведінки живого організму виражається формулою $T > 0 > T > E$ або test (проба) >operate (операція) >test (проба) >exit (результат) [6].

К. Юнг, на противагу біхевіористам, вважав, що поведінка людини, в тому числі й економічна, детермінується не навколишнім середовищем та особистісним досвідом, а з'являється на світ з «цілісним особистісним ескізом». Навколишнє ж середовище лише допомагає виявити те, що закладено від народження. Психічна структура кожного містить інформацію, яка накоплена тисячоліттями, і примушує реалізувати життєві можливості певним специфічним чином. Така визначеність виражає Архетип особистості, який має індивідуальний відтінок. Архетипи впливають на наші думки, почуття, вчинки, вони є анонімними і можуть виступати у вигляді художніх образів. В своїй праці «Проблеми душі нашого часу» К. Юнг зупиняється на сутності та структурі несвідомого, змістом якого є Архетипи «...это, так сказать, скрытые в глубине фундаменты сознательной души, или – если употребить другое сравнение – ее корни, опущенные не просто в землю в узком смысле этого слова, но и в мир в целом. Архетипы представляют собой системы установок, являющихся одновременно и образами, и эмоциями. Они передаются по наследству вместе со структурой мозга, более того, они являются ее психическим аспектом. С одной стороны, они формируют чрезвычайно сильное инстинктивное предубеждение, а с другой – являются самым действенным подспорьем в процессе инстинктивного приспособления. В сущности, они представляют собой, если можно так выразиться, хтоническую часть души, то есть ту ее часть, через которую душа связана с природой или, по крайней мере, в которой связь души с землей и миром наиболее заметна. Влияние земли и ее законов на душу проявляется в этих первообразах, пожалуй, особенно отчетливо» [10]. Філософ не зводить душу до свідомості. І загалом, розрізняє її три ступені: свідомість, особисте несвідоме (складається перш за все з тих змістів, які стали несвідомими через те, що втратили свою інтенсивність й тому стали забутими, або ж тому, що від них відсторонилась свідомість, витіснення; сюди ж включаються перцепції, які через незначну інтенсивність не досягали свідомості, однак певним чином потрапили до психіки), колективне несвідоме, яке є фундаментом індивідуальної психіки.

Психосоціальний економічний тип сучасної особистості в Україні може бути визначений як «перехідний» [7, с.59], тобто такий, що з одного боку зумовлюється підсвідомим засвоєнням архетипів радянського суспільства, яке агонізує, а з іншого – життям у новому життєвому просторі, з новими взірцями, ідеями, інтересами, цінностями та прагненнями. Серед домінуючих архетипів дослідники виокремлюють недовіру до інших людей (поділ на «наших» та «ненаших»), фаміліям (довіра до родичів, невміння уявити перспектив розвитку, ворожість до всього нового, невміння уявити себе в іншій нетрадиційній ролі, погане знання

реальності свого світу).

Образ економічної людини також формується під впливом персоналізму та раціонального індивідуалізму. Персоналізм – психологія активної людини, що представляє собою особистість, здатну до самовизначення, до цілеспрямованих і свідомих дій. Людина має можливість змінити завдяки вольовим зусиллям об'єктивні обставини. Особистість багатоманітна, і в кожен момент часу перед нею відкриваються різні перспективи; вона здатна трансформуватись, змінювати свої психологічні установки; має свій внутрішній потенціал, скриту енергію, яка може набувати цілеспрямованого вигляду. В процесі взаємодії з навколишнім світом, накопиченням переживань та власного досвіду особистість розкривається, починає усвідомлювати своє буття. Чим вище організована особистість, тим вона є більш змістовною. Персоналізм дає можливість реалістично розкрити проблему «несвідомого», яке має місце і в економіці, і в політиці. Несвідоме є частиною нашого життя, це залишкові рефлексії свідомості, хоч взяті окремо вони хаотичні, як наслідки свідомих переживань, що утримуються в пам'яті; вони можуть набути внутрішнього структурного характеру; несвідомими є і деякі дії, здійснення яких не потребує включення свідомості; несвідомими є й такі стани як екстаз та містичні відіння. Колективне несвідоме виникає як результат взаємовпливу між індивідами, між лідером та юрбою; воно, на думку психологів, відповідає за виникнення воєн та громадянських конфліктів. За своєю суттю несвідоме – це деякий «фон», на якому виступають більш чи менш ясно та чітко усвідомлені враження. Внутрішній світ особистості включає як свідоме, так і несвідоме, свідомості ж є властивим прагненням до відображення об'єктивної реальності до звільнення від ілюзій, що є досить поширеним як в економіці, політиці, та в інших соціальних контекстах.

Висновок. Діалог наукових програм, націлених на дослідження людського ресурсу в найважливішій обмінно-продуктивній – економічній діяльності, сприяє виробленню оптимальних стратегій соціально-економічного розвитку суспільства. Різноманітність альтернативних посилок побудови моделі економічної людини відображає складність і неоднозначність соціальних процесів, в яких формуються нові стандарти динамічної рівноваги у суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Автономов В. С. Модель человека в экономической науке. Санкт-Петербург, 1998. 230 с.
2. Блауг М. 100 великих экономистов после Кейнса. Санкт-Петербург, 2009. 382 с.
3. Вольчик В. В. Эволюционная парадигма и институциональная трансформация экономики: монография. Ростов-на-Дону, 2004. URL: http://www.studsupport.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=262&Itemid=198 (дата обращения: 25.09.2017).
4. Вайзе П. Homo economicus и homosociologicus: монстры социальных наук // THESIS. 1993. Вып. 3. С. 115 – 130.
5. Левин К. Уровень притязаний // Психология мотивации и эмоций / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, М. В. Фаликман. Москва, 2009. С. 471-475.
6. Миллер Д., Галантер Ю., Прибрам К. Планы и структура поведения. Москва, 1965. 238 с.
7. Москаленко В. В., Шайгородський Ю. Ж., Міщенко О. О. Економічна культура особистості: соціально-психологічний аспект: монографія. Київ, 2012. 348 с.
8. Сойер М. Посткейнсианская макроэкономика // Панорама экономической мысли конца XX столетия. В 2 т. Т. 1 / ред.: Д. Гринзвэй, М. Блини, И. Стюарт. Санкт-Петербург, 2002. С. 219 – 247.
9. Шабунова А. А. Экономическое поведение населения: теоретические аспекты. Вологда, 2012. 134 с. URL: <http://library.vscs.ac.ru/Files/books/> (дата обращения: 01.08.2014).
10. Юнг К. Проблемы души нашего времени. Питер, 2017. 336 с.

Попков Василий Васильевич – доктор философских наук, профессор, академик АН Высшей школы Украины

Ткачук Игорь Николаевич – аспирант кафедры политологии Одесского национального университета им. И.И. Мечникова

УДК:172: 316.61

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ДИАЛЕКТИКИ ЦЕНТРАЛИЗМА И ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИИ

Статья посвящена раскрытию смысла понятий «централизм», «децентрализация» не только как фундаментальных понятий теории политики, но как фундаментальных социально-философских категорий, имеющих онтологический характер.

Дано общеполитическое обоснование диалектики «общего», «особенного» и «единичного» в контексте проблем современного политического процесса.

Значительное внимание уделено постнеклассической интерпретации диалектики централизма и децентрализации. Отмечено, что при разработке научно обоснованной политической стратегии приоритетным является анализ региональной, этнической, религиозно-культурной специфики всех элементов многосоставного сложного общества.

Ключевые слова: методология, стратегия, онтология, диалектика, процесс, постнеклассика, синергетика, централизм, децентрализация.

ОНТОЛОГІЧНИЙ СЕНС ДІАЛЕКТИКИ ЦЕНТРАЛІЗМУ І ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ

Стаття присвячена розкриттю сенсу понять «централізм», «децентралізація» не тільки як фундаментальних понять теорії політики, але як фундаментальних соціально-філософських категорій, що мають онтологічний характер. Дано філософське обґрунтування діалектики «загального», «особливого» і «одиночного» в контексті проблем сучасного політичного процесу.

Значну увагу приділено постнекласичній інтерпретації діалектики централізму і децентралізації. Відзначено, що при розробці науково обґрунтованої політичної стратегії пріоритетним є аналіз регіональної, етнічної, релігійно-культурної специфіки всіх елементів багатоскладового складного суспільства.

Ключові слова: методологія, стратегія, онтологія, діалектика, процес, постнекласика, синергетика, централізм, децентралізація.

ONTOLOGICAL SENSE OF DIALECTICS OF CENTRALISM AND DECENTRALIZATION

The article is devoted to the disclosure of the meaning of the concepts "centralism", "decentralization" not only as fundamental concepts of the theory of politics, but as fundamental socio-philosophical categories having ontological character. Is given a general philosophical substantiation of the dialectics of the "general", "special" and "individual" in the context of the problems of the modern political process.

Considerable attention is paid to the post-nonclassical interpretation of dialectics of centralism and decentralization. It is noted that when developing a scientifically grounded political strategy, priority is to analyze the regional, ethnic, religious and cultural specifics of all elements of a multi-complex society.

Key words: methodology, strategy, ontology, dialectics, process, post-nonclassic, synergetics, centralism, decentralization.

Актуальность. Предлагаемая вниманию научной общественности статья подготовлена в

рамках научной темы «Централизм и децентрализация: сравнительный анализ политических стратегий». Она затрагивает одну из наиболее актуальных и, скажем откровенно, болезненных проблем современности — проблему соотношения централизма, децентрализации и федерализма в реальном политическом процессе.

Она привлекает к себе самое пристальное внимание не только и не столько ученых, сколько политиков различных уровней и статусов, административных работников, лидеров и функционеров всевозможных общественных движений, да и просто рядовых граждан, особенно тех из них, которые непосредственно втянуты в острые конфликтные ситуации, спровоцированные некомпетентной централистской или децентралистской политикой.

Цель данного исследования — раскрыть смысл понятий «централизм», «децентрализация» не только как фундаментальных категорий современной теории политики, но как фундаментальных социально-философских категорий, имеющих онтологический характер, то есть проливающих свет на сущность социального бытия.

В рамках такого подхода ставится **задача** сравнительного анализа основных методологических подходов к проблематике централизма и децентрализации в контексте разработки оптимальной и сбалансированной институциональной стратегии в XXI веке.

Изложение основного материала.

1) *Диалектика «общего», «особенного» и «единичного» в контексте политического процесса. Общефилософское обоснование.*

Смысл категорий «централизм», «децентрализация», «федерализм» наиболее полно раскрывается через категории философской диалектики «общее», «особенное», «единичное».

«Общее» — это то, что присуще определенному роду предметов, явлений, процессов, некий признак или некое свойство, которые указывают на внутриродовую общность данных предметов, явлений, процессов.

«Особенное» — это то, что помимо общеродовой принадлежности имеет в себе признаки, на основе которых происходит внутриродовое обособление, появление определенной группы носителей неких дополнительных признаков.

«Единичное» — это то, что свойственно отдельному, единственному элементу, уникальной частице данного рода, то, что выделяет его как на фоне «общего», так и на фоне «особенного».

В философском дискурсе существуют две крайности, две оппозиции, в истолковании "общего", "особенного", и "единичного".

Для различных течений эмпирической направленности, то есть таких, которые ориентированы на концептуальный продукт, полученный путем наблюдения, эксперимента, личного опыта, характерны абсолютизация "единичного" и недооценка "общего". К их числу можно отнести такие течения как номинализм, субъективный идеализм, позитивизм, неопозитивизм, экзистенциализм и т.д..

Противоположной крайностью является абсолютизация "общего". Такой подход коренится в религиозных практиках человечества и последующем опыте объективного идеализма, когда «цельное», «центральное», «общее» (бог, мировой дух, вселенский логос и т.д.) — определяет жизнь и смысл мироздания, общества, личности. Бог любой религии — это «общее», порождающее все «единичное» и «особенное».

Так по Платону, "общее" («идеи») предшествует вещам, определяет их форму и предназначение, в то время как материальное — единично, косно, пассивно и бесформенно. Он утверждал, что разум творит, как творит ремесленник («демиург»), из доступного материала и обращаясь к эталону, образцу (то есть созерцая «идеи», которые неизменны и существуют вечно) [4, с.89]. Впоследствии платоновская трактовка "общего" была целиком воспринята томизмом и неотомизмом. В меньшей степени была воспринята диалектика Платона, который утверждал, что бытие «заключает в себе противоречия: оно едино и множественно, вечно и преходяще, неизменно и изменчиво, покоится и движется».

Показательным в этом плане является спор между «номиналистами» и «реалистами» в эпоху Средневековья. Так Иоанн Росцелин (ок. 1050-1120) дал следующее обоснование

номинализма: реально существуют лишь единичные вещи (*res singulares*), в то время как общие понятия (имена) являются лишь «звучанием голоса» (*flatus vocis*). [3, с.708]. Средневековый номинализм заложил теоретическое обоснование индивидуализма буржуазной эпохи от ранних концепций свободы воли (у Иоанна Дунса Скота) до идей ренессансной личности времен Возрождения. Обосновывалась невозможность примата целого (социальной и церковной иерархии) над частью (частной жизнью личности, семьи, этноса и т. д.).

По-своему платоновскую диалектику "общего", "особенного" и "единичного" попытался развить Гегель. Однако, в конечном счете, он так и не преодолел платоновско - теологические рамки, поскольку абсолютизировал "общее" (логическую идею, субстанцию, абсолютный дух). В его философии именно идея, абсолютный дух производит все богатство "особенного" и "единичного". Гегель утверждает: «Мир — это осуществление божественного разума; игра неразумных случайностей царит только на его поверхности» [9, 181].

В современных трактовках «общее», «особенное» и «единичное» существуют одинаково реально и, если можно так выразиться, - «равноправно». Каждая сущность обладает своим, специфическим способом существования. Можно сказать, что реальный мир — это мир объективно существующих единичных вещей, явлений, процессов, которые несут в себе нечто "общее". Им присуща некая глубокая общность. (Самая предельная общность сосредоточена в самом факте существования всех вещей, явлений и процессов). Общее не существует отдельно от единичного. Именно в "единичном" и через "единичное" "общее" проявляет и раскрывает себя. Так «нация вообще» существует не сама по себе. Ее характерные признаки проявляются во всем многообразии единичных наций при всей их уникальности и неповторимости. Постараемся рассмотреть специфику социальных процессов в контексте основных тезисов диалектики «общего», «особенного» и «единичного».

Тезис 1. "Отдельное" не существует иначе как в той связи, которая ведет к "общему". Всякое «отдельное» есть (так или иначе) «общее». Всякое общее есть (частичка, сторона или сущность) отдельного.

Применительно к общественным процессам этот тезис может быть интерпретирован следующим образом: в социальной жизни не существует ничего что полностью исключает «общее». Преодоление любых форм социального антагонизма, партикуляризма, сепаратизма и сецессии возможно только на путях обнаружения «общего» друг в друге. Понимание диалектической взаимосвязи «отдельного» и «общего», «части» и «целого» является общетеоретической основой политической конфликтологии, методики преодоления этнических, территориальных и прочих конфликтов в сложных мультикультурных обществах.

Тезис 2. Всякое «общее» лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое «отдельное» неполно входит в «общее».

В социально-политическом контексте этот тезис может быть интерпретирован так: «общее» принципиально неспособно подменить собой все многообразие «отдельного» и «единичного». Игнорирование этого закона приводит к тому, что всякое «отдельное» и «единичное», насильно подавляемое «общим», будет стремиться к самоосвобождению.

Это означает, что при разработке научно обоснованной политической стратегии приоритетным является анализ региональной, этнической, религиозно-культурной специфики всех элементов многосоставного сложного общества. Только на основе результатов данного анализа и тщательного учета всех «диссонансов» между «отдельным» и «общим», «частью» и «целым» может разрабатываться эффективная политика, обеспечивающая устойчивое и целостное общественное развитие.

Отсюда все более важное значение как в теории, так и в политической практике уделяется проблеме собственно единичного, или индивидуального. Процесс развития мира в существенной мере есть процесс индивидуализации бытия. Известный философ конца XIX в. К. Н. Леонтьев определял этот процесс как трехэтапное движение: от «первичной простоты» к «цветущей высшей сложности» и от нее к «вторичному смесительному упрощению», которое ведет к разложению и гибели организма [4, 601-602]. Это относится как к природному, так и к

социальному миру, дает ключ к пониманию человеческой сущности и смысла человеческого существования.

Всесторонний учет индивидуального и особенного включен в современную концепцию демократизации общества, согласно которой именно живой, действующий человек, его свободное развитие является основной целью и критерием социального прогресса, а жизнь и культура малых общностей является источником социального разнообразия.

2) *Философско-политические взгляды Макса Неттлау контексте проблем централизма и децентрализации в XXI веке*.

Современные исследователи проблем централизма и децентрализации в XXI веке весьма активно обращаются к теоретическому наследию Макса Неттлау, одного из убежденных «децентралистов» первой трети XX века, незаслуженно забытого его современниками, но активно изучаемого его потомками.

Австриец по своему происхождению, берлинец по высшему образованию Неттлау в 1885 году переехал в Лондон для написания докторской диссертации по валлийскому языку. Там он присоединился к Социалистической Лиге и познакомился с видными лидерами анархического движения Эррико Малатеста и Петром Кропоткиным. В июле 1889 г. присутствовал в качестве делегата на учредительном съезде Социалистического Интернационала. Впоследствии стал автором биографий Михаила Бакунина, Реклю и Малатесты. Значительную часть жизни Неттлау посвятил разбору и изучению архивов известных анархистов. Большой известностью пользуются его «Очерки по истории анархических идей» (1931). С 1938 г. Неттлау жил в Амстердаме где работал в Институте социальной истории. Умер в 1944 г. от рака желудка, таким образом избежав преследований со стороны нацистов. Сегодня идеи скромного голландского архивариуса оказались в фокусе оживленных дискуссий по вопросу о судьбе централизма и децентрализации в XXI веке.

Кратко социально-философскую позицию Неттлау можно определить так: «анархический централизм». Диалектику «общего», «особенного» и «единичного» он представляет следующим образом: реальный мир полон колебаний между автономией и солидарностью, индивидуализмом и социализмом, изоляцией и организацией, национализмом и братством людей, а, также, – между тем, что сегодня именуется федерализмом и унитаризмом.

Неттлау полагает: в той степени, в которой части целого сосредоточены на самих себе и являются самостоятельным микрокосмосом, они отказываются от слияния в коллективы. Однако, предоставленные самим себе, оставаясь в полнейшей изоляции, они "хиреют и засыхают", подобно капле воды, целиком испарившейся. Изоляция невозможна, и то, что кажется изоляцией, оказывается или временно самодовлеющей единицей, обладающей ограниченной продолжительностью жизни, или единцей, обреченной на разорение от истощения.

Федерализм и централизация, по мнению Неттлау, являются выражениями желаний сделать сотрудничество людей возможно более продуктивным в каждом отдельном случае. Ни федерализм, ни централизация сами по себе не могут существовать отдельно друг от друга. Одна крайность – полная федерация, – была бы агрегатом автономий, не обещающих плодотворного сотрудничества. Другая крайность – полная централизация, – была бы системой всеобщего принуждения для разъединенной массы. А это лишит ее индивидуального потенциала.

В качестве наиболее оптимальной формы социальной организации Неттлау предлагает "децентрализацию, основанную на солидарности". Такая децентрализация стремится ориентировать волю и желания наиболее сильного, богатого и прогрессивного общественного сегмента на помощь слабейшим, беднейшим и отсталым. Такая децентрализация является в моральном смысле таким видом централизации, который признает всеобщую волю и всеобщее благополучие благами более важными и значительными, чем индивидуальная воля и индивидуальное благополучие. Это живая, творческая, нравственная централизация.

Напротив, формальная, «внешняя» централизация становится нелепой и бесплодной.

Если централизация желает быть жизненной и перспективной, то она должна признать разнообразие местных потребностей. Другими словами, политика разумной централизации должна морально вдохновляться децентрализмом, отчетливо понимать, что полнокровная, устойчивая и динамичная жизнь общества основывается на надлежащей пропорции между факторами централизма и децентрализации в каждом конкретном общественном организме. Соблюдение этой пропорции отвечает великой естественной необходимости, регулирующей жизнеспособность и выживание любого организма [5].

3)Диалектика централизма и децентрализации в постнеклассической интерпретации.

Темпы нарастания катастрофичности мировых событий и необходимость поиска средств противостояния таким тенденциям делает очевидной необходимость обращения к новейшим методологиям, которые способны предоставить такие средства. Речь, прежде всего, идет о постнеклассике.

По мнению профессора Л. Д. Бевзенко, современный научный обиход постнеклассика вошла под несколькими именами – нелинейная динамика, теория катастроф, самоорганизационный подход, теория диссипативных структур, синергетика [6, 541]. В значительной степени эта новая парадигма связана с именами Н. Винера, Дж. Фон Неймана, Л. Фон Берталанфи, Х. Фон Ферстера, У. Росс Эшби, работами И. Пригожина и И. Стенгерс (в частности, «Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой» [7]); И. Пригожина, Д. Кондепуди («Неравновесная термодинамика» [8]); Г. Хакена («Принципы работы головного мозга. Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности»[10]); У. Бека («Общество риска. На пути к другому модерну»[2]); З. Баумана («Индивидуализированное общество»[1]) и др.

Их подходы позволяют по-новому взглянуть на диалектику централизма и децентрализации в XXI веке. Так разработки профессора Свободного Брюссельского университета Ильи Пригожина (1917 – 2003) способствовали открытию мира необратимости, внутренней случайности и сложности. Пригожин развил целую философию нестабильности.

Сущность происходящей в наше время трансформации мира состоит, по его мнению, в том, что современная наука о сложных системах опровергает детерминизм и настаивает на том, что креативность проявляется на любом уровне природной организации.

Центральным утверждением Пригожина является утверждение о том, что природа содержит в себе нестабильность как существенный элемент. В природных, впрочем как и социальных процессах имеет место не единичная бифуркация, а целые каскады бифуркаций. В результате возникают новые макроструктуры [6, с. 610]. По этой причине невозможно в точности предсказать, что произойдет в будущем. Будущее постоянно открыто для неожиданностей и случайностей.

Мир находится в становления, участником которого является каждый из нас. Причем наша креативность встраивается в креативность природного и социального мира. Мы живем в эпоху флуктуаций и бифуркаций, когда индивидуальные действия существенно влияют на живую реальность. Поэтому конец идущей от Просвещения формализации в науке и социальной жизни означает начало особой ответственности человека за судьбы природы и мировой цивилизации в XXI веке.

Развивая эту тему видные чилийские ученые Ф. Варела и У. Матурана создали в начале 1970-х теорию «автопоэзиса», что в переводе с древнегреческого означает «само-производство». В этом понятии привлекают внимание два момента. Во-первых, это автономия (авто-, само-). То есть живые системы прежде всего управляются независимо, эндогенно (изнутри). Они сами себя организуют. И во-вторых, это производство, творение, созидание (-поэзис). То есть само-созидание, само-творение является базовой, онтологической характеристикой любой органической системы, включая социальные общности, большие и малые [6, с 611].

Важным понятием, раскрывающим смысл теории автопоэзиса является понятие «операциональная замкнутость» [Там же]. В научный обиход прочно вошел тезис синергетики

о том, что лишь открытые системы, то есть системы, обменивающиеся веществом, энергией и информацией с окружающей средой, способны к самоорганизации, к образованию относительно устойчивых макроструктур. Напротив, в закрытых системах (в которых отсутствуют процессы обмена с окружением) процессы идут лишь в направлении нарастающего внутреннего беспорядка, хаотизации.

Однако чилийские ученые усовершенствовали это положение теории И. Пригожина. В обоснованном ими понятии «операционная замкнутость», живые системы являются отчасти открытыми, отчасти замкнутыми. То есть они «операционно замкнуты» (их замкнутость определяется устойчивым набором коммуникативных и управленческих процедур). Тем самым они способны сохранять свою автономию, свою систему организации и управления, поддерживать свою идентичность, свою целостность, иметь «свое лицо» в окружающей среде.

В контексте изложенных здесь основных тезисов синергетической парадигмы диалектика централизма и децентрализации приобретает новый ракурс. В любой сложной социальной системе обладающей качествами открытости и эндогенности, рано или поздно будут проявляться качества открытости и эндогенности в ее «младших» подсистемах. К этому необходимо быть готовым и адаптировать «операционную замкнутость» макросистемы к нарастающей эндогенности и креативности ее подсистем. То есть «автопоэзис» макросистемы не должен подавлять а, тем более, нивелировать «автопоэзис» входящих в нее микросистем.

С другой стороны, микросистемы могут состояться лишь при условии адекватности их «операционной замкнутости» потребностям их внутреннего креативного развития с одной стороны и логике развития макросистемы (включая окружающую среду) – с другой. Именно в таком оптимальном сочетании «операционных замкнутостей» макросистемы и ее подсистем – залог устойчивого развития общества.

Выводы. Сравнительный анализ диалектико-философского, анархо-централистского и постнеклассического подходов позволяет умозаключить, что каждый из них является приближением и специфическим «рентгеновским снимком» той «вещи в себе» какой является сложный социально-политический процесс, «вибрирующий» под воздействием полюсов «централизма» и «децентрализации».

При всем различии в рассмотренных методологических подходах можно выделить общее: диалектика централизма и децентрализации отражает онтологические явления и процессы, то есть такие, которые относятся к основам бытия. Следовательно, к ним нужно относиться с таким же вниманием и тщательностью как к законам термодинамики, всемирного тяготения, перехода вещества из твердого в жидкое и далее – в газообразное и плазменное состояние. Игнорирование диалектики централизма и децентрализации равносильно игнорированию законов подъемной силы при проектировании самолетов.

В то же время следует констатировать: в условиях нарастающей бифуркационности и катастрофизма XXI века наиболее продуктивным является синергетический подход к изучению социально-политической реальности, особенно в аспекте концепции «автопоэзиса».

Применительно к украинской политической практике это означает:

1. Необходимость разработки такой общенациональной модели «операционной замкнутости», которая отвечала бы культурному своеобразие, интенциям и устремлениям всего украинского общества жизнь которого протекает в сложной, бифуркационной и креативной глобальной среде. Причем «операционная замкнутость» украинского общества должна быть необходимой и достаточной для сохранения его целостности в окружающей среде, но не должна перерасти в полную закрытость и окостенение.

2. При осуществлении политики децентрализации современного украинского общества необходим адекватный учет эндогенных и креативных возможностей каждой из входящих в него подсистем, с тем, чтобы правильно определить характер «операционной замкнутости» (степени коммуникативной и управленческой зрелости) и, следовательно, уровня самодостаточности каждой из них.

3. Необходимость сбалансированного и продуктивного сочетания общенационального

«автопоэзиса» с «автопоэзисами» локальных (территориальных, национально-культурных и пр.) формирований как условия устойчивого развития сложного и многосоставного украинского социума.

Превращение данного методологического подхода в политическую философию всего общества открывает перспективы продуманной и динамичной институциональной стратегии.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
3. Всемирная энциклопедия: Философия / Ред. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
4. История философии /под ред. В. П. Кохановского, В. П. Яковлева. – Ростов н/Д: Феникс, 2008. – 731 с.
5. Неттлау Макс. Федерализм и централизм <http://spb-anarchists.anho.org/nettlau02-07.htm>
6. Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография /Отв. Ред Л. П. Киященко и В. С. Степин. – СПб: «Миръ», 2009. – 672 с
7. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986.–432 с.
8. Пригожин И, Кондепуди Д. Современная термодинамика. От тепловых двигателей до диссипативных структур. / И. Пригожин, Д. Кондепуди. Пер. с англ. – М.: Мир, 2002. – 461 с.
9. Светлов В. Философия: Учебное пособие / В. Светлов. - СПб.: Питер, 2011 – 304 с.
10. Хакен Г. Принципы работы головного мозга. Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности / Г. Хакен, пер с нем. – М.: ПЕР СЕ , 2001. – 351 с.

Рудан Наталья Сергеевна – аспирантка кафедры философии, социологии и менеджмента социокультурной деятельности государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского»

УДК: 130.2+332.158

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Анализируется амбивалентность влияния на современную украинскую экономическую культуру советского и западного экономического менталитета. Рассматривается зависимость экономической культуры от общей культуры населения. Исследуются аспекты духовности-бездуховности экономического общества.

Ключевые слова: Экономическая культура, украинская экономическая культура, современная украинская экономическая культура, сущностные характеристики развития современной украинской экономической культуры, человек-актор, индивидуализм, духовность.

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЕКОНОМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Аналізується амбівалентність впливу на сучасну українську економічну культуру радянського і західного економічного менталітету. Розглядається залежність економічної культури від загальної культури населення. Досліджуються аспекти духовності-бездуховності

економічного суспільства.

Ключові слова: Економічна культура, українська економічна культура, сучасна українська економічна культура, сутнісні характеристики розвитку сучасної української економічної культури, людина-актор, індивідуалізм, духовність.

THE PECULIARITIES OF UKRAINIAN ECONOMIC CULTURE

Ambivalence of influence on modern Ukrainian economic culture of Soviet and Western economic mentality is analyzed. The dependence of economic culture on the General culture of the population is considered. The aspects of spirituality-the lack of spirituality of an economic society are studied.

Key words: economic culture, Ukrainian economic culture, modern Ukrainian economic culture, essential characteristics of the development of modern Ukrainian economic culture, human actor, individualism, spirituality.

Актуальность проблемы. Рассмотрение сущностной характеристики культуры как родового понятия, является основой для перехода к рассмотрению экономической культуры, соответственно, как видового понятия. Получив теоретическую квинтэссенцию осмысления феномена культуры, была получена методологическая возможность поиска действующих проявлений и составляющих культуры в сфере экономики, набор которых собственно и составляет экономическую культуру.

Современные реалии просто не могут быть правильно осмыслены вне учета их экономического контекста. Появление нового экономического, социального, культурного и других пространств в Украине после провозглашения ее независимости привели к появлению ряда тенденций, иногда крайне противоречивых. Появился и экономический украинский человек, находящийся под влиянием, как советских ценностей, так и ценностей развитого общества, основанного на либеральной экономической модели. Такая амбивалентность привела к жизненной необходимости анализа вышеперечисленных явлений. Потребовалось создание-созидание «нового курса» экономического развития государства, развитие экономической культуры его граждан и социальных групп. В то же время украинская экономическая культура появилась не сегодня. Поэтому важно, во-первых, исследовать специфику становления украинской экономической культуры; во-вторых, понять, как обычаи, традиции и нравы украинского общества и мирового экономического сообщества влияют на современное состояние украинской экономической культуры.

Объект исследования – украинская экономическая культура.

Предмет исследования – особенности становления современной украинской экономической культуры.

Цель исследования – социально-философский анализ обусловленности и развития современной украинской экономической культуры.

Задачи исследования:

- показать духовную специфику становления украинской экономической культуры;
- изучить влияние различных тенденций на становление экономической культуры современного украинского общества;
- выявить и проанализировать сущностные характеристики развития современной украинской экономической культуры;
- проследить зависимость современной экономической культуры украинского общества от ряда факторов, основывающихся на истории украинского народа.

Основное изложение материала. Специфика современной экономической культуры в Украине и других постсоветских обществах состоит в том, что в ней сочетаются характеристики прошлой культуры командно-административной экономики с элементами рыночной экономики. Действительно, экономическая культура советского общества имеет своими истоками культуру дореволюционной России, была чрезвычайно противоречивой. В

массовых ее слоях и в официозе были «православие, самодержавие, народность», в чем отразились многовековое крепостничество и власть полицейского государства. Но вместе с этим, была также высокоразвитая социально заострена духовная культура, которая стремилась к народу и питалась им.

Соответственно, и экономическая культура того времени объединяла как ценности слоя предпринимателей, ориентированные на капиталистическую экономическую культуру, так и ценности крестьянства, в которых крайний индивидуализм сочетался с сильной хозяйственной ориентацией. При этом экономическая культура испытывала избыточное давление и доминирование ценностей самодержавной бюрократической власти и безусловной покорности этой власти всего населения. Высокразвитая культура была представлена тонким, «плечным» культурным слоем интеллигенции (Головаха & Паніна 2001).

Экономическое развитие в немалой степени зависит от общей культуры населения – его грамотности, начитанности, информированности о том, что происходит в стране и в мире. От культуры в этом, обиходном, смысле зависит способность населения участвовать в развитии экономики. Ведь функцией культуры является воспитание таких немаловажных для экономики качеств людей, как компетентность, образованность, рациональность, ответственность, надежность, честность, дисциплинированность. Все эти и многие другие социальные качества людей как субъектов экономики определяют социальный потенциал экономики страны.

Однако культурный аспект экономики проявляется не только в этой форме. Кроме названных выше общечеловеческих качеств, во всех сферах общества (в сфере политики, религии, искусства, науки, образования и др.) у функционирующих в этих сферах людей складываются особые типы поведения, отражающие специфику таких сфер. Например, в политике вышеобозначенная особенность проявляется в феноменах харизмы, лоббировании, лидерстве. Это определенные черты людей в сфере политики и одновременно черты самой политической системы, ее устройства. Аналогична ситуация и в экономике.

Важнейшей проблемой для экономической культуры постсоветских государств (пожалуй, кроме стран Балтии и, возможно, Грузии) является коррупция, уровень которой является одним из самых высоких в мире. Опыт развитых стран (например, Финляндии (Дерябин 2005)) показывает, что коррупцию можно победить, но для этого нужна политическая воля, которой руководители наших государств не обладают. Есть и более радикальные методы борьбы с коррупцией. Как известно, в Китае за нее предусмотрена смертная казнь.

Как нам представляется, хуже всего то, что среди молодого поколения в современном украинском обществе утверждается мнение, что коррупция – это нормально, что «деньги не пахнут», что умение «решать вопросы» – это чуть ли не добродетель и т.д. И пока в Украине будет процветать коррупция, и существовать терпимое к ней отношение, существенных подвижек в оздоровлении экономики ожидать не приходится. Бездуховность экономического общества не отклонение или какая-то ущербность в организации и структуре. Она вытекает из его сути как выражение преобразовательного-потребительского отношения к миру. Не уравновешенное альтруистичностью и служением, заботой о судьбе используемой природы, неизбежное перенесение этого отношения на людей делает экономику из средства развития жизни в средство ее подрыва. Экономика трансформируется в экономизм. Подобно тому, как вышедшие из-под общего управления и начавшие развиваться по собственной программе клетки живого организма приводят его к раковому заболеванию, так деятельность не считающихся с судьбой индивидов ведет это целое к разложению.

Экономический человек становится безличным, что не означает его тупости или несостоятельности во всех отношениях. Это новый тип человека – Актер. Как потребитель, интеллектуал, технократ, эффективный и «самодостаточный» делец он орган для чьего-то товарно-денежного производства. Но именно для производства. Если не сводить жизнь к производству, проблема в том, чтобы подобные качества оставались в его пределах, а в остальных сферах бытия человек мог проявлять себя как целостное духовное существо. Как более или менее совершенная Личность. В странах «победившего экономизма» кроме

абсолютных бездумных рыночников немало людей, встревоженных таким развитием событий. Официальный лозунг социал-демократических партий Европы: «рыночная экономика, но не рыночное общество» (Вишневский 1995, 12). Они стремятся противостоять прямому переносу законов экономики, то есть всеобщей продажности, на сферу искусства, образования, вообще культуры, личных и межчеловеческих отношений. В этом глубинный смысл социального регулирования рынка как установления пределов экономизма, подчинения стремления к прибыли и потребительству более высоким целям. С точки зрения сохранения духовности и экзистенциального измерения мира его можно назвать гуманитарным регулированием.

Против «рыночного фундаментализма» выступил даже Дж. Сорос. Сложившееся на Западе общество, которое принято считать открытым, и к достижению которого, как к идеалу, устремился мир, он неожиданно для своих адептов подверг резкой критике за отсутствие в нем духовности. По мнению Сороса, современное капиталистическое общество является переходным к какому-то новому, где экономика служила бы общему благу. «Переходное общество подрывает общественные ценности и ослабляет сдерживающие моральные факторы. Общественные ценности выражают заботу о других. Они подразумевают, что личность принадлежит обществу, будь то семья, племя, нация или человечество, интересы которого должны превышать интересы отдельной личности... В моей новой формулировке открытое общество не находится в оппозиции к закрытому обществу, а занимает ненадежное промежуточное положение, в котором ему угрожают со всех сторон универсальные идеи, доведенные до логического завершения, это все виды экстремизма, включая рыночный фундаментализм» (Сорос 1999, 98).

По большому счету, дальнейшее существование культуры, духовности и человека в качестве личности мыслимо только при переходе к иному, не рыночно-индивидуалистическому типу общественного развития. Переход капитализма в промышленную стадию вывел на сцену социалистическое движение, которое с тех пор стало своеобразным двойником частнособственнических отношений. В первой половине XX в. оно, как известно, реализовалось в виде особой хозяйственной системы и социально-политического устройства. Предполагалось, что в дальнейшем социализм преобразуется в коммунизм и тогда человечество окончательно освободится от расчета и корыстных интересов, вызываемых борьбой за долю произведенного продукта. Возможность бесплатно, «по потребности» иметь от общества все, что нужно для обеспеченной и культурной жизни, изменит, дескать, характер людей. Избавление от постоянных опасений за социальную судьбу оздоровит их психику, откроет перспективу радостного бытия и свободного духовного роста. Человек в основном посвятит себя высоким интересам, среди которых самыми привлекательными станут творчество и забота о других людях. Он сохранит индивидуальность, но это будет индивидуальность не эгоиста, а всесторонне развитой совершенной личности.

Поражение «реального социализма» в хозяйственном соревновании с экономизмом, за которым последовал социально-политический распад, как бы вновь превратил его в утопию. Рынок, товарно-денежные отношения и либерализм стали представляться единственно правильным путем прогресса. Говорить о преодолении экономизма в таких условиях – значит бросать вызов объективному ходу вещей, а говорить о социализме, тем более в бывших социалистических странах нельзя или бесполезно. Однако по мере того как индустриальное общество перерастает в постиндустриальное, идеи исчерпания частной собственности, рыночных отношений, конкуренции, как образа жизни опять стали давать о себе знать. Появилась целая серия работ, где в разных вариантах (постбуржуазное, посткапиталистическое, пострыночные, постпотребительское) прокламируется конец экономического общества (Тамбовцев 1997). Их ведущим постулатом является мысль, что в постиндустриальном обществе в сфере высоких информационных технологий принципы экономизма перестают быть эффективными. Производство так усложняется, что требует не конкуренции, а планирования вплоть до логистики, обладание собственностью становится

юридической фикцией, богатство — записью в банке, прибыль получается не за счет эксплуатации, а за счет развития творческих способностей работника и т.д. Многие привычные условия функционирования капитала становятся ненужными, бессмысленными. Традиционные производственные компании трансформируются в так называемые адаптивные и креативные корпорации, важнейшим ресурсом которых является неэкономическая мотивация деятельности. Возникает своеобразная техно- и номократическая система, в которой главную роль играют интеллект и образование.

П. Дракер отмечал, что именно применение знания к процессам труда обеспечило создание экономики развитых стран, вызвав к жизни бурный рост производительности за последние сто лет. Инженеры считают причиной такого развития машинное производство, экономисты — капиталовложения. Но оба эти фактора как имелись в достатке в первое столетие капиталистической эры — до 1880 года, так существуют в изобилии и поныне. С точки зрения наличия и использования станков и инвестиций второе столетие капитализма мало чем отличалось от первого. Однако в первые сто лет производительность труда рабочих абсолютно не увеличивалась, соответственно не было и роста реальных доходов или сокращения рабочего времени. Второе же столетие коренным образом отличалось от первого, и единственное объяснение тому — применение знания к процессам труда (Дракер 1999, 92). Произошло это, по мнению указанного автора, под влиянием идей Ф. У. Тейлора, которого он противопоставляет К. Марксу. Ф. У. Тейлор впервые стал применять знание к организации труда, что обеспечило взрывной рост производительности. Последнее позволило существенно поднять оплату труда рабочих и снять многие противоречия между классами.

Глобальное постиндустриальное общество, приглушая мотивы индивидуализма и эгоизма своих членов, приостанавливая их автоматизацию, делает это не через культуру и духовность, а социотехнически. Экономическая рациональность сменяется технологической. Человек-актер дрейфует не в сторону, личности, а в сторону превращения в «человеческий фактор». Его индивидуализм (Brouwer 2012, Forsyth & Hoyt 2011, Goldstein 2015, Hayek 1948, Machan 1998, Girard 1999, Rupp 2015, Wheeler 2000) смягчается не сближением и сотрудничеством с другими людьми, а повышением зависимости от законов социотехнической деятельности, отчуждение преодолевается не стремлением к общению, а ростом количества формальных коммуникационных контактов, то есть в сущности не преодолевается. Вместо отходящих на второй план материальных интересов, развивается не доброта и любовь к ближнему, а погоня за информацией и интеллектуальной собственностью, престижным и символическим потреблением. Когда говорят о замене труда творчеством, то творчество имеется в виду техническое. Если экономический человек находится в зависимости от потребностей общественного производства и из цели экономики превращается в ее средство, то в постиндустриализме уже само общественное производство начинает определяться законами эволюции одной из своих частей — техники.

Исследуя генезис советской экономической культуры, российские социологи Т. И. Заславская и Р. В. Рывкина проследили общую логику ее развития, что выстраивалась в линию: от зарождения экономической культуры административно-командного типа к плюралистической культуре (включающий ценности и нормы различных устройств), от нее — возвращение к административно-командной экономической культуре, усиление этой культуры и ее постепенная эволюция, включавшая периодические сдвиги в сторону усиления то «командности», то «хозрасчетности» (Заславская & Рывкина 1991).

Были выделены основные этапы становления и развития административно-командной экономической культуры:

I этап — зарождение административно-командной экономической культуры в условиях военного коммунизма;

II этап — развитие плюралистической экономической культуры в условиях НЭПа;

III этап — оформление экономической культуры административно-командного типа на основе специфических форм связей между социальными институтами советского общества и

населением. Сформировавшись и просуществовав более полувека эта культура менялась на одних этапах сторону «хозрасчетности», на других – «командности», но при всех флуктуациях ее социальный тип сохранялся;

IV этап – возвращение к плюралистической экономической культуры на основе преодоления тотального огосударствления экономики и становления многосекторности хозяйства.

При анализе эволюции экономической культуры в СССР нужно исходить не только из сложившейся периодизации истории, основанной на политических изменениях, но и с социологического критерия изменения социального качества экономической культуры. От этапа к этапу советская экономическая культура постепенно накапливала определенные социальные черты культуры административного типа. Несмотря на некоторые флуктуации (НЭП, реформа 60-х годов), линия эволюции экономической культуры была направлена на усиление черт экономической культуры административно-командного типа.

Строго говоря, советская экономическая культура была адекватной для системы хозяйствования, основанной на единой государственной собственности. В ее основу были положены соответствующие социальные ценности, обслуживавших именно эту собственность (и соответствующую ей власть), цели, приоритеты и нормы экономического поведения. Иначе говоря, для обслуживания власти нового политического аппарата требовалась особая экономическая культура, без которой советская экономика не могла возникнуть, победить, укрепиться, стать нормой. Именно такими ценностями было обусловлено сущностные характеристики и роль экономической культуры в советском обществе. Прежде она была подчинена цели – создать необходимую для господствующих групп власти экономическую систему. А потому, что эта система должна была держаться на политическом аппарате, то и экономическая культура должна была быть политизированной, опираться на политические ценности.

Чтобы новые политические ценности прочно вошли в массовое сознание, они должны подкрепляться соответствующей идеологией. Отсюда вывод, что экономическая культура должна была быть идеологизированной. Наконец, эта культура должна включать трактовку общественной жизни, вполне понятную миллионам масс и применяемую ими. Отсюда – эта культура должна быть мифологизированной (Заславская & Рывкина 1991, 408-410).

Таким образом, в целом советская экономическая культура по своей природе формировалась как политизированная, идеологизированная и мифологизирована. Это не могло не повлиять на выполнение ею основных функций: трансляционной, селекционной и инновационной. Согласно личностной составляющей экономической культуры того периода, характеризовалась укоренением в личных и групповых ценностях и нормах привычки к уравниловке, «равенства в нищете», осуждение дифференциации доходов и высокого уровня благополучия, когда оно достигнуто интенсивным трудом.

Селекционная функция экономической культуры также была адекватна интересам правящих кругов и работала на них. Отбирались и хранились лишь те экономические формы, которые усиливали именно эти слои: централизация организации экономической системы, ведомственный контроль над ресурсами, за ходом производства и распределения и др. Все это было закреплено в политике, идеологии, укоренилось в общественном сознании (Дорин 1997, 198).

Наиболее эффективно сработала инновационная функция экономической культуры, что проявилось во внедрении тому неизвестных в мире форм хозяйствования. Это колхозы и совхозы: промышленные предприятия с неэкономическими методами управления, государственно-ведомственные формы организации всех отраслей хозяйства и общественных сфер, новые антидемократические формы распределительных отношений «номенклатурным статусом» и прочее. На этом фоне отличились и позитивные инновации, идентифицировались с социалистической культурой: традиции коллективизма и помощи отстающим, уважения к человеку труда, труженика, приоритеты общественных ценностей над индивидуальными и др.

Переход от командно-административной к рыночной экономике потребовал радикальных

изменений в економічній культурі. Але ці цінності ще не встигли інституціоналізуватися, що ослабило вплив на економічне поведіння інституціональної складової культури. В той же час, в особистій складовій в силу її інерційності продовжали доминувати цінності і стереотипи командно-адміністративної економічної культури.

Очевидний ціннісний конфлікт між якостями суб'єктів реальної (адміністративної) економіки, з однієї сторони, і цільовими орієнтирами ринкової економіки, необхідної для неї економічної культури – з іншої. Люди, сформовані в певній системі відносин, «підогнані» під неї, адекватні їй, змушені були ламати ці відносини. Але економічні відносини існують не тільки поза людьми (в формі інструкцій, законів, планів і т. д.), але і для них самих – в тих цінностях і нормах поведінки, які стали для них звичкою. Інакше кажучи, адресне доведення і виконання директивних розпоряджень, директивне планування, фіндування, всі інші елементи діючого більш ніж на півстоліття господарського механізму увійшли в культуру суб'єктів, набули характер соціальних установок.

Сьогодні Україна переживає особливий перехідний період, ускладнений численними трансформаційними процесами. З однієї сторони, здійснюється процес пристосування інститутів і структур, сформованих в 90-і роки минулого століття в умовах «дикого капіталізму» до прийнятих в країнах ЄС стандартів, з іншої – поступово застосовуються нові ідеї і підходи, утворюються нові інститути і механізми економіки. В результаті виникають типові для транзитивного періоду суперечності між змістом і формою нових інститутів. Економічна культура цього періоду також має суперечливий перехідний характер. Вона вкорінена в багатовікову історію країни, впитала і засвоїла суперечливий і трагічний досвід ХХ століття, її формування здійснюється в процесі модернізації сучасного українського суспільства.

Висновки. Сучасна українська економічна культура знаходиться під впливом двох тенденцій: з однієї сторони, радянської економічної культури; а з іншої – європейської ліберальної економічної культури. Таку специфіку неможливо укласти в загальноприйняті типологізації і класифікації, вона характеризується поєднанням кількох різноманітних шарів, елементів, які можна групувати в наступні блоки:

- Фрагментарність, яка проявляється в поєднанні особливостей прояву елементів традиційно української, радянської (цінностей патерналістської культури) і модерністської (цінностей капіталістическої культури, які заїмаються разом з західними ринковими інститутами);
- Висока ступінь гетерогенності економічної культури – існування багатьох класових, національних, регіональних, професійних і інших субкультур;
- Конфліктність – відсутність базового консенсусу в суспільстві відносно економічних цінностей, висока ступінь напруженості між соціально-класовими групуваннями;
- Амбівалентність, яка проявляється в одночасному підтриманні різних економічних цінностей.

Сучасна економічна культура українського суспільства залежить від національних соціально-економічних архетипів, які розглядаються як бессвідомі культурні структури, як ціннісні колективні уявлення народу, сформовані в часі тисячоліть. У кожного народу є певний економіко-культурний генотип, успадкований з покоління в покоління і впливаючий на економічні реалії, на відносини індивіда, суспільства і економічної системи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вишневський О. На тернистому шляху до себе // Рідна школа. 1995. №5. С. 12-17.
2. Головаха Є., Паніна Н. Пострадянська деінституціоналізація та становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві // Соціологія: теорія, методи, маркетинг.

2001. №4. С. 5-22.

3. Дерябин Ю.С. Можно ли одолеть коррупцию? (Опыт Финляндии) // Современная Европа. 2005. №1(21). С. 71-81.
4. Дорин А. В. Экономическая социология: Учебное пособие. Минск: Экоперспектива, 1997. 254 с.
5. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. / Под ред. В.Л.Иноземцева. Москва: Academia, 1999. С. 67-100.
6. Заславская Т. И., Рывкина Р. В. Социология экономической жизни: Очерки теории. Новосибирск: Наука, 1991. 448 с.
7. Сорос Д. Кризис мирового капитализма: Открытое общество в опасности. Москва: ИНФРА-М, 1999. 262 с.
8. Тамбовцев В. Л. Государство и экономика. Москва: Магистр, 1997. 47с.
9. Brouwer M. Organizations, Individualism and Economic Theory. Abingdon, UK: Routledge, 2012. 288 p.
10. Forsyth D.R., Hoyt C.L., editors. For the Greater Good of All: Perspectives on Individualism, Society, and Leadership. New York: Palgrave Macmillan, 2011. 186 p.
11. Girard M., editor. Individualism and World Politics. Basingstoke, UK: Macmillan, 1999. 234 p.
12. Goldstein L.J. Conceptual Tension: Essays on Kinship, Politics, and Individualism. Lanham, MD: Lexington Books, 2015. 205 p.
13. Hayek F.A. Individualism and Economic Order. Chicago: University of Chicago Press, 1948. 280 p.
14. Machan T.R. Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being. London: Routledge, 1998. 268 p.
15. Rupp G. Beyond Individualism: The Challenge of Inclusive Communities. New York: Columbia University Press, 2015. 221 p.
16. Wheeler G. Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship, & Experience. Cambridge, MA: GICPress, 2000. 400 p.

Solovyova Irina – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor Odessa National Maritime University

УДК: 300. 4/5+154.3+681.142.35

PROCESSES OF EUROPEAN INTEGRATION AND INFORMATIZATION IN MODERN UKRAINIAN EDUCATION

The article deals with the influence of transformation processes in the educational system of Ukraine. The consequences of the transformation of the institutional sphere, norms, values, mentality and other social and cultural sides of society are analyzed. As the example is taken academic mobility and distance learning.

Keywords: social transformation, the national education system, college students, mentality, values, academic mobility, virtualization, education, socio-cultural society informatization, the quality of distance education, information and communication technologies, virtual culture personality.

ПРОЦЕСИ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ ТА ІНФОРМАТИЗАЦІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ОСВІТІ

Стаття присвячена розгляду впливу трансформаційних процесів на систему освіти України, аналізуються наслідки перетворення інституціональної сфери, норм, цінностей, менталітету та інших соціокультурних сторін суспільства на прикладі академічної мобільності та дистанційного навчання.

Ключові слова: соціальна трансформація, національна система освіти, студентська молодь, менталітет, ціннісні орієнтації, академічна мобільність, віртуалізація освіти, соціокультурна інформатизація суспільства, якість дистанційної освіти, інформаційно-комунікативні технології, віртуальна культура особистості.

ПРОЦЕССЫ ЕВРОИНТЕГРАЦИИ И ИНФОРМАТИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ УКРАИНСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Статья посвящена рассмотрению влияния трансформационных процессов на систему образования Украины, анализируются последствия преобразования институциональной сферы, норм, ценностей, менталитета и других социокультурных сторон общества на примере академической мобильности и дистанционного обучения.

Ключевые слова: социальная трансформация, национальная система образования, студенты, менталитет, ценностные ориентации, академическая мобильность, виртуализация образования, социокультурная информатизация общества, качество дистанционного образования, информационно-коммуникативные технологии, виртуальная культура личности.

Relevance. The current transformational society establishes a new paradigm of educational activities, new ideological priorities of socio-cultural environment.

Formulation of the problem. The negative influence of globalization ideology manifests itself in destructive changes in the quality of the educational process. Market mentality permeates the entire educational system, causes a large-scale restructuring of the values and motivation of both teachers and students, the reorientation of young people to meet utilitarian necessity, formed the cult of material well-being in connection with professional work enrichment and commercial success.

The aim of the article is to analyze the modern Ukrainian education system, its changes under the influence of European integration and information processes in the era of globalization.

The development of modern civilization is characterized by a number of fundamental trends that could form the society and functioning of its separate parts. Namely: the transformation process that

is a consequence of the phenomenon of globalization.

The process of social transformation concerns the presence of contradictory effects of the crisis and the progress, rise of traditionalism and modernization, the conflict of modern and traditional... It should be emphasized that social transformation processes do not provide a direction of change: they can be both progressive and regressive. The main thing in them is a transformation of the form and content of a social life, its institutional sphere, norms, values, mentality and other social and cultural sides of society.

In terms of methodology different structural dimensions of social transformation could be brought for measuring basic types: industrial, economic, social, political and cultural, each of them activates a range of issues. Namely, in industrial and economic type of measurements – market liberalization and the need to protect the strategic sectors from the economic inefficiency; in social – the dynamics of wealth and poverty, unemployment, uncontrolled migration and "brain drain", demographic parameters and man-made environmental problems; political – issue of transparency of frontiers, opposition to globalism and anti-globalism, the problem of the international terrorism; culturally – the problems of cultural, religious and national identity, the problem of virtualization, unification and its consequences such as "massovisation" and sociocultural templating [1, p.371-375; 2, p.133-138].

Globalization of the Education – the process of growing and adaptation of training systems to demands of the global market economy. The increasing dependence of market economy on knowledge generates the idea of creation of the uniform world educational system based on unified educational standards. Nowadays training activities of all social groups rapidly become the primary need and the demand for education increases.

Modern education is impossible without studying and training in the global network with using computer technology and the world's information resources. Informatization of modern society, its functioning at a decent level assumes such speed of the flow of information, which can only be provided by computer network, integrated into the global information space.

Modern changes in society and education contribute to the emergence of a new type of personality, which can be called a personality of globalization. In connection with the development of information and educational technology occurs acceleration in gaining knowledge, which entails an increase in the pace of changes, the instability of the economy, the gap usual social relationships, differentiation of society, expanding the boundaries of human freedom, etc.

The negative influence of globalization ideology manifests itself in destructive changes in the quality of the educational process. Market mentality permeates the entire educational system, causes a large-scale restructuring of the values and motivation of both teachers and students, the reorientation of young people to meet utilitarian necessity, formed the cult of material well-being in connection with professional work enrichment and commercial success. But as H. Marcuse showed that even slaves of developed industrial civilization become a sublimated slaves, remaining so because slavery does not measures by submissiveness or complexity of work, due to the status of being a simple instrument and turning people to the state of things... it causes the loss of spiritual sense, and the result is a type of "one-dimensional man" [3, p.118]. So, the problem of self-identity of the students is particularly vexed, because they are those, who potentially form the basis of economic, political and cultural elite of the nation and determines the direction of the evolution of socio-cultural environment in general.

The national system of education – is a system, which has been created by people for centuries, including the system of beliefs, convictions, ideas, ideals, traditions, and customs which form the ideological consciousness and system of values of young people, including its social experience and achievements of previous generations. Even K.D.Ushinskiy while creating his educational system, gave the exceptional importance to one of the most important principles of education and training – the principle of nationality. According to K.D.Ushinskiy, public education is an education that gets into character, behavior, and all the nations life... direction of public education is "the product of a long historical development of the nation, which can not be borrowed from other nations" [4].

According to A. Zapesotskiy, ignoring the spiritual grounds of national culture is a serious danger because of weakening spiritual potential of society leads to a loss of the ability to retain their vital parameters. It is about the implementation process of socio-cultural reproduction, transmission of basic social values and ideals to younger generations [5,p.45.].

Thus, the ideal to which education should seek, in terms of national interests – is a spiritual and moral man, a patriot, citizen, high qualified and competent specialist. Does the education system comply this “ideal” is a big question... The formation of the modern education system occurs in terms of radical correction of traditional values and values of Ukrainian society towards the formation of a consumer society and strengthen standards of individualism, in the formation of unified, devoid of national mentality features, which is usually associated with a specific slang - it is a result of a huge number of ways how the modern civilization is developing.

After finding of independence in 1991 the Ukrainian own policy in the field of the higher education directed to achievement of modern level of quality and availability began to be formed and realized. At the same time the higher education of Ukraine and many other CIS countries faced serious problems of the "Perestroika" period. It was connected with the fact that training mostly was guided by all-union requirements, and it resulted a disproportion in structure of the professional directions of training of specialists: the excessive number of specialists in the engineering directions and at the same time there were problems with such directions as the jurisprudence, economy, sociology, psychology, management. Almost twenty-year term of independence cardinally changed this disproportion: labor market of Ukraine was captivated by lawyers, economists, sociologists, managers who face an employment problem, and the Ukrainian economy is in a great need in highly qualified specialists, such as engineers, physics and mathematicians.

And, nevertheless, by recognition of the scientists having wide experience of work at universities of America, Europe, Japan, the Ukrainian education system surpasses foreign, and its main advantage is the emphasis on fundamental knowledge. Domestic higher education institutions teach not just specialty, but all-humanitarian disciplines, teach to be historians, philosophers, psychologists, mathematicians, physicists. Modern Ukrainian students are more prepared for perception of sciences, much better than foreign peers show creative independence. For this reason the European community is interested in intellectual potential of young specialists of the countries of the former Soviet Union.

Ukraine signed the Bologna declaration in 2005, and the cardinal reforms of an education system of the higher school began exactly from that time. Ukrainian people were thrown into the melting pot of a all-European, from which by the plan of architects of globalization, must come out the citizens of Europe, without national roots, without the native land, without its original and fundamental education.

One of negative consequences of signing of the Bologna declaration by Ukraine is the aspiration to narrow specialization of graduates of universities, universal reduction of humanitarian disciplines and, as a result, a divergence and removal from each other of technical and humanitarian knowledge. Especially deficiency of humanitarian knowledge and humanitarian culture is swept up in activity of technical specialists. The technical and scientific expert prepares only to develop the equipment, production. Its intelligence, skills, psychology and attitude concentrate only on the sphere of the solution of technical tasks. Technicism is shown and when there is an absolutization of any professional activity, professional knowledge and approaches. But in modern conditions as a result of rapid changes and complications in public, political, spiritual and cultural life, the expert has to adequately and furthermore consciously to participate in the happening processes and to take out the correct value judgments, has to be well educated.

Student youth has always been the most conscious, active and promising part of any society, as the student's time is a time of personal formation and professional self-determination for the best youth in any country. Most students clearly understand that dynamism and violence of modern life requires manifestations of independent thinking, critical assessment of reality, responsibility for their decisions and actions, awareness of their rights and responsibilities, creative approach to any activity. Ukraine has actively taken part in European integration in the educational process, and still provides

many reforms without proper evaluation of risks and costs. And "re-oriented" educational activities of the ideals of cosmopolitan outlook make the student "a citizen of the planet". Foremost it comes to a process of academic mobility, which every year is gaining momentum, and young people who grew under the endless changes that were perceived as the norm, are easily included in this social phenomenon.

Senior students and graduates show interest in invitations from foreign universities, in information about various programs and competitions that make possible continuing their education beyond Ukraine. In most cases these authoritative European programs are: Erasmus Mundus, Tempus, Marie Curie Cection, the German program DAAD and others. It should be noted that the process of academic mobility usually takes in socially active students with a good level of general, vocational and language education and its high level is achieved due to the deep personalization of learning.

Of course, in the context of the strategic objectives of the national education policy of Ukraine, foreign student mobility can be seen as a substantial budget replenishment (by foreign students) and professional mobility of professors and administrative staff of the university should be seen as a mechanism to enhance national education system by studying foreign experience. Nevertheless such a social phenomena takes place as a strengthening of immigration sentiment, "brain drain" and the reduction of intellectual potential. It's a shame when members of academic mobility programs choose their life path to "beyond Ukraine" perspective.

Another aspect should be considered – a standardization and virtualization of education and its consequences such as massivization and teplateing of socio-cultural mentality of modern youth.

One of the current priorities of Ukraine is to build a "focused on people's interests, opened for everyone and development-oriented Information Society, in which everyone can create information and to have access to it, use and share ... increasing quality of life, based on the purposes and principles of the Charter of the United Nations and respecting fully and upholding the Universal declaration of human rights "[6].

The important trend of modern information society is the virtualization of human activities, primarily due to the expansion of the use of information and communication technologies. In everyday life the concept of "virtual" is often called as "fictional, not existing in reality." However, in modern scientific discourse "virtual" is perceived as a kind of reality. "Virtual reality - it's not another reality where we go from time to time, this is the reality in which we live. Virtual reality - a continuation of real reality " [7, p.78 - 84].

As the aim of the information society is "the creation of a hybrid integrated intelligence of civilization, able to anticipate and manage the development of mankind" [8], an important role in this process should be played by education.

Virtual education as a sociocultural institution creates personality and its mentality and identity, because of that accures a need for the formation of virtual cultural identity as a teacher and as a student; it is defined as using of software in teaching and testing knowledge with taking into account modern information technologies while forming methods and forms of teaching. Nowadays is actual psychological and pedagogical readiness of the use of computer technologies, understanding of methodological features of its application, the ability to specifically work with information, etc., according to this, virtual culture is a semantic basis for the development of distance education.

It is necessary to emphasize that electronic training in the form of virtual university provides several essential advantages over traditional, namely: training at individual speed - the speed of studying is established by the student depending on its personal circumstances and requirements; freedom and flexibility - the student can choose any of numerous courses, and also independently plan time, the place and duration of occupations; availability - independence of geographical and provisional regulations of the student and educational institution allows not to limit itself in educational requirements; mobility - effective realization of feedback between the teacher and trainees is one of the main requirements and the bases of success of process of training; technological effectiveness - use in educational process of achievements of information and telecommunication

technologies; social equality - equal opportunities of education irrespective of the place of residence, the states of health and material security of the trainee; creativity - comfortable conditions for creative self-expression of the trainee.

And at the same time, minuses of electronic training exist and are obvious: this lack of eye communication between students and the teacher, a lack of a practical training, need of continuous access to information sources, etc.

It should be noted that introduction of system of virtual universities in Ukraine considerably will reduce the price of receiving educational services, however along with its responsibility for educational process and its quality will depend on students that can cause certain risks. Virtual form of education will demand from young people of self-organization, ability to use time and knowledge to predict consequences of their acts.

Certainly, social and cultural forms of society informatization identify new areas of youth, attract students to the ranks of the information society, taking part in Web communities; expanding opportunities for self-realization in the information sector; promoting socialization that meets the needs of the information society; creating new rules in cyberspace relations and values related to IT culture; increasing the level of computer literacy; creating a different level of mental preparedness for the use of modern information technology and others.

The modern information environment and virtual education have different courses of development: it comes to the quality of distance education, and the proof is the phenomenon of copying and not creating intellectual product, the transferring of information through publications, television, lectures and seminars within the general education system and the Internet. At present, the word "information" means a communication process, but not knowledge. And a modern man - is not one that knows more, but one that is involved in more communications. As pointed D. Ivanov, "... Students are driven not by the desire to know the truth, but by the need of the beneficial knowledge. Science is separating from the truth. In the work of scientists and students more time and effort is given to creating the presentation image which is necessary for success in competitions for grants, scholarships to study abroad, orders for consulting services, etc. Due to that - flourishing in recent decades those social technologies that simulate competence in research funds, grants, consulting, conferences, academic exchanges, permanent education ... " [9, p. 33].

Aspects of information technology in education and its quality was strongly emphasized by the representatives of Microsoft, as they said that in the first place should be learning, and then it is advisable to think about the instruments and equipment. The corporation provides studying by a variety of technologies, but considers that devices should help students to rebuild educational system, rather than forcing them to adapt to new technologies.

So, the current transformational society establishes a new paradigm of educational activities, new ideological priorities of socio-cultural environment, leads to a gradual destruction of national identity, to integration and even to unification of all forms of life, it is going to the loss of the spiritual component of personality. Interaction of mentality of students youth with social dynamics due to the that fact the mentality of the young man appears embedded in a number of objective factors of determination of modern Ukrainian society that can be viewed on the example of the information environment, where is taking part the sociocultural templament of mentality, it is forming a new type of the of intelligence, spirituality, and contemporary youth culture.

REFERENCES

1. Alexander J. The Long and Winding Road Civil Repair and Intimate Injustice / Alexander Jeffry // Sociological Theory. - 2001. - Vol. 19. - No 3. - P. 371-400.
2. Archer M. S. Sociology for One World: Unity and Diversity / M. S. Archer // International Sociology. - 1991. - Vol. 6. - No 2. - P. 133-138.
3. Markuze G. Eros and Civilization. A one-dimensional man. Translation: A. Yudin. M.: "AST", 2003. - 528 p.
4. Ushinsky K. D. Pedagogical works: 6 M., 1998.

5. Zapesotsky A. S. Arts education and spiritual safety problems // Pedagogy. 2002.No 1., p.45.
6. The Geneva Declaration of Principles . - [Electronic resource] - Access: <http://apitu.org.ua/wsis/dp>. - Dividers. s screen.
7. Sergeev K. A., Razeev D. N. The concept of education in the phenomenology of science // Education and Civil Society (roundtable materials November 15, 2002). / Ed. J. N. Solonin. SPb.: Saint-Petersburg Philosophical Society, 2002, vol. 1. - p. 78 - 84.
8. Modern information technologies in education // information. technologies. – [Electronic resource]. - Header. screen. - Access: http://technologies.su/informacionnye_tehnologii_v_obrazovanii
9. Ivanov D. V. Virtualization of society. SPb.: "Petersburg Oriental Studies", 2000. 96 p.

Цибра Микола Федорович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК:171

СУБСТАНЦІЯ ГІДНОСТІ

Публікація викликана необхідністю субстанціонального аналізу філософської концепції гідності у структурі особистості. Розглядаються основні риси поняття гідності у соціально-філософському аспекті з точки зору соціального удосконалення і зрілості особистості.

Ключові слова: субстанція, гідність, честь, справедливість, добро, зло, свобода, істина, незалежність.

СУБСТАНЦІЯ ДОСТОИНСТВА

Публикация вызвана необходимостью анализа субстанциальной концепции достоинства личности. Рассматриваются основные черты понятия достоинства в социально-философском аспекте, с точки зрения социального совершенствования и зрелости личности.

Ключевые слова: субстанция, достоинство, честь, справедливость, добро, зло, свобода, истина, независимость.

SUBSTANCE OF DIGNITY

A publication is caused by the necessity of analysis of substance conception of dignity of personality. The basic lines of concept of dignity are examined in a socially-philosophical aspect, from the point of view of social perfection and maturity of personality.

Key words: substance, dignity, honour, justice, good, evil, freedom, truth, independence.

Апріорі, ключову роль у житті окремої людини, і суспільства у цілому, відіграють моральні орієнтири. На підставі моральних чинників кожна особистість формує свій власний моральний скарб, як опору і важіль повсякденного життя і відносин у суспільстві. Субстанція гідності займає головну позицію у моральній структурі особистості. Ця настанова, це почуття мають суттєвий вплив на направленість поведінки людини, зміст її соціальної активності, вчинки, громадянську і громадську позиції, на загальне відношення до світу. Втрата людиною спокою, рівноваги, впевненості у майбутті і, навіть, певною мірою, сенсу життя – є завжди наслідком руйнування та переосмислення старої системи моральних чинників. Щоб «відремонтуватись, відродитись», набутти сенс існування знову, у нових суспільних вимогах і обставинах, особистості необхідно опанувати нову запропоновану систему, ґрунтуючись на

загальнолюдському досвіді, враховуючи нові, нещодавно набуті суспільством норми і форми поведінки та діяльності.

Сучасні дослідження суспільного стану, характеризуються низкою негативних особливостей. Світосприйняття людини «на переломі епох», а простіше, на зміні громадянських установок, моральних аспектів і орієнтирів, якщо не докорінно, але суттєво змінюється, але не всі здатні відразу слідувати і подкорятися запропонованим обставинам. Нове завжди вносить певний хаос, незручності у спілкуванні і відносинах між людьми, навіть серед близьких спільнот.

Загострюються проблеми вибору цілей та пошуки адекватного сенсу. Надає незручностей і синдром відставання духовного розвитку індивіда від науково-технічного прогресу. Домінування технократичного та прагматично-споживацького світосприйняття спричиняє свої проблеми. Важко протікають і процеси відчуженості та втрата ідентифікаційної культурної пам'яті, руйнування класичних ціннісних ієрархій. Дратують нестійкість інформаційного поля, нерідко штучне «осучаснення» культури. Тяжіють багатоманітні прояви деструктивних процесів: етно-регіональні конфлікти та втрата національної самосвідомості; «проблеми молоді», феміністський рух, таке інше. На «свободі і волі» поширився містицизм і магія, нові і давні малообґрунтовані культи; поставангардизм, маскульт та інші справжні і фальшовані цінності.

Інформаційне суспільство, з його так званим «телеграфним стилем» спілкування, породжує небезпеку маніпуляції суспільною думкою, привчає до існування і «вживання» невинуватого, необміркованого та неякісного інтелектуального продукту. Це відкриває шлях до маніпулювання гідністю. XX ст. загостило проблему і сформувало тип людей, для яких гідність постала, як заклик. Німецький філософ М. Гайдеггер, аналізуючи таке тлумачення гідності, підкреслює спорідненість гідності з істиною. Гідність вимальовується суттю, правдою життя, змушує людину, спочатку подумки, вирватися з галасливої буденності у тишу розуміння своєї обмеженості, швидкоплинності часу перебування у цьому світі. Кожну особистість піклувало власне призначення на Землі, цікавила необхідна міра гідності для спокійного перебування в іпостасі людини.

Як категорія етики, гідність означає уявне моральне відношення людини до самої себе, бажане відношення до неї з боку суспільства, оточуючих. Моральна цінність особистості повинна поєднуватися з її моральними здобутками. Розуміння фальшування відносин неодмінно викликає небезпечний для особистості стан фрустрації.

В історії європейської філософії можна виділити дві основні тенденції дослідження проблеми людської гідності: раціонально-гуманістичну і християнську. Підставою цього поділу є двоїстість природи гідності людини. З одного боку, вона формується у процесі автономізації та виділення людини з громади. З іншого, для усвідомлення гідності необхідно співвіднести себе з іншими людьми або з Вищим началом. Гідність людини – в біблійному розумінні – виникає насамперед з її розуміння створення себе «по образу і подобию».

Усвідомлення людиною власної гідності, постає як форма самоусвідомленості та самоконтролю. Людина не вдається до негативного вчинку, вважаючи, що це нижче її гідності. Гідність – це вираз відповідальності людини за свою поведінку насамперед перед собою, це форма самоствердження особистості. Гідність зобов'язує здійснювати моральні вчинки, співвідносити свою поведінку з вимогами суспільної моралі.

Адекватно, гідність особистості вимагає від інших поваги до неї, визнання за нею відповідних прав та можливостей. Гідність передбачає рівнозначну вимогливість до себе з боку оточуючих. У цьому відношенні гідність залежить від місця людини у суспільстві, враховується також і здатність забезпечувати практичне впровадження невідчужуваних прав та визнання самоцінності особистості.

Поняття гідності особистості спирається на принцип рівності всіх людей у моральному відношенні, на права кожної людини на повагу, заборону принижувати гідність, незалежно від того, до якого соціального стану вона належить. Гідність – це також оцінка людини з точки

зору норм соціальної групи. Тому існують такі поняття, як гідність офіцера, гідність судді, гідність вченого, лікаря, підприємця тощо. Почуття гідності спонукає здійснювати певні вчинки, щоб добитися високої оцінки своєї діяльності саме в межах тієї соціальної групи, до якої вона належить. З поняттям гідності пов'язані обов'язкові для членів даного співтовариства вимоги, певні стандарти поведінки, які отримали назву «кодекси гідності». Поняття гідності означає сукупність гуманних моральних якостей, а також повагу цих якостей у самому собі та в інших, колегах.

Гідність – збірна філософська і національна субстанція, зі своїми власними, особистісними рисами, це категорія, в якій акумулюється попередній досвід людини, її історії у процесі формування особистості і, як кінцевий результат, нації у цілому. Гідність виступає як елемент моральної культури, маючи певний морально-правовий характер національного конгломерату. З одного боку гідність виступає моральною цінністю, у наслідок чого, має саме безпосереднє відношення до моралі. Одночасно гідність має відношення і до права, оскільки захист гідності здійснюється на підставі свідомо розроблених і зафіксованих у законодавстві правових актів.

У сучасному цивілізованому світі гідність є однією з фундаментальних вартостей. «Хартія прав людини» у XX ст. окреслила поняття про гідність, як вищу значущість людини, незалежно від її раси, національності, статті, віку, соціального статусу.

Загальну декларацію прав людини було сформульовано, залучено і проголошено резолюцією 217, на третій сесії Генеральної Асамблеї Організації Об'єднаних Націй 10 грудня 1948 року. Важливо, що її текст бере початок з визнання гідності людини: «Всі люди народжені вільними і рівними у своїй гідності та правах».

За радянських часів новели про право на гідність взагалі не було зафіксовано у Конституції 1936 року. Це не могло не позначитися на особливості тодішнього ступеню соціально-політичної, економічної і культурної зрілості суспільства. Пануюча пропаганда «волі вождя», сервільність «електорату», викривлена духовність під прапорами КПРС, віддзеркалювали низкий рівень правової культури на особистісному і суспільному рівнях. У свідомості правників перших десятиріч радянської влади, ідея гідності була або прихована, або скомпроментована уявами про дворянські чесноти, дуельні кодекси честі, співвіднесенням гідності людини з розмірами її багатства «при царі-батюшке».

Сучасний варіант новели про гідність у Конституції України було введено на V сесії Верховної Ради 28 червня 1996 р. у статті 3, де записано чорним по білому: «Людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканість і безпека визнаються в Україні найвищою цінністю». Деяким нетямущим «володарям держави і світу», доводиться настирно нагадувати цей зміст і, на жаль, на сучасному етапі державотворення, ціною крові українського народу, що вийшов на всесвітньовідому революцію Гідності. Проте, мітла не всіх поганців ще підмела з наших ланів. Гідність, це константа, що потребує постійної праці індивіда і суспільства.

Почуття гідності у відношенні між людьми і до самої себе, потребує визнання та управління такою моральною доброчинністю, як справедливість і тому слушно буде визначити справедливість, як заповідь рівності між людьми, або всіх людей. Етимологія слова «справедливість» походить від лат. «*justitia*» – «юстиція», що означає її зв'язок з юридичним законом. Справедливість, що є одним з головних принципів регуляції відношень між людьми, аксіологічна по суті, і, у першу чергу, асоціюється саме з законом, як основною суспільною цінністю і головним громадянським надбанням. Отже, справедливість функціонує і у сфері моралі, і у сфері права, проте, там і там вона є субстанціонально різною.

Моральна істина передбачає рівність людей, які є моральними особистостями; тобто, в моралі рівність передбачає відношення до кожної людини з позиції того, що вона має право на моральний вибір, має свободу волі та визнання відповідальності за свої вчинки. При цьому, кожна, таким чином осмислена особистість, є неповторною, унікальною, невичерпною. Відносно права, тут визнається рівність всіх людей перед законом незалежно від того, знають вони закони, чи ні.

Поняття справедливості, як рівності людей, виникло ще у первісному суспільстві. Один з дослідників проблем справедливості – Поль Лафарг, говорив, що жага помсти та почуття гідності, є джерелом справедливості.

Від Аристотеля пішла традиція розглядати дві форми справедливості: справедливість розподілу і справедливість, яка зрівнює, нівелює. Справедливість розподілу є розподілом благ та обов'язків у відповідності з внеском кожної людини у загальне суспільне благо. Норми розподілу здійснюються суспільством, вони базуються на трьох принципах: «кожному – те ж саме, що і іншим»; «кожному – за заслугами»; « кожному – за потребами».

Справедливість, яка зрівнює людей, уявляє собою розподіл благ у суспільстві, коли не враховуються різниця між людьми їх внесок у суспільне «благо», тому і їх гідність. Інколи таку рівність називають «зрівнялівкою». Очевидно, що такого роду справедливість може пригнічувати почуття власної гідності, однак вона не залишає місця для заздрості та конкуренції. Тому оптимальним було б поєднання цих форм справедливості, до так званої «здорової конкуренції».

Головним для морального поняття справедливості, є повага прав і гідності людини, відповідно до якості виконання нею своїх суспільних обов'язків. Крім того, моральне поняття справедливості містить у собі вимогу не припускати несправедливості, як по відношенню до себе, так і по відношенню до інших. Інакше, треба гідно виконувати свої обов'язки, і щоб була справедливість у відношенні до інших, саме тоді, завжди зберігатиметься почуття власної гідності.

Античні філософи сформулювали перед людством одне з самих складних питань у відношенні справедливості: чому слід віддати перевагу у ситуації міжіндивідуального конфлікту: – творити несправедливість, чи терпіти її? Сократ, у діалозі Платона «Горгій», висловився так: « Я не хотів би ні того ні іншого. Але коли б стало неминучим, або творити несправедливість, чи перенести її, я б надав перевагу, щоб її перенести». Мабуть, таке вирішення Сократом означеної ділеми, можна вважати виправданим для сумлінної людини. Замість того, щоб творити несправедливість по відношенню до інших людей, краще самому її витримати, тобто вибрати менше зло.

Як етична категорія, гідність аксіоматична, займає чільне місце у структурі моральної свідомості, оскільки вона стосується глибин внутрішнього світу людини і є основою моральної культури особистості. Поняття гідності містить у собі уяви про самоцінність індивіда, наскільки у нього якісно вибудоване особистісне «Я», та відповідально усвідомлена приналежність до людського роду. У почутті гідності акумульована самоповага особистості, неприпустимість зазіхань на її суб'єктивність, свободу. Право на гідність у сучасні часи, на даному цивілізаційному рівні, є невід'ємним атрибутом кожної людини, воно правомірно зафіксоване в різних міжнародних документах, і теоретично не підлягає дискурсу.

Специфіка гідності, як етичної категорії, в її імперативно-оціночному кшталті. Людина повинна вести себе з гідністю, тобто не принижуватися, не ставати дворушником, не впадати в сервільний стан і, відповідно, не дозволяти принижувати себе іншим людям, в якій б життєві ситуації вона не опинялась. Гідність, як лакмусовий папір, проглядається у тому, наскільки поведінка людини відповідає очікуванням спільноти, близького оточення, адекватна уявам про її статус та суспільну необхідність.

Антиподом гідності виступає марнославство та роздмухана самовпевненість. Кордон між самоповагою, моральним задоволенням від виконаного обов'язку та неадекватною самооцінкою дуже крихкий, а його порушення пробуджує напругу у стосунках, руйнує звичайний моральний клімат. Марнославство не є тотожним впевненості. Нормальна, здорова самовпевненість, як правило, стимулює людину до реалізації своїх вдач в професійній сфері, або в сфері міжлюдських, гуманітарних, фахових відносин. Ідентичні ситуації досконало, професійно досліджувалися у філософії моралі, в практиці психології, педагогіки, в результаті чого були напрацьовані різні модуси їх вирішення, особливо практикується вдосконалення вміння реально оцінювати себе, свої можливості, потреба вчитися дивитися на свої дії

«збоку», з позиції суспільного досвіду. Як правило, до активних дій особистість особливо спонукає необхідність повернути втрачену самоповагу.

У практиці морального досвіду виділяють жіночу та чоловічу гідність, національну, професійну гідність, особистісну гідність тощо. Жіноча гідність – це усвідомлення своєї цноти, абсолютної жіночої привабливості і необхідності у вищій природній справі продовження роду. Це не, напрацьовується, не натреноується, не заслуговується – це даність споконвічна. Не треба плутати з самооцінкою та впевненістю у собі, як якість, що залежать від працелюбності, обставин, вдачі чи невдачі у особистому житті. Щодо субстанції гідності – вона загальнолюдська і незмінна. Гідність – це головна святиня і для жінки, її репутації. Останній чинник, у наші насичені, бурхливі інформаційні часи, значно похитнувся, більше цінуються ділова репутація, ніж моральна, яка, втім, не порушує кордони дозволеного у суспільстві, або власному оточенні. Перевірити репутацію зараз важко тому, що її легко знівечити в інформаційному омуті інтернету. Стримуючий чинник – самоповага.

Самоповага «стоїть на трьох китах»: поважанні себе, респекту до інших та відповідальності за свої дії і життя. Повага до себе передбачає певну складову духовних якостей, (як підмур'я, це десять християнських Заповідей), вірність собі та своїм принципам, респект свого тіла, духа, займаемого простору. Жінка особливо, як статусна мати людства, не повинна дозволяти собі забруднювати своє тіло і свій внутрішній світ, ховатися за цигарками, алкоголем, наркотиками, химерами, розлученістю.

Це означає окреслення певних меж для оточуючих, які вони не повинні порушувати, поважаючи характерологічну особистісну вірність, як можливість бути собою. Повага до інших передбачає ті ж норми та побажання, якими ми користуємося на власний рахунок. Для нас повинні бути автономними їх тіло, душа і простір, і ми також не повинні порушувати меж її особистісного існування, це апіорі. Відповідальність передбачає, що ви усвідомлюєте, що все, що відбувається у вашому житті – це справа ваших рук та ваших думок. Ви нікого не звинувачуєте, не перекладаєте відповідальності за свої вчинки та дії, і не вважаєте, що хтось, а не ви, відповідатиме за ваше щастя. Саме такий рівень відповідальності несе доросла жінка. Гідність передбачає вміння радіти, сміятися, плакати, захоплюватися, кохати, бути природною. З гідністю приймати подарунки та компліменти, вірити у свої мрії, мати бажання, захоплення та інтереси, здатність насолоджуватися собою та життям.

Чоловіча гідність – це об'єктивна цінність особистості, яка не пов'язана з визнанням суспільством. Гідність чоловіка, як сильної статі, це внутрішня впевненість у цілісності і цінності, яка надається при народженні, але обирається і виховується власним коштом. Ти народився людиною і маєш основу бути гідним.

Гідність, взагалі, це розмір вашої поваги до самого себе і поваги до оточуючих. Це форма вашої прихильності або роздратування тим, що відбувається навколо. Гідність і є вродженою, втім, це зовсім не означає, що вона очевидна. Чоловік повинен проявляти свою гідність, яка розкривається у принциповості, чесності, справедливості до інших та вимогливості до себе, скромності, у прагненні бути цілісною особистістю, на яку може покластися і суспільство, і сім'я.

Національна гідність – це розуміння місця і ролі своєї нації у розвитку інших культур та світової цивілізації. Розкривається як почуття гордості за свій народ, любов до своєї культури та історії, мови, відповідальності за сьогодення та майбутнє своєї нації, здатність репрезентувати свою націю перед іншими народами. Поняття національної гідності дуже близьке до патріотизму.

Патріотизм ([фр. *patriotisme*. Преданность и любовь к своему отечеству, своему народу.) Це, насамперед, гостре почуття любові і відповідальності, яке свідчить людині, що рідні лани і люди, їй найзрозуміліші і найрідніші. Серед них вона живе і з ними вона пов'язана душею і тілом, тому саме вони вимагають найщирішої уваги, бо почуття вітчизни, рідної домівки и власної родини, ще ніхто не відміняв. Та це завжди буде марною справою, птах захищає своє гніздечко до останнього. Ми відповідаємо за Батьківщину, тому що в царині відповідальності

перед людиною саме батьківщина – та субстанція, за яку відповідати доводиться нам. Така відповідальність зараз особливо важлива. І не тому, що комусь воліється заважати і тим самим доводити свою значущість. Трапляється, трапилось захищати свою домівку, своїх синів від брата-супостата! Каїн, навіщо ти вбив свого брата Авеля?! Вкрай хвора ситуація ворожнечі між людьми однієї віри і майже одного способу життя. І все це братовбивство з примхи купки спаяних награбованим бандитів. Отже – патріотизм, це почуття особистої відповідальності за рідних, це пряме і гостре почуття власної гідності, яку намагаються розчавити, принизити вороги, забаганками пахана з кооператива «Озеро».

Людська гідність, це абсолютна цінність людського роду, як такого. Перш за все, це заcodовано у біологічному матеріалі людської істоти, з усіма її потребами, загальними для всього людства. Фізичне насильство, пригнічення, збурює людську гідність, так, як воно збурює та схиляє до опору звіра. Але, крім цієї загальної сфери, в якій біологічна істота не вільна, є у кожній людській особі більш або менш вихована, напрацьована сфера того, у чому вона детермінована, як *Homo sapiens*, як розумна, керована соціальними нормами особистість. При всьому цьому, індивід повинен залишатися вільним, свободним, тобто завжди окремим і «іншим», зберігати свою індивідуальність, необхідну для розвитку суспільства. Завдання це не з простих і легких. Всі ми пам'ятаємо мудрий посил, що найважча влада, то влада над собою.

Людина є і духовна монада – особистість. Як особистість, вона не терпить морального насильства над своїм внутрішнім світом, в якому, реалізуючи свою свободу – свободу бути тим, чим вона є – індивідуальність захищає, як мінімум, власну унікальність. З певного часу духовного і статевого розвитку в особі з'являються категорії інтимного, власної справи, смаку, приватного життя; і все це аксіологічні складові, що накопичуються в особистості і торкаються, насамперед, її. Усе її несхоже, незрозуміле, непередбачуване і можливо на сторонній погляд, не виправдане або дрібне, стає для неї важливим і недоторканим, інколи, – невідконтрольним, невідзвітним, з чим суспільству доводиться працювати різними школами і інститутами. Особиста гідність – стрижень здорового суспільства у самому адекватному сенсі цих слів.

Отже, особиста гідність – це абсолютна цінність. І не тільки нашої фізичної природи, що вимагає зовнішньої свободи від будь-якого фізичного насильства. Недоторканість внутрішнього ества потребує свободи внутрішньої, від будь-якого примусу, морального у тому числі. Сфера проживання особистості – сім'я, громада, соціальне середовище, – вимушені враховувати взаємні інтереси, щоб мати можливість охорони власного інтересу. Обов'язок кожного, у цьому колі, виявляє природні межі і відстоює їх. Будь-яке вторгнення, насильство; між навіть близькими людьми, без дозволу, як правило, приводить до конфліктів, непорозумінь. Але це тема девіантності людської поведінки, вона вимагає приватних досліджень.

Обставини і складові тлумачення людської чи особистісної гідності, залишаються не до кінця зрозумілими, якщо не звернути увагу на те, що, крім прямого насильства чи можливого небажаного вторгнення до кожної сфери, є опосередковане, приватне, психологізоване. У соціальному осередку особистість спокушає, принижує або прямо заперечує себе і власними вчинками. Нас не завжди дисциплінує ідея статусу. Ми говоримо про цінності, усьому протидіє ціна. Отже, гідність – це невід'ємна та безмежна цінність кожної людини, на відміну від тієї певної «ціни», яку їй признає і перепризначає суспільство. Людська гідність автономна від ієрархічної соціальної гідності і тому її синонім – особистісність.

Підсумовуючи, можна зробити висновок, що людська гідність складається з особистого, як обов'язкової потенції, що повина бути шанована і залишається при особистості навіть тоді, коли сама особистість нею не користується. Реалізована гідність заявляє про себе тим, що індивід її цінує, як місію неповторної особистості в універсумі, і сам здатен плідно користуватися свободою залишатися собою.

Отже, почуття власної гідності – це моральна чеснота, яка полягає у тому, що особиста гідність людини досягла досконалості. Гідність, як субстанція, досягла того рівня

самосвідомості, коли свідомість особистості розуміє і використовує власні права, пам'ятає про обов'язок їх захищати. Коли людина відчуває, що закон може визначати лише правила її сумісного з іншими життя, але не цілі її життя, суспільство не наказує у що належить вірити, чим займатися – індивід практично відчуває особисту гідність. Наглядно цю тезу проілюстрували події на Майдані під час Революції Гідності

Здавна, гідність громадянина певної держави означала право на прихильність цієї держави у разі визнання та використання її законів. Громадянина неможливо було безкарно вбити чи пограбувати. Чужинця, клошара, раба або пересічного іноземця – у принципі, можливо було скривдити. Раба захищав лише статус чиеїсь власності, іноземця – статус офіційного візитера. В окремих випадках «малоцінності» гостя, він міг розраховувати лише на мінімум співучасті. Взагалі, «громадянська гідність» асоціюється з готовністю людини відстоювати свої законні права.

Духовний прогрес людства вніс у розуміння громадянської гідності значні корективи. Законні права стали розумітися як права природні, тобто як такі, що визначаються не державною владою, а виключно природою людини і складають основу її особистої, як невід'ємної та абсолютної людської гідності. Це, теоретично, означає, що все, що не суперечить у законодавстві природнім правам, або «правам людини», може бути визнаними законним. Кримінальні закони (кодекс, в кожній державі свій), можуть бути віднесеними до правопорушників. Правосвідомість – це свідомість природних прав. Юридична обізнаність свідчить про інтелектуальний рівень особистості, а не про гідність.

Громадянська гідність людини – це її почуття власної гідності, що відстоює себе на державному тлі, вимагаючи від самої держави участі і захисту. Правосвідомість, як глибоко особисте почуття своїх та чужих об'єктивних природних прав, наповнює кожного почуттям власної гідності. Готовність підкорятися будь-яким, навіть несправедливим законам – це готовність принижуватися, підкорятися не справедливості, а владі. Це і є сервілізмом. (СЕРВИЛИЗМ [фр. servilisme < лат. servilis рабский]. Раболепство, прислужничество, рабская угодливость.). Громадянська гідність – протилежність рабській психології.

Етичні категорії гідності та честі займають раритетне місце у структурі моральної свідомості, вони торкаються глибин внутрішнього світу людини, виступають основою моральної культури особистості.

Чесність, як категорія етики, це моральне відношення людини до самої себе і справедливе відношення до неї з боку суспільства, оточуючих, коли моральна цінність особистості пов'язана з її моральними заслугами, з конкретним суспільним статусом, родом діяльності та визнанням моральних і професійних досягнень (чесність вченого, вчителя, підприємця, офіцера, лікаря тощо). Чесність аналізувалася в етиці Ксенофонта, Сократа, Платона, Аристотеля. Так, Платон вважав чесність нерозривно пов'язаною з правом. Втрата честі повинна була нести за собою і втрату всіх прав. В «Етиці» Аристотеля підкреслювалася важлива роль, яку відіграє чесність та безчестя в житті кожної людини. Чесність, славу він відносив до найвищих благ. Поняття «честі» розглядалося в працях Г. Гегеля, А. Шопенгауера, О. І. Герцена, Г. С. Сковороди та багатьох інших. Чесність – це оцінка людини з точки зору норм соціальної групи. Чесність і гідність тісно пов'язані. Однак на відміну від гідності, що ґрунтується на визнанні рівності всіх людей, чесність оцінює людей диференційовано. Втім, це тонке і спірне судження. Гідність без честі – це абсурд, або чиясь хвороблива фантазмагорія. Підставою гідності людини є її автономія. Держава зобов'язана не втручатися у сферу діяльності особистості до тих пір поки вона не переступить закон. З поняттям честі пов'язані обов'язкові для членів певної спільноти правила, погоджувати свою поведінку з вимогами групової моралі, жорсткими стандартами табуованої поведінки, які одержали назву «кодекса честі».

В моральній практиці гідність реалізується через такі доброчинності як ввічливість, порядність, чесність, скромність, вимогливість до себе, самовладання, витриманість, благородство. Еталоном порядності, моральної досконалості вважається благородство. Г. С. Сковорода неодноразово його називав «аристократизмом духа». Благородство – якість не

вроджена, вона набувається у процесі соціалізації, виховання та самовиховання. Теза спірна, думки з цього постулату різні. По аналогії – дитині мільйонера легше стати мільйонером ніж кому-небудь іншому. Стан і статус мають безпосереднє відношення до реалізації моральних якостей особистості.

В межах однієї і тієї ж моральної системи, різні доброчинності відображають різні сторони добра. Так, доброчинностями є одночасно мужність, доброта і строгість, щедрість і бережливість, справедливість і шляхетність. Доброчинності не просто надані людям, а виховуються в їх поведінці, яка, інколи набуває девіантних рис. Кожне суспільство і кожна культура напрацьовує низку прийомів, які допомагають сформувати у членів співтовариства шановані моральні якості, необхідні для функціонування та розвитку суспільства у цілому. Для усвідомлення морального сенсу добра, важливо відрізнити його від поняття користі. В етиці існує утилітарно-прагматична традиція, яка ставить знак рівності між добром і практичною користю. У відповідність з цими поглядами, добро є все, що корисне. Тобто все, що відповідає задоволенню будь-якої потреби людини. Корисне те, що приносить нам задоволення, насолоду. Але це лише шаблон якісного процесу доброчинності.

В моральній свідомості добро – це те, що є добром для всіх, для кожного індивіда та людства, як цілого. Зрозуміло, таке добро дуже абстрактне в світі, де постійно виявляється конфлікт, боротьба потреб, бажань, інтересів. Тому поняття добра, як спосіб оцінки поведінки людини, виступає у формі вищої цінності. В релігійній моралі – це єднання з Богом, спасіння душі, щире відношення до інших. За межами релігії, вищими моральними цінностями є гуманність, справедливість, любов.

Вищою моральною цінністю є самоствердження особистості, що розуміється як її гармонійна взаємодія зі світом, моральне здоров'я, творчість, культура потреб і споживання, соціальний тонус. Вищі цінності конкретних людей і конкретних культур різні, але у високій моралі -- добро завжди залучає до себе лише такі орієнтири, які єднають людей одного з одним і з універсумом, як цілим. Чисто егоїстичні цінності не можуть бути моральним добром. На цю обставину неодноразово звертав увагу І. Кант. Навіть там, де цінності не пов'язані з матеріальною користю, а виражаються у прагненні до абсолютної унікальності чи індивідуальної самореалізації без врахування потреб інших, вони не можуть бути визнаними лицарськими. Людина, яка зробила вищою і незаперечною цінністю власну унікальність, ніколи не поступиться нічим, заради мети, не поступиться уявою про себе, вона завжди буде кохати тільки своє, незрівняне «Я». Ще одна особливість, яка якісно відрізняє користь від добра.

Зло – морально-етична категорія, яка за своїм змістом протилежна добру. У моральній свідомості суспільства поняття зла виступає у найбільш узагальненому вигляді уявлень про аморальне, те, що суперечить вимогам моралі і заслуговує осуду. Негативні якості (такі як мізантропія, обман, віроломство, малодушність, тощо) погано впливають на людські взаємовідносини.

Якщо добро асоціюється з життям, процвітанням та благоденством для всіх людей, то зло – це те, що руйнує життя та добробут людини. Зло – це завжди знищення, приниження. Зло завжди деструктивне. Воно веде до розпаду, відчуження людей, вносить дисгармонію у суспільство, у внутрішній світ особистості, руйнує базові орієнтири людського життя.

Отже, добро і зло в етиці інтерпретуються як особливого роду цінності. Але ці цінності не відносяться до природних чи стихійних. Те, що відбувається в природі, саме по собі, стихійно, може мати позитивні чи негативні наслідки для людини. Але такі стихійні явища і події самі по собі не мають відношення до того, щоб оцінюватися в поняттях добра і зла, вони невіддільні і знаходяться по ту сторону добра і зла. Добро і зло, як моральні поняття, характеризують навмисні дії, що здійснюються вільно, це наші вчинки. Моральним добром і моральним злом називають те добро і зло, яке здійснюється при безпосередній участі людини.

В проблематиці етики виділяють ще й інші категорії, які фіксують різні складові моральної сфери дійсності; наприклад, дружба, щирість, каяття, сміливість, вимогливість, прихильність

та свобода особистості. Однак, завдання та об'єм статті, не дозволяють в належній мірі опрацювати ці категорії.

У загальному сенсі, свобода особистості уявляє собою внутрішній стан людини, її вільність, незалежність, суверенність, можливість розпоряджатися собою, своєю долею, самостійно визначати власні вчинки, діяти на свій розсуд, на підставі власного вибору лінії поведінки серед реальних можливостей. Мається на увазі розумний вибір, як здатність приймати рішення на підставі розуміння обставин. Свобода є можливість робити все те, що не надає шкоди суспільству, громадянам. Вона направлена на задоволення людьми своїх інтересів, бажань, прагнень і потреб матеріального, політичного, соціального, духовного, культурного та іншого характеру, звичайно, в межах дозволеного, того, що не суперечить нормам моралі.

За вислівом французького філософа Ш. Монтеск'є, свобода – це право робити все, що дозволене законом. Так розкривається суть свободи у французькій декларації прав людини і громадянина 1789 р. Там свобода визнана одним з природних, невід'ємних, дорогоцінних та священних прав людини. Аналогічні посили зафіксовані і в пізніших Європейських і Міжнародних документах. Зміст цих документів свідчить, що головною метою є досягнення кожною людиною максимуму свободи та гідності і суспільство зобов'язане сприяти розквіту фізичних, розумових та духовних здібностей кожної особи.

До переліку основних свобод відносять акти, в яких закріплені індивідуальні свободи, а саме: свободу від насильства, жаху, нестатку; свободу слова, думки, совісті, релігії та переконань; свободу спілкування та висловлення своїх думок; свободу пересування та місця проживання; свободу праці та мирних зібрань; економічну свободу, свободу розвитку своєї особистості, свободу творчості тощо.

Для цього вільна людина повинна інтелектуально і морально збагачуватися, постійно розширювати та поглиблювати свої знання, реалізувати свої творчі здібності, оскільки втілення свободи у реальність, її розвиток, залежать від якостей і розвитку особистості – носія свободи. Свобода і гідність вищі у ерудованої, ініціативної, морально стійкої і розвинутої людини. За Гегелем, свобода є найвища вершина, саме цінне і саме гідне в людині. Взагалі, на мій погляд, гідність, як свобода, це цивілізаційна фішка.

Свобода – це цінність не в потенції, не в статиці, а в дії, динаміці в активній, відповідальній діяльності людини, що базується на усвідомленому виборі. Як підкреслював В. Є. Давидович, там, де немає активної діяльності, яка направлена на досягнення ідей, на переборення перешкод, що стоять на шляху до мети, там немає місця свободі. Для фактичної свободи недостатньо усвідомлення необхідності свободи суспільством. Її визнання – це гарантування свобод державою законами, прописаними у Конституції, а також сприйняття необхідних умов в суспільній практиці.

Дійсна свобода передбачає наявність необхідних соціальних, політичних та економічних умов для реалізації людиною своїх можливостей. На жаль, сьогодні, по великому рахунку, немає жодної країни, де була б гарантована повна, зріла особистісна свобода. Економічно, політично і соціально, належним чином, свобода бути самим собою – не захищена. Існує багато причин. Зупинимося на деяких з них.

Військові дії на Сході України, що завдають фізичних, моральних і матеріальних втрат державі і суспільству. Насильницькі злочини проти особистості, прав і свобод людини; безробіття, злиденність, голод і т.д. За останніми даними в Україні нараховується біля 1,2 млн. безробітних, біля 60% населення живуть на межі жебрацтва. До 7 млн. чоловік змушені виїжджати за кордон в пошуках роботи. Майже 8 млн. громадян фактично зuboжують. Переважна більшість українців не вільна у силу злиденного існування. Суспільне благо злісно потерпає від корупції. Біля 80 відсотків населення країни і 90 відсотків підприємців доводиться, або доводилося приймати участь у корупційних схемах. Сьогодні корупції піддані практично всі життєво важливі сфери діяльності держави: ЖКХ, охорона здоров'я, освіта, правоохоронна, фіскальна, таможена, судова. Корупція у нас з великими кишнями, що

включають відвертий рекет з боку державних структур, грубо порушують права громадян України. Вона досягла в країні небачених розмірів, «пышных форм», як щічки у нашої влади, перетворилася у суттєву загрозу національній безпеці.

Все це говорить про те, що народний сплеск гідності і свободи під час Революції гідності 2014 року поступово втрачає свій життєдайний потенціал. Очевидно, що розвиток високих моральних якостей наших громадян та повнота їх включення у сферу людської діяльності знаходяться у прямій залежності від правових кроків влади та активної свідомості населення. Очевидно, що забезпечення та захист гідності, честі та свободи у нашій реальній дійсності поки що не стали першочерговою державною справою. Гідність та честь забезпечуються і досягають якості і вищого ступеню свого розвитку тільки в умовах зближення об'єктивних і суб'єктивних чинників.

Поняттям гідності вагітна мораль всіх людських спільнот. Уяви про цінність людини, як високоактивної особистості, вимагають шанобливого та доброзичливого відношення, визнання її свобод на самовизначення та рівність у правах з іншими. Одночасно, суспільні інститути, держава, повинні сприйняти виховання у людини самоконтроля, в межах вимог суспільства, навчати відповідальному відношенню до самого себе. Моральна цінність гідності особистості орієнтується не на матеріальний добробут та успіх, не на зовнішні ознаки, а на внутрішню самоповагу, на визнання принципів істинної людяності, на добровільне слідування їм, завдяки свободі волі та власним талантам і здібностям. Гідність – це дарунок, який дає собі особистість.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аренд Х. Ответственность и суждение / Х. Аренд. – М. Изд – во Института Гайдара, 2013. – 352 с.
2. Банделадзе Г. Д. О понятии человеческого достоинства / Г. Д. Банделадзе. – Тбилиси : Рустави, 1979. – 107 с.
3. Загальна декларація прав людини//Права людини: Збірка міжнародних документів. –М., 1986. – С. 22
4. Давидович В. Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности / В.Е. Давидович. – М.: Изд-во Полит. Литературы, 1989, - 255 с. (Личность. Мораль, Воспитание)
5. Марсель Г. Быть и иметь / Г. Марсель. Новочеркасск, 1994. – 160 с.
6. Платон. Соч. В 3 т. Т.1. М., 1968. – С.287.
7. Фромм Э. «Иметь» или «быть» / Э. Фромм. – М., 2008. – 314 с.
8. Цибра М. Ф. Метанойя: Філософсько-етичний аспект: Монографія. / М. Ф. Цибра – Одеса: Астропринт, 2006. – 240 с.
9. Цыбра Н. Ф. Самоутверждение личности: Социально-философский анализ: Монография. / Н. Ф. Цыбра – Киев; Одесса: Выща шк. Головное изд-во, 1989. – 192 с.
10. Эко У. Пять эссе на темы этики / У. Эко. –СПб.: Симпозиум, 2000. -160 с.

Чурікова Катерина Володимирівна – студентка 2-го року навчання, ОС Магістр «Філософія» ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського»
Кіссе Антон Іванович – депутат Верховної ради України

УДК: 32.019.5

СУТНІСТЬ ГУМАНІЗАЦІЇ ТА ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

В статті досліджується гуманізація сучасного освітнього процесу та його гуманітаризація. Розкриваються головні поняття та тенденції розвитку сучасної освіти.

Ключові слова: освіта, гуманізація, гуманітаризація, модернізація освіти, трансформація освіти.

СУЩНОСТЬ ГУМАНИЗАЦИИ И ГУМАНИТАРИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье исследуется гуманизация современного образовательного процесса и его гуманитаризация. Раскрываются основные понятия и тенденции развития современного образования.

Ключевые слова: образование, гуманизация, гуманитаризация, модернизация образования, трансформация образования

THE ESSENCE OF HUMANIZATION AND HUMANITARIZATION OF MODERN EDUCATION

The article examines the humanization of the modern educational process and its humanitarianization. The main concepts and trends of the development of modern education are revealed.

Keywords: education, humanization, humanitarianization, modernization of education, transformation of education.

Постановка проблеми. Освіта завжди була і залишається актуальною насущною проблемою людства. Активний розвиток науки та техніки сприяє переоцінці ролі освіти в житті людини та переосмисленню найважливіших понять освітнього процесу. Відбувається уточнення та доповнення освітнього понятійно-категоріального апарату. На сьогоднішній день все більша увага приділяється поняттям гуманізації та гуманітаризації освіти. У зв'язку з цим виникає потреба розгляду та детального дослідження цього завдання.

Стан дослідження проблеми. Питання гуманізації та гуманітаризації освіти розглядаються багатьма педагогами та вченими: Ш. Амонашвілі, В. Андрущенко, В. Кремінь, М. Бахтін, Л. Беланова, І. Зязюн, В. Тинний та ін.

Метою статті є дослідження сутності гуманізації та гуманітаризації в сучасному освітньому процесі.

Виклад основного матеріалу. Складноуявити собі людину, в житті якої освіта не відігравала б чільну роль. Освіта має першочергову значимість в житті будь-якої людини і є однією з основних рис сьогоденного світу. У різні часи, на різних етапах розвитку освітнього процесу, виділялися різні цілі, задачі, методи, які визначалися соціально-економічними умовами тих часів. Розуміння понять гуманізації та гуманітаризації освіти також змінювалося час від часу. Можна говорити про все більше усвідомлення та реалізацію цих понять на практиці. Під гуманізацією ми розуміємо процес формування особистості, а під гуманітаризацією – засоби досягнення цього. В часи зародження освіти гуманізації не відводилася провідна роль, точніше вона стосувалася лише якоїсь групи людей. У минулому освіта, головним чином, знаходилася під контролем церкви, богослов'я, а методи викладання диктували священики і клерикали. В основному, освіта давалася представникам вищих класів, найбільш просунутим членам

суспільства і тим, хто міг ним скористатися, хто виявляв в собі виражену схильність до духовної культури, інші ж не мали можливості отримувати освіту. В результаті такого відбору породжувалися нечисленні індивідууми, які зробили великий внесок у розвиток людської думки і цей внесок зберігається понині. Зараз освіта перебуває під контролем держави, а методика викладання диктуються міністрами освіти. У більшості країн освіта носить масовий характер, отримати її має право кожна дитина, незалежно від матеріального становища або соціального статусу. У людей з'явилася можливість вільно стверджувати свою індивідуальність, висловлювати свої думки, ідеї, людське мислення вийшло з під контролю теології, релігії. З часом, все більше увага приділяється саме гуманізації освіти, усвідомлюється той факт, що всі люди потребують навчання, виховання, всебічного розвитку своєї особистості, що націлена задовольнити освіта. З розумінням важливості гуманізації освіти, затверджується все більше методів, засобів досягнення цього.

Освіта – це сфера суспільного життя, яка перебуває в стані мінливості і нестійкості, вона повністю залежить від стану суспільства, державного устрою. Суспільство у своєму розвитку не стоїть на місці, зміни, які відбуваються в сфері інновацій і нових технологій породжують зміни у всій соціальній сфері життя суспільства. Змінюється не тільки зовнішнє оточення, а й сама людина, її бажання, цінності. У наш час спостерігається явна перевага матеріальних цінностей. Для сучасних людей дуже важливий матеріальний комфорт, зручності, благополучні умови їх існування і тому центр їх уваги переміщається з області духовних цінностей в область матеріальних. Але все ж людина відчуває, що вона наповнюється лише на половину і що б стати повним, вона усвідомлює необхідність духовного розвитку і розвитку духовних знань та цінностей в собі. Освіта повинна враховувати переважаючі тенденції розвитку і відповідно до цього здійснювати гуманітаризацію.

В гуманізації освітнього процесу головними дійовими особами є вчитель і учень (студент), між якими виникає взаємодія і від того, якою вона є залежить результат навчання та засоби успішного формування особистості. Освітній процес є певною системою, що розвивається, яка складається з багатьох елементів, взаємодіючих один з одним. Системоутворюючими елементами можна вважати вчителя та учня. Саме від цих головних компонентів залежить функціонування всієї системи. Учитель – вже давно не є головним джерелом інформації для учнів. Раніше вважалося, що в обов'язки вчителя входить повідомляти факти, інформацію, розглядати формули, проводити дослідження. Зараз все це можна знайти скрізь і в будь-який час. Так навіщо ж потрібен учитель? А потрібен він для того, щоб обробляти, аналізувати, систематизувати інформацію, якою проникнутий весь світ, і вчити цьому своїх учнів. Адже мало просто дізнатися і отримати інформацію, важливо її засвоїти і правильно застосувати. Аліса А. Бейлі пише про те, що основний акцент роботи педагогів повинен робитися на наступному:

- розвитку ментального контролю над емоційною природою;
- бачення, або здатності бачити за тим, що є, те, що може бути;
- здатності мудро розвивати відносини з іншими, визнавати і брати на себе відповідальність;
- здатності отримувати знання, що доставляються п'ятьма почуттями і завдяки спробам вловити і зрозуміти ідеї [2, с. 47].

Крім цього, вчитель повинен навчитися бачити рівень знання, освідомлення учнів, для того щоб давати йому посильні знання, які він зможе прийняти і засвоїти.

Що ж означає бути учнем? Учень - це людина, яка відкрита світу Знань, готова вчитися, розвиватися, вдосконалюватися. Неправильно думати, що все в освіті лягає на плечі вчителів і якщо учень не знає – то це вина, в першу чергу, вчителя. Насправді, процес освіти полягає не тільки в повідомленні інформації, а й в розумінні того, що повідомляється. Це розуміння - це творчий процес учня, що полягає в наділенні сприйманого власним змістом. Інформація - це те, що приходить ззовні всередину, а розуміння – те, що йде зсередини назовні. Таким чином, можна знати все, і в той же час не розуміти нічого. Користі від цього мало, але це саме те, що

ми можемо спостерігати в сучасній системі освіти, яка орієнтована на накопичення інформації, а не на її розуміння.

Учень потребує самореалізації та самоствердження, вчитель повинен допомогти йому в цьому. Кожна людина, що живе на Землі, повинна усвідомити свої життєві цілі, які відкриються йому в результаті самопізнання. Він зрозуміє тоді свій сенс життя і почне здійснювати його, не звертаючи уваги на можливі засудження з боку оточуючих людей.

Гуманітаризація сучасної освіти виходить з того, що сучасній людині вкрай необхідно бути щасливим, по-справжньому щасливим. Домогтися цього можна ставши цілісним, коли твої душа і тіло єдині. Багато людей абсолютно не дослухаються до свого внутрішнього голосу і йдуть проти волі своєї душі. Вони живуть в розбіжності зі своєю душею і таким чином їх зовнішній і внутрішній світ - суперечать, а повинні бути злиті воедино. Тіло людини має розпізнавати імпульси і бажання душі і втілювати їх зовні. Людина починає жити в гармонії зі своєю душею і саме таким чином самостверджується. Так як він здійснює свою волю, а не волю інших людей. Аліса А. Бейлі в книзі «Езотерична психологія» говорить про те, що одна з базових ідей, що лежать в основі людства і індивідуальної поведінки, полягає в необхідності миру і гармонії для людини, щоб він міг здійснити своє призначення притаманним тільки йому чином [3, с. 14].

Одна з головних цілей гуманізації освіти - це формування особистості, яка самостверджується. Особистість, яка самостверджується - це людина впевнена в своїх діях і вчинках, що живе без сумнівів і страху зробити щось неправильне. Така людина слідує по чітко встановленому шляху, не займаючись тим, чим, по суті, їй не потрібно. Таким чином, самоствердитися людина зберігає в собі багато енергії, не витрачаючи її на непотрібні дії, і він здатний дарувати цю енергію всьому світу. Самоствердження людей дуже важливо в наш час, так як це може привести до викорінювання зла в світі, до усунення самої можливості війни і до встановлення миру, який буде сприяти ретельно культивованим і керованого зростання, розвитку людства.

На сьогоднішній день можна говорити про орієнтацію на нові глибинні, позитивні тенденції інтеграції та інтернаціоналізації життя соціуму. Принципово важливо, що ці тенденції мають глобальний характер і саме ця перспектива створює наразі умови розкриття нових можливостей людини і відкриває якісно інші шляхи розвитку, гуманітаризації. Завдання втому, щоб осмислити цей об'єктивний процес і будувати освіту на його основі, а не в супереччюму. «Головний глибинний фактор, що визначає сьогоднішнє духовне, і не тільки духовне, життя - формування нового способу життєдіяльності людей, схожого в різних країнах і на різних континентах. У результаті цього будь-яка людина об'єктивно потрапляє в єдину планетарну систему соціальних відносин. А нове соціальне світовідчуття завжди породжувало нове світовідчуття, яке через відповідне світосприйняття та світобачення вело до нового світогляду і появи нової філософії» [1].

У традиційних системах освіти основна увага зверталася на інтелектуальну і академічну сторону розвитку людини, на отримання знань, затребуваних суспільством і людьми з метою отримання спеціальності для створення матеріальних і культурних цінностей. В умовах глобального техногенного розвитку і глобального руйнування біосфери, настання штучного земного світу освіта неминує повинна ставати комплексною, що охоплює широкий спектр знань про еволюцію земного життя, глибоко гуманістичною за своєю суттю. Отримані сьогодні знання про життя призначені не тільки дати людині цілісне уявлення про глобальну земну еволюцію, надати можливості самому критично оцінити характер і спрямованість конкретної людської діяльності, а й навчити його розробляти цільові багатоаспектні програми гуманістичного кооперативного розвитку багатьох сторін людської діяльності і активності у взаємозв'язку зі збереженням життя. Це є розробкою певної нової системи бачення та сприйняття світу людиною.

Р. В. Євсович у своїй статті виділяє такі основні принципи гуманізації та гуманітаризації:

- формування гуманітарного мислення на основі принципу національної спрямованості,

що сприяє формуванню української нації на основі найбільш повного засвоєння цінностей матеріальної і духовної культур;

- прилучення до національної, світової літератури та культури, надбань народної творчості, проведення;

- критичного осмислення історичних фактів, подій і явищ, шляхів людського розвитку;

- формування світоглядної, політичної, правової, моральної, художньо-естетичної та інших культур студентів шляхом якісної підготовки, що сприятиме виробленню активної громадянської позиції [4].

«Сучасну систему освіти України слід розглядати в контексті її становлення і розвитку (трансформації, модернізації); враховуючи нові світові реалії, рішуче відмежовуючись від колишньої надмірної ідеологізації, адміністрування та авторитаризму, й одночасно спадкоємно переймаючи й продовжуючи все те, що складало гуманістичне надбання минулої епохи, вона збагачується новітніми світовими надбаннями й утверджується як система національна, що владно заявляє про власну конкурентоздатність у європейському і світовому освітньому просторі; основні напрями модернізації освіти у першій третині XXI століття визначають Болонські домовленості, які виконуються в Україні при умові збереження національної педагогічної матриці й тих переваг, якими система освіти України завжди славилась в Європі в світі:

- сутність сучасного процесу навчання складає не лише збагачення особистості певною сумою знань чи формування навичок практичної діяльності, а всебічну підготовку людини до життя в глобалізованому інформаційному просторі через створення рівних умов доступу до якісної освіти, забезпечення освіти впродовж життя, формування толерантного світогляду і дискурсного характеру взаємодії народів і культур;

- філософське підґрунтя навчально-виховного процесу складають принципи пріоритету людини як особистості, свободи вибору цінностей, реалізації можливостей саморозвитку; єдності національних та загальнолюдських інтересів;

- взаємозв'язку теорії та практики, гуманітарного і природничого знання; навчальний процес здійснюється на основі плюральної методології соціального пізнання; факторного аналізу суспільних явищ; усвідомлення цивілізаційної єдності людської історії; толерантності у взаємодії народів і культур; дискурсної форми (технології) організації навчання та виховання особистості;

- останнє потребує активного переоблаштування навчально-виховного процесу на засадах інформаційних технологій та мовних стратегій; розробки та впровадження інтегративних курсів та лекторіїв; підвищення ролі самостійної роботи студентів та навчальної практики» [1, с. 119].

В кожній людині закладено особливу, невід'ємну якість, властива тільки йому, це якась вроджена духовна здатність, яка повинна бути проявлена в цьому світі. Її можна виявити безпосередньо через творчість. У процесі освіти необхідно приділяти велику увагу розвитку творчих нахилів у дитини. Творчість має бути присутнім в кожному навчальному процесі, тому що завдяки цьому дитина зможе дарувати світу красу, на яку здатний, і робити внесок у вигляді правильного мислення в загальний обсяг людської думки. Геракліт стверджував, що існує два основних знаряддя пізнання: відчуття (через органи чуття людина вступає в контакт з навколишнім світом і набуває здатності мислити) і розум (пізнання загального як критерію істини, яку треба навчитися розуміти). Гуманітаризація освіти проявляється у розвитку двох цих якостей. Відомий німецький соціолог, філософ, соціальний психолог Еріх Фромм, одного разу сказав, що освіта допомагає дитині зрозуміти свої потенційні можливості. Для того щоб домогтися цього, освіту обов'язково має враховувати спадкові схильності дитини, його расові і національні особливості, індивідуальний ментальний і емоційний розвиток. Кожному притаманні певні цінні якості, і дитину потрібно навчити користуватися ними.

Освіта повинна допомогти людині виробити відповідну особисту філософію, систему цінностей, ідеалів, виховати смак до музики, літератури, мистецтв, навчитися аналізувати

труднощі, проблеми, які виникають і приходять до розумних висновків. Вона повинно бути направлено на встановлення правильних людських відносин, що принесе щастя, успіх, всебічний досвід в будь-якій сфері життєдіяльності людини. В цьому проявляється гуманізація освіти.

Всім відомо, що людина володіє абсолютною цінністю і вона заслуговує самого кращого і якісного для себе. Все що її стосується повинно володіти певною часткою досконалості або прагнути до цього. Освіта має важливе значення в житті кожної людини, тому воно теж повинно прагнути підтримати розвиток і вдосконалення людини, створивши для цього необхідні умови.

Висновок. Сенс життя всіх людей зводиться до одного – бути щасливим, а ось досягає цю мету кожна людина по-різному. Людині життєво необхідно займатися самопізнанням і визначити те, чим він хоче займатися в своєму житті. Освіта повинна приносити радість і задоволення. Яким сильним може стати світ, коли ми навчимо дітей не боятися йти на ризики, висловлювати свої думки, пропонувати нові ідеї, змінювати світ на краще. Освіта – це продукт того часу в якому вона реалізується, тому воно повинно підлаштовуватися під переважаючі тенденції цього часу, задовольняти запити людей, виходячи з їх особливостей. Наша освіта – це показник нашого майбутнього покоління і наше майбутнє життя. Гуманізація освіти – це створення умов для самореалізації, самоосвіти, самовиховання суб'єкта освітнього процесу, яке сприяє розкриттю його творчих здібностей, креативного мислення та визнає її найвищою цінністю.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрущенко В. П. Філософія освіти ХХІ століття : У пошуках перспективи / В. П. Андрущенко. – Філософія освіти - №1 (3) – 2006. – С. 6-12
2. Бейли А. А. Образование в новом веке / А. А. Бейли. – М.:Амрита-Русь, 2013. – 192 с.
3. Бейли А. А. Эзотерическая психология / А. А. Бейли. – М.:Амрита-Русь, 2012. – 400 с.
4. Євсович Р. В. Гуманізація та гуманітаризація вищої освіти в Україні: історичний аспект / Р. В. Євсович // Духовність освіти: методологія, теорія і практика : .наук.-практ. видання. – 2012. – 5 (52). – С. 70-87.
5. Тинний В. Ідеїгуманізму в сучасній педагогіці / В. Тинний, В. Колечко // Вища школа : наук.-практ. видання. – 2002. – № 2. – С. 70-75.

ЗМІСТ

<i>Atamanyuk Zoya</i>	6
UNDERSTANDING OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM	
<i>Белявская Елена Константиновна</i>	12
КАТЕГОРИЯ «ПРОСТРАНСТВО» В РУССКО-ВИЗАНТИЙСКОМ ДОГОВОРЕ 944 ГОДА	
<i>Білянська Олена Юрійвна</i>	22
ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	
<i>Боринштейн Евгений Русланович</i>	28
ФЕНОМЕН ГРОШЕЙ В ІСТОРІЇ ЛЮДСТВА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	
<i>Гансова Емма Августівна</i>	35
ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА	
<i>Донникова Ирина Анатольевна</i>	40
Мальченко Владимир Викторович	
«СБОРКА» ЧЕЛОВЕКА КАК САМООРГАНИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ	
<i>Димчук Анатолій Володимирович</i>	47
МАСОНСЬКІ ІДЕЇ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ В ЕПОХУ МОДЕРНУ	
<i>Ільїна Галина Володимирівна</i>	53
ВІЗУАЛЬНЕ ПІЗНАННЯ В ПАТРИСТИЦІ: ВІД СВІТЛА БОГА ДО СВІТЛА ІСТИНИ	
<i>Кучерук Олег Алексеевич</i>	57
ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА	
<i>Маді Галина Іванівна</i>	64
ЕКОНОМІЧНА МАРГІНАЛЬНІСТЬ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ	
<i>Нівня Ганна Олександрівна</i>	70
РИТУАЛ У РАКУРСІ ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ	
<i>Орленко Ірина Миколаївна</i>	76
СУЧАСНА ТИПІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНО-ДЕЗАПТОВАНОЇ СІМ'Ї У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ	
<i>Пальчинська Мар'яна Вікторівна</i>	83
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОСТОРУ І ЧАСУ ТА ЇХ ОСОБЛИВОСТІ В СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ	
<i>Петінова Оксана Борисівна</i>	91
НОМО ЕCONOMICUS: МІЖДИСЦИПЛІНАРНЕ ЗБЛИЖЕННЯ АЛЬТЕРНАТИВНИХ ДОСЛІДНИЦЬКИХ ПІДХОДІВ	
<i>Попков Василий Васильевич</i>	97
Ткачук Игорь Николаевич	
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ДИАЛЕКТИКИ ЦЕНТРАЛИЗМА И ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИИ	

<i>Рудан Наталья Сергеевна</i> ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Solovyova Irina</i> PROCESSES OF EUROPEAN INTEGRATION AND INFORMATIZATION IN MODERN UKRAINIAN EDUCATION	103
<i>Цибра Микола Федорович</i> СУБСТАНЦІЯ ГІДНОСТІ	116
<i>Чурікова Катерина Володимирівна</i> <i>Kisce Anton Ivanovich</i> СУТНІСТЬ ГУМАНІЗАЦІЇ ТА ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ	126

Наукове видання

**НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ:
МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ**

Редакція:

Борінштейн Є. Р., головний редактор,
Цибра М. Ф., заступник головного редактора
Балашенко І.В., відповідальний секретар
Кавалеров А.А., технічний редактор
Орленко І. М., коректор

Адреса редакції:

Україна, 65020, м. Одеса, вул. Старопортофранківська, 26, каб. 73
Тел.: (0482) 732-09-52
Реєстраційний № 17195-5965 Р

Здано на виробництво – 02.04.2018.

Підписано до друку з оригіналу-макета – 06.04.2018.

Формат по ISO 216 А4, 297х210, 1/16. Папір офсетний.

Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 19. Наклад 100 прим.

Інформаційно-видавничий центр Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
65020, м. Одеса, вул. Старопортофранківська, 26
тел.: (048) 732-09-52