

06
854

ISSN 2227-7242

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

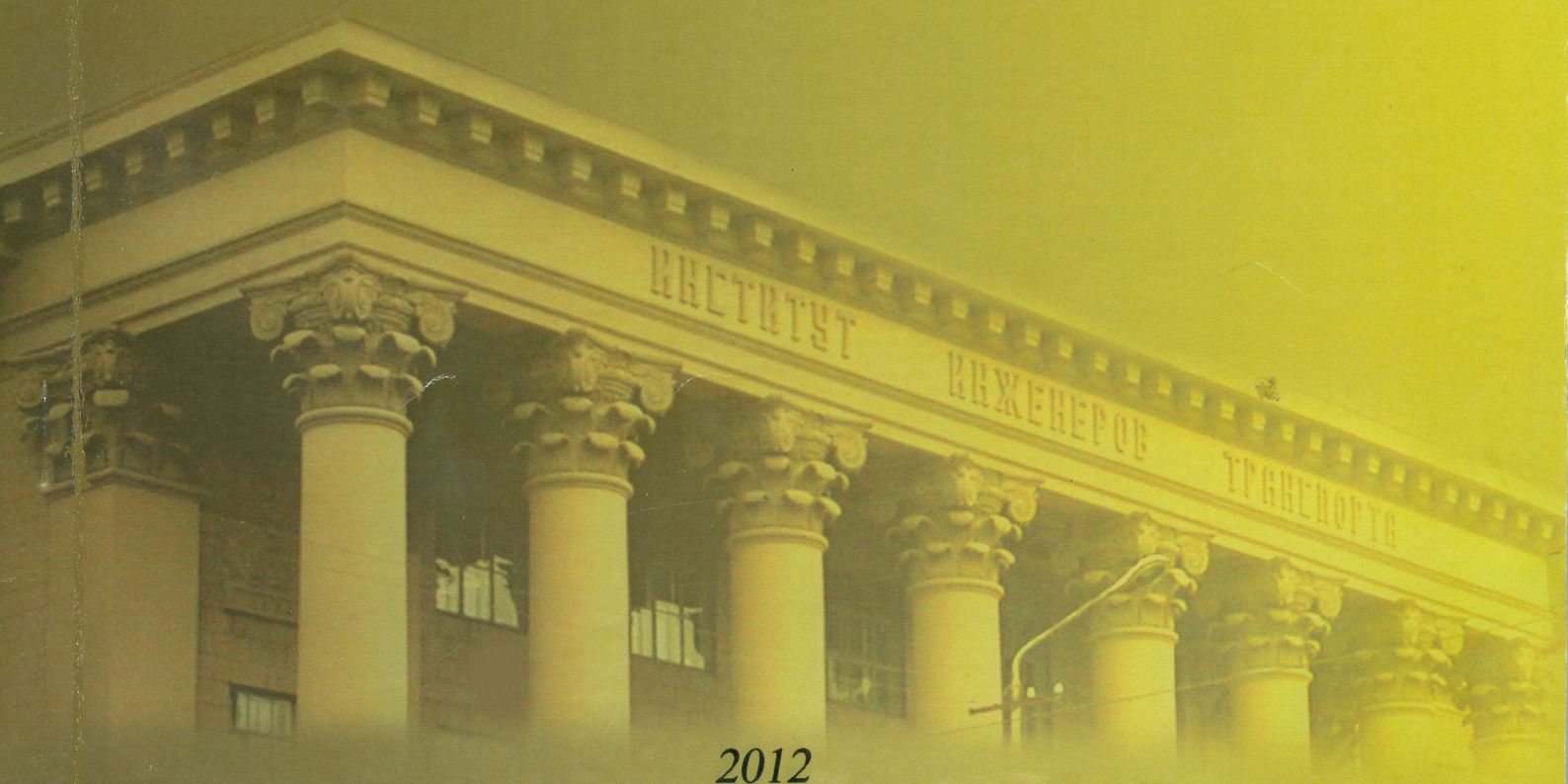


АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць



ВИПУСК 1



2012

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 1

Засновано в 2012 році

Дніпропетровськ
2012

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ:
ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ
ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

Затверджено до друку рішенням вченої ради Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна від 19.03.2012 р., протокол № 8

Редакційна колегія:

Головний редактор – д-р філос. наук В. В. Хміль

Відповідальний редактор – канд. філос. наук О. М. Варшавський

Члени редколегії:

Д-ри філос. наук – Т. І. Власова (Дніпропетровськ), Л. А. Кац (Хайфа, Ізраїль), О. В. Корабльова (Москва, Росія), В. В. Лях (Київ), А. В. Решетніченко (Дніпропетровськ), А. С. Токовенко (Дніпропетровськ); д-р іст. наук В. М. Заруба (Дніпропетровськ); канд. філос. наук А. М. Малівський (Дніпропетровськ); канд. філол. наук Н. І. Білан (Дніпропетровськ)

Антропологічні виміри філософських досліджень : збірник наукових праць. –
А 72 Вип. 1. – Д. : Дніпропетр. нац. ун-т залізн. трансп. ім. акад. В. Лазаряна, 2012. – 123 с.
ISSN 2227-7242

У збірнику представлені наукові статті, що висвітлюють та осмислюють нові грані людського існування на початку нового тисячоліття. Окрема увага зосереджується на формах їх оприявлення та рефлексії у філософії науки, техніки, мови.

Збірник призначено для співробітників науково-дослідних організацій, наукових, науково-педагогічних та інженерних працівників, докторантів, аспірантів, студентів вищих навчальних закладів.

УДК 11/.14 : 572

ББК Ю 216

В сборнике представлены научные статьи, освещающие и осмысливающие новые грани человеческого существования в начале нового тысячелетия. Особое внимание сосредоточено на формах их проявления и рефлексии в философии науки, техники, языка.

Сборник предназначен для сотрудников научно-исследовательских организаций, научных, научно-педагогических и инженерных работников, докторантов, аспирантов, студентов высших учебных заведений.

ISSN 2227-7242

© Дніпропетр. нац. ун-т залізн. трансп.
ім. акад. В. Лазаряна, оригінал-макет, 2012

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2012

ЗМІСТ

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ: НАУКА, ФІЛОСОФІЯ, РЕЛІГІЯ

Горбатюк Т. В. СУЧАСНЕ ПАРАДИГМАЛЬНЕ ЗРУШЕННЯ В ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ НАУЦІ: СВІТОГЛЯДНЕ ЗНАЧЕННЯ.....	8
Кичкирук Т. В. НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ	13
Самарський А. Ю. СВІТОГЛЯДНІ НАСЛІДКИ ПРИНЦИПУ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ В ДИНАМІЦІ СКЛАДНИХ СИСТЕМ.....	19
Снітько Д. Ю. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ОНТОЛОГІЇ СЦІЄНТИЗМУ ТА РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ В XX столітті	25

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

Висоцька О. Є. ГІПЕРТЕКСТ ЯК ОСНОВА ПОБУДОВИ МОВНОГО СЕРЕДОВИЩА У КУЛЬТУРІ ПОСТМОДЕРНУ	30
Кац Л. А. ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ИСТИНЫ ПОГРАНИЧНОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ	36
Соколова Е. В. ВИРТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО: НОВЫЕ ФЕНОМЕНЫ КОММУНИКАЦИИ	41
Хмель И. В. К ПРОБЛЕМЕ ЭВОЛЮЦИИ ПИСЬМЕННОГО ЗНАКА	48

АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Власова О. П. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА ВО «ВТОРОМ ПОЛЕ» С. де БОВУАР.....	52
Власова Т. И. ТРАНСФОРМАЦИИ ФЕМИНИЗМА КАК МЕТАНАРРАТИВА МОДЕРНА.....	57
Купцова Т. А. МЕНТАЛЬНІСТЬ ЧОЛОВІКІВ І ЖІНОК В АСПЕКТІ ТЕОРІЇ СОЦІОБІОЛОГІЧНОГО ЕСЕНЦІАЛІЗМУ.....	63

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ

Глухова О. Г. ІДЕАЛЬНИЙ ОБРАЗ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ДЕТЕРМІНАНТИ І ФУНКЦІЇ	70
---	----

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Хміль В. В. ЕНТРОПІЙНИЙ «ВІРУС» ДЕМОКРАТІЇ.....	73
--	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Александровская В. Н.
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРНЫХ УСТАНОВОК В ФИЛОСОФИИ ДЖОЗЕФА
ХЕНДЕРСОНА..... 80

Воронов В. В.
ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЧЕСКАЯ
РЕФЛЕКСИЯ В XXI ВЕКЕ 87

Дев'ятко Н. В.
ПОСТМОДЕРН І ПРИРОДНИЙ МІФ: ТОЧКИ ДОТИКУ І КОНФЛІКТНІ СИТУАЦІЇ..... 92

Литвин Т. С.
КУЛЬТУРНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ: НА МАРГІНЕСІ МОДЕРНУ І ПОСТМОДЕРНУ 99

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ

Корх О. М.
ЦІННОСТІ ІНДИВІДУАЛІЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ 104

Малівський А. М.
АНТРОПОЛОГІЯ ДЕКАРТА ЯК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ 110

Шабанова Ю. А.
ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА В ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ 117

АВТОРИ ДАНОГО ВИПУСКУ ЗБІРНИКА 122

CONTENTS AND ABSTRACTS

THE PROBLEM OF TRUTH: SCIENCE, PHILOSOPHY, RELIGION

Gorbatiuk T. V.

THE MODERN PARADIGM SHIFT IN BASIC SCIENCE: CONCEPTUAL MEANING 8

The article analyzes the paradigmatic shift in contemporary basic science. Analyzed the worldview of the last discoveries in fundamental physics and astrophysics.

Kichkiruk T. V.

NONLINEAR THINKING IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL THOUGHT 13

This article deals with the link between ideas and teachings of the philosophers of classical and non-classical periods of the history of philosophy and the provisions of the concept of non-linear thinking.

Samars'kiy A. Y.

WORLDVIEW CONSEQUENCES OF THE UNCERTAINTY PRINCIPLE IN DYNAMICS OF COMPLEX SYSTEMS 19

This article reveals the ontological and ideological aspect of the principle of uncertainty based on a study of scientific and philosophical ideas of scientists and naturalists.

Snit'ko D. Yu.

COMPARATIVE ANALYSIS OF ONTOLOGY SCIENTISM AND RELIGIOUS PHILOSOPHY in XX century 25

This article considered the ontological aspects of philosophy by XX century's western scientism and religious metaphysics. Specially attention concentrated of the empirical and metaphysical components of the seontological paradigms, and also of the problem of ontological relativity and relations with the anthropological investigations.

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF LANGUAGE

Vysotska O. E.

HYPERTEXT AS A BASIS FOR CONSTRUCTING LANGUAGE ENVIRONMENT IN THE POSTMODERN CULTURE 30

The main components of the construction of the language environment in the Postmodern culture are examined. The forms of communication evolution from text to hypertext are disclosed. It is proved that hypertext is a non-linear structure of the language of modern virtual communication and determines the nature of the relationship in postmodern culture.

Katz L.

RELATIVE VERITY OF BORDELIN SENTENCE 36

The paper represents main ideas of my theory "Relative verity logic" (RVL), that combines advantages of two contrary approaches to vagueness (many-valued theory and supervaluationism). RVL allows the fruitful treatment of borderline cases while saving all the classical tautologies and inference rules; and on top of all this, it also avoids the trap of the sorites paradoxes.

Sokolova K. V.

VIRTUAL SPACE: NEW COMMUNICATION PHENOMENA 41

The article deals with the problem of memes as units of cultural information in human minds and their social role. The analysis of a communicative function of the Internet-memes that refers to a much broader category of cultural information has been given special attention in the article.

Khmil' I. V.

THE PROBLEM OF THE WRITTEN SIGN EVOLUTION 48

In the article there is given the analysis of written sign progress and the supposition about the future development are given.

ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF GENDER STUDIES

Vlasova O. P.

EXISTENTIALISM AND GENDER EQUALITY INTERPRETATION IN THE «SECOND SEX»

BY S. de BEAUVOIR52

The article presents the analysis of the contradictory interrelation between existentialism and feminism in the «Second Sex» by S. de Beauvoir as the epoch-making book in the history of feminism.

Vlasova T. I.

TRANSFORMATIONS OF FEMINISM AS THE NARRATIVE OF MODERNITY57

The article deals with the peculiarities of the feminist narrative in the historical context of modernism and its discursive transformations as the epiphenomenon of postmodernism.

Kuptsova T. A.

MENTAL ABILITIES OF MEN AND WOMEN AND SOCIOBIOLOGICAL ESSENTIALISM63

Some theories of sociobiological essentialism concerning mental abilities of men and women, the ways of overcoming gender essentialism in education are considered in the article.

PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS

Glukhova O. G.

IDEAL MODEL: SOCIAL CULTURAL DETERMINANTS AND PHUNCTIONS70

This article considers ideal model and its relations to ideal, differ in the philosophy and science definition of the ideal and ideal of model, applied character and its social functions and social nature.

POLITICAL PHILOSOPHY

Khmil' V. V.

ENTROPIC VIRUS OF DEMOCRACY73

The article deals with the social and philosophical analysis of democracy as an element of holistic social being in contrast to its political and instrumental interpretation in politology research. Social entropy process and its effects were given special attention in this article.

PHILOSOPHY OF CULTURE

Alexandrovskaya V. N.

PSYCHOLOGY ANALYSIS OF CULTURAL ATTITUDES IN THE PHILOSOPHY OF GOSEPH

HENDERSON80

This article considers four vectors of the cultural attitudes for work with patients in the frameworks of the psychoanalyse of persone and ancient archetyps, begining from unconscious of the man, relations between cultural and anconscious.

Voronov V. V.

PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF MATERIAL CULTURE: HISTORICAL REFLECTION IN THE XXI CENTURY89

The processes of transformation taking place in the modern world, the need to form a study the problems of the activity of economic agents (their interests, and interactions) in the plane of analysis of the transformation of material and spiritual activities reflecting its society, to identify key trends and contradictions in their development and changes in the historical socio-cultural, socio-economic dynamics.

Devjatko N. V.

POSTMODERN AND NATURAL MYTH: POINTS OF CONTACT AND CONFLICT

SITUATIONS 92

The article is devoted to the structures features of a modern myth and its natural capacity for national revival. The relationships and conflicts between the natural myth and postmodernism as worldview specific types of communication systems have been determined.

Litvin T. S.

CULTURAL PLURALISM: ON THE MARGINS OF MODERN AND POSTMODERN 99

The article deals with the problem becoming postmodern concept of cultural pluralism in the discourse of social philosophy. Reveals the contradiction of the concept of cultural pluralism, and its conditionality paradigmatic transformations in the philosophy of the XX–XXI centuries.

ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS PHILOSOPHICAL DOCTRINE

Korkh A. N.

VALUES OF INDIVIDUALISM IN PHILOSOPHY OF POSTMODERN 104

It is under consideration individual intentions in philosophy of postmodern.

Malivs'kiy A. M.

DEKART ANTHROPOLOGY AS A PROJECT OF ANTHROPOLOGICAL METAPHISICS 110

At present the crucial transformation of the metaphysics paradigm is taking place in the modern philosophy, namely, the role of the anthropological and personalistic interpretation has been increased as compared to the traditional technomorphicone. Descartes' heritage is treated as manifestation of the anthropological metaphysics.

Shabanova J. A.

PHILOSOPHICAL MYSTICA IN SPACE OF THE WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY 117

In article the phenomenon of philosophical mysticism is investigated, comes to light its conceptual features and a role in becoming European historico-philosophical a continuum.

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ: НАУКА, ФІЛОСОФІЯ, РЕЛІГІЯ.

УДК 167/168 : 001.08

Горбатюк Т. В., Національний університет біоресурсів та природокористування
України (Київ)

СУЧАСНЕ ПАРАДИГМАЛЬНЕ ЗРУШЕННЯ В ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ НАУЦІ: СВІТОГЛЯДНЕ ЗНАЧЕННЯ

Стаття присвячена аналізу парадигмальних зрушень в сучасній фундаментальній науці. Проаналізовано світоглядне значення останніх відкриттів у фундаментальній фізиці та астрофізиці.

Ключові слова: фундаментальна фізика, астрофізика, парадигма, баріонна матерія, темна енергія, темна матерія.

Горбатюк Т.В., Национальный университет биоресурсов и природоиспользования
Украины (Киев)

СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ СДВИГИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ НАУКЕ: МИРОВОЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Статья посвящена анализу парадигмальных сдвигов в современной фундаментальной науке. Проанализировано мировоззренческое значение последних открытий в фундаментальной физике и астрофизике.

Ключевые слова: фундаментальная физика, астрофизика, парадигма, барионная материя, темная энергия, темная материя.

Gorbatiuk T. V., National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kiev)

THE MODERN PARADIGM SHIFT IN BASIC SCIENCE: CONCEPTUAL MEANING

The article analyzes the paradigmatic shift in contemporary basic science. Analyzed the worldview of the last discoveries in fundamental physics and astrophysics.

Key words: fundamental physics, astrophysics, paradigm, baryonmatter, darkenergy, darkmatter.

Фундаментальна наука вже не раз стикалася з проблемою завершеності. Її творцям часом здається, що ще трохи зусиль – і найбільша таємниця світобудови буде остаточно розгадана, а домінантна нині фундаментальна теорія після певних коректувань виявиться здатною вичерп-

но описати Всесвіт в усій його неосяжній тотальності.

Сучасна електронна ера – це грандіозний період в історії цивілізації, осмислення якого ще дуже далеке від свого завершення. Наука цієї ери, оволодівши законами взаємодій електронів з електромагнітними полями, з макрополями в робочому просторі електронного прила-

ду, а також з фізичними полями всередині атома, молекули, кристалічної ґратки, дозволила людині створити потужну індустрію комунікаційно-обчислювальних технологій, практика застосування яких породила радіо, телефонію, телебачення, екстремальний комп'ютинг, комп'ютерні мережі WWW (Internet) і WWG (Grid), електронний комунікативний праксис планети. Сфера застосування досягнень такої науки є неосяжною. Тобто наука електронної ери – це сила, яка дозволяє людині здійснити зухвалі прориви в усі рівні матеріального Всесвіту, починаючи з рівня кварків і закінчуючи рівнем квазарів. Породжуючи мегатренд конвергенції «науково-технічної влади» і гігантських «енергій», які вивільняються людиною з ядра атома і суб'ядерного світу, електронна ера ознаменувала себе грандіозними подіями. Найважливіші з них глибоко і масштабно змінили наукове світорозуміння доелектронної ери.

Кардинально розширюючи ансамбль природних органів чуттів людини, за допомогою яких науковці сприймають сигнали, що надходять з усіх рівнів мегаструктури матерії, електронна ера збагатила цей ансамбль різноманітними «комп'ютерними органами світосприйняття» – цифровими камерами спостереження, детекторами, електронними мікроскопами, цифровими космічними телескопами, відеореєстраторами, апаратами нічного бачення, цифровими прийомопередавачами, сканерами, цифровими фотоапаратами, спеціальними відеомагнітофонами, різноманітними засобами для моніторингу тощо. Використовуючи арсенал таких електронних здобутків, співтовариство творців науки електронної ери перетворило себе на суб'єкта когнітивних дій, нездійснених природними людськими органами. У доелектронну еру людина усвідомлювала себе носієм п'яти органів чуття і природного інтелекту. В електронну еру вона уявляє себе суб'єктом, який прогресує в процесі конвергенції носія природного інтелекту, який посилює себе своєрідною армією електронних помічників. Кожний електронний помічник – це штучно зроблений технодіяч, який функціонує самостійно згідно з комп'ютерною програмою, інстальованою в його електронній пам'яті.

Стрімкий розвиток наукових технологій другої половини XX ст. – початку XXI ст. призводить до формування величезної маси теорій у фундаментальній фізиці. Одні з них, залишаючись тільки гіпотезами, гинули, а інші, будучи здатними до продуктивного існування, – боролися за своє життя.

Минав час, і у світлі нових експериментальних і спостережних відкриттів ставало очевидним, що завершеність наукового пізнання світобудови є лише ґносеологічним міражем. Насправді ж, домінантна фундаментальна теорія – це тимчасовий плацдарм для майбутнього сходження до величнійшої вершини, що лише частково відкрилася в імлі ґносеологічної невідомості.

Нобелівська премія з фізики за 2011 рік, якою удостоєні астрофізики Сол Перлмуттер, Адам Райс і Брайан Шмідт за відкриття прискореного розбігання далеких галактичних скупчень, – переконливе підтвердження цієї методологічної істини.

Зроблене ними відкриття свідчить про те, що в нашому Всесвіті панує не «матерія, що світиться», а «темна енергія». Отже, колишня наукова картина Всесвіту, що не відає про темну енергію, приречена поступитися місцем новій картині. Все це означає, що у фундаментальній науці XXI ст. відбувається грандіозний науковий і світоглядний переворот, масштаб якого не поступається масштабом великої коперніканської революції.

Сучасна наука говорить про грандіозні події, що відбуваються нині в пізнанні таємниць Всесвіту. Найважливіші з них пов'язані з усвідомленням того, що космічна матерія, яка глобально заповнює наш Всесвіт, не ідентична тій матерії, яка безпосередньо оточує планету Земля. У фізиці така матерія (тобто матерія, що складається з електронів, протонів, нейтронів, атомів, атомних ядер, молекул неживої і живої матерії) називається «баріонною». Оскільки вона здатна випромінювати і відображати електронно-магнітні хвилі, вона характеризується як така, що «світиться». Матерію ж, яка не випромінює і не відбиває електронно-магнітні хвилі, прийнято називати «темною», «невидимою».

До відкриття прискореного розбігання далеких галактик, фізики вважали, що наш Всесвіт заповнений виключно матерією, що «світиться». Тому панівна наукова картина світу подавала світ таким, як би в ньому не існувало жодної іншої матерії, окрім тієї, що «світиться». Проте після згаданого відкриття науковці з'ясували, що наш Всесвіт, разом із матерією, що світиться, заповнюють також і інші типи космічної матерії. Новітні дослідження Всесвіту засвідчили, що матерії, яка світиться, у ньому – лише 4%. Решта субстанції, що заповнює Всесвіт, тобто 96%, – «темна» [1].

З'ясувалося також, що 23% матеріальної субстанції, що заповнює Всесвіт, – це «темна матерія» (невидима субстанція), яка виявляє себе лише в гравітаційних взаємодіях космічних формоутворень типу далеких галактичних скупчень, вибуханні нейтронних зірок («наднових»), квазарів [1].

На реліктове випромінювання припадає не більше 0,04 %. Решта субстанції, що заповнює наш Всесвіт, – це «темна енергія». На відміну від матерії, що світиться, «темна енергія» – це антигравітуюча субстанція. Вона розштовхує далекі галактичні скупчення, надаючи їм прискорення. Ця антигравітуюча субстанція становить лівову частку всієї космічної матерії, що заповнює Всесвіт.

Сучасні творці фундаментальної фізики стверджують, що Стандартна модель описує тільки ту матерію, яку ми можемо спостерігати безпосередньо або за допомогою найсучасніших приладів. А те, що спостерігати не можемо, вона, Стандартна модель, не описує: темну матерію і переважання речовини над антиречовиною в нашому Всесвіті. Але всі отримані в лабораторіях експериментальні факти, за винятком явища осциляцій нейтрино, вона прекрасно пояснює. Тим не менше, після розширення Стандартної моделі, у принципі, зробити це можливо. Стандартна модель буде здатна описувати перехід одних типів нейтрино в інші. Однак, поки всі спроби знайти нову фізику за межами Стандартної моделі, не стали успішними.

До відкриття Сола Перлмуттера, Адама Райсса і Брайана Шмідта, незважаючи на великий урок Коперника, кожне нове покоління

астрофізиків самовпевнено вважало, що в пізнанні Всесвіту вони досягли граничної висоти і, надалі залишається лише уточнити деякі деталі. У цілому ж побудована наукова картина Всесвіту залишиться незмінною. Нинішнє покоління так вже не вважає, усвідомлюючи, що підміна образу Всесвіту, в якому панує темна енергія, образом Всесвіту матерії, що світиться, неприпустимо. Образ Всесвіту матерії, яка світиться, відображає лише маленький «закуток» Всесвіту, в якому панує темна енергія. Всесвіт в усій його тотальності науковцям ще належить пізнати.

Наскільки картина згаданого «закутка» наївно сприймалася за картину Всесвіту в усій її тотальності, настільки кардинальна зміна наукової картини світу є неминучою. Відкриття прискореного розбігання далеких галактичних скупчень є лише початком світоглядної революції, яка може бути співмасштабною великій коперніканській революції.

Колишня фундаментальна фізика виявилася не здатною відповісти на ряд питань: які типи космічної матерії заповнюють наш Всесвіт; звідки береться енергія, яка «розкидає» гігантські галактичні скупчення зі зростаючою швидкістю; яке співіснування «світу темної енергії» та «світу матерії, що світиться» тощо. Саме тому парадигма фундаментальної фізики колишніх епох приречена поступитися місцем новій парадигмі.

Найімовірніше, такою парадигмою стане не фундаментальна фізика, що розвивається за допомогою все більш потужних земних суперприскорювачів, а саме астрофізика, прогресуюча на базі технопарку потужних космічних мегателескопів. На користь цього прогнозу свідчать наступні факти.

До відкриття темної матерії і темної енергії в методології природознавства домінувало переконання, що тотальність фізичного Всесвіту є ідентичною тотальності світу адронної матерії. Таке уявлення про тотальність фізичного Всесвіту не охоплювало безодню матерії й енергії, яка простягається за межами світу адронної матерії. Адронна матерія – це кварки, протони, нейтрони, ядра атомів, атоми, хімічні елементи, молекули (включаючи і молекули життя), мегаоб'єкти аж до квазарів. З адронної матерії скла-

дається вся жива матерія і наші тіла. Мається на увазі, що всі 100% матерії навколишнього світу – це адронна матерія і жодної іншої матерії немає.

Після відкриття темної матерії і темної енергії загальне уявлення про тотальність фізичного Всесвіту змінилося кардинально. На місці адронної ідентифікації тотальності фізичного Всесвіту з'явилася нова – кварк-глюонна. В обрії нової ідентифікації тотальності фізичного Всесвіту науковці по-новому побачили становище антропої матерії, її екзистенціальну долю в еру зухвалих суперколайдерних експериментів над кварк-глюонною матерією. Пояснюючи цю обставину, А. Пархомов зазначив: «Дослідження темної матерії протягом півстоліття після її відкриття становили інтерес лише для астрономів, космологів і аматорів наукової екзотики. В останні роки, після нагромадження «критичної маси» знань, стало зрозуміло, що прихована матерія – це не просто невловима субстанція, розчинена в безмежному Всесвіті. Темна матерія – це важливий носій взаємозв'язків між Біосферою і Космосом. Теоретичні роботи й отримані відносно недавно експериментальні результати свідчать про реальність практичних застосувань темної матерії, насамперед – це нейтрино ультранизьких енергій. Тут з'являються незвичайні перспективи, можливість по-новому вирішувати породжені сучасною цивілізацією проблеми» [2, с. 35].

Кварк-глюонна ідентифікація тотальності фізичного Всесвіту з його складними нелінійними системами, що еволюціонують далеко від стану рівноваги, відіграє визначальну роль для нового поля проблем методології сучасної гіпернауки. Найбільш важливими з цих проблем є наступні: в яких напрямках науковцям слід розвивати свої дослідження, що дадуть можливість вивчити невідомі науці матерії; хто ми у Всесвіті темної матерії й темної енергії; чи адекватно наука доби модерну визначала місце людини у світі, де співіснують адронна матерія, темна матерія й темна енергія?

Фундаментальність фізики як науки проявляється в принципах і фундаментальних законах. За допомогою фізичних принципів (симетрії, розмірності, подібності, відповідності, додатковості, заборони тощо) ми будемо нові

теорії, передбачуємо поведінку систем в галузі мікро-, макро- і мегасвіту. Використовуючи фундаментальні закони фізики, плануємо і моделюємо фізичний експеримент, перевіряємо на істинність конкретні фізичні закони, визначаємо можливі напрямки наукового пошуку (добре відомий приклад ініціювання експериментів з пошуку нейтрино, спираючись на досвід з анігіляції електрона і позитрона).

У процесі дослідження фундаментальних основ Всесвіту на перший план виходять суперприскорювачі, які стають головним інструментом у таких дослідженнях. За допомогою прискорювачів фізики можуть досліджувати механізми взаємодії та зародження матерії (елементарних частинок) на ранніх етапах розвитку Всесвіту. Для цього потрібні великі енергії. Аналізуючи результати взаємодії часток, можна також перевіряти достовірність створюваних теорій об'єднання фундаментальних взаємодій, що існують у природі, сильну, електромагнітну, слабку, гравітаційну. Крім того, за допомогою прискорювачів можна вивчати «цеглинки» матерії – кварки, з яких складаються інші елементарні частинки.

Прискорювачі бувають двох типів: лінійні і циклотрони. Лінійні прискорювачі використовуються для розгону легких заряджених частинок в електричному полі. Циклотрони прискорюють важкі частинки в електричному і магнітному полях. Енергії частинок можуть досягати десятків ГеВ. Але енергії найпотужніших супер-прискорювачів, які можна було б побудувати на Землі, не вистачає, щоб розігнати елементарні частинки до енергій, необхідних для перевірки сучасних фізичних теорій. У природі елементарні частинки з такими енергіями існують. Астрофізики спостерігають їх у космічних процесах за допомогою космічних телескопів. І саме тому світова спільнота творців фундаментальної фізики для тестування сучасних фізичних теорій воліє споруджувати замість земних суперприскорювачів, гігантські позаземні космічні телескопи [3].

З відомих причин людина не може здійснювати на Землі або поблизу неї експерименти з такими об'єктами мегасвіту, як квазари, нейтронні зірки, вибухаючі наднові, космічні чорні діри тощо. Вона може лише з величезної від-

стані спостерігати за такими «мегаекспериментами» природи.

Всесвіт ні на хвилину не припиняє такі «мегаексперименти», здійснюючи їх на величезних відстанях від Землі. Не випадково астрофізика, що спостерігає за допомогою гігантських космічних мегателескопів за такими «мегаекспериментами», у XXI ст. стає лідером природознавства.

Схоже, що з часом світове співтовариство творців фундаментальної фізики в своїх наступних дослідженнях одвічних основ Всесвіту буде здійснювати прориви переважно за допомогою космічних мегателескопів. І робити це вони будуть не тільки тому, що суперприскорювачі стали «не по кишені» планетарної цивілізації, але й тому, що суперприскорювачі, навіть завбільшки з Планету, нездатні розігнати елементарні частинки до енергій, необхідних для перевірки сучасних фундаментальних фізичних теорій.

У природі ж елементарні частинки з такими енергіями існують. Вони регулярно прилітають на Землю з глибин Всесвіту. Отже, Всесвіт, що розганяє елементарні частинки до таких надвисоких енергій, можна розглядати як вселенський мегаприскорювач, що дасть можливість перевірити сучасні фізичні теорії. Астрофізики, що створюють космічні мегателескопи для спостережень за мегаприскорювачем, постають у ролі своєрідних нащадків колишніх

користувачів земних прискорювачів. Маючи у своєму розпорядженні такий мегаприскорювач, астрофізики цілком можуть використовувати його в цілях тестування майбутніх фундаментальних теорій [4].

Зрозуміло, що фундаментальна наука, яка буде тестувати свої теорії, використовуючи астрофізичні спостережені дані, отримані на Всесвіт-мегаприскорювачі, перетвориться на астрофізику.

Отже, коли фундаментальна фізика, що прогресувала на базі суперприскорювачів, поступиться місцем астрофізиці, прогресуючої на базі потужних космічних мегателескопів, тоді остання набуде статусу методологічної парадигми фундаментальної науки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ровинский, Р. Загадка темной энергии / Р. Ровинский // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 101–108.
2. Пархомов, А. Скрытая материя: роль в космоземных взаимодействиях и перспективы практических применений / А. Г. Пархомов // Сознание и физическая реальность. – 1998. – № 6. – Т. 3. – С. 24–35.
3. Бэриш, Б. Коллайдер нового поколения // Б. Бэриш, Н. Уокер, Х. Ямамото // В мире науки. – 2008. – № 5. – С. 36–41.
4. Квиг, К. Грядущая революция в физике частиц // В мире науки. – 2008. – № 5. – С. 26–34.

Надійшла до редколегії 12.03.2012.

Прийнято до друку 15.03.2012.

УДК 168.141.3.539

Кичкирук Т. В., Національний університет біоресурсів і природокористування
України (Київ)

НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Досліджується зв'язок між ідеями і вченнями філософів класичної та некласичної доби історії філософії і положеннями концепції нелінійного мислення.

Ключові слова: нелінійне мислення, самоорганізація, система, діалектика.

Кичкирук Т. В., Национальный университет биоресурсов и природопользования
Украины (Киев)

НЕЛИНЕЙНОЕ МЫШЛЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В статье исследуется связь между идеями и учениями философов классической и неклассической эпохи истории философии и положениями концепции нелинейного мышления.

Ключевые слова: нелинейное мышление, самоорганизация, система, диалектика.

Kichiruk T. V., National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kiev)

NONLINEAR THINKING IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

This article deals with the link between ideas and teachings of the philosophers of classical and non-classical periods of the history of philosophy and the provisions of the concept of non-linear thinking.

Key words: non-linear thinking, self-organization, system, dialectic.

Поняття «нелінійне мислення» останнім часом є особливо популярним у філософському світі. Предметом філософської рефлексії воно стало вже після того, як увійшло до категоріального апарату фундаментальної науки. Так, І. Добронравова, як першодослідниця цього поняття, вважає, що нелінійне мислення виникло й усталилося як стиль наукового мислення в другій половині ХХ ст. через усвідомлення «нелінійності фізичних взаємодій, біологічних і соціальних процесів, що висуває на перший план нестійкість і неоднозначність ситуації ви-

бору і його безповоротність, невимушеність процесів формування нових структур з елементів» [10, с. 127]. «Нелінійне мислення» в науці і техніці протиставлялося «лінійному мисленню». Зокрема це поняття стало одним з головних об'єктів галузі міждисциплінарних досліджень – синергетики. Проте, його історико-філософський аспект тривалий час залишався поза увагою. Прискорення розвитку науки і техніки останнього десятиріччя та його наслідок у бутті людини зумовило необхідність детального дослідження з боку всіх філософських напрямків.

Проблемі філософської інтерпретації поняття нелінійного мислення протягом останніх років присвячено низку публікацій, серед яких найпершою та най ґрунтовнішою є праці І. Пригожина й І. Стенгерс «Порядок з хаосу. Новий діалог людини з природою» [13], Е. Ласло «Століття біфуркацій» [12], О. Тофлер [14], розвідки вітчизняних та російських філософів І. Добронравової [10], В. Лук'янця, Г. Малинецкого, В. Аршинова, В. Буданова, О. Князевої, М. Кагана, А. Назаретяна, В. Стьопіна та ін., де досліджуються переважно світоглядні, наукові, антропологічні та соціальні аспекти. Разом з тим моменти історико-філософського дослідження поняття нелінійного мислення маємо лише в деяких авторів (І. Пригожина та І. Стенгерс, І. Добронравової, О. Князевої).

Метою статті, виходячи з необхідності цілісного історико-філософського дослідження поняття «нелінійне мислення», є розгляд ідеї та концепції філософів класичної доби, що за змістом перетинаються з основними принципами та рисами нелінійного мислення, визначення основних етапів становлення «нелінійного» світогляду в історії філософії.

Незважаючи на те, що усвідомлення нелінійності і самоорганізації як засадничих принципів онтологічної картини світу, відбулося в другій половині ХХ ст., а термін «нелінійне мислення» запропонував Л. Мандельштам в 30-ті рр. ХХ ст., генетично ці ідеї сягають творчої спадщини давньогрецького мислителя Геракліта, який, формуючи власну онтологічну концепцію, заклав теоретичні засади філософії становлення. Широко відомим сьогодні є зафіксоване Платоном положення концепції Геракліта «усе рухається і ніщо не перебуває у спокої <...>». Уподібнюючи суще течії ріки, він говорить, що «неможливо двічі ввійти в ту ж саму ріку» [5]. Незважаючи на обґрунтовані В. Асмусом видозміни тез Геракліта, все ж засадничою для давньогрецького мислителя залишається думка про те, що рух – це найзагальніша характеристика процесу світового життя, він поширюється на всю природу, на всі її предмети та явища. Показово, що, за Гераклітом, універсальність руху стосується як речей, що існують вічно, так і речей, що постійно змі-

нюються, тобто обумовлені тимчасовим рухом. З цього приводу Геракліт стверджує, що «не тільки щодня нове сонце, але сонце, безупинно обновляється» [5, с. 34]. На думку російського дослідника Д. Бозарова, саме ці гераклітівські ідеї розвитку та динаміки світу «стали основою філософії становлення, відкривши нову тему в історії людської культури» [6].

Звертаємо увагу на те, що діалектична концепція Геракліта, що базується на рухливості та мінливості світу, стала новим «акордом» (Б. Кузнецов) в історії філософської думки, оскільки, як стверджує К. Поппер, відкриття Геракліта надовго визначило шляхи розвитку грецької філософії. Філософські вчення Парменіда, Демокрита, Платона й Аристотеля можна справедливо охарактеризувати як спроби розв'язати проблеми постійно змінного світу, який відкрив Геракліт [11].

Аналізуючи вплив ідей Геракліта на подальший розвиток філософської думки, не можна обійти увагою Аристотеля, який активно полемізував з Гераклітом, заперечуючи його твердження про універсальність руху, оскільки воно передбачає одночасне існування буття і небуття. Разом з тим, саме аристотелівська полеміка з Гераклітом, оприявнює важливу для сучасної нелінійної парадигми, зокрема ідеї цілісності системи, думку Геракліта про взаємозв'язок цілого та його частин, на наш погляд, досить близької до античного атомізму, представленого Левкіпом, Демокритом та Епікуром. Загалом ідейна спорідненість матеріалістичної діалектики Геракліта та атомізму Левкіпа і Демокрита є цілком очевидною. Обидві концепції підкреслюють динамічність, недетермінованість, а відтак і неоднозначність інтерпретації світу.

Ці плідні для античного світогляду ідеї, які позбавляли людину страху перед надприродним, не змогли задовольнити вимоги новоєвропейської науки. Остання була спрямована на активне перетворення світу, пророкування можливих варіантів розвитку майбутнього, а відтак вимагала від природи покірності та законслухняності. Так, І. Ньютон описував світ, де діють детерміновані закони. Картина світу була логічною та цілісною, уся кількість руху пояснювалася через поняття сили. Погоджуючись із

І. Ньютоном, П. Лаплас запропонував свою модель, відому нині як «демон Лапласа»: «Інтеллект, наділений точними і докладними відомостями про місцезнаходження всіх речей, з яких складається світ, і дії всіх природних сил, і здатний проаналізувати цю неймовірну кількість даних, зміг би виразити в одній і тій формулі рух найбільших тіл у Всесвіті і найдрібніших атомів: для нього не залишалося б нерозуміlostей, і майбутнє, як і минуле, було б перед його очима» [2, с. 122].

Перші обмеження класичної науки та механіцизму, як її головної ідеї мислителі помітили ще в XVIII – початку XIX ст. Зокрема, у цьому контексті варто згадати Б. Паскаля та С. К'єркегора, які говорили про ізолюваність та самотність людини в сучасному їй світі, і приходили до антинаукових висновків. З іншого боку, Д. Дідро, Г. Гегель, А. Вайтхед, А. Бергсон тощо, обґрунтовували межі сучасної їм науки.

У цьому контексті слід звернути увагу на думки Д. Дідро. Властиво, що саме проблема організації живої матерії, не була вирішеною в межах сучасної йому науки. Саме тому він зосередився на проблемі «життя» в момент найбільшого тріумфу ньютонівської науки. В уявній розмові з Д'Аламбером, Д. Дідро стверджує про неадекватність механістичного тлумачення природи і наводить приклад з яйцем: «Гляньте на це яйце, – пише він. – <...> Байдужа маса до того, як у нього потрапляє зародок... За допомогою чого ця маса знаходить нову організацію, чутливість, життя? За допомогою тепла. Що народжує в ній тепло? Рух. <...> Вона рухається, потім з'являється нитка. Вона росте і набуває кольору, формується плоть <...> і перед вами жива істота... І ось стінка яйця зруйнована, і з'являється птах. <...> Чи станете ви стверджувати разом з Декартом, що це всього лише імітаційна машина? ...» [3, с. 166].

Як бачимо, на протигагу раціональній механіці, де матеріальна природа осмислюється як сукупність інертної маси та руху, Д. Дідро апелює до одного із найстаріших джерел натхнення фізиків: росту, диференціації й організації ембріона. Цей приклад є надзвичайно цікавим, оскільки підкреслює самоорганізацію, методологію якої було розроблено науковцям

XX ст. Наприклад, І. Пригожин коментував його як «поступову організацію, що відбувається в біологічному «просторі»; форми, диференційовані із зовні однорідного середовища, виникають у потрібний час і в потрібному місці в результаті складних і погоджених між собою процесів» [13, с. 130]. Суперечність класичної науки, на думку Д. Дідро, може бути вирішена в рамках сучасної йому хімії та медицини, оскільки матерія тут постає активною, здатною самоорганізовуватися і породжувати живі організми. Загалом, Д. Дідро прагне відродити розірвану Р. Декартом цілісність світу і тим самим пояснити існування людини.

Характерно, що недоліки класичної науки відзначали не лише представники експериментального природознавства, але і німецької класичної філософії. Тут доречно згадати філософську систему Г. Гегеля, у рамках якої природа має космічні масштаби. Суттєвим, у контексті даної статті, є положення філософа про висхідні рівні складності в організації і самоорганізації природи. Зокрема, за Г. Гегелем, мета природи полягає в самореалізації її духовного начала. Гегелівська філософія природи послідовно включає в себе все, що заперечувалося ньютонівською наукою. Зокрема, в її основі лежить якісна відмінність між простою поведінкою, описаною механікою, і поведінкою таких складних систем, як живі істоти. Гегелівська філософія природи заперечує можливість зведення цих рівнів один до одного, тобто мислитель не погоджується з думкою класичної науки про те, що відмінності між структурними рівнями буття є не суттєвими, а відтак природа за своєю сутністю є простою й однорідною. Г. Гегель переконаний, що в природі є ієрархія, де кожен рівень передбачає попередній.

Цілком очевидно, що Г. Гегель добре усвідомлював той факт, що запропоновані ним структурні рівні буття, які, на думку І. Пригожина та І. Стенгера, «незалежно від власної інтерпретації Гегеля можемо вважати відповідними ідеї висхідної складності в природі і поняттю часу, збагачують зміст з кожним переходом на вищий рівень» [13, с. 140], заперечували основні принципи тогочасного природознавства. Саме тому, мислитель був змушений обмежити межі та значимість остан-

нього, доводячи, що математичний опис обмежується лише тривіальними ситуаціями.

Вплив ідей Г. Гегеля на становлення сучасного нелінійного мислення не обмежився поширенням думки про ієрархічну систему природи, а відтак і формуванням ідеї про якісну відмінність рівнів буття. Одночасно, у його вченні про сутність спостерігається співзвучність ідей науковця з аналізом причинності в сучасній синергетиці. Так, Г. Гегель зазначав: «Реальна необхідність містить випадковість, вона повертається в себе з указанного неспокійного інобуття дійсності і можливості щодо один до одного...» [9, с. 197]. Ця характеристика, на нашу думку, яскраво означає ситуацію самоорганізації, коли в проміжках між біфуркаціями система підпорядковується макроскопічним законам хімічної кінетики, а на периферії біфуркації опиняється у стані «неспокійного інобуття дійсності і можливості», коли дійсність містить у собі різні можливості, і вони є рівноймовірними. Здійснивши випадковий вибір, система знову виходить на шлях необхідності, де діє вже виникла причина.

Як бачимо, натурфілософська система Г. Гегеля є цілком послідовним філософським відгуком на ключові питання і проблеми часу. Однак, як у період її формування так і для наступних поколінь природознавців вона була предметом нерозуміння та неприязні.

Послідовник гегелівської філософії Ф. Енгельс, розвиваючи діалектичну методологію на матеріалістичному ґрунті, у своїй праці «Діалектика природи» запропонував концепцію форм руху матерії. Згідно з нею, матерія як філософська категорія описує об'єктивну реальність як складну систему, що саморозвивається. Він виокремив п'ять основних форм руху: механічну, фізичну, хімічну, біологічну та соціальну, які взаємно перетікають одна в одну; сама ж система існує процесі в процесі вічного руху. Незважаючи на обмеження природничих наук в XIX ст., ця концепція містить у собі основні положення сучасної концепції нелінійного мислення.

Ідеї Д. Дідро та Г. Гегеля було розвинено в рамках інтуїтивної філософії А. Бергсона, на думку якого, всі обмеження сучасної йому наукової раціональності можуть бути зведені до

одного: нездатність зрозуміти тривалість, оскільки наукова раціональність зводить час до послідовності миттєвих станів, пов'язаних причинно-наслідковими зв'язками. У свою чергу, А. Бергсон визначає час як «створення нового або взагалі нічого» [1, с. 361]. Природу науковець розглядає як зміну, невинне створення нового, цілісність, створювану у відкритому за самою своєю суттю процесі розвитку без попередньо встановленої моделі. Єдина частина цього розвитку, яку можна досягнути розумом, – це те, що вдається зафіксувати у вигляді маніпульованих і вирахованих елементів у співвідношенні з часом. Вони розглядаються просто як послідовність окремих моментів.

Інтуїтивістська філософія А. Бергсона, як і натурфілософська система Г. Гегеля, не прагнула підірвати засади класичної науки. Обидва дослідники, розуміючи обмеженість класичної картини світу, намагалися сформулювати в її рамках нові підходи до реальності. Аналогічні проблеми намагається вирішити А. Вайтхед. Сучасна філософія, на його думку, здійснює складні коливання між трьома крайніми точками зору: дуалістів і двох різновидів моністів, з яких одна розміщує розум всередині матерії, а інша – матерію всередині розуму. На відміну від І. Канта, А. Вайтхед не вважав, що між наукою і філософією є принципова відмінність і прагнув сформулювати принципи, які дали б можливість охарактеризувати всі форми існування – від каміння до людини. Завдання філософії А. Вайтхеда вбачав у тому, щоб поєднати перманентність і зміну, мислити речі як процеси, показати, як «виникає» формує окремі сутності, як народжуються і вмирають індивідуальні тотожності. У процесі генези все суще уніфікує розмаїття світу, оскільки додає до цього розмаїття безліч відносин. При створенні кожної нової сутності «множинне знаходить єдність і росте як єдине ціле» [4, с. 26]. Примітно, що поставлена А. Вайтхедом проблема перманентності і зміни, знайшла відображення в сучасній фізиці.

Важливий внесок у розуміння нелінійності світу та необхідності відповідного мислення зробив відомий науковець та філософ, батько вітчизняної науки В. Вернадський у своєму вченні про біо- та ноосфери. Так, біосфера є

цілісною системою, має високий ступінь самоорганізації внаслідок «досить тривалої еволюції у взаємозв'язку з неорганічними умовами» і може розглядатися як закономірний етап у розвитку матерії. Біосфера з'являється як особливе геологічне тіло, структура і функції якого визначаються специфічними особливостями Землі і Космосу. Разом з тим, аналізуючи специфіку біосфери, В. Вернадський зазначав, що її функціонування обумовлене «існуванням у ній живої речовини – сукупності живих організмів, що її населяють» [8, с. 14].

Біосфера як відкрита (*жива* – Т. К.) система для підтримки свого існування повинна мати динамічну рівновагу. Але це особливий тип рівноваги. Система, що перебуває в абсолютно рівноважному стані, не може розвиватися. Відтак, біосфера, за В. Вернадським, є динамічною системою, що перебуває в постійному розвитку. Результатом такого саморозвитку, який, з одного боку, залежить від внутрішніх взаємин структурних компонентів біосфери, а з іншого – перебуває під впливом антропогенного фактора, може стати формування якісно нових компонентів системи.

Аналізуючи вплив антропогенних факторів, В. Вернадський відзначає, що зміни у структурі біосфери досить часто є результатом діяльності людини [7, с. 47]. У зв'язку з цим слід звернути увагу на те, що з біосферою тісно пов'язана і сама людина, а відтак, еволюційний процес живих речовин, що охопив біосферу, позначається, з одного боку, на її примітивних природних тілах, а з іншого – одержує особливе геологічне значення завдяки тому, що формує нову геологічну силу – наукову думку соціуму [8, с. 18-19]. Саме під впливом останнього, біосфера переходить у новий стан – ноосферу [8, с. 15].

Як бачимо, у В. Вернадського, еволюційна теорія отримала принципово новий зміст. З одного боку, вона позбулася обмежень дарвінівської концепції, а з іншого – сформувала принципово нове розуміння власного об'єкта: біосфера розглядається як цілісна (включає фізичний, геохімічний, біологічний зрізи), динамічна система, що розвивається під впливом внутрішніх біфуркаційних чинників, пов'язаних із внутрішньою перебудовою системи. Усвідом-

лення цієї цілісності має неминущу евристичну цінність, оскільки багато в чому визначає стратегію подальшого розвитку людства. Від того, як людина буде будувати свої взаємини з навколишнім світом, залежить саме її існування.

Загалом, еволюційна теорія й створена на її основі концепція біосфери і ноосфери є істотним вкладом в обґрунтування ідеї універсального взаємозв'язку всіх процесів і наглядно демонструють незворотний характер еволюційних процесів, чітко позначаючи в них фактор часу.

Важливий крок у розробці концептуальних засад нелінійного мислення, сформованих на основі експериментальних досліджень, здійснено школою І. Пригожина. Її представники, спираючись на основи термодинаміки, довели, що відкриті динамічні системи, віддаляючись від рівноваги, здобувають принципово нові властивості і підпорядковуються особливим законам. При суттєвому відхиленні від врівноваженої термодинамічної ситуації виникає принципово новий тип динамічного стану матерії, який І. Пригожин назвав дисипативною структурою, що значною мірою залежить від умов її утворення. Суттєвий вплив у такому процесі самоорганізації можуть, на думку науковця, відігравати зовнішні фактори [13, с. 54-55]. Цей висновок є досить важливим, оскільки стосується всіх відкритих систем, що мають незворотний характер. Незворотність – це те, що характеризує всі невірноважені стани. Вони «несуть у собі стрілу часу» і є джерелом порядку, породжуючи високі рівні організації [там же].

Особливе значення має розвинена І. Пригожином та його колегами ідея про те, що «стріла часу» проявляється в комбінації з випадковістю, тобто тоді, коли випадкові процеси здатні породити перехід від одного рівня самоорганізації до іншого, якісно змінюючи систему. Варто наголосити, що описуючи цей механізм, І. Пригожин підкреслює визначальне значення внутрішніх станів системи в процесі саморозвитку, оскільки, на його думку, для дисипативних структур властиве формування порядку через флуктуації, які є випадковими відхиленнями величин від їх середнього значення. Іноді ці флуктуації можуть підсилюватися, і

тоді наявна організація не витримує і руйнується. У такі переломні моменти (точки біфуркації) принципово неможливо передбачити, у якому напрямку відбуватиметься подальший розвиток, чи стане система хаотичною або перейде на більш високий рівень упорядкованості [13, с. 17-18]. Випадковість у цей момент як би підштовхує те, що залишилося від системи, на новий шлях розвитку, а після вибору шляху знову активізується детермінізм, і так до наступної біфуркації [13, с. 28-29]. При цьому, чим складнішою є система, тим більшу чутливість вона має стосовно флуктуацій, а значить, навіть незначні флуктуації, підсилюючись, можуть змінити структуру, і в цьому сенсі наш світ постає позбавленим стабільності [13, с. 386].

На основі викладеного матеріалу, можемо зробити ряд висновків. Теорія самоорганізації, описана в термінах термодинаміки неврівноважених процесів, виявляє важливі закономірності розвитку світу. Уперше з'являється науково обгрунтована можливість подолати наявний тривалий час розрив між вченнями про живу і неживу природу. Відтак, цілком слушним видається висновок О. Тофлера, який зазначає, що І. Пригожин, перевідкриваючи час, відкриває новий діалог людини і природи [14, с. 17].

Маємо всі підстави стверджувати, що основні положення нелінійного мислення (емергентність, біфуркаційність, складність системи, динамічність, взаємопов'язаність причини та наслідку) осмислено ще в класичній філософії в рамках діалектичного вчення Геракліта, Г. Гегеля, Ф. Енгельса, ідеї розвитку значною мірою наявні у філософії Д. Дідро, вченні В. Вернадського про біосферу та філософії життя А. Бергсона та А. Вайтхеда. Проте засновники концепції нелінійного мислення І. Пригожин, І. Стенгерс в своєму вченні не повною мірою використали методологічний апарат, розроблений діалектикою. Отже, осмислення синергетики та концепції нелінійного мислення може значною мірою розширити та вдосконалити категоріальний апарат філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Bergson, H. *L'evolution creatrice* / H. Bergson. – Oeuvres. – Paris : Editions du Centenaire, PUF, 1970. – P. 784. – (Англ. пер.: Bergson H. *Creative Evolution*. – L. : Macmillan, 1911).
2. Capek, M. *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* / M. Capek. – Princeton, 1961. – P. 122.
3. Diderot, D. *d'Alembert's Dream* / D. Diderot. – Harmond worth : Penguin Books, 1976. – P. 166–167.
4. Whitehead, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology* / A. N. Whitehead. – N.-Y. : The Free Press, 1969. – P. 26.
5. Асмус, В. *Античная философия* / В. Асмус. – М. : Высшая школа, 2005. – 408 с.
6. Бозаров, Д. М. Концептуальные основания нелинейного мышления [Электронный ресурс] / Д. М. Бозаров. – Режим доступа : <http://credonew.ru/content/view/977/65/>.
7. Вернадский, В. И. *Биогеохимические очерки. 1922-1932 гг.* / В. И. Вернадский. – М.-Л., 1940. – 250 с.
8. Вернадский, В. И. *Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление* / В. И. Вернадский. – М., 1977. – 191 с.
9. Гегель, Г. *Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики* / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
10. Добронравова, И. С. *Синергетика: становление нелинейного мышления* / И. С. Добронравова. – К. : Либідь, 1990. – 152 с.
11. Кузнецов, Б. Цит. За Бозаров Д. М. Концептуальные основания нелинейного мышления [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://credonew.ru/content/view/977/65/>.
12. Ласло, Э. *Век бифуркации. Постигание изменяющегося мира* [Электронный ресурс] / Эрвин Ласло // *Путь*. – 1995. – № 7. – С. 3–129. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/laslo77.htm>.
13. Пригожин, И. *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой* / И. Пригожин, И. Стенгерс; [пер. с англ. Ю. А. Данилова]. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
14. Тоффлер, О. *Наука и изменение (Предисловие)* / Олвин Тоффлер // *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой*. – М. : Прогресс, 1986. – С. 11–33.

Надійшла до редколегії 05.03.2012.

Прийнято до друку 12.03.2012.

УДК 101.8

Самарський А. Ю., Національний університет біоресурсів і природокористування
України (Київ)

СВІТОГЛЯДНІ НАСЛІДКИ ПРИНЦИПУ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ В ДИНАМІЦІ СКЛАДНИХ СИСТЕМ

Розкривається онтологічний та світоглядний аспекти принципу невизначеності на основі дослідження науково-філософських ідей природознавців.

Ключові слова: невизначеність, нелінійність, складні системи, Пригожін.

Самарский А. Ю., Национальный университет биоресурсов и природопользования
Украины (Киев)

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ПРИНЦИПА НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ В ДИНАМИКЕ СЛОЖНЫХ СИСТЕМ

Раскрывается онтологический и мировоззренческий аспекты принципа неопределенности на основе исследования научно-философских естествоиспытателей.

Ключевые слова: неопределенность, нелинейность, сложные системы, Пригожин.

Samars'kiy A. Y., National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kiev)

WORLDVIEW CONSEQUENCES OF THE UNCERTAINTY PRINCIPLE IN DYNAMICS OF COMPLEX SYSTEMS

This article reveals the ontological and ideological aspect of the principle of uncertainty based on a study of scientific and philosophical ideas of scientists and naturalists.

Key words: uncertainty, nonlinearity, complex systems, Prigogine.

Принцип невизначеності в науці став дзеркалом еволюції методології дослідження фундаментальних основ світу. Він став одним з базових положень синергетики, парадигми нелінійного мислення, вчення про дисипативні структури, методології дослідження складних систем (у т. ч. такої системи, як суспільство). Оскільки доводиться, що принцип невизначеності є універсальною філософською категорією, то філософський аналіз невизначеності, підвалини якого закладено І. Пригожиным у вченні про дисипативні системи, є надзвичайно актуальним в нинішню добу кризових явищ в

суспільстві. Також подібний аналіз може стати корисним для науковців у сферах фундаментальної та прикладної науки.

Наука подолала складний шлях від детерміністичних засад класичної фізики І. Ньютона до нелінійних міждисциплінарних вчень ХХІ ст., вагомий внесок у появу яких зробив І. Пригожін. Підвалинами такого дослідження може слугувати природничонауковий матеріал наукових революцій першої половини ХХ ст., що розмежували класичний та некласичний періоди науки.

Світоглядні наслідки принципу невизначеності досліджували І. Пригожін та І. Стенгерс («Порядок з хаосу»), Е. Ласло («Століття

біфуркацій»), С. Манн («Теорія хаосу і стратегічне мислення»), В. Турчин («Про кібернетичну епістемологію»), О. Князева («Конструювання майбутнього»), Р. Баранцев («Синергетика в сучасному природознавстві»), Н. Белотелов («Природничонаукова культура і гуманітарна освіта»), В. Копцік («Екстремальні принципи інформаційно-синергетичної еволюції»), Г. Малинецький («Новий вигляд нелінійної динаміки»), В. Лук'янець («Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури»), В. Лутай («Основне питання сучасної філософії синергетичний підхід»), які розглядають принцип невизначеності або в природничонауковому, або в гуманітарному аспектах. Невизначеність як фундаментальну філософську категорію, що має загальну сферу застосування, досліджено значно менше.

Метою статті є необхідність дослідження принципу невизначеності та його ролі і місця в понятті «система». У контексті даного дослідження зосередимося на онтологічному та світоглядному аспектах невизначеності.

В історії науки невизначеність поступово набувала значимості в різних формах. Але найрельєфніше принцип невизначеності оприявився у вченні про складні системи. У цьому його фундаментальність, адже сучасна наука базується на діяльності складних систем, присутніх на всіх рівнях організації матерії, починаючи від фізики мікро- та макрокосмосу та закінчуючи людським суспільством. Більш того, інших, нескладних систем, майже не існує. Прості системи використовуються в науці як спрощенні моделі для розрахунків. Тобто невизначеність існує в самій основі складних систем і через цю категорію можна показати взаємозв'язок основних принципових положень даного вчення.

У загальному вигляді невизначеність – це категорія, що відображає відсутність впорядкованості. «Онтологічна невизначеність є відсутністю або розмитістю меж суцього. Гносеологічна невизначеність – неясність, прихованість, сумнівність» [9]. Невизначеність виникає як гносеологічна проблема, і цей термін довго використовувався для характеристики стану психіки. Так, доктор психологічних наук С. Максименко дає таке визначення: «Невизна-

ченість – це стан (процес), який виникає в ситуації об'єднання мінливості ознак двох або більше психічних явищ», «це психічний стан, обумовлений відчуттям, у якому відчувається власне Я» [4]. Проте, найкраще розуміння принципу невизначеності сприймається в контексті історико-наукової ретроспективи.

Піонерами наукової форми свідомості були механіцисти XVI-XVII ст., а найкращого розвитку механіка набула в роботах І. Ньютона. Спроби опису складних систем є вже в класичній динаміці. І хоч тоді ще не існувало поняття складної системи в сучасному розумінні, законами ньютонівської динаміки користуються і зараз. Невизначеності відводилася роль тавра недосконалості людського пізнання. Навпаки, визначеність – це була божественна прерогатива, оскільки, на думку тодішніх науковців, Бог творив Всесвіт за чітко діючими законами і усвідомлюючи кожен свій крок.

Механістичний підхід поширився на всі сфери природознавства. Основний недолік такого підходу в тому, що він здатний об'єктивно описувати лише механічний рух тіла, абстрагуючи його до матеріальної точки. При цьому складнощі виникають вже при першій спробі піти далі – описати систему взаємодії тіл. Характерна особливість складних систем у класичній динаміці – те, що кожна частинка системи в будь-який момент часу має бути визначеною.

Отже, у класичній фізиці динамічна система має статичний характер. Найяскравіше це виражається в гамільтоновому описі динамічних систем, який до речі, і зараз є домінуючим у даному вченні. У XIX ст. другий закон Ньютона було узагальнено за допомогою нової функції – гамільтоніану, що виражає повну енергію системи. Вид цієї функції знаменує собою всі наші знання про систему. Рівняння, що задають часові зміни координат та імпульсів через похідні від гамільтоніану, називаються канонічними рівняннями. У них містяться загальні властивості всіх динамічних змін.

Одна з основних проблем динаміки полягає в тому, щоб вказати найбільш розумний вибір канонічних змінних, при якому опис динаміки стає особливо простим. Однак, очевидно, що канонічні рівняння консервативні: у такій сис-

темі нічого нового не може ні «трапитися», ні «відбутися». І. Пригожин зазначав, що «в гамільтоновій динаміці ми стикаємося з одним з тих драматичних моментів в історії науки, коли опис природи зводиться майже до статичної картини» [7, с. 121]. Протиріччя статичного описового апарату, який науковці намагалися застосувати до динамічної природи, проявилися в межах самої класичної динаміки. Яскравий приклад – задача трьох тіл: у системі, де взаємодіють більше, ніж два тіла, неможливо визначити положення та імпульси в будь-який момент часу для всіх елементів системи.

Причина криється в неправильному підході, що виражається в розумінні динамічної системи в класичній фізиці. І. Пригожин («Порядок з хаосу») довів, що прототипом динамічної системи в XIX ст. було прийнято вважати систему, що інтегрується. Але, такий підхід виключав взаємодію між частинами системи. З іншого боку, інтегрованість передбачає замкнену систему. Отже, вимоги щодо інтегрованості системи виявилися неправомірними. Вимоги інтегрованості виключали взаємодію між складовими системи, що в реальності неможливо. У кінці XIX ст. Г. Брунс та А. Пуанкаре довели, що більшість динамічних систем, починаючи зі знаменитої проблеми трьох тіл, не інтегруються. Ці факти вказували на хибність спроби досягти абсолютної визначеності в складних системах.

Інші спроби опису динамічних систем маємо в нелінійній термодинаміці. Але перед тим, як перейти до опису складних термодинамічних систем, необхідно висвітлити теорії, що їй передували.

Класична (а потім квантова) динаміка описувала системи через характер траєкторій. Але це не єдиний спосіб опису динамічних систем. А. Ейнштейн та Дж. Гібс розвивали теорію ансамблів [2], що використовувалася при дослідженні поведінки великої кількості частинок. Принципово нові можливості, які давала теорія ансамблів для пояснення механізму необоротності, сформулював І. Пригожин: «Необоротність й імовірність стають об'єктивними властивостями. Вони виражають ту обставину, що спостережуваний нами фізичний світ не може бути зведений до окремих траєкторій або окре-

мих хвильових функцій» [6, с. 253]. Цей підхід дав можливість сформулювати динамічну теорію незалежно від точного завдання початкових умов системи. Завдяки цьому стало можливим пояснити не тільки перехід від порядку до хаосу, як деградацію системи, а й перехід від хаосу до порядку як етап розвитку. Стан рівноважності в такому разі утворювався як взаємна компенсація обох процесів.

Саме завдяки теорії ансамблів стала можливою термодинаміка. І. Пригожин доводить, що при дослідженні теоретичної моделі динамічних систем з хаотичною поведінкою – «перетворення пекаря» [11, с. 19-23], система потребує введення внутрішнього часу. Цей час відрізняється від часу в механіці, бо залежить від глобальної топології системи і дає новий, «нелокальний» спосіб опису системи. Це у свою чергу дозволяє вводити ймовірність, як об'єктивну властивість, що відображає фундаментальну структуру динамічної системи. Система стає внутрішньо незворотною. Для того, щоб зробити наступний крок і перейти до термодинамічного опису, необхідно лише змінити функцію розподілу. Показавши це перетворення, І. Пригожин виявив можливість об'єднати динаміку і термодинаміку, де принцип невизначеності поведінки системи в майбутньому стає одним з головних.

Використовуючи принцип становлення, І. Пригожин довів, що «наука буття має перетворитися в науку становлення», де невизначеності відводиться місце важливого методологічного інструменту. У книзі «Кінець визначеності» [5] він по-новому ставить дилему Епікура – «Чи правлять нашим Всесвітом детерміністичні закони?», подібні до тих, за допомогою яких І. Ньютон намагався пізнати природу. І робить висновок, якщо нестійкість, а, отже, – невизначеність, лежить в основі матерії, то нові закони природи «оперують з можливостями подій, але не зводять ці події до передбачуваних наслідків» [5, с. 164].

Тому характерною особливістю є те, що в складних системах не можна обійтися без поняття ймовірності, без використання ймовірного підходу, покликаного «боротися» з невизначеністю при їх описі. Проте, ця боротьба не виключає невизначеність, а лише враховує її як

фундаментальну властивість. Відношенню «ймовірнісний підхід – невизначеність» більше підходить термін взаємодії. Нами використано поняття вірогідності тому, що в будь-якому, навіть найменшому, діапазоні початкових умов є багато можливостей розвитку.

Перехід до опису складних систем на рівні ансамблів дозволяє уникнути неповноти квантової теорії, що виражається у квантовому парадоксі. Квантовий парадокс виникає через те, що квантова теорія є симетричною в часі, тобто байдуже, куди рухається система, – у майбутнє чи в минуле. Необоротність, яку на фундаментальному рівні вводить І. Пригожин, дозволяє зробити поправку на «стрілу часу».

Натомість, І. Пригожин пропонує своє бачення ролі і місця універсального (негейзенберґівського) принципу невизначеності у квантовій механіці. Він показав, що «квантова теорія нестійких динамічних систем з не згасаючими взаємодіями призводить, як і у разі класичних систем, до опису, який одночасно є і статистичним, і реалістичним. У нашому новому формулюванні основною величиною слугуватиме не хвильова функція, що відповідає амплітуді ймовірності, а сама ймовірність» [10, с. 118]. Онтологічні підстави ймовірності входять у квантову механіку як фундаментальне поняття. «У цьому сенсі ми знаходимося напередодні тріумфу «ймовірнісної революції», яка продовжується ось вже декілька століть. Ймовірність – більше не стан нашого розуму, обумовлений нашим незнанням, а результат законів природи» [10, с. 118].

Отже, для опису динамічних систем на всіх рівнях розвитку потрібна невизначеність, тому необхідним є ймовірнісний підхід. Особливу роль він відіграє в термодинаміці. Власне, тут він був застосований уперше через необхідність міри ентропії. Поняття ентропії запропонував Р. Клаузіус для характеристики теплового стану системи в термодинаміці. У перекладі з грецької це слово означає «круговорот», «взаємний перехід». Адже саме з термодинаміки, яку він доповнив нелінійним апаратом і перетворив на нерівноважну, І. Пригожин бере основні положення нелінійної парадигми.

Невизначеність, як методологічний принцип у науці, бере свій початок у термодинаміці,

а потім, завдяки Дж. Гібсу, А. Ейнштейну та І. Пригожину, поширюється на методологічний апарат механістичної динаміки та динаміки квантового світу.

Поняття динамічності як зміни передбачає зміну в часі. Проте поняття часу в складних системах тривалий час було однобічне в тому сенсі, що ньютонівське тлумачення часу як атрибуту матерії, у якому тривають процеси, та кантівське тлумачення часу як апіорної форми чуттєвості, як у напрямку майбутнього, такі в напрямку минулого, було ідентичним. Сама система в часі не змінювалася, змінювалися лише її частини та характеристики, і ці зміни мали оборотний характер. Подібні системи не могли бути такими, що еволюціонують.

Визначальною особливістю підходу І. Пригожина до складних систем є те, що в центр логічних побудов він ставить час як формоутворювальний чинник. Завдяки введенню стріли часу система, що розвивається, у своєму розвитку проходить через численні точки біфуркації, докорінно, хаотично і необоротно змінюючи свої характеристики. Таким чином, відбувається еволюція складної системи. Особливістю нелінійного підходу до динаміки складних систем є те, що він має на меті дослідження якісних стрибків. Якісний стрибок у нелінійній динаміці – це вихід системи з лінійного режиму під час проходження через точки біфуркації. Невизначеність тут виникає при самому переходженні – після точки біфуркації система може знайти декілька рівноймовірних станів. При математичному описі цього процесу функція змінює свій характер поблизу точок-атракторів на фазовому просторі та після їх проходження починає розгалужуватися (цей випадок відомий як «біфуркаційна виделка»).

Еволюційні зміни – це неодмінно необоротні зміни з утворенням нових структур у просторі та часі. Цей процес має свої закономірності. Їх дослідження в XX ст. спричинило переворот у науковому мисленні. Вивчення динаміки складних систем у фазовому просторі засвідчило, що на них впливають не тільки дивні (хаотичні) аттрактори (точки, що «начебто «блукають» по конкретній фазовій траєкторії у фазовому просторі» [3, с. 8] та притягують стан хаосу), але й фрактальні аттрактори (що притя-

гують упорядкованість). Процес еволюції складної системи набуває характеру взаємодії протилежностей – хаосу і впорядкованості. Фрактал, як визначає І. Пригожин – це баланс між порядком і хаосом, тому наявність фрактальних структур свідчить про перебування системи в стані граничної рівноваги. Як зауважив Л. Волошинов, у «фрактальній формі – балансуванні на межі між космосом та хаосом» [1, с. 218], відбувається нелінійний розвиток систем. Подібні атрибути поведінки систем виявляються тільки в динаміці.

Хаотичні атрактори породжують «ефект метелика» – стан, у якому малі флуктуації здатні породжувати з часом великі турбулентності. У зв'язку з усвідомленням відкриття нелінійної поведінки систем і необхідності розгляду систем в русі, розвитку, поняття еволюції нерозривно пов'язується з динамікою складної системи. Відмінність від механістичної динаміки перш за все в тому, що рух тут розглядається не як переміщення, а як кількісна зміна, що дає якісні трансформації. Цей процес описується математичним апаратом нелінійної динаміки, але для наукової методології є важливим перш за все загальністю застосування в описі природних процесів. Так само існує багато спроб застосувати ці методи для опису суспільних процесів.

Особливо важливим це відкриття стало для розуміння всіх процесів у Всесвіті, починаючи від квантової фізики й завершуючи соціокосмосом. Поворот у науці, пов'язаний з усвідомленням нелінійності і невизначеності, що витікає з неї, відразу ж сприйняли багато учених.

Невизначеність криється в самому фундаменті – розвитку складних систем, не може бути передбачений. Навіть у найпростішому прикладі біфуркацій – «біфуркаційний виделці» – криється принцип невизначеності. Не відомо, який саме стан вибере система за межею стійкості. Біфуркації є джерелом порушення симетрії в системі. Як тільки система проходить точку біфуркації – вона стає дисипативною, що означає порушення однорідності часу і простору. Часовий опис таких систем може бути детерміністичним тільки від точки біфуркації до точки біфуркації, отже, лише в цих межах

можна говорити про визначеність у динаміці складних систем.

Безперечно, складна система не може бути лінійною. Необхідною умовою її існування є відкритість, яка виражається в притоку інформації, енергії, речовини ззовні. Це явище – дисипація – обумовлює невизначеність розвитку, наявність множинності шляхів, інваріантності динаміки.

Говорячи про динаміку складних систем, необхідно зауважити причини руху в складних системах. На відміну від класичної механіки, причини руху тут закладені зсередини і не вимагають зовнішніх дій. Слово «динамос» з грецької перекладається як «сила», тобто йдеться про рух тіл під впливом сил. Говорячи про динаміку складних систем, не можемо говорити про необхідність дії зовнішніх сил. Вони, безумовно, діють, але не мають вирішального значення. Причина руху криється в самому способі існування складних систем. Рух для складних систем – це зміна станів, реальність як динаміка. Тобто інакше, ніж у русі, вони не можуть існувати.

Причина руху закладена, інакше кажучи, у внутрішній неоднорідності. Методи класичної фізики, як зауважував І. Пригожин, застосовувалися до однорідних систем, звідси випливали вимоги до інтегрованості: «3 часів монад Лейбніца і понині (досить згадати стаціонарні стани електронів у моделі Бора) інтегровані системи слугували чудовою моделлю динамічних систем, і фізики намагалися розширити їх властивості, тобто властивості дуже спеціального класу гамільтонових рівнянь, на всі процеси, що протікають у природі» [7, с. 123]. Донедавна системи, що інтегруються, були єдиним ретельно вивченим класом динамічних систем. Проте, наразі знаємо, що подібне уявлення про внутрішню однорідність динамічних систем, не відповідає дійсності.

На основі викладеного матеріалу можемо зробити ряд висновків. Так, принцип невизначеності в динамічних системах дозволяє заявити про світоглядні висновки, адже в сучасній науці поняття динамічної системи застосовується до будь-яких груп взаємодіючих елементів: від квантів до людських індивідів. І. Пригожин закликав не лякатися невизначено-

сті, що породжує нестабільність, адже «визнання нестабільності – не капітуляція, навпаки – запрошення до нових експериментальних і теоретичних досліджень, що враховують специфічний характер цього світу. Слід лише розпрощатися з уявленням, ніби цей світ – наш покірний слуга». [8, с. 51].

З іншого боку, визнання невизначеності містить необхідність нової методології, яка б була заснована на відповідному світогляді. До цього невизначеність була лише в квантовій механіці і у вузькій галузі динаміки. Відкриття І. Пригожиним невизначеності як атрибуту дисипативних структур, дозволяє узагальнити цей принцип на весь світ. Всі системи (механічні, хімічні, біологічні, суспільні, технічні) підпорядковуються принципу невизначеності, саме тому цей принцип стає одним з головних принципів сучасної науки. Взаємодія стабільності та нестійкості дозволяє поєднувати принципи сталості та зміни в розумінні процесу розвитку.

І. Пригожин оприявнив онтологічні підвалини принципу невизначеності як об'єктивної властивості Всесвіту. Таким чином, було подолано антиномічність розуміння невизначеності і впорядкованості, виявлено їх внутрішній взаємозв'язок та можливість взаємопереходу. Слідуючи критичним настановам «філософії життя» А. Бергсона, зокрема положенню про внесення невизначеності в сталу матерію, завдяки чому вона стає активною, І. Пригожин встановив, що невизначеність є джерелом упорядкованості. Ця теза стає ключем до розуміння багатьох природних та суспільних процесів, лінійне розуміння яких викривляло їх сутність. Використання нелінійної наукової методології дозволяє долати песимістичний погляд на невизначеність, переосмислити екзистенційну невизначеність соціуму, а тому – по-новому усвідомити процес суспільного розвитку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Волошинов, А. Об эстетике фракталов и фрактальности искусства / А. Волошинов // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – С. 213–246.
2. Гиббс, Дж. Термодинамика. Статистическая механика / Дж. Гиббс. – М. : Наука, 1982. – 463 с.
3. Добронравова, И. Причинность и целесообразность в синергетических образах мира / И. Добронравова // Практична філософія. – 2003. – № 1. – С. 6–10.
4. Максименко, С. Теория неопределенности [Электронный ресурс] / С. Максименко. – Режим доступа : http://professor-maksymenko.narod.ru/Tvory/Statya_Teoria_neopredosti.htm.
5. Пригожин, И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы / И. Пригожин. – Ижевск : НИЦ РХД, 2000. – 207 с.
6. Пригожин, И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1994. – 259 с.
7. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
8. Пригожин, И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
9. Фабер, В. О. Проблема неопределённости в структуре философского знания (Онтологический, гносеологический, антропологический аспекты) : дис. .. канд. филос. наук : 09.00.01 / В. О. Фабер. – Саратов, 2004. – 155 с.
10. Человек перед лицом неопределенности / [ред. И. Пригожин]. – Москва; Ижевск : Институт компьютерных исследований, 2003. – 304 с.
11. Чулаевский, В. Преобразование пекаря / В. Чулаевский // Квант. – 1989. – № 4. – С. 19–23.

Надійшла до редколегії 01.03.2012.

Прийнята до друку 06.03.2012.

УДК 141.3/.4

Снітько Д. Ю., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ОНТОЛОГІЇ СЦІЄНТИЗМУ ТА РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ В XX столітті

Осмысливаются онтологические аспекты сциентизма та релігійної філософії Заходу у XX ст. Особливу увагу приділено співвідношенню емпіричних та метафізичних складових зазначених онтологічних парадигм, а також проблемі онтологічного релятивізму та його зв'язку із антропологічними дослідженнями.

Ключові слова: буття, сциентизм, метафізика, релятивізм, телеологія, людина.

Снітько Д. Ю., Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОНТОЛОГИИ СЦИЕНТИЗМА И РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В XX ВЕКЕ

Рассмотрены онтологические аспекты сциентизма и религиозной метафизики Запада в XX в. Особенное внимание уделено соотношению эмпирических и метафизических составляющих указанных онтологических парадигм, а также проблеме онтологического релятивизма и его связи с антропологическими исследованиями.

Ключевые слова: бытие, сциентизм, метафизика, релятивизм, телеология, человек.

Snit'ko D. Yu., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport
named after academician V. Lazaryan

COMPARATIVE ANALYSIS OF ONTOLOGY SCIENTISM AND RELIGIOUS PHILOSOPHY in XX century

This article considered the ontological aspects of philosophy by XX century's western scientism and religious metaphysics. Specially attention concentrated of the empirical and metaphysical components of the seontological paradigms, and also of the problem of ontological relativity and relations with the anthropological investigations.

Key words: being, scientism, metaphysics, relativity, teleology, human.

Релятивізм постає головною ознакою сучасної культури, науки та філософії [1], причиною чого стала відмова від класичних уявлень про істину та буття. Очевидно, що онтологічний релятивізм є однією з головних причин

кризи класичних цінностей в сучасній культурі. Разом із цими трансформаціями виникає запит на інваріантні засади буття як світоглядних підвалин людської діяльності.

У XX ст. перегляд цінностей відбувався, зокрема, на тлі протистояння релігійної метафізики та сциентизму, одним із пунктів дискусії

яких була саме онтологічна проблематика. Актуалізація релігійної філософії XX ст. була пов'язана саме із антиметафізичними настановами сцієнтизму і в цьому контексті видається можливим звернення до християнської онтології в якості можливої альтернативи релятивістському вченню про буття, що поширилося в сучасній філософії.

Досліджень, присвячених онтології в сучасній християнській філософії, не багато. Заслужують на увагу праці В. Гараджі, Г. Гівішвілі, А. Грюнбаума, Б. Губмана, Д. Кір'янова, А. Малера, М. Стадника, Т. Человенка, в яких критично оцінено варіанти теїстичного тлумачення буття. Бракує робіт, у яких була б достатньо ґрунтовно осмислена онтологічна проблематика в контексті дискусії сцієнтистської методології та релігійної метафізики. Дана стаття є спробою вперше детально порівняти сцієнтичну та релігійно-філософську онтології Заходу в XX ст.

Метою дослідження є порівняльний аналіз сцієнтичної та релігійно-філософської онтології XX ст. Для реалізації мети необхідно проаналізувати особливості онтології в сцієнтизмі та релігійній метафізиці та дослідити можливості релігійної метафізики для досягнення інваріантних характеристик буття.

Об'єктом дослідження виступає сцієнтична та християнська західні філософії XX ст. Предметом дослідження є онтологічна тематика вказаних світоглядних парадигм.

Основи сучасної наукової онтології було закладено в Європі ще в епоху Нового часу емпіричними дослідженнями Д. Г'юма та Д. Берклі. Релятивістські тенденції, що містилися в згаданих теоріях, мали своє продовження через І. Канта в подальшій філософії. По-новому ця тема актуалізувалася в XX ст. у рамках сцієнтизму (передусім, у неопозитивізмі та постпозитивістських теоріях науки К. Поппера, І. Лакатоса, М. Полані та ін).

Саме в першій половині XX ст. феномен «сцієнтизму» утвердився в якості сталої світоглядної парадигми (сам термін увів до наукового обігу Ф. А. фон Хайек). Особливістю сцієнтизму була переконаність в особливій прогресивній ролі природничо-наукової, емпіричної методології в досягненні дійсності та перенесен-

ня цієї методології на дослідження всіх сфер буття [2, с. 1]. Відповідно до такої настанови, учення про реальність поставало в теоріях сцієнтистів як вчення про «об'єктивні» факти, які можна емпірично зафіксувати і перетворити в наукове знання. Відтак, учення про буття в сцієнтизмі замінюється фізикалізмом, – тобто вченням про матеріальні об'єкти, у рамках якого «тіла» постають в якості «парадигмальних об'єктів», а буття загалом постає як сукупність зовнішньо-презентованих, емпіричних тіл. Звідси і потужний антиметафізичний настрій як прагнення упорядкувати наукові висловлювання за критеріями об'єктивності та істинності.

Прагнучи очищення науки від «метафізичних» положень, представники неопозитивізму (М. Шлік, Б. Расел, А. Айєр, У. Куайн та ін.) оголошували фікцією певні трансцендентні поняття: по-перше, «річ-у-собі» (тобто, надфеноменальне в речах) та, по-друге, поняття «реальної дійсності», вважаючи останнє відносним, таким, що вибудовується лише в контексті певної суб'єктивної картини світу.

Під «істиною» в неопозитивізмі малася на увазі не істина буття, а відповідність мовних висловлювань фактам. За такою логікою, маємо справу навіть не з самим буттям, а радше із нашими висловлюваннями про нього. Зв'язок же мови і буття для неопозитивістів є питанням відкритим, оскільки стосовно цього не можна дати однозначної відповіді.

Отже, «речі» і «факти» поставали в теоріях сцієнтистів як суто інтелектуальні конструкції, бо, за переконанням неопозитивістів, не можна знати нічого про саму річ окрім тих вражень, які вона спричиняє на нас, та тих зв'язків між речами, що їх творить людський розум через мову. А тому, логічним є висновок про те, що «научная система, онтология и все остальное представляют собой созданное нами концептуальное средство, связывающее один чувственный стимул с другим» [3].

Таким чином, онтологія розчиняється в релятивістській гносеології. Сцієнтизм фактично має справу не з самим буттям, а з формальною, гіпотетичною структурою, що відображує світ у наукових теоріях. Будь-яка картина світу за такою логікою постає лише як відносне знання, що виявляється, за влучним висловом Ж. Марі-

тена, «концептуальною символізацією» світу [4, с. 27].

Недоліки некласичних наукових теорій було частково усвідомлено через постпозитивістське осмислення науки і вже, починаючи із 60-х років XX ст., у результаті активних спроб побудови нової світоглядно-наукової парадигми, відбувається становлення постмодернізму та постнекласичної науки.

З одного боку, можна говорити про радикальну відмінність між настановами постмодерну та неопозитивізму (наприклад, ацентризм та ствердження ризоматичних уявлень про істину як плюралізм підходів та концепцій). Проте, з іншого боку, постмодернізм фактично продовжує емпіризм та релятивізм сциєнтистської онтології (наприклад, онтологічні розвідки М. Фуко, Ж. Дельоза чи А. Бад'ю) [5, с. 69].

У сучасних наукових теоріях онтологічний релятивізм також має потужний вплив. Так, «антропний принцип», що поширюється в сучасній науці, демонструє зближення суб'єктивно-антропологічної та онтологічної проблематики і демонструє рух науки в напрямку релятивізму. Очевидно, що однією з основних рис сучасного постнекласичного наукового знання про світ виступає «концептуалістика», залежність знання про світ від «концептів», світоглядних парадигм, що історично створюються в процесі суспільної комунікації.

На противагу сциєнтизму, уявлення про буття в західній релігійній філософії (неотомізм, християнський еволюціонізм та екзистенціалізм) не обмежувалося сферою емпіричного і претендувало саме на адекватне відображення буття в рамках власної онтології.

Одним із принципів положень християнської онтології було ствердження над емпіричних сутностей. Так, представники неотомізму наголошували на тому, що є два онтологічні плани реальності речей. Якщо сциєнтизм акцентує на «зовнішньому» речей, то релігійна метафізика цим не задовольняється, піднімаючи питання про їх сутність, що стосується до сфери «речей-у-собі»: «Вещи имеют свое внутреннее, свою, так сказать, «сокровенность» [6, с. 158].

На противагу сциєнтистському фізикалізму та звинуваченню, що християнська філософія

традиційно оперує штучними статичними категоріями, підкреслимо, що більш важливою для філософії неотомізму, наприклад, видається категорія «існування», що відображує динамічний процес буття сущого. Справді, буття постає в неотомістів у якості динамічного, на противагу сциєнтистському фізикалізму із його статичними «тілами-об'єктами».

Крім того, сциєнтизм, спираючись на об'єктивні факти і визнаючи лише фактуальні причинно-наслідкові зв'язки, видаляє із власного дискурсу і таке метафізичне поняття як «кінцева причина» (telos). Всі предмети розглядаються лише в аспекті їх емпіричної даності. Натомість, у рамках християнської онтології, буття, як створене Богом, має певну телеологію, що розкривається через поступ буття від акту творення до його останньої смислової мети, втілюючи задум Абсолюту, відображений у текстах Одкровення. Телеологія дозволяє говорити про буття не тільки в його актуальній даності та об'єктивності, але і в контексті питань про смисл буття та людську екзистенцію. Саме про це, зокрема, свідчить думка К. Войтили: «Чем больше человек постигает действительность и мир, тем в большей степени он осознает себя как единственное в своем роде существо, а вместе с тем для него все более насущным становится вопрос о смысле вещей и своего собственного существования» [7].

Сциєнтистські концепції, разом із своїми релятивістськими онтологіями, базуються на унікальності істот і речей, а на їх видовій загальності, не на пошуках цінностей та смислів, а на об'єктивних закономірностях. Проте, недоречно вилучати телеологію і тези про унікальність людського буття із онтологічного вчення загалом. У контексті сучасної антропологічної кризи християнська телеологія видається дуже актуальною. П. Гайденок справедливо зауважує, що хибною класичної наукової раціональності постає саме елімінація телеології, і разом з тим, онтології із вчення про світ та перетворення природи на об'єкт для вивчення і використання [8, с. 6, 14]. Саме тому, розв'язання проблем наукової раціональності, пов'язаних із пізнанням світу природи та світу людини, можливе саме через повернення до наукового дискурсу онтологічних і телеологічних

елементів, здатних повернути осмисленість у світогляд сучасної людини. Цінність метафізичної онтології полягає саме в тому, що вона здатна досягнути реальності на всіх її рівнях та знаходить у них мету, цінність та смисл.

У сучасну культуру ввійшло усвідомлення тісного взаємозв'язку людини із буттям, оскільки людина як «просвіт буття» (за висловом М. Гайдеггера) є істотою, що уможливорює існування буття як такого. На основі уявлення про онтологічну вбудованість людського існування в буття Всесвіту, створеного Богом, у рамках неотомізму стверджується наявність в людині певного «природного закону», що відповідає вічному «божественному закону» [9, с. 267]. На противагу сциєнтистському релятивізму, релігійно-філософська думка апелює до інваріантних характеристик буття. Однак, залишається відкритим питання, яким чином можна обґрунтовувати метафізичне вчення про буття?

Очевидно, апологія християнської онтології є можливою саме як апологія «першої філософії», метафізичного вчення про найзагальніші принципи буття, про його першооснови, адже питання про буття загалом чи питання про Бога є саме такими першоосновами. Саме вони ігноруються сциєнтизмом, що зосереджується на матеріальних явищах і предметах у їх емпіричній даності. Однак, буття не зводиться до сукупності предметів чи структур атомів, воно включає як свій неодмінний елемент людське мислення і людське існування, на чому наполягав М. Мамардашвілі. Думка людини не задовольняється лише емпірично даним, а потребує відповідей про інваріантні смисли.

Справді, здатність людського розуму до метафізичного способу мислення як узагальнення до рівня абстрактно-ідеальних понять виявляється навіть на побутовому рівні. По суті, такі твердження як «книжкова шафа є» чи «Бог є» не відрізняються, оскільки в даному випадку йдеться про узагальнені цілісності, що, утім, не дані лише як емпіричні факти. Адже, насправді, перед нами може бути зовсім не «книжкова шафа», а сукупність різних предметів – книг на шафі, полицок і дверцят шафи.

Якщо схильність мислити метафізично є настільки звичайною для людини і лежить в

основі її уявлення про світ, то метафізика може бути цілком виправданою в якості природної людської здатності до абстрактного мислення, трансценденції. Метафізичні судження про буття є, по суті, узагальненням, «збиранням» феноменів буття, не даною у своїй цілісності емпірично, проте розпорошеною у своїх проявах. Адже, у мові трапляються такі поняття, що не мають своїх денотатів в емпіричному світі, проте вони зовсім не позбавлені смислу; такі поняття позначають, надчасові, надемпіричні сутності. І якщо в сциєнтизмі було заперечено тезу про тотожність буття та мови (що відверто визнавалася лише концептуальною схемою реальності), то у філософії неотомізму, наприклад, ця теза була підтримана: буття співпадає із тим, що можливо схопити і презентувати мовою [10].

У сциєнтистському підході, на нашу думку, реальність зводиться до емпіричного, феноменально даного буття. Проте, очевидно, що завжди зберігається можливість «буття, що-непоказує-себе», усупереч явищу, оскільки явища ніколи не проявляються в повній цілісності їх ряду із відповідною тотальною явленістю буття, на чому наголошував Ж.-П. Сартр [11, с. 22]. Буття завжди зберігає свою прихованість, – таким чином людському сприйняттю стає доступною лиш певна риса буття, явлена у феномені.

Враховуючи зазначене, метафізична теза про існування надемпіричних вимірів буття може бути виправдана та поставлена поруч із наукою в правах на створення картини світу. Неможливо взагалі жорстко розмежовувати і протиставляти науку і християнську метафізику, адже християнство було і залишається світоглядним та культурним підґрунтям європейської науки. Вважаємо, необхідно розглядати можливості поєднання наукових та метафізичних здобутків у галузі онтології, на чому наголошували і християнські мислителі (Т. де Шарден, Е. Корет, Е. Жильсон та ін.).

Зрештою, слід зауважити, що заслугою сциєнтичного типу мислення є те, що завдяки йому було актуалізовано низку проблематичних питань, які змогли знайти шляхи свого розв'язання через конструктивну критику сциєнтизму з боку представників релігійної мета-

фізики. Онтологічний релятивізм визнається як методологічна настанова і має допоміжний, а не абсолютний характер, так само, як і сциєнтистська онтологія загалом.

Отже, буття в рамках релігійної метафізики Заходу XX ст. розглядалося ширше, ніж у сциєнтизмі, а саме: християнські мислителі зосередились на динамічному характері буття, неможливості редукції буття до емпірично даних статичних об'єктів і структур, стверджуючи тотожність мови і буття, що, зрештою, не залишало місця онтологічному релятивізму. Крім того, телеологія в християнській онтології заперечує світоглядний релятивізм і демонструє радикальний зв'язок людини та буття. Враховуючи зазначене, християнська метафізика може суттєво доповнити наявну наукову картину світу.

Очевидно, що адекватне вчення про людину не можливе без адекватного вчення про буття. Нині спостерігається зближення антропологічної та онтологічної проблематики, тому необхідність дослідження цього зв'язку набуває особливої актуальності. Зокрема, важливими і перспективними, проте мало дослідженими виявляються онтологічні засади людської діяльності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Левин, Г. Д. Современный релятивизм / Г. Д. Левин // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 73–82.
2. Sorell, T. Scientism. Philosophy and the infatuation with science. / T. Sorell. – London; New York : Taylor&Francis e-Library, 2003. – 206 p.
3. Куайн, У. Вещи и их место в теориях. / У. ван О. Куайн // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 322–342.
4. Маритен, Ж. Знание и мудрость / Жак Маритен // Знание и мудрость. – М. : Научный мир, 1999. – С. 7–32.
5. Куцепал, С. В. Французская философия второй половины XX ст.: дискурс с префиксом «пост-» : монография / С. В. Куцепал. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 324 с.
6. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден; [пер. с фр. Н. А. Садовского; сост. и предисл. В. Ю. Кузнецов] // Феномен человека : Сборник очерков и эссе. – М. : Издательство АСТ, 2002. – С. 133–430.
7. Войтила, К. FIDES ET RATIO (Вера и Разум) [Электронный ресурс] / Иоанн-Павел II. – Режим доступа: http://www.catholic.uz/holy_material.html.
8. Гайденок, П. П. Проблема рациональности на сходе XX века / П. П. Гайденок // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 3–14.
9. Губман, Б. Л. Неотомистская антропология и ее эволюция / Б. Л. Губман // Буржуазная философская антропология XX века. – М. : Наука; АН СССР Ин-т философии, 1986. – С. 264–279.
10. Жильсон, Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского [Электронный ресурс] / Э. Жильсон; [пер. с фр. Г. Д. Вдовиной]. – Режим доступа: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/tomizm/.
11. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменальной онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.

Надійшла до редколегії 06.03.2012.

Прийнята до друку 12.03.2012.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

УДК 141.7 : 316.77

Висоцька О. Є., Дніпропетровський обласний інститут післядипломної
педагогічної освіти

ГІПЕРТЕКСТ ЯК ОСНОВА ПОБУДОВИ МОВНОГО СЕРЕДОВИЩА У КУЛЬТУРІ ПОСТМОДЕРНУ

Розглянуто основні складові гіпертексту як основи побудови мовного середовища в культурі постмодерну. Розкрито характер еволюції форм комунікації від тексту до гіпертексту. Доводиться, що гіпертекст є нелінійною мережною мовною структурою сучасних віртуальних засобів комунікації і визначає характер відносин у культурі постмодерну.

Ключові слова: гіпертекст, текст, мова, постмодерн, комунікація, культура, контекст.

Высоцкая О. Е., Днепропетровский областной институт последипломного
педагогического образования

ГИПЕРТЕКСТ КАК ОСНОВА ПОСТРОЕНИЯ ЯЗЫКОВОЙ СРЕДЫ В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА

Рассмотрены основные составляющие построения языковой среды в культуре постмодерна. Раскрыт характер эволюции форм коммуникации от текста к гипертексту. Доказывается, что гипертекст является нелинейной сетевой языковой структурой современных виртуальных средств коммуникации и определяет характер отношений в культуре постмодерна.

Ключевые слова: гипертекст, текст, язык, постмодерн, коммуникация, культура, контекст.

Vysotska O. E., Dnipropetrovs'k Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education

HYPERTEXT AS A BASIS FOR CONSTRUCTING LANGUAGE ENVIRONMENT IN THE POSTMODERN CULTURE

The main components of the construction of the language environment in the Postmodern culture are examined. The forms of communication evolution from text to hypertext are disclosed. It is proved that hypertext is a non-linear structure of the language of modern virtual communication and determines the nature of the relationship in postmodern culture.

Key words: hypertext, text, language, Postmodern, communication, culture, context.

Постановка проблеми. Ситуація постмодерну, проголошена у 70-ті роки XX ст. Ж.-Ф. Ліотаром, тривалий час уявлялася лише метафорою, обговорення якої можливо виключно в рамках філософських дискусій. Але зараз, на початку XXI ст., коли здобутки філософії, літератури, мистецтва постмодернізму глибоко увійшли не тільки у високу, але й масову культуру, суттєво трансформували їх зміст та форму, стає важливим для окреслення характеру того мовного середовища, яке сьогодні визначає комунікативні відносини в суспільстві, особливо з появою віртуальних засобів комунікації.

Ключовими в постмодерністській методології аналізу мовного середовища є поняття тексту і гіпертексту, які постають як результат еволюції мовлення і мови. Хоча питанням мовної комунікації присвячено праці багатьох авторів – від М. Маклюєна, Н. Лумана, Ю. Габермаса до С. Жижека та У. Еко, але практично не досліджуваними залишаються механізми включення мовних практик у сучасну культуру як культуру постмодерну.

Мета статті – визначити основні складові гіпертексту як основи побудови мовного середовища в культурі постмодерну.

Виклад основного матеріалу. Для сучасних мовних практик характерним є зсув від лінійного визначення мовної діяльності в дихотомії мова – мовлення до нелінійного прочитання культури як тексту. Розуміння культури як тексту походить від осмислення її як поліфонії різноманітних «кодів», «дискурсів», «цитат». Уже в методології К. Леві-Строса текст представлено як сукупність культурних кодів. Ж. Деррида радикалізує цей погляд, стверджуючи, що «позатекстової реальності взагалі не існує» [6, с. 313]. У свою чергу Р. Барт заявляє, що «будь-який текст є між-текстом стосовно якогось іншого тексту» (*переклад тут і далі мій* – О. В.) [2, с. 417].

Головною особливістю тексту є те, що його структура постійно «виробляється». Тобто будь-який текст є продуктом «трансформації якогось іншого тексту». Тим самим замість поняття інтерсуб'єктивності постає поняття інтертекстуальності [7, с. 5–6]. Пошук таких інтертекстових «слідів» становить основу постмо-

дерністського літературного і філософського дискурсу, який поступово визначає і загальну побудову сучасних форм комунікації.

Текст як відкрита для інтерпретації структура, де «означуване нескінченно відкладається на майбутнє», протиставляється твору як кінцевому смислово завершеному утворенню, що «зводиться до певного означуваного» [1, с. 415]. Р. Барт одним з перших описав характеристики текстової структури комунікації. Серед головних властивостей тексту він називає смислову незавершеність, множинність, інтертекстуальність, символічність, що провокують до породження нових асоціацій, переінтерпретацій, ситуацій творчості та гри. Одночасно в тексті Р. Барт вбачає структуру, що не має ані спрямованості, ані центрального початку, звідси – тенденції до розсіювання смислів у ньому. У цій особливості тексту Р. Барт відкриває революційні можливості, оскільки замість лінійної, плоскої картини світу будується «просторова багатолінійність означуваного» [1, с. 416], з якого і складається текст.

Пізніше Ж. Бодріяр побачить у такому розсіюванні ефект нестачі смислів та «дифузії цінностей», зумовлений структурою гіперреальності, породженої віртуалізованим текстом симулякрів. Якщо, згідно з Р. Бартом, усередині твору існує зумовленість певних послідовностей, а також приналежність кожної з них автору, органічність побудови образів, то текст характеризується ним як «мережа» [1, с. 418], яка протистоїть цілісності, оскільки піддається дробленню та переінтерпретації. Текст, на відміну від твору, є самодостатнім і не потребує авторства, автор існує лише як позначення, ім'я, яке не має нічого спільного з реальним суб'єктом. Ця особливість стала головною відзнакою сучасних віртуальних засобів комунікації, у яких текст, набуваючи інтерактивних характеристик, перетворюється в гіпертекстову реальність. Зокрема, для Інтернету «смерть автора» є тією характеристикою, задля якої, власне, і відбувається комунікація. Анонімність текстів, можливість постійного розгортання «мовних ігор» в інтертекстовому (точніше, гіпертекстовому) режимі стає головним атрибутом комунікації в мережному просторі.

Текст (а потім і гіпертекст) передбачає скорочення дистанції між письмом та читанням, їх об'єднання в єдиній знаковій діяльності. Звідси впливає залученість у комунікацію, коли не тільки «ми граємо в текст», але і «текст грає нами» [1, с. 419]. Такий ефект має декілька важливих наслідків: по-перше, відбувається стирання меж самототожності «Я», що приводить до втрати суб'єктом ідентичності як сталого елемента і переходу до розуміння ідентичностей як постійно змінюваних елементів самоідентифікації особистості; по-друге, спостерігається розмивання меж між «реальним» та «віртуальним», оскільки «віртуальність» стає реальністю іншого порядку, тобто більш значущою і «реальною», ніж безпосередня чуттєва реальність; по-третє, поглинання суб'єктів у тотальній комунікації виносить на перший план проблему інтерсуб'єктивності, оскільки для комунікації першорядним стає не те, хто говорить, а те, за допомогою яких засобів відбувається комунікація. Тобто визначальною метою сучасних форм комунікації стає не досягнення порозуміння, а створення самих ігрових ситуацій, коли процес комунікації є самодостатнім, а єдиною важливим стає його нескінченне продовження, зосередженість на «поверхні» досвіду.

Отже, якщо комунікація як така повинна бути спрямована на породження смислів, то в сучасних гіпертекстових формах комунікації спостерігається симуляція смислів у сенсі їх віртуалізації і плинності, породженні і розсіюванні образів, подібних до малюнку на піску. Одночасно текстова форма комунікації потребує діяльного співтовариства, активного втручання в його «гру», особливо коли текст набуває форми гіпертексту. Гіпертекстуальна комунікація конститується як система, недетермінована цілепокладанням означення. Її особливостями є поліморфність, нелінійність та контекстуальність.

Комунікація як текст відкидає історичну лінійність, а сам час може бути припинений, обернений назад чи, узагалі, скасований. Така зворотність часу в гіперреальності створює відчуття «кінця історії» як спрямованого, раціонально осягненого часового відрізка. Якщо розглядати історію як культурну пам'ять, то виявляється, що гіпертекстуальна комунікація не

орієнтована на її збереження. Навпаки, вона може бути розцінена як спрямованість на її забуття. Ефект забуття як залученість у «нескінченне сьогодні», з одного боку, вивільняє людину від влади історії як тотальності, з іншого боку, позбавляє її відповідальності перед майбутнім та робить нечуттєвою до досвіду минулого.

Слово, що перетворюється на знак, у тексті набуває нових властивостей. Тепер текстом може бути не тільки письмово зафіксована інформація. Текстом стає будь-який об'єкт інтерпретації, включений у комунікацію. Оскільки текст – це нелінійна структура, тому важливими виявляються не тільки послідовності знаків, а й їх мережне розташування (кодова конфігурація знаків).

Текст як мовна практика у феномені преси призводить до змішування «високої» та «низької» культур, чому сприяє поява масової аудиторії споживання текстів. Особливістю тексту, на відміну від письма, є його здатність нести повідомлення без коду (або денотативне повідомлення [2, с. 309]). Фотографія як приклад такого тексту виконує роль означення, що «натуралізує», за термінологією Р. Барта, іконічне повідомлення залежно від того контексту, який у нього вкладається. Це в подальшому слугувало причиною активного використання фотографічного зображення рекламою. Однак надання тим чи іншим «знакам культури видимість чогось природного, немов би позбавляє повідомлення смислової спрямованості» [2, с. 311]. Таким чином, вже в текстовій реальності наявні виходи до створення симулятивних механізмів протікання комунікації. Отже, тотальність віртуальної реальності масмедійних засобів комунікації характеризує процедуру заміщення або симуляції реальності природної. Як зазначив з цього приводу Р. Барт, «розвиток техніки, що призводить до все більш широкого розповсюдження інформації (зокрема, образотворчої), створює все новіші і новіші засоби, які дозволяють смислам, створеним людиною, набувати личини смислів, заданих самою природою» [2, с. 311].

Гіпертекст розширює можливості тексту, оскільки інтерпретації підлягають не тільки знаки, а те, що може бути за ними приховане.

Текстова структура вкладається в гіпертекст як його складова, однак при цьому втрачає власну самодостатність, стаючи лише матеріалом для розкриття гіпертекстових можливостей. Гіпертекст – це не просто нелінійна структура, це мережа знакових структур, що постійно змінює свої координати і конфігурації. Побудований за принципом гри спосіб комунікації апелює до чуттєвих аспектів світосприйняття.

Гіпертекст можна назвати «комунікацією рухливих образів» [8, с. 136]. У гіпертексті переборюється властивий письму розкол мовлення і мови (це яскраво проявилось в мовних засобах кіно та телебачення). Подібне сходження акустичного та оптичного форм сприйняття в гіпертекстовій системі комунікації дало змогу М. Маклюену говорити про створення нової аудіовізуальної культури чи культури «тактильної» комунікації [8, с. 388], яку пізніше М. Кастельс назвав «культурою реальної віртуальності», а Ж. Бодріяр означив як панування «медіатичної реальності (чи гіперреальності)» [5, с. 138]. Гіперреальність не тільки заміщає речовинну реальність, стаючи «реальністю другого порядку», але і впливає на характер світосприйняття як такого. У результаті «місце феноменології буття займає феноменологія комунікації», оскільки «світ бачать таким, яким його подає образна комунікація» [8, с. 140]. Тотальність гіпертекстуальної комунікації передбачає знецінення та поглинання природних форм світосприйняття. Легітимація будь-якої події, що відбувається в реальному часі, стає можливою тільки в процесі її переведення у сферу віртуальної публічності телебачення, радіо чи Інтернет-повідомлення.

Особливістю гіпертексту є його інтертекстуальність. При цьому в комунікацію можуть бути вписані різні дискурси, використані за принципом колажу. Звідси – включення в постмодерністські літературні твори рекламних слоганів, написів на стелях, політичних лозунгів, наявність кількох «віконців» читання, картинок, звернень в Інтернеті, принципова вторинність творів живопису та кінострічок тощо. Завдяки інтертекстуальності стираються межі не тільки між адресатом та адресантом знакового акту (що характеризує перш за все ситуацію тексту), але і між повідомленням та його

змістом (ситуація гіпертексту). Останнє означає, що в гіпертексті не окреслено меж, що лежить між об'єктом та висловлюванням про нього. Тому будь-яка спроба виокремити об'єкт (як позазнаковий феномен) зі знакової реальності гіпертексту закінчується його симуляцією.

Зворотним боком безупинного множення смислів у гіпертексті є ситуація «*deja-vu*», коли в читача виникає відчуття відомості чи знайомості досі незнайомого тексту. У зв'язку з цим актуалізується проблема творчості, оскільки момент новизни в гіпертексті може бути витісненим його симуляцією. Парадоксальність гіпертекстової реальності в тому, що, будучи закладеною як плюральна система постійного породження нових смислів, вона завдяки своїй тотальності по відношенню до смислу нівелює творчий імпульс смислотворення, зводячи його до своєї функції. Тому гіпертекст як форма розгортання комунікації в культурі постмодерну ставить під сумнів саму можливість художньої творчості, оскільки вона залишатиметься лише рухливим мозаїчним набором знайомих цитат, реплік, парафраз.

Контекстуальність гіпертексту обумовлюється індивідуалізованим прочитанням його змісту. Так, читач може не знати «цитати», що створюють (гіпер) текстовий колаж. У цьому випадку колажність як форма вираження смислів у гіпертексті буде непоміченою [9, с. 56]. Відсутність тієї чи іншої низки «цитат», знайомих читачу, змінює всю мозаїку гіпертексту. У результаті визначальна «лінія сюжету» в гіпертексті може бути взагалі відсутньою. Гіпертекст передбачає наявність ідеального читача (споглядача чи актора комунікації), готового до осмислення рухливих інтертекстових проєкцій значень у віртуальній «енциклопедії» гіпертексту, де ті чи інші «теми» виходять далеко за межі наявного тексту (Дж. Джойс, Х.-Л. Боргес, У. Еко). Однак у просторі мовної комунікації культури постмодерну такий ідеальний читач – лише виняток із правила «мовчазної більшості» (Ж. Бодріяр), яка використовує колажність гіпертексту лише як виправдання своєї некомпетентності стосовно творчого означення дійсності [4]. Бартівський ідеал читача як виробника тексту, а не його споживача [1], не виправдався, оскільки гіпертекст, утягуючи особу в «немов-

би-діалог», насправді симулює його. Прикладом такої симулятивної моделі вироблення смислів є реклама, яка, створюючи ситуацію «немов-би-діалогу», ретранслює заздалегідь заданий контекст, видаючи його за намір споживача.

Контекстуальність гіпертексту позначає ситуацію, коли не існує істинного (тобто сталого, дійсного) смислу якогось повідомлення, оскільки не має ані критеріїв істинності, ані сталих смислових структур. Це відкриває шлях до безкінечних інтерпретацій, але, одночасно, призводить до появи мертвонароджених смислів, які неможливо ані зупинити, ані зберегти. Ідея «смерті автора», реалізована в гіпертекстовому режимі, має не тільки креативні, але і руйнівні наслідки. Комунікація, у якій не існує чогось, що стоїть над її внутрішньою логікою, не має ніякого сенсу, оскільки ні до чого не призводить. Якщо вихідною метою появи гіпертексту було створення ситуації більшої свободи інтерпретації, знаходження нових смислів, тобто в його основі був ідеал творчих пошуків нового, то акцентуація на самому моменті інтерпретації в гіпертексті спричинила руйнування цієї мети. Будь-який творчий пошук передбачає моменти зупинки, творчість без результату у вигляді того чи іншого твору втрачає сенс. Гіпертекст стає сукупністю «порожніх знаків», оскільки ані автор, ані читач, ані сам текст не контролюють інтерпретативний потік значень.

Концепція творчої інтерпретації з'явилася як бажання позбавитися від авторитаризму метадискурсивного знання, що нав'язує певні усталені смисли. Найбільший пафос прагнення творчої інтерпретації властивий таким модерністським художнім та літературним течіям, як футуризм, дадаїзм, сюрреалізм. Так, твори П. Пікассо – це еволюція розгорнення матеріальних форм у напрямі їх постійної деконструкції, а знаменитий «Квадрат» К. Малевича – квінтесенція абсолютного способу творчої інтерпретації образів. Сюрреалізм (особливо в кінотворчості) розкриває твір як можливість для домислювання сюжету, різних інтерпретацій його сюжету в процесі розкриття нескінченних асоціацій несвідомого.

«Необмежений семіозис» як продовження концепції творчої інтерпретації було розвинено постструктуралістами (Ж. Деррида, Ж. Дельоз, У. Еко) та семіотикою (Р. Барт). Однак навіть у цих напрямках визначено, що сам текст встановлює обмеження для інтерпретації. У. Еко, який у «Відкритому творі» фактично задав перспективу самому читачу брати участь в інтерпретації оповідання, одночасно підкреслював, що «твір є відкритим, поки він залишається твором: за цією межею ми стикаємося з відкритістю як шумом» [10, с. 199].

Отже, відмова від «трансцендентального означуваного» (як атрибуту метанаративного знання), з одного боку, немов би позбавляє текст смислової визначеності, але, з іншого боку, така практика відходу від метанаративу насправді відкриває можливості для заміщення «трансцендентального означуваного» симулятивним, що набуває характеру тотального способу означувати всю реальність як прояв віртуальності. Креативна творчість зі створення нових смислів, на яку спрямовано подібні прийоми (принцип «смерті автора») призводять до того, що поштовху до такої творчості вже не існує. Самі ці прийоми з'явилися як опозиція до настанови класичної науки на заздалегідь задані значення. Коли ж значення не задаються з самого початку, то виникає скоріше зворотна тенденція – шукати в тексті прихований трансцендентальний смисл. Створюється ситуація поступового замикання культури постмодерну на симулятивних смислах, що видаються за трансцендентальні. Це обумовлює нівеляцію значення принципів постмодерністської боротьби з метанаративним знанням, розосередження, розсіювання, «дифузії» цінностей, загальне осмислення ситуації аморфності і безглуздості будь-якого протистояння як ситуації «після оргії» (Ж. Бодріяр), коли рухатися в жодному напрямі немає сенсу.

Подібний парадокс гіпертексту обумовлений внутрішньою логікою його побудови як плинної, постійно змінюваної структури, фіксація складових якої є практично неможливою. Структурний зміст гіпертексту описується постмодерністською методологією в термінах «плато» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), «складки», «*differAnce*» (Ж. Деррида). Гіпертекст існує в

режимах швидкості і нескінченного руху, незупинних змін. Розглядання зупиненого елемента гіпертексту подібне до фіксації смислу кінофільму в стоп-кадрі – він не має сенсу. Фотографія – це ще текст, який описує сталі аспекти «реальності». Кіно як гіпертекст вже не можна розглядати як зміну картинок, воно наповнюється сенсом лише в рухливому режимі. Звідси – акцентуація на «розрізненні», «лінії вислизання» гіпертексту.

Висновки. Гіпертекст є системою значень, які задають контексти, обумовлені ідеологічним наповненням, що, з одного боку, залишаються немов би прихованими, а, з іншого боку, саме завдяки цій «прихованості», набувають високого ступеня впливу на масову свідомість. Гіпертекст може також виконувати ентропійну антисистемну роль, коли, «розносячи» усталені смисли, руйнує «ідеологічні» конотації «реальності» (що характеризує авангардні модерністські напрямки мистецтва та літератури, а також використовується в постмодернізмі). Гіпертекст як нелінійна мережна мовна структура визначає характер і спрямованість комунікації в постмодерній культурі, трансформуючи загальні світоглядні уявлення в бік визначення пріоритету симулятивних, віртуалізованих форм взаємодії. Процес незупинного множення смислів у гіпертексті розкриває подвійність принципу вільної інтерпретації, що, з одного боку, закладає основи плюралістичного світобачення, а, з іншого боку, нівелює свій визвольний потенціал у різноманітних практиках симуляції смислу та комунікації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Барт, Р. От произведения к тексту / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 413–422.
2. Барт, Р. Риторика образа / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 297–318.
3. Барт, Р. Удовольствие от текста / Р. Барт // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 462–518.
4. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2000. – 96 с.
5. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
6. Деррида, Ж. Позиции / Ж. Деррида. – Киев : Д. Л., 1996. – 112 с.
7. Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1993. – № 3. – С. 3–12.
8. Луман, Н. Медиа коммуникации / Н. Луман. – М. : Логос, 2005. – 280 с.
9. Эко, У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна / У. Эко // Философия эпохи постмодернизма : сб. обзоров и рефератов. – Минск : «Красико»-принт, 1996. – С. 48–73.
10. Эко, У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – СПб. : Академический проект, 2004. – 384 с.

Надійшла до редколегії 01.03.2012.

Прийнята до друку 05.03.2012.

УДК 16

Кац Л. А., Хайфский университет (Израиль)

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ИСТИНЫ ПОГРАНИЧНОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ

В статье излагаются основные идеи разработанной автором теории относительной истинности для расплывчатых предикатов «Relative verity logic» (RVL), которая представляет попытку соединить преимущества двух противоположных подходов к проблеме расплывчатости (многозначного и сверхоценочного). RVL предлагает продуктивный анализ пограничных предложений, при этом сохраняет все классические тавтологии и правила вывода и позволяет избежать «парадокса кучи».

Ключевые слова: расплывчатость, пограничное предложение, относительная истинность, сверх-оценки.

Кац Л. А., Хайфський університет (Ізраїль)

ВІДНОСНІСТЬ ІСТИНИ ГРАНИЧНОГО РЕЧЕННЯ

Осмысливаются основные идеи разработанной автором теории относительной истинности для расплывчатых предикатов «Relative verity logic» (RVL). Теория есть попыткой соединить преимущества двух противоположных подходов к проблеме расплывчатости (многозначного и надоценочного). RVL предлагает продуктивный анализ граничных предложений, при этом сохраняет все классические тавтологии и правила вывода, позволяет избежать «парадокса кучи».

Ключевые слова: неопределенность, граничные предложения, релятивная истинность, над-оценка.

Katz L. A., University of Haifa (Israel)

RELATIVE VERITY OF BORDELINE SENTENCE

The paper represents main ideas of my theory “Relative verity logic” (RVL), that combines advantages of two contrary approaches to vagueness (many-valued theory and supervaluationism). RVL allows the fruitful treatment of borderline cases while saving all the classical tautologies and inference rules; and on top of all this, it also avoids the trap of the sorites paradoxes.

Key words: *vagueness, borderline sentence, relative verity, super valuation.*

«Вся традиционная логика основана на предположении об использовании точных символов. Следовательно, она неприменима к этой земной жизни, а только лишь к воображаемому небесному существованию. В этом заключается причина того, что логика, более чем любая другая наука, приближает нас к небесам».

Б. Расселл [7, с. 151]

Проблема расплывчатости (vagueness) дважды возникала в истории логики – в антич-

ности и в современный период – как реакция на успехи формальной логики и как серьезное предостережение по поводу пределов ее применимости. Согласно основополагающему

классическому принципу двузначности, любое предложение формального языка является либо истинным, либо ложным; третьего не дано. Сформулированный греками парадокс кучи демонстрирует неприменимость принципа двузначности к терминам естественного языка. Следуя этому принципу, вынуждены признать, что удаление из кучи зерен одного-единственного зерна превращает ее в не кучу, а выпадение одного единственного волоса превращает нелысого человека в лысого. Такое признание резко противоречит интуитивному употреблению слов «куча» и «лысый», которые – в отличие от четких математических терминов – являются расплывчатыми. Несмотря на выдающиеся достижения формальной логики в XIX – начале XX веков, она оказалась применима к анализу расплывчатых терминов ничуть не более чем аристотелевская. К этому неутешительному выводу пришли в начале XX в. сами отцы современной логики – Ч. Пирс, Б. Расселл и Л. Витгенштейн. Принцип двузначности, являющийся краеугольным камнем классической формальной логики, стал камнем преткновения на пути приложения логических теорий к анализу расплывчатых терминов. Очень многие (если не все) слова естественного языка являются столь же расплывчатыми, как «куча» и «лысый». Значительную часть предложений с такими словами невозможно без ущерба для интуиции признать ни определенно истинными, ни определенно ложными, а следует признать промежуточными, или пограничными (*borderline*), нарушив тем самым принцип двузначности.

Если классическая логика абстрагировалась от проблемы расплывчатости естественного языка, то во второй половине XX ст. логика повернулась лицом к этой проблеме. Реабилитация расплывчатости породила целый ряд неклассических логических теорий, которые пытались исследовать это явление. Детальный анализ таких теорий может быть найден, к примеру, в широко известной книге Т. Вильямсона [8]. При всем поразительном разнообразии и несогласованности этих подходов, в них четко различаются две тенденции, каждая из которых обладает определенными преимуществами и недостатками. Первая тенденция заключается

в отказе от принципа двузначности, следовательно – от всех тавтологий и правил вывода классической логики. Согласно теориям, основанным на многозначной логике Я. Лукасевича и нечеткой логике Л. Заде, классическая логика применима только к точным терминам (например, математическим), тогда как неклассический подход применим к неточным (естественным) языкам. Такие теории предоставляют возможность детального исследования пограничных предложений. Однако отказ этих теорий от классической логики влечет за собой крайне нежелательные последствия. Кроме того, предполагаемое в них четкое разграничение точных и неточных языков не представляется оправданным. Вторая тенденция основана на сохранении принципа двузначности и классической логики в целом, однако не предполагает иерархии пограничных предложений. К этой группе могут быть отнесены теории сверхоценок (*supervaluations*) [2]. Согласно этим теориям, все пограничные предложения попадают в так называемый истинностно-значный провал (*truth-value gap*) и фактически выводятся из сферы логического рассмотрения. Т. Вильямсон [8] рассматривает расплывчатость как эпистемический феномен: каждое предложение естественного языка является, на самом деле, истинным или ложным, как и предполагает классическая логика. Однако в ряде случаев (называемых пограничными) реальное истинностное значение предложения непостижимо для нас вследствие ограниченности наших познавательных возможностей. При таком подходе детальный анализ пограничных предложений также не представляется возможным.

Предлагаемая автором данной статьи теория «*Relative verity logic*» представляет попытку соединить преимущества двух противоположных подходов к проблеме расплывчатости (многозначного и сверхоценочного). Идея такого продуктивного компромисса давно высказывалась в логической литературе [3; 5], однако до сих пор не была реализована. Термин «*verity*» заимствован у Д. Эдингтона [1] как синоним степени истинности, приближенности предложения к определенной истине (*definite truth*). В основу теории положено традиционное допущение многозначной логики о том, что

истинностная функция приписывает каждому предложению истинностное значение из интервала $[0, 1]$ – 0 для определенно ложных предложений, 1 – для определенно истинных и любые промежуточные значения для пограничных предложений. При этом степень истинности может быть интерпретирована в терминах сверх-оценок. К. Файн [2] ввел термин «уточнение» (precisification) для обозначения «легального способа превращения расплывчатого термина в точный». Уточнение – это проведение искусственной, предполагаемой границы между сферами применимости и неприменимости предиката. Так, например, можем условно считать всех людей старше 16 лет взрослыми, а не достигших этого возрастного предела – не-взрослыми (детьми); таково одно из многих возможных уточнений предиката «быть взрослым». Очевидно, что предложение «Человек 5 лет от роду является взрослым» будет ложным при всех способах уточнения предиката «быть взрослым». Такое предложение является «сверх-ложным» в терминах сверх-оценок и определенно ложным в терминах многозначной логики. Предложение «Человек 50 лет от роду является взрослым» будет истинным при всех способах уточнения предиката «быть взрослым», то есть «сверх-истинным», или определенно истинным. Предложение «Человек 16 лет от роду является взрослым» будет истинным при некоторых, но не всех способах уточнения предиката «быть взрослым», то есть пограничным. Далее, следуя Д. Льюису [5] и Х. Кампу [3], мы можем интерпретировать степень истинности предикатного предложения $P(a)$ как соотношение числа уточнений предиката P , превращающих это предложение в истинное, к общему числу возможных уточнений. Такая интерпретация степени истинности (verity) проясняет это понятие и делает его менее уязвимым для критики. К примеру, предложение «Человек 16 лет от роду является взрослым» может оказаться истинным в половине из общего числа контекстов употребления предиката «быть взрослым» и получить истинностное значение $1/2$.

Понятие относительной истинности (relative verity) выражает центральную идею теории о том, что одновременное употребление

двух пограничных предложений изменяет их первоначальное истинностное значение и в целом ряде случаев приводит к установлению между ними так называемого «принуждающего соотношения» (forcing relation). Так, если Адам произведен на свет раньше Евы, то предложения «Адам молод» (1) и «Ева молода» (2) могут быть одновременно истинными или одновременно ложными, то есть иметь одинаковые определенные истинностные значения. Однако, если оба эти предложения являются пограничными, то неопределенное (промежуточное) истинностное значение (2) обязательно выше, чем значение (1), и невозможно представить ситуацию, когда (1) является истинным, а (2) ложным. Более того, предположение о том, что (1) определенно истинно, вынуждает признать, что (2) также истинно: если Адам молод, то Ева тем более молода. Именно такое металингвистическое семантическое соотношение между пограничными предложениями и названо в теории «принуждающим». Интенциональные понятия относительной истинности и принуждения отражают идею Б. Рассела о так называемых «полутональных соотношениях» (penumbral connections) между пограничными предложениями. Такие соотношения устанавливаются между парами предложений, содержащих один и тот же предикатный символ, либо контрарные или контрадикторные предикатные символы, либо предикаты, один из которых подчинен другому (например, «ребенок» – «младенец»).

Для иллюстрации соотношения между семантически связанными предикатными предложениями автор предлагает простые диаграммы. Континуум истинностных значений представляется в виде интервала $[0, 1]$, где 0 соответствует значению «определенно ложно», 1 – значению «определенно истинно», а любому пограничному атомарному предложению $P(a)$ соответствует отрезок $[0, n]$, где n может принимать любое промежуточное значение из интервала. Очевидно, что отрицанию $\sim P(a)$ соответствует отрезок $[n, 1]$. Конъюнкции предложений соответствует пересечение отрезков, соответствующих конъюнктам; дизъюнкции – объединение отрезков, соответствующих дизъюнктам; импликации – объединение отрезков, соответствующих отрицанию антецедента и

консеквенту; эквивалентности – совпадение отрезков. Отношение семантического принуждения между предложениями графически представляется как отношение включенности соответствующих отрезков. Такой метод диаграмм позволяет наглядно показать, что все классические тавтологии сохраняются. В частности, пересечение отрезков, соответствующих контрадикторным предложениям, пусто, то есть выполняется закон запрета противоречия. Объединение отрезков, соответствующих контрадикторным предложениям, составляет полный интервал, то есть выполняется закон исключенного третьего. Вместе с тем, предполагается отказ от классического принципа истинностно-значной функциональности. Так, дизъюнкция контрадикторных предложений оказывается определено истинной даже тогда, когда оба дизъюнкта принимают промежуточные значения. Иначе говоря, отказ от принципа двузначности (закона исключенного третьего для метаязыка) не приводит к нарушению этого закона в объектном языке. Соответственно, предложение с квантором существования может оказаться определено истинным, тогда как ни один из случаев подстановки таковым не является.

Согласно идее Д. Эдингтон, идеальной формальной структурой для теории, в которой сохраняются классические тавтологии, но нарушается классическая истинностно-значная функциональность, является вероятностная логика. Система RVL строится на базе аксиом, изоморфных вероятностным, при этом понятие степени вероятности заменяется понятием степени истинности (verity), а понятие условной вероятности – понятием относительной истинности (relative verity). Правило для отрицания также изоморфно вероятностному, правила для бинарных логических связок переформулируются с учетом определения относительной истинности (relative verity). Так же, как и в вероятностной теории, правила для семантически независимых и для семантически связанных предложений оказываются разными. Автор показывает, что правила RVL позволяют избежать расхождений с интуицией, к которым приводит применение правил Я. Лукасевича к расплывчатым предложениям. Так, если Ева моложе Адама, предложение «Адам молод, а

Ева не молода» в системе RVL оказывается определено ложным при любых промежуточных значениях конъюнктов, тогда как по правилу Лукасевича для конъюнкции это предложение получает минимальное из значений конъюнктов, то есть вполне может оказаться не нулевым.

В основу дедуктивной системы RVL, вместо классического принципа корректности (validity) как сохранения истинности, положен принцип «сохранения степени истинности» (verity constraining property), предложенный Д. Эдингтон. Вывод считается корректным, если степень неистинности (unverity) заключения (то есть степень истинности его отрицания) не превышает сумму степеней неистинности посылок. При таком подходе все классические правила вывода и все классически корректные аргументы сохраняются. Вместе с тем, такой подход предоставляет возможность провести различия между некорректными выводами. Если степень неистинности заключения лишь немного превышает сумму неистинности посылок, то такой вывод кажется убедительным, являясь некорректным.

Наибольший интерес представляет анализ парадокса кучи в системе RVL. Полная формулировка парадокса (без использования кванторов) представляет собой корректный вывод, не содержащий ни одной определено ложной посылки. Аргумент стартует с определено истинной посылки, при этом каждая следующая является лишь незначительно менее истинной, чем предыдущая. С каждым шагом вывода степень неистинности накапливается, и последняя посылка является почти ложной, а заключение – определено ложным. Краткая формулировка парадокса является корректным, но не надежным выводом. Большая индуктивная посылка аргумента может быть сформулирована примерно так: «В отношении каждого зерна верно, что изъятие этого зерна из кучи зерен не приводит к тому, что куча перестает быть таковой». Эта посылка, при ее кажущемся правдоподобии, оказывается определено ложной. Интервальные диаграммы убедительно иллюстрируют этот факт, а также то, что противоположная (экзистенциальная) формулировка является определено истинной: «Существует

одно единственное зерно, изъятие которого из кучи зерен приводит к тому, что куча перестает быть таковой». Согласно классической традиции, эта формулировка декларирует существование так называемой переломной точки (cutoff point), или четкой грани, между областями применимости и неприменимости расплывчатого предиката, что фактически превращает такой предикат в точный. Однако такая классическая (экстенциональная) трактовка неприемлема в теории, основанной на использовании интенциональных понятий относительной истинности и вынуждающего соотношения. Следуя идее Д. Эдингтона, автор проводит детальное сравнение парадокса кучи и парадокса лотереи, возникающего в вероятностной теории. Такое сравнение позволяет показать, что признание истинности суждения о принципиальном существовании четкой грани не обязывает (в интенциональном контексте) к признанию за определенной подстановкой статуса такой грани.

Если классическая формальная логика не может включить в сферу своего рассмотрения расплывчатые термины, то очевидно, что любая теория расплывчатых предикатов вынуждена отказаться от тех или иных классических характеристик. «Relative verity logic» сохраняет все тавтологии и правила вывода классической

логики, однако приносит в жертву классические принципы двузначности, истинностно-значной функциональности и экстенциональности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Edgington, D. The philosophical problem of vagueness / D. Edgington. – Legal Theory, 2001. – № 7. – P. 371–378.
2. Fine, K. Vagueness, truth and logic / K. Fine // Keefe, R. and Smith, P. (eds) Vagueness: A Reader. – Cambridge, 1997. – P. 118–150.
3. Kamp, J. A. W. The paradox of the heap / J. A. W. Kamp // In Aspects of Philosophical Logic; ed. U. Mönnich. – Dordrecht : Reidel., 1981. – P. 225–277.
4. Keefe, R. Theories of Vagueness / R. Keefe. – Cambridge, 2000. – 287 p.
5. Lewis, D. K. General semantics / D. K. Lewis // Synthese. – 1970. – № 22. – P. 18–67.
6. Machina, K. F. Truth, belief and vagueness // Journal of Philosophical logic. – 1976. – № 5. – P. 47–78.
7. Russell, B. A. W. Vagueness / B. A. W. Russell // Australasian Journal of Philosophy and Psychology. – 1923. – № 1. – P. 84–92.
8. Williamson, T. Vagueness. – London : Routledge, 1994. – 345 p.

Поступила в редколлегию 05.03.2012.

Принята в печать 12.03.2012.

УДК 130.2 : 007

Соколова Е. В., Университет им. Альфреда Нобеля (Днепропетровск)

ВИРТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО: НОВЫЕ ФЕНОМЕНЫ КОММУНИКАЦИИ

В статье рассматривается феномен коммуникации в виртуальном пространстве в виде единиц культурной информации мемов, которые находятся в сознании людей, а также играют значимую роль в жизни общества. Особое внимание в статье уделяется анализу коммуникативной функции мемов в Интернет-пространстве, которые передают и распространяют культурную информацию.

Ключевые слова: мем, Интернет-среда, коммуникация, культура.

Соколова К. В., Університет ім. Альфреда Нобеля (Дніпропетровськ)

ВИРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР: НОВІ ФЕНОМЕНИ КОМУНІКАЦІЇ

У статті розглядається феномен комунікації у віртуальному просторі у вигляді одиниць культурної інформації – мемів, які знаходяться у свідомості людей, а також відіграють вагомую роль у житті суспільства. Особлива увага в статті приділяється комунікативній функції мемів у Інтернет-просторі, які передають та розповсюджують культурну інформацію.

Ключові слова: мем, Інтернет-середовище, комунікація, культура.

Sokolova K. V., Alfred Nobel University (Dnipropetrovsk)

VIRTUAL SPACE: NEW COMMUNICATION PHENOMENA

The article deals with the problem of memes as units of cultural information in human minds and their social role. The analysis of a communicative function of the Internet-memes that refers to a much broader category of cultural information has been given special attention in the article.

Key words: meme, Internet-space, communication, culture.

Понятие «мем» было введено Ричардом Докинсом в 1976 г. В книге «Эгоистичный ген» термин «мем» используется для описания процессов хранения и распространения отдельных элементов культуры. Если гены – это способ передачи биологической информации, то мемы, действующие во многом по аналогии с генами,

передают и распространяют информацию культурную [3]. Исследователь Броди дает такую формулировку, которая во многом сходна с формулировкой Докинса: мем – единица информации, которая содержится в сознании. Мем воздействует на события таким образом, чтобы в сознании других людей возникло большее количество его копий [2].

И для генов, и для мемов (как, впрочем, и для вирусов) выживание и распространение зависит от носителя. В случае с мемом, именно его информационное содержание влияет на его распространение. Как утверждают исследователи, в некотором смысле, мемы точно так же участвуют в борьбе за выживание, как и все живое, но борьба мемов – это борьба за овладение умом носителя. Соответственно, подобная борьба за выживание с необходимостью предполагает и естественный отбор, которому подвергаются и мемы, и их носители, то есть мы. Следовательно, мы можем говорить о том, что мемы действуют по законам, сходным с биологическими, только действуют они в среде культурной.

Безусловно, осуществлять подобный «перенос» законов биологии в социум, где действие любых законов достаточно условно и относительно, следует с большой осторожностью и оговорками. Тем не менее, теория эта приобрела большую популярность, особенно в последнее время, а появившаяся и развивающаяся наука меметика ставит своей целью выделение и изучение мемов. Исследователи полагают, что мемы, как и гены, в теории Докинса, существуют сами для себя, и задачей их является не закрепление информации, полезной для нас, а закрепление той информации, которая позволит им распространяться и воспроизводиться дальше [2].

Ценность и эвристические перспективы данной «теории всего» на сегодняшний день представляются несколько смутными, но, как одна из вспомогательных объяснительных схем, помогающая ориентироваться в социальных процессах, идущих в медиасфере и механизмах распространения информации, она представляет интерес.

В некотором роде, мемы – это и есть сама информация (хотя не всякая информация является мемом), при этом очень важной особенностью мемов является факт их значительного влияния на наше поведение. Значительным является тот факт, что мемы (как, впрочем, и любая информация) обладают очень высокой степенью распространения через Интернет, да и вообще по каналам СМИ, что, в свою очередь

делает из них мощнейшее средство коммуникации и воздействия [5].

Обращаем внимание на тот факт, что как раз те страны, которые имеют самый высокий уровень жизни и часто называются «цивилизованными» или «развитыми», имеют очень низкие приросты населения (т.н. Золотой миллиард), но при этом крайне эффективны в распространении своей культуры и ценностей, то есть, по сути, своих мемов. Любопытно, что в данном случае, экспансия мемов, фактически, заменяет и компенсирует экспансию генов.

Из этого можно сделать ряд любопытных выводов. Например, распространение мемов особенно значительно в странах с развитой инфраструктурой. И, чем активней будет идти освоение и широкое использование Интернета, тем большее количество мемов появится и будет распространяться. Важным представляется тот факт, что эволюция мемов идет темпами, совершенно несравнимыми с темпами генетической эволюции, и их, все увеличивающееся количество, будет не только интенсивно изменять нашу культуру, но и втягивать нас во все нарастающий процесс потребления и воспроизводства мемов.

Полагаем, что исследователи, особо обращая внимания на процессы репликации мемов и их влияние на поведение как отдельного субъекта, так и масс, относительно мало уделяют места такой примечательной функции мемов, как коммуникативная. На наш взгляд, эта функция выступает одним из значимых факторов, способствующих репликации, особенно в среде Интернет.

Сейчас самой эффективной средой для появления, распространения и воспроизведения мемов является Интернет. Именно по этой причине существует даже специальный термин «Интернет мем», которым, как правило, обозначается некая фраза, слово или информация, спонтанно возникшие и получившие широкое распространение, в первую очередь, в сети Интернет. Логично предположить, что самую широкую распространенность, и, как следствие, популярность, приобретают те мемы, которые затрагивают пользователей, делает их по какой-либо причине (часто совершенно иррациональ-

ной) неравнодушными, и желающими распространять эту информацию дальше.

Большой ошибкой будет полагать, что распространяемый мем несет какую-то ценную или полезную информацию, и вообще, в той или иной степени объясним и рационален. Чаще получается прямо наоборот – субъекту, не знакомому с контекстом возникновения мема, то есть, например, не общающегося в Интернете, особенно в той среде, где мемы возникают чаще всего (блоги и форумы), распространенный и любимый какими-либо пользователями мем может показаться апофеозом бессмыслицы.

Например, некоторое время назад особую популярность в сети приобрел мем «Превед». По сути, это – форма приветствия, искажённая от русского слова «привет». Возникновение этого мема связывают с появлением и распространением картинки художника Джона Лури «Bear Surprise». На картинке, написанной в наивной (детской) манере, изображен медведь, внезапно появившийся перед влюбленной парой и восклицающий (в переводе с английского) «Сюрприз!». Однако, в русском переводе, было использовано придуманное слово «Превед», моментально всколыхнувшее Интернет, и, на некоторое время, ставшее гораздо более популярным и широко используемым, нежели слово «привет».

Большая часть Интернет-мемов имеет скорее развлекательный характер (анекдоты, картинки, видеоролики, звукозаписи), они не требуют специального осмысления и вызывают желание «поделиться ими с ближним», потому удачные мемы и ссылки на них с высокой скоростью рассылаются знакомым, в первую очередь, через мессенджеры типа «айсикью» и социальные сети вроде «В контакте», «Фейсбук» и «Живой журнал».

Естественно, что в процессе этой деятельности пользователь не ставит себе целью «распространить мем». Веселый и забавный мем, рассылаемый во время рабочего дня, призван, в первую очередь, развлечь и отправителя, и получателя, а также поддержать коммуникацию, дополнительно напомнить о своем присутствии, получить новую тему для разговора. Как можно догадаться, популярностью будут поль-

зоваться простые и понятные мемы, ибо они являются гораздо более сильным репликатором, то есть, их гораздо проще повторить. Это, кстати, является одной из причин, по которой глубокие и интересные произведения теряются в массе т. н. «ширпотреба» – они просто хуже реплицируются. Например, популярнейшим мемом стала фраза из голливудского фильма «300 спартанцев»: «Это – Спарта!». В обыденной жизни и разговоре мем явно малоприменим, зато он стал широко использоваться как подпись ко всевозможным картинкам, на которых часто изображены агрессивные или кричащие персонажи.

Субъект, не воспринимающий или не знающий известных и популярных (на данный момент) мемов, идентифицируется как чужак, и, как правило, его тут же пытаются «просветить», вставить новые коммуникационные элементы в его систему. Тут, безусловно, интересно проследить, как именно происходит «включение» чужака в коммуникационную систему, связанную с мемом.

В первую очередь, субъект «захватывается» мемом за счет постоянного интенсивного повторения этого мема и «игр» с ним – например, повторением его в различных картинках и вариациях (например, все вокруг здороваются «Превед»). Далее, «успешный» мем часто связан со значимыми для любого субъекта темами – в первую очередь, это, конечно, секс и все то, что с ним в той или иной степени связано.

Например, мем «кровавые сиси» – это оговорка премьер-министра Украины Николая Азарова, которую он допустил во время своего выступления. Очевидно, Николай Янович имел в виду слово «кровососы», но из-за плохого знания языка произнёс несуществующее слово «кровосісі», которое людям, не знающим украинский, слышалось как «кровавые сиси». Как часто говорят в самом Интернете, «Интернете ошибок не прощает», подразумевая, что все записано и распространено, и таким образом безобидная промашка сделала премьер-министра объектом для шуток.

Ну, и в-третьих, запоминание мема часто связано с тем фактом, что мем может вызывать т. н. «когнитивный диссонанс» или внутренний конфликт. В нем может быть что-то нерацио-

нальное, нелепое, необъяснимое, но это именно то, что не позволяет его сразу забыть. Например, популярный и столь же бессмысленный мем «Вуузелы гомосексуализма» – фраза, брошенная певцом шансона Александром Новиковым, объясняющим причины запрета спектакля «Голубой щенок». Фраза стала популярной в Интернет-сообществах из-за своей парадоксальности.

Элемент неожиданности и несоответствия ожиданиям часто вызывает смех, и «забавная картинка» пересылается дальше, уже накрепко засев в мозгах увидевшего ее. Дальнейшее закрепление мема идет благодаря еще более широкому его распространению. Настоящим «успехом» для Интернет-мема, если допустимо так выразиться, является выход его из Интернет-среды и распространение в среде, не связанной с Интернетом. Интересна в этом смысле история, наверное, одного из самых известных Интернет-мемов «Как пропатчить KDE2 FreeBSD?».

Изначально фраза появилась на одной из конференций, посвященных аниме, и намекала на то, что большую часть времени на канале обсуждаются темы, связанные не с японской анимацией, а с администрированием Unix-систем. Широкую популярность вопрос приобрел после того, как был отправлен для участия в Интернет-конференции тогдашнего российского президента В. В. Путина, организованной сайтом www.yandex.ru. Данный вопрос поддерживало большое количество пользователей русскоязычного Интернета, наряду с вопросом об отношении Путина к т. н. «Медведю» (то есть с мемом «Превед»). Вопрос президенту задан не был, но он был задан президенту Украины Виктору Ющенко 27 декабря 2007 года. Вопрос «Пане Президенте? Як пропатчити KDE2 під FreeBSD?» в Интернет-голосовании получил 37627 голосов. Президент Украины дал однозначный ответ: «Шановні друзі, пропатчити можуть допомогти програмісти Секретаріату Президента в різних операційних системах. Другий варіант – радив би користуватися новим програмним забезпеченням і не морочити собі голову». Возможно, этот совет был обусловлен тем, что к тому времени почти

все пользователи KDE использовали версии 3.x, а не 2.

Исследователи-меметики говорят, что мем, как правило, грамотно отражает реальность, и владение множеством мемов (например, образование) повышает успешность и выживаемость субъекта [2]. Однако, в случае с Интернет-мемами, можем наблюдать прямо противоположное – часто популярность приобретают мемы, уводящие от реальности, не совпадающие с ней. Например, Ктулху – персонаж произведений Г. Лавкрафта, получивший популярность после акции «Вопрос Путину» в 2006 году, на которой был задан шуточный вопрос «Как Вы относитесь к пробуждению Ктулху?». Следует отметить, что президент дал вполне политкорректный ответ на этот вопрос, из которого было ясно, что он не большой поклонник творчества Г. Лавкрафта.

Таким образом, в Интернете выстраивается своя, очень специфическая среда, и Интернет-мемы способствуют ее распространению, выступая средством коммуникации. Чтобы осознать роль мема как коммуникационного средства, следует учесть еще ряд особенностей Интернет-мемов.

За счет яркости, выразительности и повторяемости, мемы очень хорошо запоминаются, и, что еще важнее, крайне просто и эффективно реплицируются, что ведет к их еще большей популярности. Мем, будучи, по сути, простым и выразительным, сразу привлекает внимание. В первую очередь, он «цепляет внимание» молодежи, то есть, наиболее многочисленной и лабильной группы пользователей Интернета.

Именно молодежь активно пробует все новое и пользуется всеми доступными средствами коммуникации – в том числе, чтобы привлечь к себе внимание или просто напомнить о себе. Потому часто мемы несут на себе отпечаток молодежной субкультуры, с ее эмоциональной насыщенностью. Эта эмоциональная насыщенность создается, в том числе, и некоторой неправомерностью – использования языка, оборотов, трактовок. Именно в Интернет-мемах интересы языка и коммуникации сталкиваются, и коммуникация с необходимостью выигрывает, потому как она важнее. Примером этого может послужить совершенно необъяснимая популяр-

ность Интернет-мема «Йа криведко». Что конкретно обозначает этот мем, кроме отсылки к креветкам, до конца не ясно, но это демонстрирует нам, что «неправильность» мемов – смысловая, грамматическая, синтаксическая и т. д. никоим образом не мешает их распространению. И, с другой стороны, именно эта неправильность выступает в некотором роде способом отделения своих от чужих, тем самым облегчая коммуникацию – и одновременно сигнализируя о «чужаке», невосприимчивом к такого рода информации. В некотором роде, тут можно провести аналогию с жаргоном – люди вне этого круга общения и не знакомые с «местной спецификой», просто выпадают из коммуникации.

Эмоциональная насыщенность мемов – это едва ли не главный фактор их распространения. Особые состояния сознания, более всего располагающие к внушению (гипноз, аутогипноз), связаны с повышением активности правого полушария мозга, то есть, «ответственного» за эмоции, и, соответственно, с торможением деятельности левого полушария, отвечающего за критичность и анализ [1]. Таким образом, получается, что чем эмоциональней мем, тем легче мы его воспринимаем, и тем менее критичны к нему, что, в свою очередь, приводит к выраженным эффектам внушения. Этот факт объясняет нелогичность и нерациональность мемов, часто не несущих никакой полезной информации.

С другой стороны, подчеркнутая провокативность мема (например, «Путин ест детей» – фраза, ставшая популярной после того, как Владимир Путин поцеловал в живот ребёнка), является фактором, дополнительно стимулирующим общение. Будучи часто «пустым» и бесформенным, он открывает широкие возможности для индивидуального наполнения его смыслами – и дополнительного извлечения смыслов.

В некотором смысле, Интернет-мемы действуют как свержязык. Будучи предельно заряженными смыслами и образами (например, мем «фодудьеносцы», происходящий от слов «фодудья» и «хоругвеносцы», и широко используемый для насмешек над православными всех разновидностей). Интернет-мемы не толь-

ко дают возможность для смыслотворчества, но и позволяют представлять информацию в максимально «свернутом» виде, часто не пользуясь даже вербальными средствами, а посылая собеседнику, например, картинку или мелодический проигрыш, тем самым предоставляя ему возможность самостоятельного извлечения смыслов и расширяя коммуникативный канал.

В современной игровой культуре постмодерна извлечение смысла и новое прочтение старого – одна из популярных забав, и результаты подобной деятельности не только легко реплицируются, но и дают повод для извлечения новых смыслов из имеющихся. Потому мем редко несет какую-то информацию напрямую – но часто отсылает к уже имеющемуся или позабытому, предлагая посмотреть на проблему с новой стороны. Именно так можно объяснить внезапную популярность произведений Говарда Лавкрафта, в которых рассказывается о Ктулху – мистическом чудовище. Понимание, работа с мемом, втягивает субъекта в новый уровень игры со смыслами и культурными артефактами.

Отсюда – принципиальная «свернутость» мема, в которой сам знак довлеет над информацией. И лишь в процессе «разворачивания» и распремечивания приоткрывается часть смыслов, что, в свою очередь, является стимулом для смыслотворчества. Таким образом, мемы идеально вписаны в современную постмодернистскую культуру, они являются той почвой, на которой формируется игра со смыслами, пониманиями и отсылками к предыдущему опыту.

Подобные постмодернистские игры никогда не были простыми и прямолинейными. Выполняя функцию медленного разрушителя, они проникают в сознание людей незаметно, и так же незаметно снимают имеющиеся в сознании барьеры. Это одна из причин, по которой мем ничего не говорит напрямую и ничего не раскрывает сразу. Напротив, он подразумевает некую недосказанность, которая обеспечит включение индивидуального опыта, с необходимостью заполняющего смысловые лакуны.

Синтез индивидуального опыта и признанной трактовки мема дает новые возможности коммуникации между субъектами. Сам мем выступает некой общей площадкой, на которой

и происходит обмен индивидуальными смыслами.

С этой точки зрения, для успешной коммуникации совершенно не нужно глубокое понимание мема – прямо напротив – разница восприятий порождает коммуникационный всплеск. Осознание всех ассоциаций и культурных отсылок, которые несет мем, вряд ли возможно, а частичное индивидуальное их осмысление приводит к необходимости коммуникации, дабы так или иначе получить подтверждение или легитимизировать свое понимание столь загадочной и иррациональной вещи. Например, популярный Интернет-мем «Аьоке» родился как случайная опечатка участницы футбольного сообщества, которая хотела написать «в атаке». Слово мгновенно распространилось по блогам и форумам, так и не приобретя никакого четкого значения, но многие пользователи отмечают его общую позитивность.

Мемы привлекают внимание к новым трактовкам и пониманию уже известных фактов, сдвигая и меняя наше восприятие реальности, в первую очередь, социальной. Мышление молодежи, особенно тинейджеров, значительно гибче и подвижнее мышления пожилых людей, и по этой причине, у последних часто возникает неприятие и сопротивление мемам. Интернет-мемы, способствующие коммуникации у молодого восприимчивого поколения, являются раздражающим фактором у людей старшего поколения, и могут сильно мешать коммуникации, протекающей не в среде Интернет.

В некотором роде, мемы выступают катализаторами процессов осмысления и критики уже устоявшихся ценностей и культурных феноменов. Например, аббревиатура словосочетания «Полицейский инспектор дорожного регулирования» стала крайне популярна в сети, и даже Владимиру Путину был задан вопрос, действительно ли будет использована эта аббревиатура и ей подобные.

Понятно, что подобная «революционная» роль мемов так же крайне привлекательна для молодого поколения, и так же негативно оценивается поколением старшим. Таким образом, мемы формируют одно культурное поле, и, в некотором смысле, систему ценностей для поколения, активно сидящего в сети и предпочитающего

постоянное обновление информации, что дает новые поводы для коммуникации.

Следует учитывать, что в основе успешных мемов лежит освещение темы, которая до этого не привлекала внимания, была неинтересной, или просто цензурированной. Таким образом, в некотором роде, мем вскрывает наше сознание, взламывает защиты, делая нас более открытыми к восприятию новой информации, а, значит, и к коммуникации.

Легкость распространения мемов увеличивается, в первую очередь, за счет все большего распространения и доступности медийных и технических средств (недорогой доступ в Интернет с высокой скоростью, простота использования специальных программ типа «фотошоп»). Фактически каждый может снять ролик и выложить его на какой-нибудь популярный сайт, разослать ссылки друзьям. А, если ролик будет интересен и забавен, то эти друзья разошлют ссылки дальше, «по цепочке».

Проблема заключается в том, что очень трудно контролировать само получение мема, и фактически, единственным средством противостояния является просто остановка его распространения. В этой связи необходимо заметить, что в украиноязычном секторе Интернета фактически нет своих собственных украиноязычных мемов. Интернет-мемы, используемые украиноязычными пользователями, носят интернациональный характер, в первую очередь, это русские и английские, что, с одной стороны, говорит о все усиливающейся интеграции в мировую культуру, а с другой – сигнализируют о все уменьшающейся культурной самобытности.

Исключением являются только Интернет-мемы, имеющие отношение к политике. Помимо обогатившей и русскоязычный сектор вышеупомянутой фразы Николая Азарова про «кровососов», в среде украиноязычных пользователей Интернета популярен мем «Вона», т. е. Юлия Тимошенко, мем «Профессор» (это ироничное обозначение Виктора Януковича) и фраза «Спасибо жителям Донбасса», получившая распространение после попыток власти ограничить его распространение. В остальном же список украинских мемов в общих чертах совпадает с популярным у русскоязычных пользователей.

Таким образом, можем сделать вывод о том, что, во-первых, количество мемов будет увеличиваться и они будут носить скорее интернациональный характер, что не отрицает влияния на Интернет-пользователей локальных мемов, и, во-вторых, коммуникативная роль Интернет-мемов будет возрастать.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бехтерев, В. М. Роль внушения в общественной жизни / В. М. Бехтерев. – СПб., 2001. – 256 с.
2. Броуди, Р. Психические вирусы. Как программируют ваше сознание / Р. Броуди. – М., 2007. – 304 с.

3. Докинс, Р. Эгоистичный ген / Р. Докинс. – М.: Мир, 1993. – 318 с.
4. Менегетти, А. Онтопсихология и меметика / А. Менегетти. – М.: Онтопсихология, 2002. – 176 с.
5. Рашкофф, Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на наше сознание / Д. Рашкофф. – М.: УльтраКультура, 2003. – 368 с.
6. Рашкофф, Д. Стратегия исхода / Д. Рашкофф. – М.: Эксмо, 2003. – 352 с.
7. Dawkins, R. The Selfish Gene / Richard Dawkins. – Oxford University Press, 2006. – 384 p.

Поступила в редколлегию 01.03.2012.

Принята в печать 05.03.2012.

УДК 130.2 : 007

Хмель И. В., Институт управления, бизнеса и права (Ростов-на-Дону, Россия)

К ПРОБЛЕМЕ ЭВОЛЮЦИИ ПИСЬМЕННОГО ЗНАКА

В статье рассматривается проблема развития письменного знака и влияния на него современных технологий. Осмысливаются перспективы развития знака, среди которых – большая виртуализация, стандартизация, универсализация.

Ключевые слова: знак, письменность, информация, виртуализация.

Хмель І. В., Інститут управління, бізнесу і права (Ростов-на-Дону, Росія)

ДО ПРОБЛЕМИ ЕВОЛЮЦІЇ ПИСЕМНОГО ЗНАКА

Розглядаються проблеми розвитку писемного знака та його впливу на сучасні технології. Осмислюються перспективи розвитку знака, серед яких – велика віртуалізація, стандартизація, інформація, універсалізація.

Ключові слова: знак, писемність, інформація, універсалізація.

Khmel' I. V., Institute of Business Management and Law (Rostov-on-Don, Russia)

THE PROBLEM OF THE WRITTEN SIGN EVOLUTION

In the article there is given the analysis of written sign progress and the supposition about the future development are given.

Key words: sign, written language, information, virtualization/

При обсуждении развития всей человеческой культуры фактически невозможно переоценить значение появления и широкого распространения письменности. Фактически, его появление и, позднее, упрощение, создало новую систему сохранения и передачи информации. Исследуя проблемы эволюции письменного знака, авторы, как правило, останавливаются на историческом аспекте, изучая непосредственно видоизменение самого способа записи, и лишь косвенно затрагивая аспект изменения всей системы не только сохранения информации, но и ее восприятия. Таким образом, широко и разносторонне освещена проблема развития письменного знака в историческом разрезе,

но почти не изучено современное состояние письменного знака и его изменения, связанные с широким использованием средств компьютерной коммуникации.

Возникновение упорядоченной письменности традиционно считается одним из критериев перехода к цивилизации. В 3300-3000 г. до н. э. шумеры изобрели первое рисованное письмо. Именно тогда текст начал подчиняться плоскости и организовываться в геометрическую систему, имеющую начало и конец. В отличие от относительно простой и интуитивно понятной пиктографии, идеография требовала длительного обучения (шумерское письмо предполагало знание где-то тысячи знаков).

Около 1500 г. до н. э. в результате упрощения иероглифического письма в повседневной

практике развилось иератическое египетское письмо. Письмо по вертикали сменилось письмом по горизонтали. У египтян впервые появилась проблема дозировки информации, стали формироваться отдельные конструктивные единицы текста постоянного формата, отделенные друг от друга пробелами. Появляется конфликт между строением ленты, тяготеющей при движении к непрерывности, и текстовой структурой, с ее тенденцией к ступенчатости, прерывистому строению, отражающему движения глаза и руки. Началось широкое распространение глиняных, а потом и костяных, деревянных табличек, более соответствующих дискретности текста.

Египетская иероглифика и шумерская клинопись независимо друг от друга пришли к большей экономии визуальных символов. Вероятно, если бы они полностью отказались от идеограмм и перешли к фонограммам, то сохранились бы. Египтяне успели создать фонограммы для отдельных слогов, что было шагом к консонатному алфавиту [4].

У финикийцев (1000 г. до н. э.) знаки уже обозначают не содержание, а звуковые составляющие слова. Греки, добавившие гласные в финикийский алфавит в начале первого тысячелетия до нашей эры, тоже имели богатые письменные традиции. Можем сделать вывод, что развитие знакового инструментария идет от конкретики ко все большей абстракции. На Крите было найдено три разновидности древнего письма – иероглифическое (III-II тыс. до н. э.), слоговое линейное А (VII в. до н. э.) и линейное Б (V в. до н. э.). Первые два письма до сих пор не расшифрованы. Все европейское письмо после Гомера является звуковым, но герои Гомера сплошь неграмотны. Только на грани VII-VI в. до н. э. появились массовые свидетельства широкого распространения грамотности [8].

Появление в конце 1990-х новых мощных микропроцессоров, способных обрабатывать графическую информацию, в том числе и трехмерную, в режиме реального времени, позволило создать виртуальную реальность, мало чем отличающуюся от «реальной реальности». Наступает эра опосредования, где отношения действия к своему результату становятся все менее прямыми, и где работа налаживания и

подготовки становится исключительно важной. Также требуется более высокая степень соответствия между поступком и действием, материей и духом [5]. В результате и то, и другое становится виртуальным. В связи с вхождением знака в виртуальное пространство, можно говорить об изменениях в культуре знакового опосредования и некоторой деформации мышления, так как люди постепенно привыкают иметь дело с неосознаваемыми феноменами типа информации и коммуникации.

Как организовано пространство в компьютере? Полагаем, оно очень похоже на свиток папируса, имеющий все рубрикации и членения. Эффект «углубления в текст» отсутствует. В книге сигнал такого продвижения – переворачивание страницы, и можно «вживую» наблюдать, как переместилась страница, что еще кусочек пройден, а в конце работы увидеть всю массу, всю совокупность прочитанного. При работе с машиной все лишнее отсекается, страницы переворачиваются нажатием кнопки, а совокупность прочитанного выражается в цифрах – исчезает наглядность, осязаемость. Движение в виртуальном поле идет ко все большей абстракции.

Книга – это вещь, в которой слово приобретает пространственно-временную среду пребывания. В компьютере эта среда виртуализирована, а слово появляется и исчезает по воле работающего с машиной. Весь текстовый материал необычайно пластичен – в любой момент можно перекомпоновать, стереть, добавить – именно потому, что знак «ушел в виртуальные просторы».

Индивидуальность, проявляющаяся в самом написании буквы, исчезает. Движения руки, чертящей знак, обусловлены тонкой дифференциацией на уровне мозговых структур. При работе с клавиатурой различие идет по месту различения букв, то есть, на первое место выходит пространственный критерий. Пластичный, стандартизированный знак облегчает коммуникацию. Это является логическим следствием европейской тенденции к максимальному упрощению, универсализации и ясности.

Изменения происходят и в форме организации сообщения. Чтобы добиться желаемого результата, пользователь прибегает к опреде-

ленному набору действий и символов, строго ограниченных. Текстовые редакторы и орфографические программы не в состоянии «переварить» авторские знаки, и частенько «не пропускают» неологизмов. В конечном итоге, эта ограниченность приводит к стандартизации мышления [9]. Профессиональный программист способен подходить к делу творчески, что-то менять, но и он связан ограничениями, которые ставит машина. С другой стороны, современный пользователь, стремящийся в еще большей степени упростить коммуникацию, все чаще использует «заменители» слов. Особенно это распространено в английском языке, например, в смс-сообщениях и в твиттере часто пишут «2» вместо «to» (тебе, к тебе), и пользователь не удивляется, получая сообщения вроде 2U (читается как to you – «тебе»). В украинском языке последнее время наметилась тенденция вместо буквы «Ч» писать «4» (которая тоже начинается на букву «ч», а в наборе на клавиатуре, особенно мобильного телефона – проще).

Изменения в организации и использовании знака отражаются в изменении «интерфейса» – лица машины. Современная операционная система Windows, состоит из картинок-символов, то есть, предметно-логическое мышление начинает вытесняться наглядно-образным. Возникает вопрос: это регрессия (уютные, легко воспринимаемые картинки, которые легко персонифицируются) или диалектическая спираль развития? Разработчики полагают, что подобный дружественный интерфейс значительно облегчает взаимодействие с компьютером, при этом сами программисты очень редко им пользуются, зато это популярно и востребовано у обычных пользователей.

Интересная тенденция, которая, в свете вышесказанного, требует нашего внимания – появление шестнадцатибитной кодировки Unicode. Суть этой разработки заключается в определении полного набора интернациональных символов, который состоит из всех существующих письменных знаков, используемых в настоящее время человечеством. Таким образом, можно говорить о тенденции ко все большей унификации через однообразие и легкость оперирования, главным принципом становится «в немногом – многое».

Бинарная логика, характерная для компьютера, допускающая только четко определенное число ответов (в простейшем случае – да/нет) проникает в сознание[7]. Эталонам компьютерного образа мышления начинает подчиняться и знак. Сфера его воздействия сужается, так как на первый план выходит информационная ценность, а «живой» эмоциональный компонент угасает.

Таким образом, на основании вышесказанного, можем высказать ряд предположений относительно перспектив развития знака:

- по-видимому, изменится качество восприятия и модальностей, участвующих в создании знака;
- увеличится тенденция ко все большей виртуализации и абстракции;
- сузится сфера воздействия знака, т. к. на первый план выходит его информационная сторона;
- повысится тенденция к стандартизации и универсализации знака;
- количество используемых знаков будет увеличиваться, а их сложность и длина – уменьшаться.

Таким образом, движение идет ко все большей абстракции для удобства оперирования, что говорит о более высоком уровне мозговой организации. Измененный, институализированный знак воздействует на каждого нового члена общества и выступает как один из факторов, формирующих мышление. Компьютерное слово теряет глубину и многозначность. Парадоксально: как только средства становятся универсальными и понятными, начинает теряться конечная цель.

Совершенно очевидно, что технологии сегодня необходимы. Но еще в самом начале технологической революции многие философы, ученые, писатели (Мемфорд, Тоффлер) разглядели ее опасности и начали рисовать жуткую картину технократического общества, где техника поставлена на службу диктатуре, а люди – бездушные и безвольные марионетки.

Говорят, что прогресс ведет к облегчению жизни человека, освобождению его от забот по добыванию хлеба насущного. Но свобода «от» – не свобода, свобода всегда должна быть «для». Одна из важных задач сегодня – осозна-

ние всех негативных эффектов, связанных с использованием современных технологий, и планомерная деятельность, направленная на снижения этих отрицательных последствий.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Библер, В. С. От научения – к логике культуры / В. С. Библер. – М., 1991. – 412 с.
2. Вылежанина, А. К вопросу о социальном аспекте знаков // Семантика и социальная психология / А. Вылежанина. – Фрунзе, 1976. – С. 108–114.
3. Дайзард, У. Наступление информационного века / У. Дайзард // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 343–355.
4. История искусства зарубежных стран. Первобытное общество, Древний Восток, Античность. – М., 1981. – 408 с.
5. Кантен, Ж. П. Мутация – 2000 / Ж. П. Кантен // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 206–209.
6. Карнап, Р. Значение и необходимость / Р. Карнап. – М., 1959. – 384 с.
7. Ракитов А. И. Философия компьютерной революции / А. И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1991. – 286 с.
8. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
9. Уэллс, Б. Осмысление текста: опосредующая роль письменной речи в деятельности / Б. Уэллс // Вопросы психологии. – 1996. – № 6. – С. 92–106.

Поступила в редколлегию 01.03.2012.

Принята в печать 06.03.2012.

АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 14 : 316.346.2-055.2

Власова О. П., Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА ВО «ВТОРОМ ПОЛЕ» С. де БОВУАР

В статье исследуются противоречия взаимодействия экзистенциализма и феминизма во «Втором поле» С. де Бовуар как эпохальной вехе в истории феминизма.

Ключевые слова: гендерное равенство, пол, экзистенциализм, «Другой», детерминизм, фемининность, нестабильность.

Власова О. П., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ У «ДРУГІЙ СТАТІ» С. ДЕ БОВУАР

У статті проаналізовано суперечності взаємодії екзистенціалізму та фемінізму в епохальній для історії фемінізму «Другій статі» С. де Бовуар.

Ключові слова: гендерна рівність, стать, екзистенціалізм, «Інший», детермінізм, фемінінність, нестабільність.

Vlasova O. P., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport
named after academician V. Lazaryan

EXISTENTIALISM AND GENDER EQUALITY INTERPRETATION IN THE «SECOND SEX» BY S. de BEAUVOIR

The article presents the analysis of the contradictory interrelation between existentialism and feminism in the «Second Sex» by S. de Beauvoir as the epoch-making book in the history of feminism.

Key words: gender equality, sex, existentialism, «the Other», determinism, femininity, unstability.

В начале XX в., когда представление о гендере как о социокультурном конструкте получило широкое распространение, кажется естественной мысль, что два пола – это природный базис для двух основных гендерных категорий.

Сейчас мы рассматриваем гендер как факт социальной организации, понимая, что каждый гендер определяет себя в терминах другого как оппозиционный набор, хотя степень дифференциации сама по себе является культурной переменной. Но стоит вспомнить, что именно Симона де Бовуар показала, что мужчина и все

мужское понимается как норма, как нечто нейтральное и универсальное. Именно знаменитое предложение книги «Второй пол» «Женщиной не рождаются, ею становятся» стало отправной точкой для различения между полом и гендером.

Ученица и соратница Ж.-П. Сартра, «символ интеллектуальной женщины XX столетия», Бовуар, по единодушному мнению критиков, самый значительный философ-феминист XX века (следует заметить, что сама Бовуар в течение многих лет отказывалась открыто признать себя феминисткой). Она внесла серьезнейший вклад в борьбу женщин за свои права, доказывая, что фемининность и факторы, связанные с нею, не являются препятствием или помехой на пути женщин к свободе. Она попыталась обрисовать положение женщин в целом и выдвинуть предположения о том, какие условия должны быть изменены, чтобы женщины смогли стать свободными. Бовуар открыто признала, что мы живем в мире, в котором существуют несколько форм угнетения, и попыталась осмыслить сексизм в этом контексте. Она утверждала, что быть «настоящей женщиной», значит быть «Другим», и этот статус «Другого» навязан женщинам. Не желая видеть в женщине ничего общего с собой, мужчина считает ее совершенно «Другим», но при этом он нуждается в ней как в подруге, которая не есть ни просто животное, ни просто вещь: «Мужчина знает, что, если он хочет удовлетворить свои желания и продлить свое существование, без женщины ему не обойтись» [1, с. 111]. И в тоже время, как неоднократно отмечали критики, ее философские воззрения на природу женщины и фемининность неоднозначны и противоречивы [2, с. 169]. Бовуар описывает женщин, как бы соучаствующих в «преступлениях» против них, удовлетворенных статусом «Другого», навязанного им. Голос Бовуар – это тон морального осуждения. По образному выражению Ж. Эльштайна, Бовуар стреляет залпами по своим целям во имя их освобождения [3]. Ученые полагают, что «нестабильность» воззрений Бовуар была вызвана ее попыткой обратиться к проблемам свободы женщин с точки зрения экзистенциализма, точнее экзистенциализма Сартра, взгляды которого она разделяла [2, с. 170]. Как

известно, в философской культуре экзистенциализма субъект всегда свободен, что вызывает противоречие в феминистской позиции Бовуар, утверждающей, что женщины не свободны. В соответствии с таким феминистским экзистенциализмом выходит, что женщины не свободны, но они также всегда свободны. Эту непоследовательность взглядов де Бовуар исследователи объясняют помимо влияния Сартра недостатком «ресурсов» для завершения проекта, поскольку де Бовуар была одной из первых в философии феминизма XX в. Тина Чантер пишет: «Второй пол» ограничен как интеллектуальным наследием философских методов Бовуар, так и ее отказом или неспособностью полностью оценить роль женщины, ... ее нежеланием охватить фемининность... Бовуар исследует ситуацию с женщинами, смешивая философские взгляды Сартра и Гегеля таким образом, что преодолеть проблемы подобного брака умов невозможно» [4, с. 16]. Для Гильды Лернер ясно так же, как и для Тины Чантер, что работе Бовуар препятствовала неразработанность феминистской теории 40-х годов XX в. Лернер утверждает, что можно спорить с ее биологическим детерминизмом, с ее негативным отношением к женским биологическим функциям, но де Бовуар, бесспорно, была первооткрывателем в феминистских научных исследованиях [5, с. 156].

Следует заметить, что Бовуар не исследовала во «Втором поле» проблему равноправия как цель феминизма. Она понимала, что формальное признание равных прав женщин еще не означает «дарование» этих прав в вопросах о власти и доминировании. Заслуга Бовуар в том, что она разработала феминистскую философию, основанную на этике экзистенциализма. Исследовательница показала, что, будучи радикально свободными, мы все являемся субъектами, способными определить свою судьбу, реализуя нашу потенциальную свободу. Но точно также, поскольку мы свободны, утверждала Бовуар, мы подвержены искушению отказаться от своей свободы, тем более, что иногда значительно проще, выбрав легкий путь, позволить кому-то другому, более опытному и умному, принимать решения. Женщины постоянно подвергаются искушению предоста-

вить мужчинам право принимать этические решения от их лица. Если мы отказываемся брать на себя ответственность, отказываемся от своей свободы, продолжала Бовуар, подчиняясь воле кого-то другого, если мы не хотим быть творцами своей судьбы, мы низводим себя до статуса вещей, предметов. Мы действуем так, как будто бы у нас нет иного выбора, кроме как покориться воле другого. Если, с другой стороны, мы страдаем от угнетения, то неумение реализовать нашу свободу не является моральной ошибкой, но скорее следствием вынужденного принятия того положения, которое не признает женскую субъективность. Бовуар, как замечают ученые, критикует женщин за их принятие собственного угнетения и в то же время осуждает мужчин за их согласие на роль угнетателей [4, с. 40].

Бовуар утверждает, что несмотря на различия между женщинами и другими подавляемыми группами, женщинам, действительно, свойственно нечто общее, но парадоксальным образом то, что их объединяет, препятствует всякой возможности солидарности. Их объединяет только общность «женской судьбы», и они, в отличие от мужчин, не общаются «как индивиды на основе обмена мыслями, идеями, планами»; «женщин ... спланирует свойственное им взаимное понимание, своего рода сообщничества» [1, с. 614]. Однако есть различие между биологическим состоянием женского пола и социальным положением женщины. Потому, несмотря на различное социальное и экономическое положение, женщины могли бы сообща сопротивляться господству мужчин. Но они не делают этого, утверждает исследовательница. Она говорит, что женщины просто выбирают менее тернистый путь: «Наверное, куда удобнее переносить беспросветное рабство, чем трудиться над избавлением от него, ... отказаться быть другим, отказаться быть пособницей мужчины означало бы для них отказаться от всех преимуществ, которые может представить союз с высшей кастой» [1, с. 302-303].

Поэтому иногда, когда Бовуар говорит, что экономическая независимость является необходимым условием освобождения женщин, подразумевается, что только в том случае, если об-

стоятельства вынуждают женщин позаботиться о себе, они воспринимают свою трансцендентность и не увязают в имманентности, рассматривают себя как субъект, а не объект, как Самость, а не в качестве «Другого». Как заметила Э. Спелман, женщины сознают важность и ценность трансцендентности, но лишь настолько, чтобы искать мужчин, чьи творческие и созидательные порывы, метафизически выражаясь, отражались бы в них. Женщины хотят того, чем обладают мужчины, но только желая мужчин, которые обладают этим [6, с. 279]. Что нам нужно, говорит Бовуар, так это мир, в котором женщины, если они должны иметь то же, что и мужчины, должны добиваться этого самостоятельно. Делая вывод, Бовуар полагает, что, по крайней мере, три вещи способствуют объяснению факта господства мужчин над женщинами. Это, во-первых, существующие установки мужчин по отношению к женщинам. Во-вторых, существование экономических, социальных и политических институтов, через которые такие установки выражаются, закрепляются и увековечиваются. В-третьих, несостоятельность женщин в противодействии таким установкам и институтам [6, с. 279].

Как неоднократно отмечали исследователи, Бовуар не раз писала о классовых, расовых и национальных различиях между женщинами и о том, как такие различия связаны с разным экономическим, социальным и политическим положением женщин, которые поэтому оказываются в совершенно разных условиях. Но, по мысли Э. Спелман, Бовуар все же выступала с позиции белой женщины, представительницы среднего класса. Урок, который следует извлечь из этого, продолжает Э. Спелман, говорит не просто о том, что политическая теория игнорировала или неадекватно представляла положение женщин в политической сфере общества, но скорее о том, что не существует «положение женщины», не опосредованное ее классовой, расовой, этнической или религиозной принадлежностью [7, с. 282].

И хотя Бовуар стремилась к феминистскому анализу, не отождествляющему женщину с группой женщин, в конечном итоге она предлагает именно такое отождествление. В тоже время во всех своих примерах знаменитая

феминистка подчеркивает, что главным препятствием для совместных действий всех женщин является нежелание женщин отказаться от своих расовых или классовых привилегий. Она доказывает, что чем меньшими классовыми привилегиями обладают мужчины, тем меньшими сексуальными преимуществами располагают мужчины этого класса. Мы не можем понять механизм гендерного доминирования или подавления, не уточнив, к какому классу принадлежат мужчины и женщины. То, что делает женщин среднего класса зависимыми от мужчин того же класса, как раз и отличает их от женщин рабочего класса [1, с. 151]. Иногда Бовуар сравнивает женщин с «еврейской диаспорой» или с положением американских негров, она разделяет суждение Бебеля о «близости позиций женщин и пролетариата», исследовательница замечает, что в некоторых аспектах гегелевская концепция «хозяина и раба» вполне применима к «мужчине и женщине». При этом Бовуар оставляет неясным тот факт, что группы людей, с которыми она сравнивает женщин, на половину состоят из женщин, что особенно удивительно в свете осознания ею того, как женщины распределяются в рамках расы, класса, религии и нации. Фактически Бовуар полагает, что угнетение по признаку пола сводится к нулю, когда мужчины и женщины подвергаются другим формам угнетения, то есть, получается, что обсуждаемый ею сексизм имеет место только тогда, когда участвующие в гендерных отношениях мужчины и женщины не подвергаются классовому или расовому угнетению. Таким образом, она подводит своих читателей к выводу, что сексизм, анализируемый ею во «Втором поле», распространяется только на белых женщин западных стран.

Вводное предложение второй книги «Второго пола» («Женщиной не рождаются, ею становятся») стало не только наиболее известной цитатой, но и одной из самых сильных идей Бовуар, поскольку оно содержит в себе отправную точку для различения между полом и гендером. Бовуар пишет: «Ни гормоны, ни таинственные инстинкты не определяют женскую природу, женскую сущность, все зависит от того, как ощущает себя сама женщина; как она, отталкиваясь от восприятия окружающих, от-

носится к своему телу, каково ее мировосприятие» [1, с. 310]. Бовуар утверждает, что для того, чтобы стать «настоящей женщиной», женщина должна восприниматься людьми и принимать себя в качестве «Другого»: как несущностное в противоположность сущностному, как объект в противоположность субъекту. Особы женского пола такими не рождаются, исследовательница доказывает, что они создаются такими в результате согласованных усилий мужчин и женщин.

Третья составляющая анализа Бовуар – это критика расхождения между реальностью живых женщин и неким идеалом «женщины»: «Рассеянному, случайному, множественному существованию разных женщин мифологическое мышление противопоставляет единую, застывшую Вечную женственность; и если данному ей определению в чем-то противоречит поведение женщин из плоти и крови, виноваты в этом последние; вместо того, чтобы признать женственность отвлеченной категорией, женщин объявляют неженственными» [1, с. 294]. Бовуар утверждает, что освобождение женщин зависит от определенных экономических и политических условий, при которых мужчины не просто будут проецировать на женщин свое представление о женщине, но будут видеть «реальных» женщин. И хотя Бовуар не излагает здесь развитую эпистемологию, ее замечания свидетельствуют о том, что на каком-то уровне она ясно осознает разное историческое, экономическое и политическое положение женщин, влияние классовой и расовой принадлежности на отношения женщин с мужчинами и на их отношения с другими женщинами. Кроме того, Бовуар полагает, что недостаток у женщин «чувства всеобщего» предрешает их неспособность противодействовать господству мужчин. Пока женщины замкнуты в рамках собственных индивидуальных жизней, им не удастся создать свой прочный «контрмир», «контрвселенную», где они могли бы бросить вызов мужчинам [1, с. 694-695].

В данном контексте хотелось бы еще раз остановиться на «парадоксе свободы» в экзистенциальной этике С. де Бовуар, доказывающей, что женщины радикально свободны и в то же время угнетены. Исследовательница показыва-

ет, что женщины «закрыты» в статусе «Другого», и в тоже время она убеждена, что ни одно человеческое существо не может быть ограничено этой ролью. Бовуар доказывает своим обширным трудом, что женщины «свободные и равные трансцендентные экзистенты», и в то же время она убеждена, что женщины угнетены потому, что были вынуждены принять статус «Другого». И все же, по мнению Пенелопы Дойчер, ключевой аспект философии Бовуар состоит в ее желании вдохновить женщин на признание себя свободными и равными трансцендентами [2, с. 191].

Несмотря на противоречия, отмеченные критиками в философских построениях Бовуар, следует еще раз подчеркнуть, что «нестабильность» ее философских текстов относительно женщин и фемининности отражает общий контекст гендерной философии. Как замечает П. Дойчер, не следует усиливать впечатление, что история философии всегда преуспевала в предложении стабильных трактовок природы женщины и фемининности [2, с. 194]. Идеи Бовуар дали толчок целому ряду исследований специфических проблем гендерной философии, например, экзистенциальности женщин в их связи с гендерными ролями, социальным статусом, концептом различий и т. д. Но, как пред-

ставляется, следует оценивать важность трудов де Бовуар и в общем контексте эпохи середины XX в., начала постмодернистских философских трансформаций, и здесь ее роль первооткрывательницы бесспорна.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бовуар, С. де. Второй пол / Симона де Бовуар. – М. ; СПб.: Прогресс; Литера, 1997. – 832 с.
2. Deutscher, P. Yielding Gender / Penelopa Deutscher. – London and New York : Routledge, 2004. – 224 p.
3. Elshtain, G. Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought / George Elshtain. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981. – 307 p.
4. Chanter, T. Gender. Key Concepts in Philosophy / Tina Chanter. – L. : Continuum, 2006. – 176 p.
5. Lerner, G. The creation of patriarchy / Gerda Lerner. – N.-Y. : Oxford University Press, 1986. – 318 p.
6. Спелман, Э. В. Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? / Элизабет В. Спелман // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 274–296.
7. Вейнингер, О. Пол и характер / О. Вейнингер. – М. : Латард, 1997. – 357 с.

Поступила в редколлегию 02.03.2012.

Принята в печать 13.03.2012.

УДК 1(091)

Власова Т. И., Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

ТРАНСФОРМАЦИИ ФЕМИНИЗМА КАК МЕТАНАРРАТИВА МОДЕРНА

В статье рассматриваются особенности метанарратива феминизма в историческом контексте модерна и его дискурсивные трансформации как эпифеномена постмодерна.

Ключевые слова: метанарратив, гендерные стереотипы, маскулинное, фемининное, дискурс, феминистские политики.

Власова Т. І., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

ТРАНСФОРМАЦІЇ ФЕМІНІЗМУ ЯК МЕТАНАРАТИВУ МОДЕРНУ

У статті розглянуто особливості метанаративу фемінізму в історичному контексті модерну та його дискурсивні трансформації як епіфеномену постмодерну.

Ключові слова: метанаратив, гендерні стереотипи, маскулінне, фемінінне, дискурс, феміністські політики.

Vlasova T. I., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport
named after academician V. Lazaryan

TRANSFORMATIONS OF FEMINISM AS THE NARRATIVE OF MODERNITY

The article deals with the peculiarities of the feminist narrative in the historical context of modernism and its discursive transformations as the epiphenomenon of postmodernism.

Key words: grand narrative, gender stereotype, masculine, feminine, discourse, feminist policies.

Научные определения феминизма, охватывающие различные стороны этого сложного явления, достаточно противоречивы, несмотря на двухсотлетнюю историю феминизма и почти полувековую активную разработку этого феномена в науке. Сложность понятия объясняет, очевидно, и то, что до сих пор четко не определены его исторические рамки, время его возникновения. Распространенной точкой зрения является утверждение, что феминизм начинает свою историю с «Декларации прав человека и

гражданина», провозглашенной во Франции в 1789 г., Дж. Робертс уточняет – с «Декларации прав женщины и гражданина» [1, с. 26]. Известная американская исследовательница Э. Бадинтер считает, что слово «феминизм» вошло во французский язык около 1840 г., и его автором является философ и экономист Шарль Фурье [2], который был среди тех, кто участвовал в формировании первой волны феминизма 1830-х годов. Однако, как пишет российская исследовательница Н. Пахсарьян, тщательная проверка показала, что в тексте сочинений Ш. Фурье это слово отсутствует. Н. Пахсарьян

пишет далее, что на самом деле понятие «феминизм» первоначально появилось как медицинский термин в диссертации Ф.-В. Фан де Кура «О феминизме и инфантилизме у туберкулезных больных» (1871) и только позже вошло в политическую лексику конца XX в. [3, с. 75]. Следует заметить, что авторитетный британский историк Дж. Робертс пишет, что к 1901 году французские слова «феминизм» и «феминистка» уже прочно вошли в английский язык [1, с. 27].

Вопросы периодизации феминизма также не решаются учеными однозначно. Некоторые исследователи полагают (например, Г. Брандт), что феминизм прошел три стадии своего развития и сейчас переживает четвертую – постфеминизм. По Брандт, первая волна феминизма – конец XVIII в., вторая – относится к XIX в., третья – возникла в середине XX ст. «Идейные брожения» внутри третьей волны феминизма, связанные в первую очередь с постмодернистской философией, привели в конце XX в. к появлению того направления, которое получило название постфеминизм [4]. Известная американская исследовательница В. Брайсон пишет, что первые заметные проявления светского феминистского протеста в Британии возникли в XVII в. и связаны с именами Афры Бен и Мэри Эстелл [5, с. 17]. Признанный авторитет в сфере гендерных исследований С. Бем полагает, что первая феминистская волна возникла в середине XIX в. как движение за права женщин. Вторая заметная стадия феминистского движения в защиту прав женщин зародилась в 1960-х годах, разоблачив дискриминацию по признаку пола во всех областях политики и общественной деятельности [6, с. 33-34].

Возможно, в магистральном русле борьбы за права «половины человечества» эти исторические дискуссии не столь важны, вернее, важны только для ученых, но предпринятая попытка мыслить «исторически» демонстрирует, что даже вопросы временных рамок феминизма – это открытое поле для дебатов. Разногласия существуют и в самом подходе к концепту «феминизм». Профессор Корнельского университета Сандра Бем полагает, что феминизм – это целостная теория, связанная с характером глобального угнетения женщин, это социопо-

литическая теория и практика, это социальное движение, направленное на стратегическую конфронтацию с гендерно-классовой системой [6, с. 283]. Украинские ученые пишут, что в широком смысле феминизм определяется как теория равенства полов, являющаяся основой движения женщин за эмансипацию [7, с. 529]. Российская исследовательница С. Айвазова утверждает, что феминизм – это одна из форм общественной эмансипации, с чем не позволяют себе согласиться другие ученые, полагающие, что понятие «феминизм» намного шире, чем понятие «эмансипация» [8, с. 10].

Смысловые границы этого понятия различны еще и потому, что феминизм неоднороден по своему составу, само явление не является застывшим, оно видоизменяется с течением времени, расширяется круг вопросов и проблем, которые входят в его поле. И все же представляется, что феминизм – это прежде всего феномен политико-правового порядка, феминизм – это, как и 100 лет назад, движение за эмансипацию женщин. Проблема постмодерного феминизма, или постфеминизма заключается в том, что он, несомненно, отошел от магистральной линии феминизма как эмансипаторского общественного движения. Тот этап в развитии феминизма, который связан с выдающимися постмодернистами Ю. Кристевой, Л. Иригарэ, М. Виттиг, Э. Сиксу, а позднее – Дж. Батлер, часто называют теоретическим феминизмом. Теоретический «постфеминизм» поднимает, как известно, целый ряд философских, литературоведческих, лингвистических, психоаналитических проблем, связанных с природой женщины, спецификой её бытия, и поэтому, считают исследователи, современный феминизм – это форма альтернативного сознания [9].

Задавая вопрос, что же такое постмодерный феминизм, многие теоретики считают, что положение феминизма в постмодерне обусловлено искусственно сконструированными дебатами по поводу модернизма/постмодернизма и феминизма [10, с. 100]. Эти дебаты служат одной цели – отделить либеральный (модернистский) феминизм от радикального (постмодернистского) феминизма. Известно, что либеральный феминизм со всеми своими достиже-

ниями и провалами уходит корнями в модерн, в Просвещение; это рационалистский проект эмансипации, вдохновленный идеалами Просвещения и французской буржуазной революции. Классической программой этого проекта до сих пор является произведение Мэри Уоллстоункрафт «Защита прав женщины» (1792). М. Уоллстоункрафт была уверена, что права мужчин, охраняемые французской «Декларацией прав человека и гражданина» и Американской «Декларацией независимости», можно расширить и распространить на женщин без масштабных изменений существующих социальных институтов. В посвящении к «Защите» Уоллстоункрафт просит Талейрана изменить новую конституцию, в которой права женщин абсолютно не были определены [11, с. 24]. Выдающаяся феминистка не приняла во внимание тот факт, что современная ей общественная сфера была исторически сконструирована через исключение женщин. Как пишут исследователи, гражданин XVIII в. был не родовой, а скорее гендерной категорией, последствия чего ощутимы и сейчас; многие считают, что именно поэтому «женское движение не может «завладеть» общественной сферой, длительное время формировавшейся в соответствии с интересами мужчин» [12, с. 887].

Со времен Уоллстоункрафт и до сих пор феминизм стоит перед дилеммой: сосуществовать с мужчинами на либеральном пути к эгалитаризму или идти против мужчин по радикальному пути сепаратизма. Уже в XIX в. прогрессивные женщины поставили под сомнение способность либерализма сдержать свои обещания о предоставлении равных прав мужчинам и женщинам. Исследователи феминизма выявили противоречие между женщинами как полноправными гражданами и женщинами как угнетенным полом — классом. Некоторые ученые утверждали, что это противоречие является движущей силой либерального феминизма и что оно способно радикализировать женское движение. Как пишет З. Айзенштайн, «либеральный феминизм — это не просто феминизм, добавленный к либерализму. Скорее, речь идет о реальном различии между либерализмом и либеральным феминизмом в том, что феминизм требует признания половой и классовой идентификации женщин «в качестве женщин» [12, с. 888]. Безусловно, это трудная задача, когда различие и равенство сводятся к дихотомии, когда они образуют «структуру без выбора», пишут ученые. Именно для того, чтобы избежать представления о мужественности и женственности как неизменных сущностях, феминистки задали вопрос: «Как были созданы

различия в специфическом социальном, историческом и дискурсивном контексте?» [12, с. 905]. Ответ известен: исследователи убедительно доказали: то, что в обществе принимается за отличие женщин от мужчин, на самом деле является различием, созданным вследствие экономического, социального и политического подчинения женщин. Так называемое «равенство полов», по мнению исследователей гендера, является оксюмороном: быть выделенной по половому признаку означает быть женщиной, а быть женщиной означает быть неравной, и до тех пор, пока различие полов не ставится под вопрос, социальное равенство женщин остается невозможным.

Иной путь феминизма был определен как «радикальный феминизм». Охватывая разнообразное смешение теорий и не составляя последовательное социально-политическое течение, он включает и идеи женских коммун, и радикальные представления Андреа Дворкин о мужчинах как насильниках по своей сути [13]. Но и первый, и второй путь не представляли собой оппозицию «модернистский / постмодернистский» проект, оба принадлежали модерну. Постмодернизм в феминизме возник с деконструкционистским пониманием субъекта, помещенным «над» установленными категориями гендера.

Ю. Кристева утверждает: «Женщина как таковая не существует. Она находится в процессе становления». Именно поэтому для Кристевой говорить «как женщина» во многих случаях было бы бессмысленным. Вместо исключительной эмфазы на гендере говорящего она рекомендует анализ многих дискурсов, включая сексуальность и гендер, которые, по Кристевой, и конструируют индивидуум [14]. Кристева полагает, что феминистская борьба должна рассматриваться исторически и политически как трехфазовая, и схематично представляет это следующим образом: 1) женщины требуют равного доступа к символическому порядку: либеральный феминизм, равенство; 2) женщины отвергают мужской символический порядок во имя различий: превозношение фемининности, радикальный феминизм; 3) женщины отвергают дихотомию маскулинное/фемининное как метафизический концепт [15]. Но совершенно очевидно, что в таком случае идеи третьей позиции отвергают феминизм как таковой, хотя женщины по-прежнему подвержены патриархатному угнетению и для феминизма по-прежнему важно защищать «женщин как женщин». С другой сто-

роны, ученые, представляющие академические традиции западного мира, продолжают предсказывать смерть феминизму. На фоне этих пессимистических прогнозов нужно заметить, что многие исследователи гендера решительно требуют нового феминистского подхода к решению политических, общественных и технологических вызовов постмодерной действительности.

Эгалитарная коммунистическая идеология, доминировавшая в СССР на протяжении большей части XX века, парадоксальным образом сочеталась с жесткими патриархатными традициями, которые наполнились новыми гендерными отношениями, пришедшими в Россию и Украину вместе со становлением рыночных отношений. Гендерная асимметрия, вызванная в новых условиях всем комплексом условий жизни женщин как в семье, так и в сфере занятости, сопровождалась (и сопровождается) массой негативных последствий и социальных вызовов. Достигнутое в тоталитарную эпоху «равенство» женщин и мужчин в общественной сфере, а также определенная экономическая независимость женщин – это те исторические вехи, которые уже невозможно просто игнорировать. Вместе с тем нельзя не сказать о некоем «ренессансе» патриархатности, усиливающим гендерную асимметрию в современном обществе. Общественное мнение получает определенную подпитку старых, как мир, стереотипных представлений о том, что фундаментальной основой жизненной стратегии женщины является семейная жизнь с мужем, т. е. порядочная женщина должна выйти замуж, родить детей и посвятить свою жизнь семье в русле не только традиционных гендерных стереотипов, но и традиционного христианского учения о браке и семье. Однако реальная ситуация по-прежнему демонстрирует дискриминационные практики на рынке труда (несмотря на более высокое профессиональное образование женщин), дискриминацию в оплате труда (что неразрывно связано с уровнем пенсий) и другие проявления дискриминации женщин по широкому кругу направлений. Последнее особенно очевидно, если сферу экономики дополнить данными об аналогичных процессах в политической сфере.

Как отмечают ученые, проблема состоит не только в глубокой гендерной асимметрии, отсутствии равенства и возможности реализовать свои права. Важным остается и другой вопрос: какое общество мы создаем – социально-демократическое или архилиберальное? [16, с. 15] Если абсолютно рыночное, то женщины сами должны выживать и находить для этого пути. Следовательно, чрезвычайно важной остается борьба с дискриминацией и сегрегацией по признаку пола, т. е. феминизм, как и 100 лет назад, должен идти по пути либеральных реформ в русле эмансипации женщин.

С другой стороны, и теоретики, и практики осознают, что в новых условиях глобализации и постмодернистского плюрализма серьезную проблему представляет трансформация общего направления как феминистских теоретических изысканий, так и практической деятельности. Ученые утверждают, что политические, социальные и технологические потрясения эпохи «позднего капитализма» решительно требуют нового феминистского анализа. С одной стороны, и феминизм, и гендерная наука единодушны в том, что хотя экономическое и социальное угнетение лишает женщин свободы, нет причин для выводов о невозможности борьбы женщин за гендерное равенство. С другой стороны, феминистки не согласны с некоторыми теоретиками гендера (например, Э. Сиксу) в том, что угнетение женщин настолько завершено, что женщины никогда не смогут освободиться от «сексистской слепоты» [17, с. 45]. Теоретики гендера уверены: нам нужно отречься от утверждений о биологической основе социальных норм и помнить о том, что гендерные стереотипы не только отражают устойчивые образы и представления, но и программируют соответствующее поведение. Основной гендерный стереотип, как известно, очень прост и базируется на первородстве мужчины и «естественном» предназначении женщины, именно это тот эссенциализм, который необходимо анализировать всегда и везде.

Феминистки хотят строить свою теорию в пространстве повседневной жизни, там, где, действительно, идет идеологическая и экономическая борьба и принимаются политические решения. В то же время именно идеология де-

лает сегодняшний феминизм столь уязвимым при всей важности и значении идеологии для феминизма в целом. В этом ключе следует заметить, что успех гендерных исследований в какой-то мере обусловлен значительно меньшим давлением идеологии в них. Для многих уже очевидно, что нельзя разрабатывать теорию, вычлещающую женщин из всех общественных отношений, но здесь существует возможность и другой крайности, представленной второй моделью феминизма: «празднование» отличий может оправдать отказ от самой идеи согласованной феминистской позиции как «общего дела». Доведенная до крайности, эта позиция может лишит феминизм всякого смысла [18, с. 184-185].

Проблема усложняется спецификой общей «постмодерной ситуации». Ф. Джеймсон пишет, что момент постмодерна можно охарактеризовать как такой, в котором традиционные авангардные и коллективные действия невозможны, существующие же «формы возмещения» действуют, отрицая то, что может показаться коллективным движением старого типа или выдающим себя за такое движение, или его симулякр [18, с. 184-185]. Однако важно также и то, продолжает знаменитый теоретик, что «-измы», относящиеся к подобным коллективным движениям, вовлекают весьма потрепанные стереотипы и весьма туманное обобщающее мышление.

Исследователи замечают, что вопрос о том, существует ли некая общность всех женщин или состояние угнетения – единственное, что связывает женщин, вынуждает феминистов (и теоретиков, и практиков) выбирать между эссенциалистским и универалистским подходами к пониманию и использованию категории «женщины» [19, с. 104]. В современных феминистских теориях женщины как категория представляют собой «поле различий», в результате чего у исследователей возникает впечатление, что «феминизмы», разлагая категорию субъекта, лишают женщин фундамента для коллективных действий. Как пишет Н. Кукаренко, поскольку не может быть единого тотального Субъекта, не может быть и универсальной стратегии борьбы с подавлением. Последнее заставляет современных феминисток пользо-

ваться термином «стратегический эссенциализм» [19, с. 105]. По мнению Н. Кукаренко, стратегический эссенциализм (то, что Гайатри Спивак называет «оперативным эссенциализмом») делает субъект «женщины» более адекватным по отношению к целям женского движения. И хотя российская исследовательница полагает, что он ни в коей мере не является компромиссом между классической метафизикой универсального субъекта и постмодернизмом, позволим себе не согласиться с подобным утверждением. Фундаментальный вопрос, который по-прежнему остается без ответа, звучит очень просто: «Что хотят женщины? Универсальности? Гомогенности? Эгалитарных браков? Разграничения или ассимиляции? Если же женщины находятся на «периферии», тогда на основании чего строить определение их маргинальной идентичности? Если же женщины «Другие», но не маргинальны и занимают свое место в «центре», то что дает им основание занимать это одинаково равное, но не гомогенное место с мужчинами? Если различия «выпустить на волю», как гарантировать их свободное функционирование? Если политический механизм гомогенен, то можно ли вообще позволить «Другому» управление?» Вновь возникает проблема равенства и различия, проблема «равенства для различных», поскольку в социальной демократии равенство, как известно, предполагает только некоторую долю различий. Ученые считают, что задача современной науки, в целом, задача общества в том, чтобы выделить универсальные, гендерно нейтральные нормы справедливости, сформулировать их и действовать согласно этим нормам. С другой стороны, отстаивая идею различия, многие исследователи акцентируют внимание на том, что женщины не только отличаются от мужчин, они различаются и между собой. И до тех пор, пока не будет учитываться многообразие женских интересов и их «голосов», представительницы доминирующих групп будут пренебрегать другими женщинами или просто не замечать их так же, как и ими самими всегда пренебрегали политики и философы – мужчины [20].

В области феминистских политик понятие «женщины» оказывается столь противоречивым во многом потому, что в различных кон-

текстах пол не всегда согласованно конституируется, с одной стороны, а, с другой, – потому что пол, как известно, пересекается с расовыми, классовыми, этническими, сексуальными и прочими модальностями дискурсивно конституированных идентичностей. Результат известен: феминизм, цель которого – борьба за равноправие женщин, парадоксальным образом стоит в стороне от огромного сообщества этих самых «женщин», более того – зачастую не поддерживается ими. Как представляется, следует все же дать утвердительный ответ на вопрос, являются ли различия между женщинами и их потенциальная разобщенность серьезную угрозу эффективной политической деятельности и единой теории. Безусловно, если женщины смогут бороться за равенство и гендерную справедливость, сохраняя свои цели, то это может сыграть ключевую роль в изменении гендерных стереотипов и стандартов, более того, в изменении гендерного порядка современного общества. Только принципы согласия, на которые должна опираться феминистская теория, смогут стать реальной площадкой для создания общества гендерной справедливости.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Roberts, J. Twentieth Century / J. Roberts. – London : Allen Lane, The Penguin Press, 1999. – 905 p.
2. Бадинтер, Э. Феминизм / 50х50. Опыт слова-ря нового мышления / Э. Бадинтер. – М. : Прогресс Пайо, 1989. – С. 522-525.
3. Пахсарьян, Н. «Второй пол» Симоны де Бовуар и судьбы феминизма в современной французской литературе / Н. Пахсарьян // Гендерная проблематика в современной литературе. – М. : РАН, ИНИОН, 2010. – 216 с.
4. Брандт, Г. Философская антропология феминизма. Природа женщины / Г. Брандт. – СПб. : Алетейя, 2006. – 160 с.
5. Брайтон, В. Политическая теория феминизма. Введение / В. Брайсон. – М. : Идея-Пресс, 2001. – 304 с.
6. Бем, С. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С. Бем. – М. : РОССПЭН, 2004. – 331 с.
7. Основы теории гендеру: навчальний посібник. – К. : «К.І.С.», 2004. – 536с.
8. Погребная, В. Проблемы эмансипации женской личности в русской критике и романах Н. Д. Хвощинской (60-80-е годы XIX столетия) / В. Погребная. – Запорожье : ЗГУ, 2003. – 242 с.
9. Юлина, П. Проблемы женщин: философские аспекты (Феминистская мысль в США) // Вопросы философии. – 1988. – №5. – С.137–147.
10. Appignanesi, R. Introducing Postmodernism / Richard Appignanesi, Chris Garratt. – Cambridge : Icon Book Ltd, 2007. – 189 p.
11. Уоллстоункрафт, М. В защиту прав женщин // Феминизм: проза, мемуары, письма. – М. : Прогресс, 1992. – С.24–38.
12. Кэрролл, С. Феминистские вызовы политической науке / С. Кэрролл, Л. Зерилли // Гендерная реконструкция политических систем. – СПб. : Алетейя, 2004. – С.877–919.
13. Dworkin, A. Intercourse / A. Dworkin. – N.Y. : Basic Books, 2006. – 352 p.
14. Kristeva, J. The system and the speaking subject / J. Kristeva // The Tell-Tale Sign. A survey of Semiotics. – Netherlands : The Peter de Ridder Press, 1975. – P. 47–55.
15. Kristeva, J. Women's time / J. Kristeva // Signs. – № 7. – 1981. – P. 13–35.
16. Гендерные стереотипы в меняющемся обществе: опыт комплексного социального исследования. – М. : Наука, 2009. – 273 с.
17. Власова, Т. Гендер и феминистская теория в философии постмодерна : монография / Т. Власова, Э. Скиба. – Д. : Изд-во Маковецкий, 2011. – 124 с.
18. Jameson, F. Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson. – London, New York : Verso, 2009. – 438 p.
19. Кухаренко, Н. Гендерное неравенство и субъект феминистских политик // Новые направления политической науки / Н. Кукаренко. – М. : РОССПЭН, 2007. – С. 100–106.
20. Савицки, Л. Фуко и феминизм: к политике «различия» / Л. Савицки // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 297–315.

Поступила в редколлегию 28.02.2012.

Принята в печать 02.03.2012.

УДК 141.33

Купцова Т. А., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

МЕНТАЛЬНІСТЬ ЧОЛОВІКІВ І ЖІНОК В АСПЕКТІ ТЕОРІЇ СОЦІОБІОЛОГІЧНОГО ЕСЕНЦІАЛІЗМУ

Розглядаються деякі теорії соціобіологічного есенціалізму по відношенню до ментальності чоловіків і жінок, шляхи подолання гендерного есенціалізму в освіті.

Ключові слова: гендер, гендерний стереотип, есенціалізм, андроцентризм, когнітивні здібності.

Купцова Т. А., Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

МЕНТАЛЬНОСТЬ МУЖЧИН И ЖЕНЩИН В АСПЕКТЕ ТЕОРИИ СОЦИОБИОЛОГИЧЕСКОГО ЭССЕНЦИАЛИЗМА

Рассматриваются некоторые проблемы социобиологического эссенциализма в отношении ментальности мужчин и женщин, пути преодоления гендерного эссенциализма в образовании.

Ключевые слова: гендер, гендерный стереотип, эссенциализм, андроцентризм, когнитивные способности.

Kuptsova T. A., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport
named after academician V. Lazaryan

MENTAL ABILITIES OF MEN AND WOMEN IN THE ASPECT OF THE THEORY OF SOCIOBIOLOGICAL ESSENTIALISM

Some theories of sociobiological essentialism concerning mental abilities of men and women, the ways of overcoming gender essentialism in education are considered in the article.

Key words: gender, gender stereotype, essentialism, androcentrism, mental abilities.

Актуальність дослідження даної теми обумовлена тими трансформаціями, які відбуваються упродовж останніх десятиліть: у світі активізувалися гендерна думка і діяльність, спрямовані на гендерні перетворення. Вони ламають життєві стереотипи людства, що формувалися упродовж століть. Це відбувається в контексті зростання динаміки інновацій в усіх сферах життєдіяльності людини, включаючи

освітню сферу. Такий процес, зумовлений соціальними потребами, не проходить легко, без суперечностей, він супроводжується складнощами, і навіть, певною протидією традиційно вихованих і звернених у минуле сил. Безперечно, світоглядні гендерні перетворення неможливі без подолання андроцентричного підходу до процесу освіти, адже андроцентризм обмежує творчий, освітній, науковий потенціал жінки. Організація вищих навчальних закладів відображає гендерну стратифікацію суспільства і

культури в цілому, демонструючи на своєму прикладі нерівний статус чоловіків і жінок, гендерну стратифікацію педагогічної професії, гендерну асиметрію педагогічних кадрів і студентів, що навчаються [6, с. 102-110]. Навчання в вищому навчальному закладі практично орієнтоване на студента «взагалі», що формує «спрощений» тип свідомості особистості і юнаків, і дівчат, оскільки маскулінний характер освіти через усталені стереотипи, готові суспільні моделі поведінки, певні культурні норми блокує вихід свідомості на новий рівень, що відкриває необмежені можливості в самореалізації людини незалежно від статі. Гендерна асиметрія виражається в недостатній представленості жінок серед професорів, наукових кадрів вищої ланки та керівників наукових і навчальних підрозділів. Стимулювальними факторами є подвійна зайнятість, характерна для жінок (робота+сім'я), менталітет суспільства, патріархат і традиція тощо [4].

Андроцентричний підхід сягає своїм корінням глибокої давнини. Так, науковці зауважують, що, починаючи з античності, у західно-європейській культурі формувалися гендерні стереотипи, які лежать в основі бінарної опозиції логос/емоції, де здатність логічно мислити приписувалася чоловікам, а сфера почуттів – жінкам [1, с. 201]. Навіть з побіжного огляду спадщини Платона і Аристотеля видно, що основний постулат їх суджень – це сприйняття жінки як відхилення в гірший бік людського стандарту, як істоти підпорядкованої сім'ї, де головою є чоловік [1, с. 56-63], тобто жінка існує в ієрархії тільки заради вищого по рангу, її головна мета – сприяти тому, щоб життя чоловіка було влаштоване найкращим чином. Але, на відміну від раба, який робить те ж саме, жінці, за Аристотелем, притаманно від природи доглядати за дітьми та займатися домашнім господарством, улаштованим ієрархічно: батько панує над сином, господар – над рабом, чоловік – над жінкою. Виключення жінки із контексту раціональності автоматично означало виведення її зі сфери публічного життя. І, всупереч поширеній думці, перша хвиля фемінізму виникла не в середині XIX ст., а значно раніше – у XVIII ст. Імпульс фемінізму, відкрито внесений К. Маколей та М. Волстоункрафт у 90-х

роках XVIII ст., проявив себе як заперечення патріархатом призначення жінки та її більш низького статусу. «Феміністки до фемінізму» були впевнені, що підвищення статусу жінок повинно проходити через посилення раціонального розуміння і рефлексій. І потреба адекватної освіти, яка стала головною практичною проблемою фемінізму, витікала безпосередньо з цього. Як вказує Т. Власова, феміністки Просвітництва застосовували світоглядні стандарти, які лежали в основі гендерних стереотипів попередніх періодів: античності, середньовіччя, Відродження, – почавши з проблеми важливості освіти саме для жінок [3, с. 122]. У період між Відродженням і Просвітництвом гендерна диференціація у сфері виховання, як стверджує Мартина Сонне, намагається обігнати соціальну [5, с. 123]. Чоловіки і жінки знаходяться в «колі основи знань», яке представляє триєдність «читати, писати, рахувати». Але ця відносна демократизація не дає однакових плодів для дівчат і хлопців. Розбіжність цілей у формуванні і тих, й інших позбавляє перших усякої можливості емансипації через знання. Дівчатам давалося знання неповне і суворо регламентоване. Так Еміль Руссо писав: «<...> все виховання жінок повинно мати стосунок до чоловіків. Подобатися цим останнім, бути їм корисним, уміти викликати до себе любов і повагу, виховувати їх в молодому віці, піклуватися про них, робити їх життя приємним і солодким – ось обов'язки жінок в усі часи, ось чому потрібно навчити їх з дитинства» [5, с. 123-125]. Теза філософа є свідченням того, наскільки турбота про виховання дівчат, навіть не проявившись повною мірою, зупиняється на половині шляху. Жінка допускається до знань не заради самої себе, а щоб зробити свою присутність приємною тим, хто її оточує. Вона створена не для науки, а тільки для задоволення і комфорту свого чоловіка і дітей.

Коли в середині XIX ст. у Західній Європі з'явилася перша феміністична правозахисна хвиля, вона не тільки розпочала боротьбу за основні політичні права жінок, але й показала громадськості протиріччя між ідеологією і ставленням до жінки в реальному житті [2, с. 91-92]. Друга хвиля феміністського правозахисного руху, яка зародилася в 1980-х рр.,

була направлена, в основному, проти дискримінації за ознакою статі в усіх сферах політики, суспільної діяльності: обмеження кількості жінок у професійній освіті, менша оплата праці і т. д. Але, які б глибокі зрушення не відбувалися за останні півтора століття, приховані приписи гендерних стереотипів, як і колись, укорінюються в «культурні дискурси, суспільні інститути і душі людей: естафета чоловічої влади систематично передається із покоління в покоління» [3, с. 34]. С. Бем означає ці вихідні положення «лінзами гендеру». Останні не тільки задають ракурс сприйняття суспільної реальності, але й формують саму соціальну реальність. І першою лінзою, упровадженою в дискурс культури і соціального життя, є лінза андроцентризму або «центрування» на чоловічому (вищість чоловічого, чоловіків). Тому, стверджує С. Бем, «чоловіки і чоловічий досвід сприймаються як нейтральний стандарт чи норма, а жінки і жіночий досвід сприймаються як відхилення від цієї норми, обумовлене специфікою статі». Тому до чоловіка ставляться не як до кращого, а до жінки – як до гіршої, а, скоріше, з чоловіком поводяться як з людиною, а з жінкою – як з «іншою» [1, с. 34]. С. Бем вказує, що, по-перше, лінзи андроцентризму автоматично розміщують жінок і чоловіків у різні і нерівні ситуації. А, по-друге, індивідуум намагається формувати свою особистість відповідно з ними.

Дослідники стверджують, що протягом століть чоловіки створювали лише неповну форму знання і розуміння, не беручи до уваги досвід жінок. Брайдоті, наприклад, зауважує, що це веде до бінарної логіки, яка, унаслідок своїх фалоцентричних посилок, породжує помилкові і неповні поняття, образи неістинних наукових суджень, яких просто недостатньо для системи мислення. Стверджується також, що «чоловіче знання» базується на специфічному способі мислення, який багато феміністок вважають заснованим на біології. Так, Шеррі Ортнер вважає, що загальну «девальвацію» жінок слід розглядати як те символічне щось, що є загальним для всіх культур, що змушує ставити жінку на більш низький щабель в соціальній ієрархії. Це щось, стверджує Ортнер, – природа, яку людина намагається підкорити і контролювати: «у найбільш загальному розумінні ми ототож-

нюємо культуру з уявленнями про свідомість людини та продукти цієї свідомості (наприклад, систему мислення та технологію), за допомогою яких людина намагається контролювати природу [11].

Природа існує сама по собі, людина – через усвідомлену дію над природою. Жінка володіє репродуктивними функціями, притаманними тільки їй. Цей фізіологічний факт значимий на трьох рівнях: 1) жіноче тіло і його функції здаються наближеними до природи (на відміну від чоловічої фізіології, яка залишає його вільним для культури); 2) у зв'язку з їх тілесними функціями жінок розміщують у ті соціальні позиції (ролі), які вважаються нижчими, ніж чоловічі; 3) традиційні жіночі ролі, у свою чергу, породжують певну психологію жінки, яка також розглядається як менш окультурена. Таким чином, опозиція жіночого і чоловічого стає опозицією природного і культурного і, як стверджує дослідниця, в усіх суспільствах жінки розглядаються як частина природи і розміщуються поза історичним часом і простором культури, а чоловіки, як частина культури, живуть в історії, «втільюють людське». Те, що роблять жінки за межами домашньої сфери, девальвується тому, що це роблять жінки, але це не обумовлено природою, а сконструйовано культурно.

У центрі феміністичних суперечок знаходяться аргументи Д. Ллойд у «Людині розумній» та К. Грін у «Жінці розумній». В обох працях приймається аргумент, що розум історично асоціюється з маскулінністю. Обидва філософи усвідомлюють, що такі асоціації є нестабільними. За Ллойд, маскулінні конотації розуму мають місце, незважаючи на їх нестабільність. Для Грін ці конотації зменшуються внаслідок своєї нестабільності. І «Людина розумна», і «Жінка розумна» побудовані як хронологічний огляд жінок і феміністичності в історії філософії з позицій розуму. В обох працях стверджується, що феміністичність перебуває в полярній протилежності до маскулінності і асоціюється з ірраціональною, чуттєвою і приватною сферами. Ллойд вважає, що поняття «розум» не є нейтральним в значенні статі, оскільки воно визначене в термінах подолання природи, емоцій, особливостей, які традиційно визначаються як жіночі по суті [10, с. 2]. Жінки

традиційно були виключені зі сфери розуму, куди їм було дозволено потрапити, якщо тільки вони відмовлялися від своєї фемінінності. Стверджуючи, що мізогінія історії філософії є нестабільною, Грін показує, що вона вся складається з протиріч. Слід відзначити, що вказані дослідниці користуються різною методологією у своїх працях. Якщо Ллойд зосереджена на маскулінних конотаціях розуму, Грін дає огляд історії філософії в пошуках тих елементів, які б зробили внесок в гуманістичний фемінізм. На відміну від Пейтман, яка стверджувала, що поняття «розум» не може бути нейтральним по відношенню до статі і виключення жінок було головною турботою західних філософів [12], Ллойд, на нашу думку, допускає можливість існування розуму, об'єктивного і нейтрального по відношенню до статі. У той же час вона застерігає, що філософія неминуче відображає інтереси і сприйняття окремих філософів і що протягом багатьох століть ця наука страждала послідовним упередженням проти жінок.

«Упередженість» філософії по відношенню до жінок багато в чому базувалась на фундаменті біологічного есенціалізму. Тут доречно згадати працю Е. Кларка «Стать і освіта», досить популярну в кінці XIX ст. З моменту її виходу у світ закон збереження енергії став застосовуватися для підтвердження антифеміністичного переконання, що вища освіта – недоцільна діяльність для жінок. Основна теза Кларка, як відзначає С. Бем, була досить прямолинійною: нервова система включає обмежену кількість енергії, витрати енергії на розвиток одного органа зменшують кількість енергії, необхідної для розвитку інших органів. Так, у процесі отримання освіти енергія у жінок відводиться від репродуктивних органів до мозку, це загрожує здоров'ю жінки, знижує її репродуктивну функцію [1, с. 44].

Думка про те, що освіта може завдати шкоди здоров'ю жінки, висловлювалась і англійським філософом Г. Спенсером. Він створив теорію еволюції, яка пояснювала фактично будь-яку ієрархічну систему в вікторіанському суспільстві, у тому числі чоловічі і жіночі ролі. Науковець стверджував, що суворість боротьби за існування при дефіциті ресурсів неминуче призводить не до убогості і розпусти, як ствер-

джував Мальтус, а до виживання найбільш сильних і здорових. Отже, робить висновок Спенсер, розподіл праці за класовими та статевими ознаками визначається біологічно [13, с. 30-38]. Антифеміністичні біологічні теорії після майже столітнього затишшя знову хвилюють науковців у 70-х роках XX століття. Так А. Йенсен виступає проти освітніх програм для жінок у «Гарвардському педагогічному огляді». У цей же час Л. Тайгер опублікував статтю «Можливі біологічні витоки статевої дискримінації», де він стверджував, що виключення жінок з вирішення питань політики можна пов'язати з генетично запрограмованою поведінкою [14, с.29-44]. У своїй книзі «Внутрішній шепіт» Д. Бараш описує конфлікт інтересів між статями з позиції генетично заданої тенденції, обумовленої особливостями чоловічої і жіночої репродукції [7, с. 48]. Критика соціобіології в гендерних дослідженнях є різноманітною і обширною. У контексті даної проблеми, вагомим, на нашу думку, є те, що розвиваючи теорію біології міжстатевих відмінностей з позиції існування універсальних аспектів соціального життя людини, антифеміністичні теорії більше зосереджуються на еволюційних і генетичних факторах, ніж на культурних та історичних. З цього приводу слушно зазначила Р. Блейер: «<...> вибираючи конкретну поведінку людини або тварини, соціобіологія робить припущення, що ця поведінка має генетичну основу. А потім вибудовується спекулятивне пояснення того, як ця поведінка могла б сприяти найбільшому репродуктивному успіху індивіда» [8, с. 17].

Розглядаючи питання, як культурне перетворюється в природне, дослідники звертають увагу на те, що андроцентричні технології виконують дві функції. Перша полягає в тому, що вони розміщують чоловіків і жінок у нерівне соціальне положення: чоловіки мають більше можливостей отримання професійних навичок і гарної освіти, просування по службі і здобуття влади. Усе це супроводжується щоденним соціальним досвідом чоловіків і жінок, що обумовлює різні шляхи витлумачення реальності. Друга функція полягає в тому, що ці андроцентричні соціальні технології стосуються всіх учасників соціального життя – чоловіків і жінок, а також їх спостерігачів – дітей. Спостерігаючи,

діти усвідомлюють, що чоловіки – це привілейована стаття, їх перспективи є пріоритетнішими. Жінкам, навпаки, відводяться незначні, другорядні ролі. Такий андроцентричний підхід передається із покоління в покоління в галузі освіти та виховання. Діти засвоюють гендерно-поляризовану інформацію прямо і опосередковано; на метарівні їх вчать розглядати соціальну нерівність через гендерно-поляризовану лінзу. У культурі, яка андроцентрично сприймає жінок у межах їх репродуктивної і побутової функції, жінці не потрібно бути високоосвіченою, в інтелектуальному плані їй потрібно знати «міру».

Дослідники гендеру на обширному фактичному матеріалі доводять, що, по суті, немає фундаментальних вроджених відмінностей у когнітивних особливостях чоловіків і жінок. Найявніх же відмінностей не достатньо, щоб обґрунтувати традиційну гендерну нерівність системи освіти та ринку праці. Створена гендером особистість – це не набір фемінінних чи маскулінінних характеристик, це процес створення реальності, який і вибудовує ці характеристики. Протиставляючи чоловіче та жіноче, яке імпліцитно означає позитивне і негативне, маскулінінність і нині асоціюється з «інструментальністю», з опорою на процеси пізнання у виборі роботи і вирішенні проблем, а фемінінінність – з експресивною орієнтацією, емоціями, турботою про дітей. Потенціал особистості індивіда обмежений гендерними стереотипами вже до того моменту, як він досягає зрілості. Можливості людини, включаючи й освітні, підпадають під класифікацію на основі гендеру. У гендерно-паритетному суспільстві сприйняття людини незалежно від гендеру повинно відбуватися як творчий конструктивний процес, не обмежуючи потенціал жінок в освіті і науці. Якщо проблему гендерного паритету не буде вирішено в системі освіти, то стереотипне витіснення жінок в маргінальній сфері праці буде, як і колись, тим процесом, який формує поведінку молодих людей і який не відповідає нормам сучасного демократичного суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бем, С. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С. Бем. – М. : РОССПЕН, 2004. – 329 с.
2. Брайтон, В. Политическая теория феминизма. Введение / В. Брайсон. – М.: Идея – Пресс, 2001. – 304 с.
3. Власова, Т. И. Формирование гендерных стереотипов в западноевропейской философии / Т. И. Власова. – К. : Генеза. 2006. – 296 с.
4. Rich, A. Of woman born: Motherhood as experience and institution / A. Rich. – New York : Norbo, 1976. – 312 p.
5. История женщин. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; ред. Н. Земан Дэвис, А. Фарж. – СПб. : Алетейя, 2008. – 558 с.
6. Ярская-Смирнова, Е. Р. Неравенство или мультикультурализм / Е. Р. Ярская-Смирнова // Высшее образование в России. – 2001. – №4. – С. 102–110.
7. Barash, D. The whisperings within / Д. Barash. – New York : Harper and Row. – 1979. – P. 48.
8. Bleier, R. Science and gender: a critique of biology and its theories on women / R. Bleier. – New York : Bergamon. – 1984. – P. 17.
9. Green, K. Woman of Reason: Feminism, Humanism and Political Thought / K. Green. – Cambridge, Oxford : Polity Press. – 1995. – P. 132-135.
10. Lloyd, D. The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy / D. Lloyd. – London : Methuen, 1984. – P. 2.
11. Ortner, S. Is Female to Male as Nature to Culture? / Sherry Ortner // Women, Culture and Society Ed. By M. Zimbalist Rosaldo and L. Lamphere. – Standford, 1974.
12. Pateman, C. Review of Genevieve Lloyd's «The Man of Reason» / C. Pateman // Political Theory. – Vol. 14. – 1986.
13. Spencer, H. Psychology of the sexes / H. Spencer // Popular Science Monthly. – 1873 – Vol. 4. – P. 30–38.
14. Tiger, L. The possible biological origins of sex discrimination / L. Tiger // Impact of Science on Society. – 1970. – Vol. 20. – P. 29–44.

Надійшла до редколегії 12.03.2012.

Прийнята до друку 15.03.2012.

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ

УДК 111.852

Глухова О. Г., Донецький національний медичний університет ім. М. Горького

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ И ФУНКЦИИ

В статті розглядається ідеальний образ та його взаємозв'язок з ідеальним, відокремлюється в філософії та науці дефініція ідеального й ідеального образу, прикладний характер та його соціальні функції, соціальна природа.

Ключові слова: *ідея, ідеал, ідеальне, ідеальний образ.*

Glukhova O. G., Donetsk National Medical University

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ И ФУНКЦИИ

В статье рассматривается идеальный образ и его связь с идеальным, определение в философии и науке идеального и идеального образа, прикладной характер и его социальные функции, социокультурная природа.

Ключевые слова: *идея, идеал, идеальное, идеальный образ.*

Glukhova O. G., Horkyi Donetsk State Medical University

IDEAL MODEL: SOCIAL CULTURAL DETERMINANTS AND PHUNCTIONS

This article considers ideal model and its relations to ideal, differ in the philosophy and science definition of the ideal and ideal of model, applied character and its social functions and social nature.

Key words: *idea, eidos, ideal, ideal model.*

Актуальность идеального насчитывает тысячелетия, начиная с античности. Идеальный объект науки – фундаментальное направление исследования в философии. Концепция идеального образа – один из частных аспектов идеального объекта. В связи с этим цель нашего исследования – в общих чертах представить понимание идеального в философии. Задача работы – показать объем и содержание понятия идеального образа, очертить его прикладной характер на уровне индивида и социума.

Пройдя многовековую историю, идеальное, начинаясь с таких понятий, как «эйдос», «идея», «идеал», превратилось на сегодняшний день в «парадигму человеческого познания», во «внутреннюю форму языка познания», в «Единое» для любого вида познания».

Проблема идеального в отечественной философии представлена рядом авторов: О. Барт, В. Барулин, Т. Васильева, Г. Дрепа, Д. Дубровский, Э. Ильенков, А. Коблов, А. Ласточкин,

М. Лифшиц, К. Любутинов, Н. Оконская, В. Орлов, Д. Пивоваров, И. Утробин и др.

В свое время Э. Ильенков об идеальном сказал так: «Идеальное» или «идеальность» явлений – слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно» [2, с. 17]. «Идеальное» – это отражение действительности в формах духовной деятельности, способность человека духовно-мысленным образом воспроизводить вещь.

Исследуя гносеологические корни идеального, приходим к следующему заключению: идеальное – философская категория, противоположность материального, реального. В идеалистической традиции идеальное понимается как самостоятельное нематериальное начало, существующее вне пространства и времени (дух, идеи). В материалистической традиции идеальное понимается как отражение в сознании внешнего мира, субъективный образ объективной реальности. В марксизме идеальное трактуется как отражение внешнего мира в формах сознания и деятельности человека как

общественного существа, продукт и форма социальной практики (в отличие от простого продукта пассивного индивидуального созерцания).

В Большой советской энциклопедии – идеал (филос.) – (от франц. *ideal*, от греч. *idea* – идея, первообраз), идеальный образ, определяющий способ мышления и деятельности человека или общественного класса. Формирование природы сообразно. Идеал (филос) представляет собой специфически человеческую форму жизнедеятельности, ибо предполагает специальное создание образа цели деятельности до ее фактического существования.

Когда мы говорим о творческом потенциале сознания (т. е., оно не только отражает, но и творит мир), то анализ объективно приводит к категории «идеальное». При этом категория идеального не является синонимом сознания, психики и субъективного. Понятие идеальности используется для характеристики специфического бытия объекта, чтобы отличить мысль об объекте от самого объекта. «Идеальное» – это отражение действительности в формах духовной деятельности, способность человека духовно-мысленным образом воспроизводить вещь. В «Капитале» К. Маркса «Идеальное – это материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней».

В современной литературе существует три концепции идеального (Д. Дубровского, Э. Ильенкова и М. Лифшица). По Д. Дубровскому, идеальное – это явление, присущее исключительно сфере субъективного мира социального индивида; органом идеального является головной мозг общественно развитого человека; идеальное отождествляется с совокупностью образов сознания; сказать «идеальный образ» или «субъективное переживание», суть одно и то же; носитель идеального – нейродинамический код, пока еще слабо исследованный; сознание воспроизводит образы (это виртуальное пространство) и движется от пункта к пункту [2, с. 117]. По Э. Ильенкову: идеальное – обективированная мыслительная форма; идеальное – это деятельная способность человека; идеальное – первично по отношению к сознанию [3, с. 247]. М. Лифшиц различает понятия «идеи» и «идеального»; идея – это «ум-

ственное сознание», «акты сознания»; идеальное – это образцы, эталоны [4, с. 73].

Одной из актуальных проблем теории познания является выяснение природы и механизмов появления идеальных образов.

Понятие образа широко используется разными видами знания. В философии образ – одно из основных понятий материалистической диалектики, которым обозначают форму существования материального в идеальном, сложного обобщения объективного в субъективном. Образ (информация) – воспроизведение объекта, информация о нем или его описание, структурно сходное, но не совпадающее с ним.

Образ в психологии – формируемый в сознании человека мысленный (ментальный) образ воспринимаемого им в окружающей среде объекта.

Образ в математике – результат (y) отображения прообраза (x) для заданных отображения (функции), и записывается как $y=(F)x$.

Образ – визуальный образ, зрительный образ, изображение. Художественный образ – всеобщая категория художественного творчества, форма истолкования и освоения мира с позиции определенного эстетического идеала путем создания эстетически воздействующих объектов, это также любое явление, творчески воссозданное в художественном произведении.

Образ – порядок, способ, метод, организация. Образ жизни (социология) – устоявшиеся, типичные для исторически-конкретных социальных отношений формы индивидуальной, групповой жизни и деятельности людей, характеризующие особенности их общения, поведения и склада мышления в различных сферах.

Образ диска (англ. *diskimage*) – компьютерный файл, содержащий в себе полную копию содержания и структуры файловой системы и данных, находящихся на диске. Образ оптического диска – файл, содержащий в себе всю информацию и структуру оптического диска. Образ ПЗУ (англ. *ROM image*) – файл, содержащий копию данных из микросхемы ПЗУ, например, из картриджа игровой приставки, из ПЗУ компьютера, ПЗУ игрового автомата и т. д.

Образ в философии, результат и идеальная форма отражения объекта в сознании человека,

возникающая в условиях общественно-исторической практики, на основе и в форме знаковых систем. На чувственной ступени познания образами являются ощущения, восприятия, представления. На уровне логического мышления – понятия, суждения, умозаключения. Образ имеет своим объективным источником предметы и явления материального мира. В этом смысле образ вторичен по отношению к своему оригиналу. Материальный субстрат образа – соответствующие нейрофизиологические процессы, протекающие в КГМ человека или животного. Материальной формой воплощения образа выступают практические действия, язык, различные знаковые модели. Специфической формой образа является художественный образ. Вместе с тем исследователи данного вопроса выделяют и своеобразие образа. Так, образ есть нечто субъективное, идеальное: он не имеет самостоятельного бытия вне отношения к своему материальному субстрату – мозгу и к объекту отражения; он объективен по своему содержанию в той мере, в какой он верно отражает объект; образ объекта никогда не исчерпывает всего богатства его свойств и отношений: оригинал богаче своей копии; однажды возникнув, образ приобретает относительно самостоятельный характер и играет активно действенную роль в поведении человека и животных; он регулирует поведение, осуществляя функции управления действиями.

Если говорить об идеальных образах как об онтологических формах и гносеологическом векторе познания, то идеальные образы – это воображение, представление, воля, идеалы, идеи, вера, восприятие, любовь, страсть. Они формируются при помощи сказок, ритуалов, мифов, магии, игры, ценностей, любви. Это онтологические формы идеального образа (т. е. формы бытия, существования людей) и гносеологический вектор познания данного феномена.

«Идеальные образы» – это основание («Единое») человеческого познания, которое уже в литературе (Т. Кудряшова) было названо как ВФЯП – внутренней формой языков познания. Все виды познания (наука, искусство и т. п.) восходят к этому «Единому», о котором можно говорить как о методологическом потенциале и парадигме научного познания.

Сложность исследования идеальных образов заключается в противоречивости самого процесса познания, а именно в том, что познание переводит материальное в свою противоположность – идеальное. Противоречивость познания проявляется также в специфике его форм, в характере связей этих форм между собой. Идеальный образ – это всегда информация, знание и результат познания.

В гносеологии выделяются две ступени познания – чувственная и рациональная (а также интуиция как особый момент связи чувственного и рационального). Обе эти ступени – информационные, и ведут к формированию идеального образа. Чувственное познание осуществляется посредством органов чувств (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус). Для него характерны: непосредственность (прямое воспроизведение объекта); наглядность и предметность возникающих образов; воспроизведение объектов на уровне явления, т. е. их внешних сторон и свойств. Особенность ощущений в том, что они несут информацию об отдельных свойствах и сторонах объекта (цвет, запах и т. д.), но само по себе это еще не дает цельной картины объекта познания.

Восприятие, как синтез ощущений, формирует целостный образ предмета в единстве его сторон и свойств. А наглядное воспроизведение прошлых восприятий с помощью памяти и воображения рождает такую форму образа, как представление.

Рациональное познание (работа левого полушария) – более сложный способ отражения действительности посредством мышления. К нему относятся понятия, суждения, умозаключения, законы, гипотезы, теории. Понятие – логический образ, воспроизводящий существенные свойства и отношения вещей. Оно – начало и конец любого цикла осмысления действительности. Суждение – это мысль, связывающая понятия и отношения между различными вещами и их свойствами. Суждения строят систему науки. Умозаключение – это вывод из взаимосвязанных суждений. С помощью понятий, суждений и умозаключений выдвигаются и обосновываются гипотезы, формулируются законы, строятся целостные теории – наиболее

лее развитые и глубокие логические образы действительности.

Одним из актуальных направлений философии идеального является вопрос о связи идеала, идеального образа с мировоззрением и сознанием.

Наукой давно доказано, что общественный идеал формируется исключительно на основе мировоззрения. То есть, общественный идеал – это мировоззренческая форма отражения действительности. Однако мировоззрение является комплексной формой сознания. Следовательно, общественный идеал через мировоззрение связан и с сознанием. Что касается идеального образа, то ему тоже находится место в этой системе связей. Достаточно сказать, что содержание идеального образа составляют ценности, взгляды, нормы, принципы человеческого общежития, мотивации поступков человека и т. п. А это и есть внутренняя структура мировоззрения. То есть, идеальный образ не только прямо вписывается в мировоззренческую конструкцию, но и является, на наш взгляд, её критерием, показателем и вершиной. Через ценностную и другие конструкции мировоззрения идеальный образ отражает духовный уровень и нравственные потребности человека или группы людей.

Наглядно-образное мышление является объектом исследования многих наук и видов знания – нейропсихологии, нейрофизиологии, психолингвистики, философии, культурологии, этики, эстетики и др.

Психологи пишут, что мышление – это психический процесс обобщенного и опосредованного отражения действительности в ходе ее анализа и синтеза при обязательном участии языка (речи). Само мышление делится на наглядно-действенное, наглядно-образное и абстрактно-логическое.

Как видим, идеалы также являются основой духовной жизни личности. Как известно, сознание (духовное, бездуховное) проявляет себя в своей форме – мировоззрении. Мировоззрение также сложно структурированная система, куда входит и идеал. Идеалы могут быть научно обоснованными, иллюзорными, достижимыми и совсем нереальными. Как правило, они обращены в будущее и в этом плане высту-

пают в виде идеального образа, представления, желания, мечты, которые подчиняют чувства, волю, совесть, диктуют поступки людей. Наличие идеала в мировоззрении определяет его специфическое функционирование уже на уровне сознания, то есть, идеал через идеальный образ формирует опережающее отражение (свойство сознания), как силу, которая не только отражает окружающую действительность, но и ориентирует на ее изменение в приближении к своему идеальному образу. Когда идеала нет или он себя исчерпал, то в действие вступают воображение, представление, мечта, интерес, характер, воля, желание и т. п.

Мотив как идеальный образ также присутствует в структуре сознания, побуждает сознание к активности, деятельности, к преобразованию мира. Мотив, как утверждают ученые, – внутри человека. Другими словами, мотив – это идеальный образ во внутреннем плане сознания человека. Но это не просто идеальное представление, а энергетически насыщенный образ необходимого, потребностно-значимого предмета. Источником побудительной силы мотива выступают потребности. Как справедливо отмечал классик психологии А. Леонтьев, лишь в результате встречи потребности с отвечающим ей предметом, она впервые становится способной направлять и регулировать деятельность. «Встреча потребности с предметом есть акт опредмечивания потребности – наполнения её содержанием, которое черпается из окружающего мира. Это и переводит потребность на собственно психологический уровень», т. е. в мотив. [1, с. 98].

Психология также утверждает, что лидером не рождаются. Лидером становятся. Первый человек, с которым общается ребенок и начинает осознавать себя как личность – мать. Мать первая, кто развивает интеллект ребенка. Ребенок, как любой детеныш, с первого дня, не осознавая, копирует все хорошее и плохое, что видит у матери и окружающих его людей. Первые впечатления ребенка впечатываются в подсознание (с молоком матери), как догмы поведения человека в обществе на бессознательном уровне, которые почти невозможно изменить в течение жизни. Если мать демонстрирует ребенку образы культурной реализации естест-

венных инстинктов – он вырастет культурным человеком, если мать не владеет этими образами, он вырастет с проблемами поведения и для себя, и для общества. Затем учитель является дальнейшим трансформатором, способным преобразовывать образы в знаки и знаки в образы. Цель обучения в школе – этому научиться. Без опоры на лидеров школа с этим никогда не справится.

Идеальный образ имеет место и в структуре идеологического конфликта.

Идеальный образ в сознании человека – это форма его культуры на основе общечеловеческой культуры, исторически формировавшейся до него. Еще Платон называл эти образы «идеями». Они – «прообразы», «активные образцы», оформляющие «вещество природы», телесное существо самого человека, организующие сознательную волю, социальный порядок внутри человеческого мира. Л. Выготский рассматривал идеальное как «внутренний субъективный образ», «идеальную модель», «форму общественной деятельности». Поскольку идеология это, не в последнюю очередь, совокупность идей, то и в идеологическом формате конфликты разгораются самым естественным образом, сталкивая «субъективности идеальных образов» их носителей. Конфликты, возникающие на почве идеологических разногласий, являются частным случаем конфликта противоположности ориентации, разница между ними состоит в том, что идеологическая причина конфликта заключается в разном отношении к системе идей, которые оправдывают и узаконивают отношения субординации, доминирования и основополагающие мировоззрения различных групп общества.

Одной из актуальных проблем украинской культурологии является изучение связи между сознанием украинца (славянина) и предметами их народной культуры. Народный образ в свадебных обрядах украинцев – это еще один пример функционального назначения идеального образа в социуме. Образ народа всегда был главным актуальным аспектом народного творчества украинцев, в том числе и свадебного об-

ряда. К этому можно добавить украинский рушник как идеальный образ языческого мировоззрения, а также проблема идеального образа в современных теориях любви.

Таким образом, философский анализ исследуемой нами проблемы, позволяет нам сделать ряд выводов. Во-первых, сознание – это мир субъективной реальности, который заполняется индивидуальными усилиями личности через формирование ею своего духовного, культурного, мировоззренческого и интеллектуального уровней. Результатом чего является созданный человеком окружающий мир. Во-вторых, со времен Платона субъективную реальность (т. е. сознание) в философии принято называть «миром идей» (или бытием «идеального»), и что идеальное существует объективно в виде идеалов и идеальных моделей («идеальных образов»), то есть, идеальное – это «умственная копия материального объекта», это свойство индивидуальной психики человека. В-третьих, природа идеального по-прежнему вызывает много споров в философии и психологии, однако никто не оспаривает мысль о том, что идеальное – это, собственно, и есть человеческий мир – мир культуры с воплощенным знанием, идеалами, ценностями, умениями предшествующих поколений, представленных в образах.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Залешук, В. Г. Проблема идеального в современной научной философии. / В. Г. Залешук. – Пермь, 2004. – 209 с.
2. Дубровский, Д. И. Психические явления и мозг / Д. И. Дубровский. – М. : Наука, 1971. – 386 с.
3. Ильенков, Э. В. Диалектика идеального / Э. В. Ильенков // Философия и культура. – М. : Политиздат, 1991. – С. 229–274.
4. Лифшиц, М. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального) / Э. Лифшиц. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 183 с.

Поступила в редколлегию 29.02.2012.

Принята в печать 02.03.2012.

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 101 : 321.7(066)

Хміль В. В., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

ЕНТРОПІЙНИЙ «ВІРУС» ДЕМОКРАТІЇ

Стаття присвячена соціально-філософському аналізу демократії як спрямованої на цілісне буття людини та суспільства на противагу її політико-інструменталістському розумінню в політологічних дослідженнях. Особливу увагу приділено соціальній ентропії, її проявам та наслідкам.

Ключові слова: демократія, буття людини, соціальна ентропія, європейська культура.

Хмель В. В., Днепрпетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

ЭНТРОПИЙНЫЙ «ВИРУС» ДЕМОКРАТИИ

Статья посвящена социально-философскому анализу демократии, направленной на целостное бытие человека и общества в противовес ее политико-инструментальному пониманию в политологических исследованиях. Особенное внимание уделяется социальной энтропии и ее последствиям.

Ключевые слова: демократия, бытие человека, социальная энтропия, европейская культура.

Khmel V. V., Dnipropetrovsk National University of Railway Transport
named after academician V. Lazaryan

Entropic «Virus» of Democracy

The article deals with the social and philosophical analysis of democracy as an element of holistic social being in contrast to its political and instrumental interpretation in politology research. Social entropy process and its effects were given special attention in this article.

Key words: democracy, social being, social entropy, European culture.

Протягом останніх десятиліть посилюється увага дослідників до проблеми майбутнього європейської цивілізації, що набула вагомого значення ще в працях, М. Вебера, Ф. Ніцше та О. Шпенглера, в їх песимістичних сценаріях

перспектив людського світу, позбавленого демократичних перетворень.

Різноманітність філософських позицій стосовно сутності соціально-політичних процесів наблизили сучасну епоху до розуміння великих соціально-культурних потрясінь, але життя, незважаючи на велику кількість наукових до-

сліджень, дає новий матеріал для роздумів та теоретичної рефлексії, який постійно ускладнює розуміння мети та результатів демократичних процесів.

З цієї причини проблематика постмодерністської філософії останніх десятиліть свідчить про великі тектонічні зрушення в традиційному розумінні демократії, людини, мови, культури та гендерних ролей у суспільстві. Зазначені дослідження є особливо актуальними зокрема для України, яка ще перебуває в пошуку своєї національної, соціальної та політичної ідентичності та власного місця в соціальному просторі європейських країн.

Розкриття теми статті потребує відходу від суто політологічного тлумачення демократії як народовладдя в презентативній та ліберальній формах, оскільки воно не враховує широкий спектр соціокультурних та духовних феноменів у житті сучасного людства.

У другій половині ХХ ст. змінилося уявлення про зміст демократії. Мета демократичного устрою держав, як правило, зводиться до певних стратегій та методів організації суспільства, обмеження свавілля влади, збереження та реалізації прав людини, а також до втілення в життя принципу відповідальності влади перед суспільством, захисту гідності та безпеки людини.

Демократія не тільки створює та утримує порозуміння між більшістю та меншістю, охороняє права людини, прагне встановити соціальну рівність завдяки інструментам влади. Відтак, при всіх її позитивах, вона одночасно стає механізмом невпинного руйнування соціального цілого шляхом розшарування суспільства на автономні осередки, угруповання, сегменти з притаманними для них цінностями, оцінками та ідеалами.

Епіцентром філософського дослідження є не політико-інструменталістський аспект демократії, а цілісне буття людини, що передбачає відповіді на питання про мету та засіб здійснення демократичних процесів, визначення умов, напрямків та критеріїв їх оцінки тощо. Тому звернення до аналізу результатів демократичних перетворень та їх перспектив у контексті соціально-культурної ситуації сучасної Західної Європи є актуальним.

Нині в соціально-культурних та політичних дослідженнях політологічний розум домінує над філософськими тлумаченнями складних демократичних процесів, що стає причиною затьмарення більш глибоких основ соціального буття людини, на протигагу визначенню загальнолюдських цінностей та глобальних перспектив.

В сучасній філософській науці проблеми соціальної ентропії вивчають дослідники В. Алтухов, А. Ахієзер, Є. Князев, С. Курдюмов, В. Стьопін, В. Руднева та ін. Ними осмислено нові ієрархії та рівні організації соціальних систем, які включають в себе елементи хаосу, неупорядкованості, самоорганізації соціальних рухів, що збільшують ентропійні процеси в суспільстві. Але науковці так і не конкретизували проблему: демократія – це засіб чи мета існування сучасних держав? Чи є межі демократичних перетворень? У чому полягає таємничий сенс демократії, і чи завжди ми усвідомлюємо остаточний результат її дії в гуманістичному вимірі?

Йдеться про те, чи потрібно якомога довше стримувати ті демократичні здобуття, якими так пишається Західна Європа, чи, навпаки, максимально прискорювати прогрес для оновлення демократичних інституцій, готуючи себе до глобальних трансформаційних зрушень, пов'язаних з асиміляцією традиційних народів, етносів на європейському континенті? Така ситуація може скластися внаслідок незворотніх демографічних змін, які призведуть до розчинення європейців у котлі інших цивілізацій.

Для більш плідного аналізу зазначеної проблеми доцільно звернутися до нових пізнавальних засобів та понять, які б дали можливість більш змістовно висвітлити наслідки деяких перетворень у розвинених демократичних країнах, враховувати нові нароби, оприявлені новітні тенденції в розвитку таких складних систем, як суспільство.

У ХХ ст. актуалізувалися пошуки в таких напрямках дослідження, як загальна теорія систем, синергетичні принципи функціонування самоорганізованих систем з вузловими поняттями «ентропія-негентропія». У таких дослідженнях на перший план виходять елементи неупорядкованості, нелінійного розвитку соці-

альних систем, які важко передбачити, зробити соціально-економічні прогнози та ухвалити управлінські рішення.

Звернення до поняття «ентропії» та його функціональної ролі є необхідним для виявлення евристичного, аналітичного, методологічного потенціалів, надзвичайно важливих для розуміння складних соціальних процесів сучасного світу.

Не зважаючи на можливі звинувачення в редукаціонізмі, вважаємо, що другий закон термодинаміки Гейзенберга та Планка, свідчить, що Всесвіт, включаючи усі інваріанти наявних систем, стихійно та безповоротно рухається від порядку до хаосу, тобто в напрямку розширення ентропії, процеси якої діють і на людське суспільство. Саме демократія, з одного боку, ускладнює соціальну організацію, розшаровуючи її на некеровані осередки, з іншого – поступово вводить суспільства в ентропійний стан, який стає головною причиною трансформації соціального буття як своєрідного європейського цивілізаційного суїциду, причиною якого є руйнування релігійно-метафізичного світогляду.

Є певні напрямки в осмисленні поняття «ентропії», яке пододало тривалий шлях свого становлення, започаткувавшись у природознавчих науках в XIX ст., у загальній теорії систем, згодом було запозичене синергетикою, теорією інформації, де були серйозні спроби виділити закономірності ентропійних процесів, що мають місце не тільки в природних явищах, але і в ідеології, політиці, економіці, культурі.

Так, одна з точок зору на соціальну ентропію зводиться до тези про постійне збільшення різноманіття соціального світу та матеріальних можливостей суспільства, що є важливими для реалізації постійно зростаючих потреб людства. Чим більше економічного, політичного, культурного зростання, споживчого розмаїття, видів соціальних послуг, комунікативних можливостей, тим більшим є у людини вибір в самореалізації, гармонізації життя. Обґрунтовуючи таке тлумачення, С. Хайтун вважає «помилковим ототожнення ентропії з хаосом» [1, с. 98].

Але недолік, на нашу думку, такого підходу в тому, що протилежне за змістом поняття «негентропійності» не відмежовується за зміс-

том від ентропії, але спрямоване на стабілізацію якостей соціальної системи як протиположним системним проявам, іноваційним елементам, що потенційно загрожують її збереженню та відтворенню. Стійкість такої системи усе більше тримається на репресивних апаратах держави, урівноважених нормативно-правовими принципами.

Протилежна точка зору ближче до первинного сенсу ентропії в плані перманентного поглиблення кризового стану суспільства, що має місце в дослідженнях Є. Князева [2], М. Ільїна [3] та ін., для яких ентропія є ключовим сегментом розпаду та трансформації розвинених соціальних систем з демократичними основами управління.

Ентропійні процеси в суспільних явищах реалізуються в громадянському суспільстві через соціальні рухи, професійні об'єднання, недержавні громадські організації, різноманітні спільноти, в тому числі віртуальні. Інформаційна, політична, культурна відкритість суспільства активізує життя громадян, забезпечує реалізацію ще більших свобод.

Зазначений процес на етапі сучасного європейського суспільства свідчить про наростання хаосу в суспільстві, що виявляється в політичних та економічних кризах, послабленні моралі, непередбаченості подій та неможливості регуляції означених процесів звичними засобами, наслідком яких є дисгармонія суспільних відносин, що стає причиною соціального напруження.

Результатом означеної неупорядкованості в розумінні суспільної мети є поглиблення процесів руйнації сімейних, релігійних, правових, моральних та інших соціокультурних структур. Слабшають і втрачають свою силу нормативно-правові імперативи, що супроводжується розпадом духовно-ціннісних компонентів світогляду, які зв'язували людей протягом минулих століть.

У сучасних розвинених європейських державах причиною активізації ентропійних процесів, на нашу думку, стає міграційний мультикультуралізм, коли етнічні осередки, або анклавні стають самодостатніми культурними утвореннями зі своєю релігією, звичаями, традиційними уявленнями про добробут. Самоізоляція

спільнот, відокремленість від панівної європейської культури руйнують особистість, прищеплюють чужинцю прагматизм та культ споживання як основні принципи смиследіяльності, не спонукають його ні до розвитку власної національної культури, ні до засвоєння європейських цінностей.

Засилля європейського континенту іммігрантами з Африки та Азії пов'язане з виконанням малокваліфікованих та низькооплачуваних робіт. Європа потребує переселенців, щоб витримати ярмо пенсійного забезпечення та підтримувати високу платню державним службовцям і іншим привілейованим категоріям населення. Та недавні емігранти, маючи по п'ять-сім дітей, отримують від держави високі виплати на них, завдяки чому можуть досить безбідно існувати. Вони не інтегруються в європейське суспільство, а створюють певні анклавні осередки зі своєю мовою, культурою, своїми звичаями – підриваючи зсередини європейську культуру. Так, лише в одній Німеччині нині нараховується 15 тисяч мечетей.

Третій світ кожен рік збільшується на 80-90 млн осіб на протигагу країнам Заходу, які мають негативні демографічні тенденції. Через півстоліття на земній кулі європейці становитимуть лише одну десяту частину людства, сьогодні – одну шосту.

Тенденції розвитку західної цивілізації протягом декількох останніх десятиліть все більше нагадують демонтаж європейських цінностей у пошуках нових шляхів розв'язання наболілої теми – втрати сенсу життя людини, яке вміщувалося переважно у простір метафізичних цінностей з одночасною підвищеною увагою до таких понять як віра, надія, майбутнє. Складається враження, що європейці змирилися з вимиранням своєї цивілізації і отримують певну насолоду від кризи, яку О. Шпенглер називав «смертю Європи».

Без перебільшення можна сказати, що якась провина за цю кризу лежить і на активізації феміністичних рухів 60-80 років XX ст., які підняли жінку з колін й поставили на один соціальний та інтелектуальний рівень поруч з чоловіками, піднесли жінку як соціально-активну істоту, яка не хоче поступатися чолові-

кам ні в чому. Саме це і спричинило поступове руйнування інституту сім'ї.

Теоретичне підґрунтя руйнування сім'ї мало місце не тільки в марксистській філософії. Воно було продовжене «критичною теорією» Франкфуртської школи Г. Маркузе Т. Адорно та італійцем А. Грамші, які здійснюють наступ на європейську цінність, на ієрархічні структури влади, етноцентризм, на сексуальні обмеження, йдучи в руслі концепції фемінізму. Усе це провокує наступ на християнську цивілізацію [4, с. 43].

Теоретиками Франкфуртської школи були визначені соціальні сили для нових демократичних перетворень – це маргінали, етноменшини, молодіжні радикальні угруповання, наймані робітники та безробітні з країн третього світу. Фемінізм теоретично вписують у радикальну складову стратегії широкого пролетарського руху через уповільнену блокаду християнських цінностей, де занепад буржуазної моралі дасть можливість зсередини розхитати європейську культуру.

Таке теоретичне обґрунтування призвело до практичного звільнення жінки від сім'ї (на кшталт «жити для себе») і стає все більше популярним на Заході. Сім'я для такої жінки виступає як щось несуттєве, другорядне, як економічний осередок, який роз'єднує суспільство на невеликі групи, а якщо так – то необхідність у такій сім'ї відпадає. Європейські жінки не бажають мати дітей з багатьох причин, серед яких – кар'єра, заняття в фітнес-клубах, в гуртках дозвілля, а також в культі гедонізму та споживання. Жінка все більше стає відірваною від сімейних проблем, виховання дітей, що свідчить про переверот у свідомості західних суспільств. Доля культури, нації, народу стає невизначеною, коли фізичне та соціальне відтворення людини для більшості «слабкої» статі стає другорядним, або визнається проблематичним.

Наочною ілюстрацією сказаного є деякі здобутки у сфері гендерних досліджень, які йдуть в напрямку поступового витіснення морально-етичних засад існування людини та заміною їх матеріальною мотивацією, що свідчить про орієнтацію жінки на зовнішній світ, а не на внутрішній, екзистенційний. Однією з

причин такої переорієнтації є загубленість сенсу життя людини, який сьогодні випадає з простору метафізичних цінностей, та підсвідомого прагнення особистості до глибокого осмислення таких понять, як мета життя, віра, надія, майбутнє.

Гендерна аргументація описує та аналізує людину, особливо жіночу статтю, з позицій розроблюваного марксизмом формаційного підходу. Мета сучасного суспільства не зводиться тільки до ефективності, конкурентноспроможності виробництва, бо при такому розумінні людина виступає засобом відтворення суспільства, тобто робочою силою, поряд з іншими засобами виробництва. Цей підхід переважно спрямований на просте відтворення робочої сили та домінантного способу виробництва. Марксистська концепція суспільно-економічної формації свого часу зазнала з цього приводу дуже багато критики і поплатилася своєю популярністю за свою поверховість.

Нині в соціально-філософській науці є більш продуктивним цивілізаційний метод, який дає можливість осмислити людину, перш за все, як носія культури, певного способу життя, духовних та моральних цінностей, де визначено її місце та роль у контексті національних, ментальних природно-демографічних характеристик, обумовлених розширенням відтворення людини. Соціокультурні особливості виступають пріоритетними в аналізі, що робить розвиток людини метою суспільства.

Соціальна ентропія негативно впливає на етичну складову діяльності людей, а також на цілі, що ставить перед собою суспільство – цілі стають аморфними, що позначається на результатах людської діяльності та морального стану соціальної системи.

Варто погодитися з думкою Б. Спінози, що природа не призначає для себе ніяких цілей, у неї не існує понять добра та зла, проте всі кінцеві причини буття складаються тільки завдяки людським смислам. Наведена оцінка вказує на недолік прибічників загальної теорії систем, які не відрізняють природне буття від його соціальних закономірностей [5].

Як закони діалектики не мають прогностичної функції, так і в загальній теорії систем збільшення ентропійних процесів ставить суспіль-

ство тільки перед фактом очікуваних змін, відтак, не визначаючи часу початку радикальної трансформації. У названих концепціях не враховується більш складний механізм соціальних систем, підпорядкований «маятниковій» закономірності – звуженню та розширенню демократичних свобод, що залежить від тих чи інших політичних режимів.

Соціальна ентропія має своїм джерелом духовну діяльність людини, яка містить у собі морально-цінісний сенс. Завданням культури та філософії є формування простору людських сенсів щодо цілеспрямованості людського буття, формування ідеального образу майбутнього як стратегічного напрямку становлення людства.

Але чи можна запобігти процесам поширення ентропії за допомогою державних або наддержавних інститутів? Україн важко говорити про базові цінності людства на підґрунті тоталітарних ідеологій, які змогли б об'єднати різноманітні народи та етноси з їх релігійним та культурним розмаїттям.

Ентропія проявляється там, де відбувається процес деперсоніфікації людини через масову культуру, примусову комунікацію, віртуалізацію буття (особистого та суспільного), економічну глобалізацію, гендерну рівність, тощо.

Питання долі Європи в духовно-історичному та демографічно-відтворювальному соціальному просторі – це не тільки теоретичне питання, але й суто практичне.

Занепад європейської культури пов'язаний з тим, що суспільство перебуває не на стадії духовного зростання, на кшталт того, як дух творчості епохи Відродження створював Європу, а, навпаки, на етапі уповільнення креативно-духовних процесів. У будь-якій культурі, як слушно зауважує М. Бердяєв, «після розквіту <...> розпочинається занепад творчих сил, спустошення духу», тобто формується ентропійний стан суспільства, первісними проявами яких є розпорошення його ідеалів та втрата смислів.

Європейські суспільства прагнуть значною мірою до зовнішніх прикрас організації життя, а не до сенсів повноцінного буття людства, а це свідчить про те, що «цілі починає презентувати себе в самому житті, у самій практиці, а це

підміна мети життя засобами життя» [6, с. 162-163]. Прагнення людства до цілісного буття передбачає відтворення себе як частини цілого, будь то етнос, нація або спільнота за іншими ознаками. Не дарма в історичній ретроспективі спостерігається певна кореляція між сплесками духовного піднесення суспільства, посиленням відчуття єдності (на будь-якому підґрунті), власної окремоті та винятковості, усвідомлення свого призначення та трансцендентності з прагненням до суспільного (у тому числі демографічного) відтворення. Дух сучасної європейської культури супроводжується заглибленням в повсякденний прагматизм, завдяки чому руйнуються соціально-культурні ідеали, орієнтовані на повноту буття.

Наскільки демократичні принципи забезпечують збереження цілісного буття людини? Демократія масової культури стоїть на заваді реалізації національних та етнічних ідеалів, суперечить майбутньому більшості європейських національних утворень.

Наша цивілізація тільки готує значні зміни в новій системі моральних орієнтирів, де б суспільство давало змогу кожній людині ставити собі мету, обирати цінності і мати можливість реалізувати себе.

Демократія як принцип збалансування суспільних інтересів сама по собі не несе цінностей. Цінністю стають ті стосунки, які дають можливість, розширено відтворювати соціальне ціле, соціалізувати особистість, дати їй можливість самореалізуватися, зважаючи при цьому лише на суспільно значимі інтереси.

Прагнення до демократичної рівності європейської цивілізації закладене в одному з гранднративів Модерну, який розгортається повною мірою сьогодні та засновується на єдиній всесвітній логіці економічного та соціального розвитку в напрямку глобалізації. Принципи демократії стали вище соціальної та природної доцільності людей.

Однак, демократичні принципи, якими живе соціальний організм як ціле (що враховує інтереси одиничного та особливого), мають можливість передати меншості частину своєї влади. У цьому й існує небезпека, бо починає діяти некерований ентропійний процес, який розпорошує ціле, де має місце послаблення

«згустків владної енергії» (економічні, матеріальні, фінансові, інтелектуальні), та в суспільстві зникає владна силова напруга. При цьому обидва «охоронці» демократії, держава та громадянське суспільство, несуть відповідальність за збереження цілого як соціуму.

Чому поза межами Європи та Америки ентропія поглинає традиційні форми саморегуляції, чому вона не знайшла розповсюдження в більшості країн світу? Така ситуація зовсім не свідчить про «недорозвиненість», народів та етносів, а відображає більш глибоке метафізичне начало цих спільнот, що визначає їх неєвропейську специфіку.

Без перебільшення можна сказати, що раціоналізовані принципи демократії в змозі виконувати тільки часткові, а не загальні функції, спрямовані на підтримання життєдіяльності цілого, тобто європейської цивілізації. В іншому випадку тільки авторитарні режими, або релігійно-фундаменталістські ідеології здатні обмежувати соціальну ентропію шляхом уніфікації та ієрархізації буття.

Доречно передбачити, що глибоке усвідомлення Європою своєї неминучої трансформації та зміни ціннісних орієнтацій призведе до деякого звуження демократичних принципів з метою уповільнення ентропійних процесів.

Сьогодні відбувається пошук базових цінностей людства, нових зразків духовності, які змогли б об'єднати на єдиних засадах народи, нації, релігії в ситуації розмитості моральних критеріїв в наявному полікультурному національному просторі, що може функціонувати на основі загальнолюдських принципів співіснування людства.

Демократія як розмаїтість способів життя та плюралістичного характеру суспільної думки стає основою фрагментарних мутацій для європейської культури, які впливають на оціночні критерії, розпорошення ідеалів та спільної мети. Таким чином, загальне гине в розмаїтті, руйнується духовна вісь суспільства, наслідок чого – втрата європейської ідентичності.

Складається враження, що людство потрапило в пастку гегелівських «хитрощів» Світового Розуму, який використовує у своїх цілях людей, грає їх долями за допомогою воєн, конфліктів, страждань, невдач та сприяє в такий

спосіб загальному плану руху історії для реалізації ідеї прогресу.

Залишається сподіватися, що європейська культура, в її широкому розумінні, спроможна передбачити ентропійні процеси шляхом акумуляції тисячолітніх інтелектуальних та практичних здобутків, необхідних для її виживання. Але при цьому неправомірно та небезпечно вважати істинний сенс демократії однозначним та доступним нам безпосередньо. Маємо бути готові до неочікуваних та непередбачуваних наслідків, відмовившись від ілюзій стосовно можливості її повного контролю та спрямування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Хайтун, С. Д. Социальная эволюция, энтропия и рынок / С. Д. Хайтун // Общественные науки и современность – 2000. – № 6. – С. 94–109.
2. Князева, Е. Н. Основания синергетики: человек, конструирующий себя и своё будущее / Е. Н. Князева. – М., 2006. – 231 с.
3. Ильин, М. В. Существуют ли общие принципы эволюции / М. В. Ильин // Политические исследования. – 2009. – № 2. – С. 18–26.
4. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М. : Издательство АСТ, 2002. – 526 с.
5. Геодакян, В. А. Дихронная эволюция живых систем (энтропия, информация, двухфазные молекулы и метилирование) / В. А. Геодакян // Ассиметрия. – 2009. – № 2. – С. 3–31.
6. Бердяев, Н. А. Воля к жизни и воля к культуре / Н. А. Бердяев // Смысл истории. – М., 1990. – С. 97–178.

Надійшла до редколегії 28.02.2012.

Прийнята до друку 05.03.2012.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 141.319.8.

Александровская В. Н., Донецкий национальный медицинский университет
им. М. Горького

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРНЫХ УСТАНОВОК В ФИЛОСОФИИ ДЖОЗЕФА ХЕНДЕРСОНА

В статье рассматриваются четыре направления культурных установок для работы с пациентами в рамках психоанализа, связь внутренней культуры личности с древними архетипами, идущими из подсознания человека, связь между культурой и бессознательным.

Ключевые слова: культурные установки, архетипы, бессознательное, культурный образ, культурный вектор.

Александровська В. Н., Донецький національний медичний університет
ім. М. Горького

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КУЛЬТУРНИХ УСТАНОВОК У ФІЛОСОФІЇ ДЖОЗЕФА ХЕНДЕРСОНА

У статті розглядаються чотири напрямки культурних установок для роботи з пацієнтами в межах психоаналізу, зв'язок внутрішньої культури особистості з стародавніми архетипами, які виточуються з підсвідомості людини, зв'язок між культурою та підсвідомістю.

Ключові слова: культурні установки, архетипи, підсвідомість, культурний образ, культурний вектор.

Alexandrovskaya V. N., Horkyi Donetsk State Medical University

PSYCHOLOGY ANALYSIS OF CULTURAL ATTITUDES IN THE PHILOSOPHY OF GOSEPH HENDERSON

This article considers four vectors of the cultural attitudes for work with patients in the frameworks of the psychoanalise of persone and ancient archetyps, begining from unconscious of the man, relations between cultural and anconscious.

Key words: cultural attitudes, archetyps, unconscious, cultural model, cultural vector.

Философия Джозефа Хендерсона относится к современному течению постюнгианского психоанализа. В самом психоанализе большое место занимают культурные установки личнос-

ти и их философский анализ. В связи с этим цель нашего исследования – определить структуру культурных установок, используемых в психоанализе, и изложенных в философии Джозефа Хендерсона. Задача работы – дать их общий анализ.

Культурными установками в психоанализе и, в частности, в философии Джозефа Хендерсона являются четыре вектора психологического исследования личности – социальный, религиозный, эстетический и философский. По мнению психотерапевтов из лаборатории Джозефа Хендерсона, эти векторы работы с пациентами давали возможность более полно проявляться «формообразующей природе бессознательного», к чему привел феномен самоанализа контрпереноса.

В вопросе с контрпереносом речь идет о культурной идентификации пациента и аналитика. Если их культурные позиции слишком отличаются, то могут возникнуть негативные проекции друг на друга. В этом случае пациент может пережить невротический конфликт, а психоаналитик – позитивный или негативный опыт контрпереноса.

Рассмотрим четыре вектора культурных установок. Первый из них – социальный. Сложность работы для психоаналитика состоит в том, что ему приходится сталкиваться с представителями контркультурных движений, с кризисом самоидентичности и другими социальными проблемами пациентов. Чтобы не путаться в контрастирующих социальных детерминантах, аналитик в этих условиях занимает собственную социальную позицию. При этом, как отмечается в психоанализе, какой бы кризис идентичности по отношению к социуму у пациентов не возникал, «их может лечить лишь ровня по симптому». Поэтому в начале психологической работы аналитик выясняет социальную принадлежность пациента, хотя, как правило, чистых стабильных групп не бывает. Социальный антрополог В. Тюрнер, исследовавший африканские племена, записал: «<...> в каждом обществе содержится зеркально относящееся к истеблишменту меньшинство, которое влияет на это общество изнутри. Если мой пациент находится в таком переходном состоянии, я помогаю ему «вступить в диалог со структурой» [1, с. 78]. Далее ученый отмечает: «И если это проходит успешно, то с моей помощью пациент достигает нового типа социальной идентичности. Но если он имеет отличную от моей, более четко выраженную социальную позицию, то возможно и другое разви-

тие. Поначалу я, несомненно, должен был считаться со своей неадекватностью в данной области, поскольку в юности имел довольно слабо развитую социальную позицию. Осознание возможности этого фактора пришло ко мне позже» [1, с. 79].

Именно социальную позицию психоаналитики имеют в виду в первую очередь, так как они связывают два важных для себя механизма работы – социогенез и культурогенез. «Социальная позиция, – говорит Джозеф Хендерсон, – вообще говоря, подразумевает выработку этического кода культуры как для существующей культуры, так и для любого контркультурного движения» [4, с. 22]. И даже в этих условиях, отмечает психоаналитик, он «часто обнаруживал, что эта установка дает особенное сопротивление при анализе, так как пациент может думать, что если бы социальные проблемы нашего времени были решены, то конфликт целиком исчез бы, и психиатрия стала бы ненужной. В случаях, если моя социальная позиция отличается от позиции пациента, необходимо следить за тем, чтобы она его не подавляла. Но я должен дать ему понять, что любая истинная социальная позиция не должна отождествляться с политическими мнениями или социальными манерами поведения. В этот момент, чтобы избежать потери времени на разговоры о мирской адаптации или о конфликтующих точках зрения ее сторонников, необходимо понимание процесса индивидуации со стороны терапевта» [там же].

Психоаналитики утверждают, что работая с социальной позицией, нельзя прибегать к обычным критериям классификации или употреблять стандартные философские причинно-следственные связи. Надо рассматривать субъективную и объективную природу индивидуальных реакций пациента и аналитика. И в этих условиях для успешной терапии в большей степени должно интересоваться «соответствие одних другим». Здесь Джозеф Хендерсон обращается к китайской философии: «В древнем китайском трактате «Искусство ума» есть высказывание, отражающее этот метод следующим образом: то, что человек хочет узнать – это *то* (т. е. внешний мир). Но его средства познания являются *этим* (т. е. им самим). Как мы

можем познать *то*? Только через совершенство *этого*» [2, с. 17].

Достоинство глубинного анализа в том, что он направлен на социокультурные уровни личности, вскрывая глубину социальной адаптации человека, исследуя стадии индивидуализма, глубину эгоистичности, степень социальной идентичности и т. п. В связи с этим Джозеф Хендерсон отмечает: «Иногда говорят, что глубинный анализ усиливает автономию индивидуума в отношении его социальной адаптации. Это верно и в отношении политики. Стадия индивидуализма, даже эгоистичности, неизбежна в начале любого процесса самопознания. Она необходима, чтобы разрушить первоначальную идентичность с классом, в котором вы родились, или типы семейной идентичности, остающиеся бессознательными. Однако, если индивидуализм этого первого разрыва с традицией становится фиксированным, его нарциссическая эксцентричность препятствует нормальному развитию любой истинной социальной позиции. Тип психологического развития, который мы наблюдаем в течение достаточно долгого периода анализа, убеждает меня в том, что в процессе индивидуации вновь должно прийти время для принятия социального измерения жизни. Но это принятие приходит не как предыдущая бессознательная идентификация с отдельным классом или системой верований, а как то, что должно родиться в ответ на индивидуальные потребности» [4, с. 23].

Культура тесно связана с психикой и формируется ею. Можно сказать, что личность воспитывается не обществом и даже не коллективом, а культурой. Поэтому, пренебрегая культурой, личность страдает от этого сама в первую очередь. Однако зрелая социальная установка, по мнению психологов, может сформироваться только в человеке с хорошо дифференцированными чувствами независимо от всех различных социальных проявлений.

Говоря о влиянии синтеза внутренней культуры человека и его психологических качеств на адаптацию в обществе, Дж. Хендерсон приводит пример адаптивного поведения женщины из литературной западной классики. Он пишет: «Она не сказала бы ни о ком в мире, что он является тем или этим. Она чувствовала себя

очень молодой и в то же время невыразимо старой. Она проникала, как нож, через все, и в то же время она оставалась наблюдательницей <...>. Не то чтобы она считала себя гораздо умнее или выше среднего. Она не могла понять, как ей удалось пройти через жизнь, опираясь на те немногие крупинки знаний, что передала ей фройлен Дэниелс. Она ничего не изучала – ни языки, ни историю. Она редко читала книги – разве что мемуары на ночь <...>. Ее единственный талант был в почти инстинктивном понимании людей» [3, с. 26].

Когда этого чувства не хватает, отмечают психологи, люди сомневаются в своей способности к адаптации. А у адаптации все-таки социокультурные корни. Однако у тех же психологов есть интересные социокультурные наблюдения. Так, Дж. Хендерсон описывает случай со своей пациенткой – аристократической наследницей первых колонистов Америки. Она была гуманитарным центром своего семейного паттерна, придерживалась традиционных культурных позиций, понимала непреходящую ценность своего социокультурного образа XVII века.

В связи с этим психоаналитик пишет: «Левиафан» – это основной образ человеческого сообщества, из которого мы все исходим, «в соответствии с которым мы все функционировали до недавнего времени. Однако сегодня мы все чаще не имеем такого объединяющего образа» и «что если государство составлено из людей, пойманных в ловушку культурной традиции своих отцов, то оно превращается в коллективного монстра» [2, с. 73]. «Авторитет именно всего народа, а не одного человека или группы, – дополняет эту мысль Дж. Хендерсон, – составляет истинное тело социального общества. Нельзя забывать подлинное значение этого образа: он говорит нам о том, что человек и индивидуален, и коллективен, т. е. является одновременно и цельным, и множественным. И при всей своей множественности он ощущает себя частью культурного целого, что предполагает самые широкие границы человеческой способности к социальному восприятию» [3, с. 30].

Несмотря на то, что архетипический образ – это объединяющий культурный центр, его

нельзя идентифицировать с любыми культурами. Джозеф Хендерсон по этому поводу пишет следующее: «Так как символ Антропоса – архетипический образ, то его, конечно, нельзя отождествлять с любой культурной позицией, но он может действовать как объединяющий фокус для всех культурных позиций. В случае религиозной позиции можно найти ответ в символическом образе божественной вечности, для философской позиции – некоторые свежие и оригинальные идеи, для эстетической позиции – великое произведение искусства. Но так как социальный инстинкт и социальная позиция являются только материей самого человеческого бытия, то вероятно, только в их собственном жизненном стиле они смогут выполнить свое социальное назначение и внести вклад в социальную жизнь своего времени. Следовательно, нужно избежать двух опасностей: излишнего индивидуализма и излишней коллективности» [3, с. 30].

«Если вы становитесь слишком индивидуалистичными, – пишет аналитик, – то происходит психическая инфляция и изоляция от ваших коллег. Если вы живете слишком коллективно, вы становитесь неприятно истощенным и несколько депрессивным, хотя ваша конформность может приносить некоторые плоды. Индивидуальная мораль опускается до коллективных норм, в которых вы можете обнаружить ксенофобическую силу. Она может стать подавляющей, потому что ее единственное оправдание заключается в правиле бездушной целесообразности: если достаточное число людей придерживается одних взглядов или делают одни вещи, то они правы. Если, однако, эти предъявляемые ценности охватывают и индивидуальные и культурные потребности, то у нас есть необходимые условия для индивидуации в социальном контексте» [2, с. 31].

На практике это означает, что существование человеческих существ невозможно объяснить удовлетворительным образом в терминах изолированных инстинктов или целенаправленных механизмов – таких, как голод, сила, секс, выживание. То есть главная цель человека – это не есть или пить и т. п., но быть человеком. Вне этих влечений наша внутренняя психическая реальность служит проявлению живой мисте-

рии, которую можно выразить только символами. В поисках ее выражения бессознательное часто обращается к мощному образу Космического человека [3, с. 81].

«Человек» здесь означает «культивированный» в смысле алхимика Джеральда Дона *vir unis* или «истинный человек», о котором Юнг писал: «Истинный человек» выражает Антропос в индивидуальном человеческом бытии <...>. «Истинный человек» не будет разрушать значимые формы культуры, так как он является высшей формой культуры» [3, с. 76].

Религиозная позиция человека также пронизана социокультурным его состоянием. Психологи отмечают, что религиозное чувство может быть передано от родителей к ребенку по линии общественной культурной нормы. Ребенок может молиться перед образом Бога, произведенным из образов отца и матери, но пределы его переживаний совпадают с пределами исполнения желаний. Что касается веры, то это – более глубокое культурно-духовное состояние личности, требующее и другого, более глубокого психоанализа, связанного с психосоматической системой организма, о чем философы и психологи знают. При этом истинная религиозно-культурная позиция зависит от непоколебимого чувства ее ценности, а не от логических доводов.

Должен быть эффект откровения, когда образ Бога воспринимается и переживается аффективно при его возникновении из мира архетипических образов. В этом состоянии устраняется дисфункция между внутренним духовным состоянием человека и окружающей его жизнью. Этому служит и ритуал – культурный тип ощущения, избавляющий от старых отношений. Это механизмы связи с миром. Соблюдая эти принципы, человек находится в постоянном состоянии самоочищения, регулярной самокоррекции своих взаимоотношений с окружающими людьми и социумом, придерживается и остается в рамках культурно-духовного типа поведения. Джозеф Хендерсон отмечает, что для таких людей «образ Бога является символом возникновения и роста, происходящих внутри, как растение прорастает в хорошо культивируемом саде» [4, с. 40]. Религиозная культурная установка открывает в человеке духовное зре-

ние и такой человек видит то, что для других сокрыто, невидимо, находится в тени. По этому поводу Аниела Яффе пишет: «Заставит вещи, прячущиеся в тени, проявляться и удалить тень от них – это Бог позволил разумному философу сделать через природу <...>. Все эти вещи происходят, и глаза обычного человека не видят их, но глаза знания и воображения воспринимают их истинным и самым истинным виденьем» [4, с. 43]. Психологи и философы отмечают, что подобное осознание может приходиться только после религиозно-культурных ревизий души, чтобы с каждым разом устанавливать ее новым способом.

В мировой классической литературе встреча с тенью как с наказанной Богом греховностью человечества показана в образе Ада, исцеления в Чистилище, а затем союз и сбалансированность мужских и женских образов в Рае. Но это возможно только в том случае, когда личностная идентичность индивида достаточно сильна и способна справиться между враждующими полярностями. Джозеф Хендерсон пишет: «Данте должен был найти свою идентичность между жалким смирением (стыдом) с одной стороны и грехом гордыни (самовозвеличиванием) с другой. С психологической точки зрения это как раз та фундаментальная пара противоположностей, которая переживается нестойким людьми в одиночестве, когда они колеблются между истощением и инфляцией. Огромная опасность лежит в тенденции к инфляции, потому что она рождается из бессознательного желания духовного всемогущества» [4, с. 47].

«Различные писатели, – пишет Дж. Хендерсон, – вслед за юнговским первоначальным описанием архетипического паттерна, известного как *puer aeternus* (вечный юноша), показали, как определенные молодые люди впадают в позицию грандиозности, которая имеет много общего с комплексом неполноценности по Альфреду Адлеру <...>. Такие молодые люди идентифицируются не с этой позицией неполноценности, но с позицией превосходства, возникающей в качестве гиперкомпенсации. То есть, инфляция эго-сознания часто проявляется (или имеет тенденцию проявляться) как героическая позиция. Но образ Героя в этом случае

все еще связан по происхождению с трикстерной фигурой, которая не знает различий между правильными и неправильными, и не принимает никаких обязательств, предпочитая собственное экспериментальное отношение к жизни. Для многих людей трикстерный импульс дает сильнейшее сопротивление инициации, потому что он выглядит как божественно санкционированное беззаконие, которое, возможно, становится героическим» [4, с. 47]. Все это подводит к мысли о том, что истинное спасение заключается в нашей внутренне культурной способности и установке гуманизировать эту негативную часть священного образа Бога, а религия, как культурный феномен, может стать средством индивидуального развития, усиливая при этом не религию как догму, а истинную религиозную позицию в гармонии с психологической индивидуацией.

Психоаналитики успешно работают с культурными установками своих пациентов. Мы описали социальную и религиозную позиции как внутренний культурный материал личности. Таким же уровнем и статусом психологи наделяют эстетическую и философскую позиции и развитость человека.

В отличие от социальной и религиозной позиций, эстетическая установка не предполагает какое-либо чувства долга. Ощущение и переживание красоты зависят исключительно от типа восприятия человеком какого-либо образа, что может быть обманчивым, если у человека не развита эстетическая установка, соответствующая его культурным ценностям. Исследуя эту мысль, философы и психологи уточняют, что в целом эстетическая установка является не только наиболее надежной формой культурной ориентации для поэтов, художников, композиторов или их специфической публики, но и для многих обычных людей.

В психологии искусства существует мнение, что эстетизм является формой самообнажения, выставления себя напоказ и что использование термина «эстетическое» часто имеет уничижительный смысл, предполагающий, что все творчество основывается на некотором типе психической диссоциации [3, с. 65]. По этому поводу Джозеф Хендерсон указывает на то, что художник, как правило, самовыражается через

эстетическую позицию и его стремление к самовыражению идет из бессознательного, что не исключает и сознательного волеизъявления и выбора. При этом необходимы два условия – вдохновение и профессиональный навык, умение перевести свои воспоминания и размышления в «форму внеличной истории». Говоря о творчестве Пруста, Джозеф Хендерсон пишет о том, что если бы Пруст в «Воспоминаниях о прошлом» просто перечислил фактические события своего детства, они сложились бы в картину сильной привязанности к материи и нарциссизма. Его прекрасная работа преодолевает невротические блоки, идущие из сравнительно раннего периода жизни. Вместо демонстрации размышлений хронического астматика, он вырывается из своей закупоренной комнаты к чистому золоту искусства [3, с. 66].

Для художника, отмечает Джозеф Хендерсон, эстетическая установка – это культурный компас его как личности и как творца. Он утверждает, что «даже если автор оставляет в стороне свою собственную личную историю жизни, сознательный выбор все еще имеет место. При погружении в глубинное бессознательное, как делал Джойс в «Пробуждении финнегана», мы могли бы допустить, что автор отвергает нормальное культурное сознание ради хаоса необузданных эмоциональных сил. Но это не так. Джойс балансирует свое осознание глубинного бессознательного сознательной целью, которую он уже ясно заявил в «Портрете художника» [3, с. 66].

Джозеф Хендерсон отмечает, что Джойс относился к поколению писателей (Д. Кембелл, Ч. Робинзон, Т. Элиот, Т. Манн), первейшей задачей которых было разрушение декадентских художественных форм культуры среднего класса XIX века, выставляя при этом бессознательные «подавленные» элементы личности, которые К. Юнг называл личностным бессознательным. По мнению Джозефа Хендерсона, эти писатели выступили как психоаналитики. Они показали, что этот аспект бессознательного был подавлен многими правилами приличия среднего класса и просто некоторыми личными проблемами [3, с. 67].

Будучи профессиональным психоаналитиком Джозеф Хендерсон, наблюдая за художни-

ками и писателями, отмечал для себя, что они создают свои творения и по сознательной воле, и по вдохновению, испытывают состояния «замораживания чувств, ощущения жизни», моменты «эстетического ареста». Джозеф Хендерсон в связи с этим вспоминает и научное знание. «Естественные науки, – пишет он, – особенно зависят от этого типа наблюдения, посредством которого чистое эстетическое переживание стабилизируется в установку, способную производить свежие открытия» [4, с. 71].

Высоко ценил искусство К. Юнг. Он писал: «Мы не можем позволить себе быть индифферентными к поэту, так как в их принципиальных работах и в самых глубоких вдохновениях они творят из глубин коллективного бессознательного, так что «имеют обучающее влияние на свое собственное и на последующее поколения» [2, с. 124].

Как психоаналитик Джозеф Хендерсон не мог не заметить у художников исходные позиции их внутренних переживаний в моменты создания художественных шедевров. Он имеет ввиду Аполлонический и Дионисийский принципы: Аполлонический принцип состоит в созерцательном отстранении, тогда как Дионисийский принцип вызывает желание проживать, протанцовывать или активно проявлять единение с объектом. При этом Джозеф Хендерсон профессионально подмечает, что для людей, не имевших достаточного диапазона эстетического выражения или признания, изменение принципа на противоположный может стать очень оживляющим и, следовательно, терапевтическим [4, с. 76].

В целом, какими бы позициями не пользовался художник, ни одна из позиций не похожа на другую, заключает Джозеф Хендерсон: все они подчиняются одному закону развития – возникая из архетипической матрицы, они затем включаются в культурный комплекс или паттерны, который помогает личности в культурной ее детерминации.

Интересное замечание Джозеф Хендерсон делает в отношении следующего контингента своих пациентов. «Встречая философскую позицию у пациентов или у друзей, – пишет он, – я удивляюсь их скупуплезности в поисках правды. Такие люди – не формальные или созна-

тельные философы, а «естественные» – средние люди, которые приобрели определенный взгляд на жизнь, поддерживающий их и дающий точку опоры в понимании того, что есть Бог, мужчина и женщина, каково их собственное место во Вселенной» [4, с. 83].

«Склонность к философствованию, – пишет Джозеф Хендерсон, – следовательно, так же, как и при эстетической тенденции на ее ранних стадиях, может стать формой сопротивления, приводя к успокоенности в личных проблемах, от которых эти люди страдают и которые, в первую очередь, приводят их на анализ. Они настолько разумны и рассудительны, что можно не почувствовать разногласий между ними и терапевтом, так как мы тоже научены быть рассудительными и, насколько возможно, разумными. Кажется, их конфликты находят примирение в самом опыте философствования, и бывает трудно распознать, насколько они закрыты к психологическим изменениям. Но их сопротивление может и не быть таким сильным, как кажется. Большинство анализируемых достаточно готовы его оставить, чтобы погрузиться в свои собственные глубины.

Однако иногда мы встречаем действительно сильное сопротивление, и тогда, пока они не готовы соприкоснуться теснее со своими личными психологическими потребностями, необходимо признать, что их идеи имеют внутренний смысл, который нельзя отрицать. Никто не может получить ощутимые свидетельства без значительного психического шока. Соответственно, таким людям, обычно с доминирующей функцией мышления, нужно позволить обдумать этот терапевтический вызов их философской позиции, прежде чем начать исследовать психику более глубоко» [8, с. 85].

Таким образом, философский анализ исследуемой нами проблемы позволяет нам сделать ряд выводов.

Во-первых, мы исследовали культурные установки современного американского психо-

аналитика Джозефа Хендерсона, установили четыре их вектора: социальный, религиозный, эстетический и философский, показали значение внутрикультурного развития личности пациента для его успешной психотерапии.

Во-вторых, мы показали в целом концепцию «культурального бессознательного» в психоанализе Джозефа Хендерсона, архетипические детерминанты внутрикультурного и социокультурного развития человека.

В-третьих, работа над философскими идеями психоанализа Джозефа Хендерсона, высказанных в ряде его работ («Психологический анализ культурных установок», «Древние мифы и современный человек», «Архетипы культуры» и др.), позволяет нам заключить, что актуальность концепций этого аналитика не вызывает сомнения и требует своего дальнейшего изучения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Fordham, M. Review of Goseph Henderson's of imatiation / M. Fordham // *Analyt. Psychology*. – 1998. – 13.2. – P. 76-93.
2. Milner, M. The role of illusion in Symbol Formation / M. Milner // *New Directions in Psychoanalysis*. – London : Tavistock, 1998. – 320 p.
3. Хендерсон, Д. Древние мифы и современный человек / Д. Хендерсон // Юнг К. Г. Человек и его символы. – СПб. : Б.С.К. – 1996. – 290 с.
4. Хендерсон, Д. Психологический анализ культурных установок / Д. Хендерсон. – М. : Добросвет, 1997. – 209 с.

Поступила в редколлегию 01.03.2012.

Принята в печать 06.03.2012.

УДК 130.2 : 316.7

Воронов В. В., Институт социологии РАН (Москва, Россия)

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ В XXI ВЕКЕ

Процессы преобразований, происходящие в современном мире, формируют необходимость изучения проблем активности субъектов экономических отношений (их интересов, взаимодействия) в плоскости анализа трансформации материальной и отражающей её духовной деятельности общества, чтобы выявить основные тенденции и противоречия их развития и изменений в исторической социо-культурной, социо-экономической динамике.

Ключевые слова: *социокod, материальная культура, историческая динамика.*

Воронов В. В., Інститут соціології РАН (Москва, Росія)

ФІЛОСОФІЯ І СОЦІОЛОГІЯ МАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: ІСТОРИЧНА РЕФЛЕКСІЯ В XXI СТОЛІТТІ

Процеси перетворень, що відбуваються в сучасному світі, формують необхідність вивчення проблем активності суб'єктів економічних відносин у площині аналізу трансформації матеріальної духовної діяльності суспільства, щоб виявити основні тенденції і протиріччя їх розвитку і змін в історичній соціо-культурній, соціо-економічній динаміці.

Ключові слова: *соціокod, матеріальна культура, історична динаміка.*

Voronov V. V., Institute of Sociology of the Russian Academy of Science (Moscow, Russia)

PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF MATERIAL CULTURE: HISTORICAL REFLECTION IN THE XXI CENTURY

The processes of transformation taking place in the modern world, the need to form a study the problems of the activity of economic agents (their interests, and interactions) in the plane of analysis of the transformation of material and spiritual activities reflecting its society, to identify key trends and contradictions in their development and changes in the historical socio-cultural, socio-economic dynamics.

Key words: *sociokod, material culture, historical dynamics.*

В современной экономической науке все большее влияние получает субъективная феноменология как целевая установка на функциональный, а не каузальный анализ, т. е. отказ от исследования сущности экономического бытия,

законов его развития. Это стало характерно в силу нарастающего преувеличения виртуальных отношений (в первую очередь – финансовых) над материально-производственными.

Проблема исследования экономического сознания значительно усложнилась в настоящее время, ибо происходит активный слом

прежней научной картины мира, основывающейся на механицизме стационарного бытия. Новые явления и процессы получили в науке интерпретацию как явления и процессы изменений, преобразований. Однако, например, преобразование понимается в формирующейся новой картине мира, по преимуществу механически, т. е. с позиции изменения частей целостного объекта, а не диалектически, – с позиции развития целостности самого объекта. Поэтому изучение особенностей формирования, развития, преобразования разных типов экономического сознания и экономической практики на основе понимания проявлений объективной экономической сущности жизнедеятельности общества позволит внести вклад в выработку научно взвешенной трактовки процессов отражения и развития глобальной и локальной экономической жизни.

Получает возможность расширения предметное поле экономической социологии посредством введения в научный оборот современных вопросов социологии экономической практики и экономического сознания с позиций различных подходов экономистами, философами, социологами.

Экономическое – внутренне присущая сторона социального, особая система организации социального, поэтому их нельзя ни противопоставлять, ни абсолютно разграничивать в объективной действительности [1]. Экономико-социологический анализ преобразований экономического сознания и практики должен, по нашему мнению, исходить из того факта, что субстанцию общественного бытия образует овеществленный труд. Общественный характер труда в своем развитии порождает преобразования субъективной и объективной стороны этого труда: сознания и практики.

Экономическое сознание – это совокупность знаний, идей, чувств, настроений и других компонентов сознания, которые есть процесс и результат отражения экономических действий и явлений, а также особенность понимания и отношения к ним.

Объектом непосредственного отражения экономического сознания является экономическая практика. Экономическая практика – это целеполагающая общественно-материальная,

преобразующая деятельность людей, обусловленная исторически определенными экономическими отношениями. Эта практика имеет следующую структуру: реализация активности человека в материальной сфере, детерминированной законами объективного мира; собственно объективная материальная деятельность определенного вида на основе общественного разделения труда, опредмечивающаяся в конкретных результатах и являющаяся технологией («социокодом») деятельности; основана на знании – научном и ненаучном, которое задает цели и средства материальной деятельности.

В современной литературе сложилось исследование материального и духовного в экономической сфере на основе парных категорий «экономическое сознание» и «экономическое поведение». Последнее определяется как «человеческое поведение, связанное с выбором и принятием решения относительно альтернативного использования редких ресурсов (денег, материальных ресурсов, энергии и т. д.) с целью удовлетворения по-требностей» [2]. На наш взгляд, более глубокий подход предполагает исследование на основе категорий «экономическое сознание» и «экономическая практика». В первом случае имеет место субъективно-функциональный феноменологический подход, не дающий каузального объяснения установки отчужденности людей от реализации своих способностей, от собственности, от результатов своей деятельности, а также снятия отчуждения человека от его объективаций. Это возможно лишь на основе понятия практики как способа существования общества, основной формы его бытия.

Содержание экономической практики определяется ее типом: общественно-материальная деятельность с целью получения прибыли, накопления капитала, порождает и воспроизводит рыночный (либеральный и прагматико-либеральный) тип практики, а та же деятельность для человеческого развития посредством коллективного характера, совместного способа ее осуществления на основе различных экономических укладов при господстве трудовой социализированной собственности – социально-ориентированный (нерыночный) тип экономической практики. Следовательно,

отражающее тот или иной тип практики экономического сознания становится и соответствующим типом экономического сознания.

Противоречия современного экономического развития и его пределы заложены не только в реальной действительности как таковой, но и в образе экономического мышления, в искаженном виде воспроизводящем эту действительность. Поэтому при анализе типа экономической практики нельзя отвлекаться от экономического сознания данного типа практики, но нельзя и солидаризироваться с ним, ибо это сознание требует рациональной интерпретации с научных позиций. Здесь возникает антиномия свободы человеческого действия (вплоть до субъективного произвола) и исторической необходимости: человек делает больше, чем понимает, и очень часто не понимает, что он сделал. То есть, будучи практическим проводником своих намерений, он не всегда видит их идеальную (трансцендентально-смыслообразующую) проекцию.

Экономоцентризм западного экономического мышления, в искаженном («денежном») виде воспроизводящего все разнообразие социальных связей и отношений, и является пределом либерально-рыночного экономического сознания, сужающего горизонт разнообразного восприятия реальной действительности. Но даже если агенты рыночной практики осознают свой экономоцентризм и захотят его преодолеть, опираясь на возможности относительной самостоятельности сознания, им это вряд ли удастся. Ибо экономическое сознание всегда обслуживает и решает те задачи, которые ставит наличное экономическое бытие и его феномены в виде исторически обусловленной экономической практики.

Для понимания исторических особенностей и типологизации основных форм материальной (экономической) деятельности обществ воспользуемся содержательным анализом взаимосвязи человека и культуры на основе типологизации «социокодов» человеческой деятельности [3]. Социокод – это преемственное воспроизведение людьми определенных навыков, характеристик и ориентиров практической деятельности. В роли социокода как кода социальной наследственности в жизнедеятельности общес-

тва выступает знак с его способностью фиксировать и хранить значение социально-необходимой материальной деятельности. Любое общество располагает не биологическими, а социальными средствами кодирования своей деятельности на основе своей сущности – общественной формы труда. Поэтому социокод определяет особенности бытия исторически конкретного общества посредством разных типов трансляций знания в двух формах его существования:

1) как деятельности (т. е. развертывания знания как актов процесса перехода от общего – «знания для общества» к единичному – «знания для деятельности человека»);

2) как знака – средства трансляции в социальных пространстве и времени суммы накопленного знания. Последнее «пересаживается» в человеческую голову, а затем переводится в деятельность человека, в практику.

Можно выделить три типа социокодов для воспроизводства и развития исторически определенной материальной деятельности: лично-именной, профессионально-именной, универсально-понятийный. Первый тип характерен для семейного, общинного хозяйства как добычания средств к жизни у природы. Второй тип – для традиционных, докапиталистических обществ, где производство и торговля имеют своим пределом удовлетворение потребностей членов общества. Третий – для современных обществ с рыночной экономикой, возникших в странах Западной Европы в XVI в.

В социокоде первого типа закрепляется устойчивый и конечный по числу набор имен, в которых распределены хозяйственные формы деятельности: охота, рыболовство, собирательство и т. д. Здесь роли распределены среди конечного круга лиц общины, рода. Конкретный человек лишь временно, в течение жизни, исполняет обязанности имени, а имя выступает «вечным» ролевым набором в актах последовательной передачи от одного носителя к другому. Здесь отсутствует привычное нам кодифицированное знание в форме законов природы, хозяйствования и т. д. Поэтому устойчивость и преемственность этого типа социокода исходит из возможностей человеческой памяти, что

предполагает, по преимуществу, лишь его обновление, а не развитие.

Профессионально-именной тип социального кодирования деятельности характерен для обществ, где преобладающая форма хозяйственной практики – тоже натуральное хозяйство (земледелие, скотоводство, ремесло), но часть прибавочного продукта здесь предназначена для обмена, который носит постоянный характер.

Земледелие и скотоводство давали возможность отчуждать до 15-20 % произведенного продукта труда. Поэтому около 80 % населения в таком обществе – это профессионалы земледельцы, скотоводы с унифицированным набором ролей-навыков, а вокруг них вырастают ролевые наборы ремесленников, жрецов, воинов, музыкантов, поэтов, чиновников и т. д., в рамках оставшейся квоты продуктов труда.

Основную трансляционную нагрузку социальной памяти здесь несет семья: новые поколения с детства включены в труд старших и постепенно осваивают их навыки. При этом четкая дифференциация богов-покровителей задает этому типу материальной культуры направленность в специализацию (например, в форме цеховой системы), что придает ей устойчивость, но блокирует инновационную функцию данной культуры. Это имеет негативные последствия: накапливая огромные знания, общества данного типа могут быть подвергнуты разрушению от незначительных экзогенных причин, чтобы начать свою жизнедеятельность заново (как вавилонские, египетские, китайские царства разных эпох).

Социальная трансмутация на основе торгового мореходства Древней Греции разрушила основу профессионально-именного типа социокода – изъятие 15-20 % продукта натурального хозяйства на нужды специализации. Появилось совмещение профессий и перевод профессионально-сакральных навыков в личные навыки человека. Появился человек-универсал, в голове которого совмещаются самостоятельные, прежде различные профессиональные знания. Это совмещение шло посредством понятийной универсализации языка на основе его грамматики. Связь хозяйственных навыков далее стала фиксироваться не только в голове, но и вне го-

ловы, благодаря книгопечатанию, а сейчас компьютеру, как инструментам накопления нового знания. Все это породило новую, универсально-понятийную схему социального кодирования материальной культуры общества.

В основе трансформации второго типа социокода в третий лежит развитие опытной науки, потребности формирования национальных государств и развития внешней торговли между ними, которые породили светско-прагматический подход к оценке хозяйственных решений, их приспособления к меняющимся условиям жизни. Новый социокод способствовал перевороту в производительных силах общества, ибо принципиально новую технику и технологии нельзя было ввести через первые два типа социокодов (лично-именной, профессионально-именной). Это стало возможным лишь на основе универсально-понятийного знания, которое может существовать в отрыве от головы человека – в книге, на дискете, CD-диске, flash-memory и т. д. В этом случае открытый закон, «ноу-хау» и т. д. можно использовать в другом месте, времени, условиях вполне самостоятельно и с учетом тех или иных интересов. Это способствовало резкому экономическому росту: с 0,01-0,1 % в год в традиционном обществе до не менее 2% в год в современном капиталистическом обществе.

Именно с возникновения общества модерна в XVI в. возникает и идея разнонаправленного развития материальной культуры разных обществ на Земле. Однако развитие получает универсальная гегелевская идея о едином пути развития человечества как осознании исторической иерархии между европейскими и неевропейскими типами материальной культуры. При этом появилась недооценка разнообразия форм реализации конкретного типа социокода в материальной культуре конкретного общества с учетом его исторических традиций, преемственности и ментальности народа. Кроме того, если линейный путь преобразования социокода первого типа во второй, а второго в третий – универсально-понятийный (он занял в европейской цивилизации более трех тысяч лет) является желаемо-обязательным для всех человеческих культур, то путь этот заведомо непроходим для неевропейских стран, народов,

ибо исходит из концепции «догоняющего развития». Понимание данного обстоятельства подвигло неолиберальную экономическую мысль к постулированию естественности экономического неравенства в мире и необходимости, по существу, нефеодалных порядков (господство неэкономических инструментов воздействия по сравнению с экономическими) для эффективного управления мировой экономикой в своих целях наживы и насилия. С этой точки зрения все идеи о социальной справедливости не более чем благодущные утопии, которые «размывают» суровую реальность: использование всех неевропейских обществ лишь как средств для поддержания достигнутого качества жизни западноевропейской цивилизации.

Может быть и другая точка зрения: все три типа социокодов могут быть интегрированы различными типами обществ посредством интеграции социального знания, тогда все человеческие общества могут стать едиными по возможностям своего развития (а не только западноевропейские). Для этого необходима иная, не стоимостная экономическая основа развития человеческого общества, преодолевающая утилитарный мир материальных ценностей, спо-

собствующая будущему духовному преобразованию мира. Такой единственно научной экономической основой пока остается потребительно-стоимостная теория социально-экономического развития общества [4].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Сведберг, Р. Новая экономическая социология: что сделано и что впереди? / Р. Сведберг // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Том V. – № 2(18). – С. 19.
2. Раай, В. ван. Экономика и психология / В. ван Раай // Панорама экономической мысли конца XX столетия: в 2-х т. / под ред. Д. Гри-нэуэя, М. Блини, И. Стюарта. – СПб. : Экономическая школа, 2002. – Т. 2. – С. 974.
3. Петров, М. Человек и культура в научно-технической революции / М. Петров // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С.79–92.
4. Ельмеев, В. Социальная экономия труда: общие основы политической экономии / В. Ельмеев. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.

Поступила в редколлегию 15.02.2012.

Принята в печать 28.02.2012.

УДК 140.8

Дев'ятко Н. В., Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти

ПОСТМОДЕРН І ПРИРОДНИЙ МІФ: ТОЧКИ ДОТИКУ І КОНФЛІКТНІ СИТУАЦІЇ

Досліджуються структурні особливості сучасного міфу та його потенціал до національного відродження. Розглянуто взаємозв'язки і конфліктні ситуації природного міфу і постмодерну як особливих типів світоглядних комунікаційних систем.

Ключові слова: міф, архетип, світогляд, національне, постмодерн.

Девятко Н. В., Днепропетровский областной институт последипломного педагогического образования

ПОСТМОДЕРН И ПРИРОДНЫЙ МИФ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ И КОНФЛИКТНЫЕ СИТУАЦИИ

Исследуются структурные особенности современного мифа и его потенциал к национальному возрождению. Рассмотрены взаимосвязи и конфликтные ситуации между природным мифом и постмодерном как особыми типами мировоззренческих коммуникационных систем.

Ключевые слова: миф, архетип, мировоззрение, национальное, постмодерн.

Devjatko N. V., Dnipropetrovs'k Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education

POSTMODERN AND NATURAL MYTH: POINTS OF CONTACT AND CONFLICT SITUATIONS

The article is devoted to the structures features of a modern myth and its natural capacity for national revival. The relationships and conflicts between the natural myth and postmodernism as worldview specific types of communication systems have been determined.

Key words: myth, archetype, world-view, national, postmodern.

Інтерпретація міфу подолала значний шлях і в часовому осягненні, і в глибині сприйняття: від розуміння міфу як давнього утворення, властивого тільки прадавнім суспільствам, до визнання існування міфу в різних формах у будь-якому суспільстві як підсвідомої світоглядної комунікативної матриці, без якої спільно та не існує. Зважаючи на те, що міф має властивість до відродження саме під час світоглядних криз,

убачаємо неабияку актуальність дослідження міфічних структур у контексті суспільних перетворень як глобального, так і національного характеру.

Метою статті є визначення структурних особливостей сучасного природного міфу та його потенціалу до національного відродження в контексті такого світоглядного явища, як постмодерн. Для досягнення цієї мети слід виконати такі завдання:

- дослідити взаємозалежність політичного та національного міфів;
- проаналізувати джерела сучасної світоглядної кризи та їх постмодерну природу;
- визначити основні структурні відмінності між постмодерним і природним міфами як світоглядними системами.

Міфу як світоглядній системі присвячено багато праць, серед яких еволюціоністські дослідження М. Мюллера [13] і Е. Б. Тайлора [16], аналіз сакральних міфічних структур М. Еліаде [17] тощо. Постмодерністський прояв міфу досліджували Р. Барт [2], Ж. Деррида [9], на пост-радянському просторі – О. Висоцька [6],

Є. Безносок та М. Князєв [4]. Міф у контексті національної ідентичності вивчали Н. Омельченко [1], М. Вовк [7], Ю. Ганошенко [8], О. Морщакова [12], М. Скринник [15]. Міф як сучасний соціальний і політичний феномен в Україні осмислюють В. Безнісько [3], В. Бурлачук [5], Л. Зубрицька [10], В. Полянська [14] та ін.

Через тривале загальне негативне ставлення до самої можливості дослідження міфу та складність його системного аналізу (міф та його проявлення адекватно сприймаються тільки завдяки герменевтиці), відбулося розпорошення знань про міф, він стає об'єктом досліджень багатьох наук. Нині прослідковуються дві тенденції розуміння міфу: як деміфологізоване, десакралізоване утворення (технологічний, політичний, рекламний, ідеологічний, постмодерний міфи) і реміфологічне, природне (національний, культурний, літературний, авторський тощо) утворення.

У першому випадку комунікатори використовують лише формальну міфічну структуру, і через низький рівень енергетики міф втрачає сакральність, набуваючи постмодерних характеристик, що часто можна спостерігати у сучасному світі. У другому випадку задіяні глибинні енергії національного, а сам міфічний комунікативний процес є не підконтрольним людській свідомості. Проте, основою національного відродження постмодерний міф стати не може, бо він не пов'язаний з енергіями колективного і національного несвідомого і не має можливості занурити людину в сакральний час

першотворення для її оновлення і відродження в новому житті шляхом ініціації.

У другій половині XX ст. завдяки працям структураліста Р. Барта [2] і пост модерністського ідеолога Ж. Деррида [9] відбувається докорінна зміна в розумінні міфу як світоглядної матриці, міф тепер сприймається виключно як десакралізована фрагментарна структура, що стає основою для побудови потужного постмодерного світоглядного міфу сучасного світу і розвиває уявлення про політичний технологічний міф та дає змогу до його широкого використання для маніпуляції суспільною свідомістю. Під впливом розвитку цього вектора досліджень міфу попередні здобутки в розумінні природного міфу, його структур та функцій відходять на другий план і часто взагалі ігноруються, залишаючись актуальними лише для фольклорних і літературознавчих досліджень.

Загалом філософська думка XX ст. потужно долає проблему розуміння міфу виключно як «застарілого» відтворення інформації, закладене ще працями античних філософів, а згодом реактуалізоване Просвітниками та еволюціоністами (М. Мюллер [13], Е. Б. Тайлор [16]). Таке тенденційне розуміння міфу в Радянському Союзі позначилося на постулатах марксистської філософії і проявилось в описі міфу виключно як технології (політичний, рекламний міф) та «мертвої» десакралізованої структури, яка легко піддається дефрагментації світоглядних уявлень (постмодерні світоглядні константи).

Природний міф має низку особливостей, серед яких однією з найважливіших є сакральна енергетична наповненість. Проте, саме в енергетичній сакральній наповненості відмовляють міфові здебільшого структуралісти та постмодерністські ідеологи. Як вважає О. Висоцька, в добу Постмодерну «міф як форма комунікації позбавлена онтологічно-сакральних моментів пізнання світу і його цілісності в результаті нарощування процесів раціоналізації свідомості, а також подальшої її віртуалізації» [6, с. 76]. Найчіткіше ця антиміфічна позиція оприявлена в праці Р. Барта «Міфології»: «Функція міфу – видаляти реальність, речі в ньому буквально знекровлюються, постійно стікаючи реальністю, що безслідно випаровується, він відчувається як її відсутність» [2, с. 270]. Принципово

не погоджуємося з цією думкою, оскільки вона є справедливою виключно для формалізованої структури, якою не є природний міф, і де вже не відбувається діалогічна комунікація. На думку В. Бурлачука, семіотичний метод вивчення міфу взагалі не може претендувати на вичерпну характеристику міфу, оскільки «лишає осторонь змістовний бік міфологічних концептів» [5, с. 13]. Як вважає дослідник, «міф для Барта – це слово, але не сам предмет повідомлення, це спосіб, в який воно висловлюється». Водночас «міф не визначається ані предметом, ані матеріалом, оскільки будь-який матеріал може набувати міфологічного значення» [5, с. 14].

Важливим комунікаційним процесом є перевтілення самого природного світоглядного міфу в політичний, при цьому йдеться не про базування політичного міфу, наприклад, на національному ґрунті, а використання міфологічних конструкцій для актуалізації та підсилення штучного за своєю природою політичного міфу. Складовими політичного міфу, за визначенням В. Полянської, є політичний час і простір, політичні персонажі, символи влади, архетипи, сюжет, він «задає основні символічні коди, часові та просторові системи координат для політичної влади та її функцій» [14, с. 6], тобто має подібну до природного міфу структуру, що дозволяє політичному міфу в якості підмін світоглядних констант залучати до комунікативного процесу національні елементи або у своєму природному прояві базуватися на національній основі. Для України утворення штучного політичного міфу вкрай актуальне, оскільки, на думку О. Морщакової, унаслідок тривалої епохи тоталітаризму в ХХ ст. «національна ідея, звільнена від усіх обмежень, так і не стала проявом відчуття свободи для її носіїв», стала утопічним фрагментарним проектом, через що була делегована в політичну сферу [12, с. 13].

Як наслідок такої світоглядної підміни, вважає В. Безнісько, відбувається «викорінювання поняття «внутрішня воля», що виступає фундаментом особистості як такої. <...> Знищення здатності вільно мислити досягається за допомогою підміни ціннісних орієнтирів у свідомості реципієнтів. Даний процес здійснюється за допомогою формування у свідомості адресата міфу певних понять» [3, с. 9]. Надважли-

вим є механізм втілення цієї світоглядної підміни, який працює для всіх суспільних комунікативних процесів, адже «формування нових понять полягає в підміні змісту вже наявних у свідомості, що досягається зміною, а саме звуженням семантичного поля слів, які фіксують ці поняття, що спричиняє розрив зв'язку між поняттям і словом, яке його позначає» [3, с. 10]. Тобто змінюються світоглядні коди і ключові міфологеми свідомості через викривлення вже наявних. Перевтілюючись у світоглядний, політичний міф головним чином експлуатує бінарну опозицію «ми – вони», не розділяючи світ на мирське і сакральне і відкидаючи міфологічну ієрархію. Класифікація, за визначенням В. Бурлачука, відбувається за принципом груп, а поняття «ми», «пов'язане із відчуттям власного місця, намагається визначитися, сприйняти себе як особливу соціальну структуру, наділену особливим символічним кодом» [5, с. 15]. Подібна класифікація зумовлює особливий тип комунікації між групами, враховуючи відсутність сакральності, тобто, ієрархія взаємин вибудовується за постмодерновим принципом, а індивід не існує окремо від групи і може вступати в комунікативні зв'язки не з індивідами, а з групами, як частина іншої спільноти. Політичний міф, і як його окремий системний прояв – ідеологія, за своєю суттю є тоталітарний, проте, вважає Ю. Ганошенко, ідеології притаманна «здатність до семантичних кореляцій з усім текстом культури й утворенням його концептуальної цілісної моделі» [8, с. 6], тобто, ідеологія замінює собою світоглядний міф. Саме тому, стверджує дослідник, існує «семантична конфліктність між штучним ідеологічним міфом тоталітаризму та природним національним міфом» [8, с. 13]. Проте політичний міф може мати природний характер і «зберігати в колективній пам'яті народу його соціальний досвід, імперативи духовно-морального виміру політичних процесів» [10, с. 4].

Л. Зубрицька визначає природний політичний міф як наслідок міфотворення – об'єктивного процесу самостійного виникнення міфу в міфологічній свідомості, дистанційованим від волі і безпосереднього впливу соціальних суб'єктів [10, с. 4].

Нинішню світову світоглядну кризу передбачав К. Г. Юнг (це підкреслює Т. Лешкевич), який вказував на дві небезпеки для суспільства, – це «поширення східнорелігійних культів, у яких особистісне начало опиняється повністю розчиненим, і європейська експансія науково-раціонального Я, що викривлює сутність психологічного життя» [11, с. 435]. Для М. Еліаде джерелом світоглядної кризи є зміна релігії, бо «у системі «Людина – Бог – Історія» немає більше місця Космосу», «світ більше не відчувається Творінням Бога» [17, с. 111]. Тобто відбувається деконструкція простору і зникнення емоційної та сакральної наповненості. Джерела сучасної кризи одночасно походять також із невдоволення масовою свідомістю раціональною парадигмою та засиллям постмодерністського світобачення, що за формою копіює міф, але за суттю є антиміфом, і причини цього є надзвичайно складними та невід’ємними від шляху розвитку цивілізації. Так, М. Вовк, розглядаючи міф як модель світовідтворення, підкреслює, що актуальність його вивчення «полягає в зіткненні процесів глобалізації з функціонуванням механізму колективної та національної пам’яті в культурі народу» [7, с. 3], тим самим протиставляючи природний і постмодерний міф, який лежить в основі світоглядної філософії глобалізму.

З’являється антикультура, яка спричиняє «роздушення світу і людини в ньому» [4, с. 63], особа переакцентовується на буденний плин життя через «збайдужіння людини Постмодерну до універсальних смислів буття, які є архетипними утвореннями» [15, с. 3]; «людина виявляється поодиноким атомом у просторі позамовного Ніщо, а зв’язки між людьми в культурі Постмодерну характеризуються фрагментарністю, короточасністю, неусталеністю та поверховістю» [6, с. 130]. І саме цей розпад культури можемо спостерігати в усьому світі, коли культура, в основі якої є природний національний і світовий міфи, підмінюється антикультурою і псевдокультурою, яка прагне десакралізації, дефрагментації та деконструкції, у чому повністю збігається з постмодерністським світоглядом, вона є порожньою, бо не наповнена міфічною енергією, у цьому вона й антиміфічна. Заслугує на увагу

праця Є. Безносюка та М. Князева, які докладно розкривають проблему і пропонують її вирішення [4], а також дослідження О. Висоцької [6] та М. Скринника [15]. Найважливішим аспектом культурної світоглядної кризи є те, що антикультура не є еволюційно обумовленою і, на думку Є. Безносюка і М. Князева, створена штучно з метою маніпулятивного впливу на суспільство та заради знищення вільної особистості [4, с. 61–63].

Руйнування підсвідомих міфічних структур відбувається і на рівні мови, що не дає міфові відродитися через мову і національне. Є. Безносюк і М. Князев особливо підкреслюють, що при зміні, пошкодженні і розгерметизації мови «змінюється світовідчуття, мислення, ієрархія цінностей, система цілепокладання, поведінкові патерни» [4, с. 67]. А руйнування мови призводить до руйнації національної матриці, що унеможливорює національне відродження, оскільки пошкоджено комунікативні зв’язки. Ця розірваність значень на комунікативному рівні обумовлена самою специфікою феномену комунікації, яка, на думку О. Висоцької, має в постмодерному суспільстві «руйнівний потенціал» [6, с. 13]: «З точки зору ідеології Постмодерну в комунікативній дії більше не існує нічого сакрального (метанормативного), всі її складові випадкові та довільні, втрачають свої сталі ціннісні якості, не мають власного буття. У постраціональній комунікації, наприклад, відсутній екзистенційний рівень. Діалог між Я і Ти перетворюється в демонстрацію діалогу, стає квазідіалогом. Головне завдання діалогу як процесу порозуміння замінюється завданням впливу чи «мовної гри» комунікаторів. <...> Цінності, ідеали, суспільні, політичні, економічні, соціально-культурні процеси віртуалізуються» [6, с. 60].

Постмодерністське світобачення антикультури розповсюджується і на виразників міфу, «відбувається підміна систем пасіонарності» (Є. Безносюк і М. Князев [4, с. 63]), тим самим міфпозбавляється будь-якої можливості для відродження: люди, які знаходяться в полі антикультури, не можуть стати носіями міфу, через підміну систем пасіонарності унеможливується поява виразників міфу, а через зміну мови втрачається її міфічна основа. На думку

О. Висоцької, відбувається «поступове замикання культури Постмодерну на симулятивних смислах, що видаються за трансцендентальні» [6, с. 197]. Урамках постмодерністського світогляду відбувається пристосування навіть революційних, антисистемно спрямованих течій до власних потреб: «Фактично Постмодерн провокує створення політичного конформізму (що підноситься як ідейний плюралізм). Зняття різноманітних бар'єрів, у першу чергу інформаційних, призводить до занепаду самої ідеї протистояння системі. Коли немов би дозволено все, прагнення до боротьби з явними недоліками існуючого стану речей втрачає дійсний сенс» [6, с. 276], що, безумовно, сприяє деградації суспільства, культури, політичної системи, особистості тощо.

Досліджуючи сучасне суспільство, М. Скринник вказує, що в «суспільстві споживання» «домінують рольові стосунки, в індивіда формується байдужо-споглядалне ставлення до універсальних культурних смислів», вкорінених в національне життєбачення. Прояв такої байдужості свідчить про втрату людиною «субстанційного ядра індивідуальної ідентичності». Водночас, як механізм психологічного захисту, у людини розвивається «скептично-іронічна позиція щодо світу та інших» [15, с. 3]. Подібне скептично-іронічне ставлення нині є маркером постмодерністського світогляду, але, враховуючи вище сказане, водночас є і маркером пошкодженої ідентичності національного самоусвідомлення на кодових рівнях підсвідомості, міфічних за своєю комунікативною природою.

Вплив постмодерністського світогляду спричинив і руйнування самої структури світоглядного міфу («сучасний міф подрібнено на різні міфологеми» [1, с. 54];) і, не маючи первинної цілісності, міф не може подолати знеособлення і тільки множить фальшиві ідентичності. Цьому процесу активно сприяють мас-медіа, що підкреслює Н. Амелеченко, яка вважає, що нині «замість однієї твердої метафізичної реальності ми отримали безліч культурних світів і історій та образів реальності, продуктованих мас-медіа» [1, с. 52], чим ще більше посилюємо деконструкцію та дефрагментацію світу і світогляду. І ці деградаційні процеси

мають властивість до посилення і прискорення через втрату бачення майбутнього. Досліджуючи людину доби Постмодерну, О. Висоцька звертає увагу на те, що така людина стає «нездатною будувати світогляд, орієнтований на якусь перспективу», оскільки її суспільство «живе тут і тепер, свідомо уникаючи будь-яких моделей майбутнього» [6, с. 141].

Але чим глибша криза, тим більша вірогідність відродження через міф, який у своєму світоглядному прояві може подолати аморфність, хаотичність, «постмодерністське ніщо» і дати старт для реактуалізації світоглядних життєствердних смислів. Як і більшість сучасних дослідників, О. Висоцька вказує на наявність певної межі для інформаційної цивілізації, досягнення якої є руйнівною для її подальшого існування: «У цій ситуації уникнути подібних дезінтеграційних процесів можливо лише за умов повернення до певних сакральних смислів, метафізичних засад існування суспільства» [6, с. 278].

Показовим є те, що за структурою казки (типової ініціальної міфічної схеми) останнім обов'язковим випробовуванням героя був доказ своєї справжності і перемога над «лже-героєм». Переносячи цю схему у світоглядну площину, можемо стверджувати, що для природного міфу постмодернізм і є таким «лже-героєм» або «лже-світоглядом», який необхідно перемогти. Міф і постмодернізм дуже схожі, структурно вони майже однакові, обидва є основами культури (але постмодернізм створює власну антикультуру), реалізуються через мову (але мова постмодернізму є викривленими мовами народів, а не такою, що історично склалася і має національну основу). Та все ж вони різні за суттю і наповненням енергією творчості. Якщо ж переносити ознаки міфу на постмодернізм, то отримаємо дзеркальне відображення, навіть бінарну опозицію: у той час, коли міф базується на особистісному началі, постмодернізм виключає особистість зі своєю «творчістю»; коли міф є джерелом творчості, постмодернізм відкидає можливість будь-якої живої творчості («все створено до нас»); замість наповнення емоціями отримуємо повну беземоційність або звеличення інстинктів як низького прояву емоцій; замість ємності і насиченості живими вну-

трішніми енергіями міфу бачимо постійні посилення до зовнішнього через незчисленні трактування; замість наповнення енергією першотворення постмодернізм заповнений бездуховністю і взагалі не має енергетичного потенціалу; внутрішня стійкість і постійна еволюційна змінність міфу в постмодерні стає деконструкцією і постійним перетворенням смислів на руїни, стійкість постмодернізму реалізується в його постійному прагненні до руйнування, тобто у зовнішньому вигляді, а змінність проявляється як можливість заповнення будь-яким змістом та ідеєю, які, проте, не будуть мати ніякої цінності та емоційного наповнення; цілісність міфу і його здатність до єднання в постмодерні обертаються обов'язковою фрагментарністю та атомізацією суспільства, яке перебуває у його полі, тощо. Тому наявність «лже-міфу» у вигляді постмодернізму стає ще однією важливою передумовою для відродження природного міфу і подолання світоглядної кризи.

Підсумовуючи вищезазначене, можемо зробити деякі висновки. Як комунікаційна структура і світоглядна парадигма міф існував завжди, проявляючись в усіх сферах людського життя, але з різною інтенсивністю. Як світогляд міф актуалізується в часи глобальних змін, що одразу позначається на комунікативних процесах. Найчастіше актуалізація міфу відбувається під час нестабільності та світоглядної кризи, зокрема, культурної або політичної, зміни культурних чи світоглядних парадигм. Можливості міфу як світогляду і комунікації найяскравіше проявлятися саме в цей непевний час зумовлено його природою і прагненням упорядкування хаосу.

Для сучасного світу причинами нового міфічного сплеску є криза раціонального, десакралізація світу, підміна в багатьох країнах культури антикультурою, розвиток глобальних постмодерних світоглядних процесів та існування потужного постмодерного технологічного «лже-міфу» як ідеології і філософії, яка легітимізує існування суспільства споживання.

Природний міф і постмодерне міфічне утворення мають подібні структури, але через відсутність сакрального енергетичного наповнення постмодерні світоглядні структури сприймаються в рамках світоглядних уявлень

природного міфу в якості бінарної опозиції: «істинний міф» – «лже-міф», що є надзвичайно важливим для актуалізації ініціальних механізмів національного відродження та розвитку особистості.

Подолання постмодерного «лже-міфу» як світоглядної структури може запустити процеси відродження на найглибших рівнях підсвідомості як для окремої особи, так і для колективного несвідомого народів і цілого світу, дати поштовх до швидкого виходу з деградаційних процесів, які діють у сучасному світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Амелченко, Н. А. Міф та нація – переплетення філософського та політичного дискурсів / Н. А. Амелченко // Філософська думка. – 2003. – № 6. – С. 50–75.
2. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Изд. им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
3. Безнісько, В. С. Феномен політичного міфу в соціальному просторі сучасності: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / В. С. Безнісько. – Одеса, 2006. – 18 с.
4. Безносюк, Е. В. Социально-психологические и патопсихологические феномены современной культуры / Е. В. Безносюк, М. Л. Князев // Независимый психиатрический журнал. – 2002. – №4. – С. 59–68.
5. Бурлачук, В. Ф. Символічні системи і конституювання соціального смислу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора соціол. наук: спец. 22.00.01 – теорія та історія соціології / В. Ф. Бурлачук. – К., 2005. – 27 с.
6. Висоцька, О. Є. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства): монографія / О. Є. Висоцька. – Д.: Інновація, 2009. – 316 с.
7. Вовк, М. П. Міфо-символічні джерела прозової спадщини Василя Барки: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.07 – фольклористика / М. П. Вовк. – К., 2006. – 21 с.
8. Ганошенко, Ю. А. Міф, архетип, традиційний образ в українському інтелектуальному романі 20–30-х рр. XX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.01 "Українська література" / Ю. А. Ганошенко. – Запоріжжя, 2005. – 19 с.

9. Деррида, Ж. *Позиции* / Жак Деррида; [пер. с фр. В. В. Бибихин]. – К. : Д. Л., 1996. – 192 с.
10. Зубрицька, Л. Й. *Міф як феномен сучасної політики* : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук : спец. 23.00.01 – теорія та історія політичної науки / Л. Й. Зубрицька. – К., 2005. – 18 с.
11. Лешкевич, Т. Г. *Философия. Вводный курс* / Т. Г. Лешкевич. – М.: Контур, 1998. – 464 с.
12. Морщакова, О. С. *Смисложиттєвий зміст сучасної міфотворчості в контексті українських культурних традицій* : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 17.00.01 – теорія та історія культури / О. С. Морщакова. – К., 2004. – 18 с.
13. Мюллер, М. *Сравнительная мифология* / М. Мюллер, В. Вундт // *История религии. От слова к вере. Миф и религия*. – М. : Эксмо; СПб. : Terra Fantastika, 2002. – С. 106–208.
14. Полянська, В. Ю. *Символічна політика як система політичних технологій* : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук : спец. 23.00.02 – політичні інститути та процеси / В. Ю. Полянська. – Д., 2004. – 19 с.
15. Скринник, М. А. *Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі* : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.05 – історія філософії / М. А. Скринник. – Львів, 2008. – 36 с.
16. Тайлор, Э. Б. *Первобытная культура* / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
17. Элиаде, М. *Священное и мирское* / Мирча Элиаде; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовский]. – М. : Издательство МГУ, 1994. – 144 с.

Надійшла до редколегії 24.02.2012

Прийнята до друку 29.02.2012.

УДК 130.2 : [141.113+123.1]

Литвин Т. С., Полтавський національний педагогічний університет
ім. В. Г. Короленка

КУЛЬТУРНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ: НА МАРГІНЕСІ МОДЕРНУ І ПОСТМОДЕРНУ

Розглядається проблема становлення постмодерної концепції культурного плюралізму в дискурсі соціальної філософії. Розкрито суперечність концепції культурного плюралізму та її обумовленість парадигмальними трансформаціями у філософській думці XX–XXI століть.

Ключові слова: культурний плюралізм, мультикультуралізм, постмодерн, ідентичність, мінориті-група.

Литвин Т. С., Полтавский национальный педагогический университет
им. В. Г. Короленко

КУЛЬТУРНИЙ ПОЛЮРАЛІЗМ: НА МАРГІНЕСЕ МОДЕРНА І ПОСТМОДЕРНА

В статті розглядається проблема становлення постмодерністської концепції культурного плюралізму в дискурсі соціальної філософії. Розкрито противоріччя концепції культурного плюралізму та її обумовленість парадигмальними трансформаціями в філософській мислі XX–XXI століть.

Ключевые слова: культурный плюрализм, мультикультурализм, постмодерн, идентичность, минорити-группа.

Litvin T. S., Poltava State Pedagogical University named after V. G. Korolenko

CULTURAL PLURALISM: ON THE MARGINS OF MODERN AND POSTMODERN

The article deals with the problem becoming postmodern concept of cultural pluralism in the discourse of social philosophy. Reveals the contradiction of the concept of cultural pluralism, and its conditionality paradigmatic transformations in the philosophy of the XX–XXI centuries.

Key words: cultural pluralism, multiculturalism, postmodern, identity, Minorite group.

Термін плюралізм уперше використав у 1712 році німецький філософ-раціоналіст Х. Вольф. Його співвітчизник і сучасник Г. Лейбніц побудував на принципі плюралізму власну онтологічну концепцію – монадологію. Однак ще в добу Відродження принцип плюра-

лізму в соціальній філософії застосував Н. Макіавеллі, на що вперше звернув увагу в одному зі своїх есе І. Берлін. Макіавеллі проголосив паралельне існування двох рівноцінних, але не тотожних одна одній систем цінностей християнської і греко-римської, античної [3, с. 94-95].

Ці поодинокі прецеденти були винятком із правила, оскільки класична філософська пара-

дигма тяжіла до моністичного розуміння світу. Зовсім протилежну картину розуміння світу пропонує постмодерна філософія. Озброївшись радикальним скепсисом і релятивізмом, постмодерністи ініціювали справжню інтелектуальну революцію в дусі ніцшеанської переоцінки цінностей. Постмодерн принципово відкидає основоположні риси класичної філософії: логоцентризм, детермінізм, сувору структурованість, лінійність.

Натомість у розумінні явищ, у тому числі і культурних, постмодернізм послідовно відстоює принцип ацентризму – відсутність єдиного центру, єдиного стрижня культури. Тобто, якщо відсутній єдиний центр – значить існує множина таких потенційних центрів, звідси і принцип плюралізму. Як зазначає Н. Кірабаєв, «плюралізм – це реальність нинішнього соціокультурного життя у всіх його проявах» [4].

Сама ж ідея лінійної, центрованої структури заміщується поняттям «ризом» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі). Класичне розуміння культури як структурованої системи поступається місцем розумінню культури як ризоморфної системи. Ризом інтерпретується не в якості кореня чи лінійного стрижня, що виростає із цього кореня, але в якості цибулини, як потенційної безкінечності, що містить у собі приховане стебло, яке може розвиватися куди завгодно і набувати різних конфігурацій, бо ж вона є абсолютно нелінійною [5].

Важливим теоретичним підґрунтям концепції культурного плюралізму в постмодерному дискурсі є також новий погляд на феномен «Іншого». Проблема «Іншого» бере початок у некласичній філософії. «Філософія діалогу» Бубера, «феноменологічні» праці Сартра, «структурна антропологія» Леві-Строса та «структурний психоаналіз» Лакана утворюють ідею значення «Іншого» у процесі конститування свідомості «Я-суб'єкта», готуючи багате підґрунтя для постмодерністських студій. Згодом Фуко проголосить «смерть суб'єкта», подібно до Ніцше, який свого часу проголосив «смерть Бога».

Одним із перших до проблеми «Іншого» та «іншості» звернувся Ж.-П. Сартр у своїх ранніх «феноменологічних» працях («Буття і ніщо», «Первинне відношення до іншого»), де філософ

по-новому інтерпретує гегелівське поняття «буття-для-іншого». «Інший, – пише Сартр, – володіє таємницею: таємницею того, чим я є <...>. Це одночасно викрадач мого буття і той, завдяки якому є буття, що є моїм буттям <...>. Я відповідальний за своє буття-для-іншого, але сам не є його основою <...>. Інший закладає основу мого буття <...> ; але Інший за нього не відповідає, хоча він і створює його за своєю волею <...>» [7, с. 207]. Тобто за Сартром буття Я конструюється через буття Іншого.

Розвиток цієї проблеми можна прослідкувати у «філософії діалогу» персоналістів М. Бубера і М. Бахтіна та концепції «іншості» Е. Левінаса. Самодостатнє, монологічне Я старої філософської традиції витісняється діалогізмом. На зміну суб'єкт-об'єктним приходять суб'єкт-суб'єктні відносини, які є сутністю комунікативного акту.

Не менше значення для становлення проблеми «Іншого» мали ідеї «структурної антропології». Дослідження антропологів-структуралістів, передусім К. Леві-Строса, близькі до психоаналітичних студій. Але тепер предметом дослідження є вже не індивід, а етнічна спільнота як колективний суб'єкт. Дослідження антропологів-структуралістів поведінкових і когнітивних стереотипів у архаїчних, примітивних суспільствах, засвідчили, що *ratio*, яке вважалося прозорим для самого себе через акт рефлексії, зазнає суттєвого впливу із боку структур, що залишаються поза межею рефлексивного контролю.

Попри те, що висунуті структурними антропологами ідеї більше стосувалися психології, вони вплинули на світогляд молодих мислителів, що стояли в авангарді інтелектуальної революції 60-70-их років XX ст. Одразу слід зазначити, що ці ідеї були витлумачені в дещо вульгарній формі. Стверджувалося, що не існує єдиного, універсального, абсолютного гасіо, натомість існує множина рівноцінних гасіо.

Недарма Ж. Дельоз і Ж. Деррида проголошують примат «*difference*» – різниці над тотожністю. Деррида, зокрема, зазначає, що «*différance* є (я підкреслюю це перекреслене «є») те, що робить можливим існування буття-справжнього, ніколи не виявляючи саме себе» [2, с. 128-129]. Дельоз, окремі погляди якого

солідаризуються із ідеями ліво-анархістських течій 60-х років, протиставляє принципу ідентичності як втіленню структурованості, ієрархічності, центризму так зване «номадологічне» мислення, побудоване на принципах відмінності, іншості.

Немає також і єдиної універсальної системи культурних цінностей, а, отже, європоцентризм із його претензіями на універсальність є фікцією. Більше того, теоретики постструктуралізму і постмодернізму, зокрема Р. Барт, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, М. Фуко, будучи непримиренними противниками фашизму і тоталітаризму взагалі, пов'язували ці суспільно-політичні феномени із претензіями певної системи культурно-світоглядних цінностей на універсальність, тотальність.

Тут, безумовно, не обійшлося без впливу критики крайнощів раціоналістичного світогляду в неklasичній філософії, зокрема в Е. Гуссерля, М. Вебера, Д. Лукача, Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра. Однак конструктивний тон критики раціоналізму в неklasичній філософії переростає в постмодерністів у деструктивний. Постмодерн став поглибленням ірраціоналізму неklasичної філософії, подібно до того як німецька класика стала поглибленням гносеологізму і раціоналізму філософії Нового часу. Недарма один із перших критиків постмодернізму Ю. Габермас зазначав, що «постмодерн рішуче позиціонує себе як антимодерн» [8, с. 7].

Яким же чином поворот у розумінні феномену іншого вплинув на становлення концепції культурного плюралізму? Для класичної філософії характерні бінарні опозиції, що являють собою стійкі ментальні конструктиви. Можемо говорити про базовість бінарної опозиції «Свій – Чужий». Інші бінарні опозиції, наприклад «Схід – Захід», «Традиція – Сучасність», «Чоловіче – Жіноче», відносно цієї базової є похідними. Поняття «Інший» – результат зняття бінарної опозиції шляхом деконструкції поняття «Чужий». Інший не Чужий, він просто Інший; він не тотожний, але рівноцінний мені. Із цього приводу Сартр зазначав: «намагаючись поглинути Іншого, я тим не менше не перестаю стверджувати Іншого, тобто не перестаю заперечувати свою тотожність із Іншим <...>. Як-

що, таким чином, я проектую здійснити єднання із Іншим, то це значить, що я проектую увібрати в себе іншість Іншого як таку, як мою власну можливість <...> можливість вбирати в себе точку зору Іншого <...>. Я хочу увібрати в себе цього конкретного Іншого як абсолютну реальність, в його іншості <...>. Бути в самому собі Іншим – ідеал, що завжди конкретно виступає у вигляді вбирання в себе цього Іншого, – це первинний зміст відношення до іншого» [7, с. 208-209].

Зміст взаємодії між Я та Іншим відтепер складає комунікативний акт, а не протистояння. У новій культурній ситуації, риси якими було наділено Я класичною філософською традицією, відмирають. Я більше не самодостатній суб'єкт, що пізнає, а лише один із елементів полікультурного комунікаційного простору. Один із найбільш послідовних сучасних критиків постмодернізму Ж. Бодріяр, автор концепції «екстазу комунікації», характеризує дану ситуацію наступним чином: «більше не існує ні того, хто передає, ні того, хто сприймає. Є тільки пара терміналів і сигнал, що йде від одного до іншого» [1, с. 283-284].

Концепція культурного плюралізму принципово відрізняється від ідеї захисту прав національних, етнічних та етноконфесійних меншин. Коли ми говоримо про національні меншини, то передбачаємо що існує певна більшість, титульна нація. Власне ця титульна нація фактом свого існування визначає існування національної меншини чи меншин. Тобто, знову маємо справу із відношенням бінарної опозиції, що породжує ситуацію нерівності.

Концепція культурного плюралізму, навпаки, передбачає паритет. Сам термін плюралізм означає, що існує певна множина рівноцінних елементів. Поняття ж «культурний плюралізм» визначається як принцип культурної багатоманітності, згідно із яким будь-яка позиція і спосіб інтерпретації світу та навколишньої дійсності мають право на існування як рівнозначні у своєму прагненні пізнати світ і адаптуватися до нього. Отже, культурний плюралізм нівелює відношення між більшістю і меншістю. Нівелюється, насамперед, чергу поняття титульна нація, а, отже, і національна держава. Оперуючи постмодерними категоріями, слід говорити

про деконструкцію метанаративу Нація – Держава, і не тільки.

Тому йдеться не лише про ідентичність нації чи етносу, а про ідентичність як таку. Суб'єктами полікультурного простору є не тільки етнічні чи національні, але й релігійні та соціальні спільноти, що мають власну ідентичність, побудовану на певній системі культурних цінностей. Тобто йдеться також про ідентичність конфесійних спільнот, релігійних сект, сексуальних меншин, молодіжних субкультур. Разом із етнічними та національними меншинами усі згадані спільноти входять до так званої категорії «мінорити-груп».

Отже, суть принципу культурного плюралізму полягає в знятті бінарної опозиції між більшістю і мінорити-групою. Таким чином, аналогічно деконструкції метанаративу Нація – Держава, можна говорити про нівелювання бінарної опозиції Чоловіче – Жіноче і деконструкцію гендерних метанаративів.

Узагалі, як зазначав Ж.-Ф. Ліотар, недовіра до «великих нарацій», тобто метанаративів, стала однією із провідних рис постмодерну. Постмодерн здійснює радикальну відмову від самої ідеї традиції. Жодна із можливих форм раціональності, «мовна гра», культурний шаблон чи наратив не може претендувати на статус пріоритетного, нормативного чи єдино легітимного метанаративу [6, с. 490-491]. Суб'єкт полікультурного комунікаційного простору має повну свободу вибору між різними системами культурних цінностей та побудованих на них ідентичностей.

Постає питання, яку роль відіграє концепція культурного плюралізму у процесах глобалізації? Гомогенізація культурного простору, як одна із головних рис глобалізації, передбачає існування базової культури. Культурний плюралізм позиціонує себе як антипод європоцентризму, вестернізації, американізації, що є втіленнями культурної тотальності. Ж.-Ф. Ліотар зазначає, що глобальні соціокультурні процеси майбутнього полягатимуть не в насильницькій уніфікації чи пошуку універсальної мови для діалогу, а навпаки – збереженні різноманітності і навіть заохоченні практики різних «мовних ігор» [3, с. 95-96].

Але розглянемо цю проблему в більш локальному вимірі, на рівні конкретної національної держави чи держави взагалі. Навіть поліетнічні держави змушені, говорячи мовою Ліотара, виробляти єдині «правила гри» для всіх етнічних спільнот – учасників суспільно-політичних процесів. Бо ж будь-яка держава – це суворо структурований організм. А тому культурний плюралізм, будучи втіленням основоположної ідеї постмодерну – ацентризму, прямо суперечить ідеї держави взагалі.

Держава і культурний плюралізм – суть антиподи. Важко уявити собі державу, яка буде функціонувати як ризома, тому досить складно передбачити результати втілення, і взагалі можливість втілення в життя таких ідей. Якщо культурний плюралізм може подолати теоретичні рамки і бути втіленим у реальності, то людське суспільство вірогідно вийде на принципово новий рівень – метаполітичний або метадержавний. Отже, ідеї постмодерної концепції культурного плюралізму видаються химерними і парадоксальними. Постмодерний культурний плюралізм не стільки розв'язує проблеми, накопичені «модерном», скільки підіймає нові питання.

Концепція культурного плюралізму стосується не скільки етнічних чи конфесійних спільнот, скільки соціальних мінорити груп, таких як жінки, сексуальні меншини, субкультури і є своєрідною апологією ідентичності цих груп. Тому культурний плюралізм тісно пов'язаний із фемінізмом та ЛГБТ-рухом. Більше того, навряд чи постмодерна маячня знайде прихильників серед представників етноконфесійних спільнот, скажімо ісламських, індуїстських чи іудейських, які більше тяжіють до парадигми премодерну тобто традиції.

У якості логічного продовження культурного плюралізму в дискурсі політичної філософії виникає концепція мультикультуралізму, яка розглядає ті ж проблеми, але більшою мірою в площині практики, ніж теорії. Мультикультуралізм демонструє одночасно спадковість і протилежність модерну і постмодерну. Головною етико-аксіологічною цінністю в лібералізмі є індивід, у той же час мультикультуралізм спрямований на захист колективних суб'єктів.

Виникає конфлікт між класичними лібералами, які вважають, що будь-які проблеми що виходять за межі інтересів індивіда, не є предметом ліберальної теорії, та лібералами-комунітаристами, які вважають, що індивід визначається спільнотою і атака на спільноту є атакою на індивіда. Зрештою усе це закінчилося мультикультурним колапсом у Європі, який розпочався восени 2010 року, триває і нині.

Концепції культурного плюралізму і мультикультуралізму демонструють конфлікт світоглядних установок двох принципово відмінних філософських парадигм: класичної – модерної і постмодерної. Обидві концепції репрезентують світоглядну систему постмодерну, у той час як втіленням світоглядної системи модерну є лібералізм, як продовження «проекту Просвітництва». Ліберальна критика мультикультуралізму базується на спробах безуспішної реанімації дискредитованих реаліями сьогодення метанаративів модерну. Парадокс ситуації полягає у тому, що попри «символічну смерть» цих метанаративів, сам лібералізм, як безальтернативний ідеологічний концепт, переживає свій апофеоз.

Попри перебування в різних площинах філософського осмислення сучасних культурних трансформацій, у центрі обох концепцій одні і ті ж базові проблеми: проблема свободи й емансипації індивіда, проблема зіткнення ментальностей, проблема рівноцінності культур і культурного діалогу, проблема комунікації в полікультурному просторі, проблема універсального і партикулярного, проблема ідентичності і самотності, проблема співвідношення індивіда і соціуму, проблема «Іншого» та «Іншості».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М. : Ad Marginem, 2000. – 317 с.
2. Деррида, Ж. Differance [Електронний ресурс] / Ж. Деррида. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/diff.php.
3. Дианова, В. Культурный плюрализм в условиях глобализации / В. Дианова // Россия и Грузия: диалог и родство культур. – Вып. 1. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.93–103.
4. Кирабаев, Н. Культурная идентичность, плюрализм и глобализация в современном философском дискурсе [Электронный ресурс] / Н. Кирабаев. – Режим доступа: <http://www.sociognosis.narod.ru/myweb8/docs/Kirabae v.htm>.
5. Мамонова, В. Мультикультурализм: разнообразие и множество [Электронный ресурс] / В. Мамонова. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/606/32/>.
6. Нарратив // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
7. Сартр, Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.
8. Хабермас, Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас. Политические работы. – М. : Праксис, 2005. – 368 с.

Надійшла до редколегії 27.02.2012.

Прийнята до друку 01.03.2012.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ

УДК 141.78

Корх О. М., Академія митної служби України (Дніпропетровськ)

ЦІННОСТІ ІНДИВІДУАЛІЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Розглянуто індивідуалістичні інтенції постмодерної філософії.

Ключові слова: індивідуалізм, особиста свобода, постмодерне суспільство.

Корх А. Н., Академия таможенной службы Украины (Днепропетровск)

ЦЕННОСТИ ИНДИВИДУАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

Рассмотрены индивидуалистические интенции философии постмодерна.

Ключевые слова: индивидуализм, личная свобода, постмодерное общество.

Korkh A. N., Academy of customs service of Ukraine (Dnipropetrovsk)

VALUES OF INDIVIDUALISM IN PHILOSOPHY OF POSTMODERN

It is under consideration individual intentions in philosophy of postmodern.

Key words: individualism, personal freedom, postmodern society.

Під постмодерном зазвичай мається на увазі такий спосіб життя і мислення, який передбачає синтез рис сучасного і традиційного суспільств, орієнтацію на нове з урахуванням традиції, визнання вагомого значення виокремленої особистості і разом з тим схвалення і використання наявних форм колективності, поєднання локального й універсального тощо.

Зрозуміло, що поява суспільства, яке поєднує в собі формально протилежні риси, не могло не викликати взаємовиключних оцінок у діапазоні від констатації «кінця модерну», «злиденності лібералізму» і, відповідно, «кінця суб'єкта» до заяв про народження «другого модерну», «нового лібералізму» і «нового індивідуалізму».

Щодо кінця модерну, то постмодерне суспільство слід розглядати не як відмову від модерну, а як новий виток модернізації, який від-

різняється від попереднього більш зваженим ставленням до цінностей традиційного суспільства, орієнтацією на нове з урахуванням традиції і, водночас, більш критичним ставленням до окремих положень доби модерну, передусім до безумовної віри просвітителів про можливість вичерпного пізнання світу і, на цій основі, побудови досконалого суспільства, тобто до так званої «логіки проекту». Окремі науковці взагалі вважають, що сутність постмодерну полягає не у відмові від цінностей модерну, а в подальшій його радикалізації. Вважаємо, у цьому є певний сенс. Адже загальним наслідком кризи влади, кейнсіанства, держави «загального добробуту» і наукової раціональності, що ознаменували перехід до постмодерного суспільства, стала поступова зміна положення особистості в суспільстві як цілісній системі, розпад багатьох форм її соціальної ідентифікації і поширення її соціального простору.

Унаслідок цього індивід усе більше стає суб'єктом у своїх взаємовідносинах з владою та іншими соціальними інституціями, отримує різноманітну свободу, індивідуалізовану багатомірність. Його життя все більше виступає як результат його власних рішень, завдяки яким він, у певних межах, сам себе контролює і реалізує себе як особистість, як результат його власного творчого конструювання, внаслідок якого це життя все більше набуває вільного – ігрового характеру. Під впливом зазначених соціокультурних трансформацій цілком логічно розпочинається своєрідний ренесанс лібералізму, точніше – повернення до ліберальних ідей раннього модерну. І саме тому окремі дослідники (П. Вагнер) пропонують називати сучасний етап модерного розвитку «розширеним ліберальним модерном».

Не так оптимістично процеси, що відбуваються у сучасному світі, сприймають дослідники, які працюють у рідніщі постмодернізму. Вони намагаються більш зважено осмислити все те, що отримали від Просвітництва, передусім його віру в безумовний прогрес, торжество розуму, безмежність людських можливостей тощо і, водночас, продовжити його екзистенціально-індивідуалістичні інтенції.

Так, Ж. Бодріяр сучасний стан суспільства характеризує як «стан після оргії», розуміючи під останньою бурхливе і майже не контрольоване вивільнення людини від раніш необмеженої політичної, соціальної (зокрема сексуальної), естетичної тощо регламентації. Таке вивільнення має неоднозначні наслідки. Досить суперечливими, наприклад, є наслідки комп'ютерної революції. Насамперед тому, що за всіма комунікаціями та інтеракціями, так високо поцінованими Тоффлером та іншими провісниками комп'ютерної цивілізації, на думку Ж. Бодріяра, «немає ні вибору, ні можливості прийняття остаточного рішення. Будь-яке рішення, пов'язане з мережею, екраном, інформацією і комунікацією, є серійним, частковим, фрагментарним, нецілісним <...>. Відео, телебачення, комп'ютер <...> – ці контактні лінзи спілкування, ці прозорі протези – складають єдине ціле з тілом, аж до того, що стають генетично його частиною <...>» [1, с. 84-85]. Тобто людина стає продовженням машини, звільня-

ється від власної волі і самостійних рішень. Вона настільки звикає до такого стану, що з часом починає відкидати все, що вимагає особистого розуміння, оцінки та вибору.

Не менш суперечливими є наслідки політичної та сексуальної революції. Адже відомий радикалізм відповідних ідеалів (скажімо сексуальної свободи) призводить до їх фактичного заперечення, у межах якого право особистості на самовизначення набуває гротескно-гіпертрофованого характеру. Так, порнозірка Чичоліна стає політиком, афроамериканець М. Джексон – «казковим мутантом» невизначеної раси. А кожна пересічна людина, за наявності бажання і певних коштів, може змінити свою стать на протилежну. Рух трансвеститів – «перебіжчиків з одної статі до іншої» – набуває масових форм. Можливо, що в їх прагненні до самовизначення, у тому, що «кожний шукає своє обличчя» [1, с. 37] і немає нічого проти-природного. Непокоїть, однак, те, що в запалі цих пошуків особистість занадто часто опиняється в стані невпевненості, невизначеності, більше того, втрати власної ідентичності.

З огляду на це, тривога Ж. Бодріяра є цілком зрозумілою і слушною. І все ж у зазначеному стані речей немає нічого надзвичайного. Наслідком будь-якої революції є невизначеність і тривога. До того ж свобода, за висловом Монтеня, – це їжа занадто важка для тих, хто не звикнув до неї. Лише тривалий досвід життя у стані свободи робить наші рішення менш афективними і більш поміркованими. Тому розцінювати зазначені наслідки як безнадійно негативні навряд чи коректно. Позитивним є вже те, що зазначена революція (політична, соціальна, сексуальна, кібернетична), «давши людині право на свободу і власну волю, з безжалісною логікою примушує її себе запитати, у чому ж полягає її власна воля, чого вона хоче насправді і чого вона може очікувати від самої себе» [1, с. 38-39]. Адже саме з постановки такого питання, власне, і починається усвідомлено особистісний, а не стихійно масовий, схильний до бездумного негативізму, рух до справжнього самовизначення і свободи.

Вирізняється Ж. Бодріяр і своєю оцінкою наслідків загального урізноманітнення і зростання вибору у світі речей. Якщо Тоффлер вба-

час в цьому передумову загального зростання свободи вибору та індивідуалізації особистих рішень і вчинків, то, на думку Бодріяра, зазначене урізноманітнення дає лише ілюзорну свободу та індивідуалізацію, оскільки вибір так чи інакше нав'язується з боку суспільства. «<...> вибір лише уявний: ми переживаємо його як свободу, але значно менше відчуваємо, що він нам нав'язується, а через його посередництво і ціле суспільство нав'язує нам свою владу. Обираючи той чи інший автомобіль, ви, можливо, і стверджуєте свою особистість, але головне – самим фактом свого вибору ви пов'язуєте свою долю з економічним ладом у цілому» [2, с. 116-117].

Певний сенс у цих словах, безумовно, є. Маніпуляція потребами, зокрема через механізм реклами, справді має місце. Однак це не означає відсутності вибору як такого. Сам Бодріяр визнає, що вплив реклами не такий безумовний, як вважають інколи. Реклама «<...> дуже швидко викликає перенасичення і реакцію відторгнення <...>. З іншого боку, рекламне навіювання має своїм наслідком усілякі як раціональні, так і ірраціональні різновиди контрмотивації і психологічного опору <...> – людина не хоче, щоб нею «володіли» <...>» [2, с. 137]. До того ж, навіть з урахуванням ефекту маніпуляції нашими потребами, слід визнати, що міра свободи вибору в суспільстві з розвиненим споживчим ринком є значно більшою, аніж у суспільстві загального, принизливого і знеособлювального дефіциту. Щодо особистої долі, вільної від зв'язку з економічним ладом, то така свобода можлива лише в уяві. Захоплений критикою «системи речей» Бодріяр таку можливість цілком переносить у сферу дійсності.

З огляду на зазначені революційні зміни, недивним є і те, що сучасна культура перебуває у стані невизначеності, своєрідної аномії. Визнає це і Бодріяр. «Добро не знаходиться більше по той бік зла, ніщо не має визначеного положення в системі абсцис і ординат. Кожна часточка, – зазначає він, – рухається в напрямку, заданому її власними імпульсами <...>, переміщуючись уздовж ламаної лінії, лише інколи дотичної до траєкторій інших цінностей» [2, с. 11]. Але ця невизначеність і гетерономія

не лише насторожують, породжуючи відчуття розгубленості і тривоги, а й обнадіюють необхідністю та можливостями особистого вибору. І саме тому, як визнає Бодріяр, права людини стають актуальною проблемою в усьому світі. Водночас, не менш актуальною, на думку Бодріяра, стає «ідеологія прав Іншого» або «Права на Відмінність» [1, с. 184-185]. Адже без Іншого і Відмінного індивід виявляється незрозумілим, індиферентним навіть самому собі.

Неоднозначні тенденції в розвитку сучасності фіксує і М. Фуко. У своїй праці «Наглядаючи і карати. Народження в'язниці» він звертає увагу на те, що від доби Просвітництва сучасне суспільство успадкувало не лише ідеал особистої свободи та гідності, але й модель влади, яка позбавляє людину і того, й іншого. Йдеться про нові форми і механізми покарання, нагляду, дисциплінування, «приведення до норми» тощо, які інтенсивно поширюються не лише на злочинців, маргіналів, хворих та неповнолітніх, а й на законослухняних, «суспільно корисних», здорових, дорослих; не лише на систему покарання, але й на армію, виробництво, управління, освіту, охорону здоров'я, – фактично на всі верстви та сфери суспільного буття. Унаслідок цього суспільство поступово перетворюється на величезну, раціонально влаштовану і ефективно діючу в'язницю [3, с. 333], в якій влада над індивідом стає «витонченішою» і всеохопною.

Особлива роль у цьому процесі належить різноманітним формам дисциплінування індивідів. З метою посилення залежності від влади останніх штучно відокремлюють один від одного, локалізують у просторі і найдетальнішим образом регламентують у часі відповідно до визначеної владою доцільності та суспільної користі. «Кожному індивіду відводиться власне місце, кожному місцю – свій індивід» [3, с. 208]. Наслідком зазначеної локалізації та регламентації стає штучна атомізація та індивідуалізація і, водночас, взаємозамінність індивідів. «У дисципліні елементи взаємозамінні, оскільки кожний з них визначений місцем, яке він займає серед інших, і проміжком, що відокремлює його від інших <...>. Вона (дисципліна. – О. К.) індивідуалізує тіла шляхом локалізації, яка означає не їхнє закріплення на визначеному місці, а їх розподіл і циркуляцію в ме-

режі відносин» [3, с. 212-213]. Отже, корелятами дисциплінарної влади є штучна індивідуалізація і взаємозамінність.

З метою полегшення останньої відпрацюються численні механізми уніфікації індивідів, зведення їх до загальної моделі, норми. Тим самим, влада закону, слова, тексту, традиції поєднуються з владою норми [3, с. 269]. Норми проникають в освіту, охорону здоров'я, промисловість і, взаємодіючи з постійним наглядом, стають одним з головних інструментів влади. При цьому, на думку М. Фуко, «нормалізація» не лише насаджує одноманітність, але й індивідуалізує, оскільки постійно вимірює індивідуальні відмінності, визначає «справжню ціну» кожного, проводить постійну калькуляцію його особистих заслуг і провин. Універсальним механізмом постійного нагляду, оцінки та приведення індивіда до норми стає іспит. Життя людини перетворюється на суцільний іспит, який, з одного боку, приводить індивідуальні характеристики до загального знаменника, а з іншого – робить їх об'єктом постійної уваги та аналізу, що загалом має суперечливі наслідки, оскільки посилює індивідуалізацію і, водночас, перетворює кожного індивіда на конкретний «випадок» нормалізації і застосування влади [3, с. 281].

Отже, на думку М. Фуко, сучасна західна культура базується на успадкованих від доби Просвітництва ідеалі особистих прав і свобод, і, водночас, моделі влади, яка постійно контролює, наглядає і «нормалізує» всі проявлення особистого життя, вимагає від індивіда автоматичного послуху, відповідності визначеним нормам. Суспільство завдяки цьому стає дивно схожим на велетенську в'язницю, що в різні способи позбавляє людину свободи. Тому слід бути обережним зі спадщиною Просвітництва, недовірливим до різноманітних метанаративів, які, стверджуючи нормативний характер майбутнього, суттєво обмежують особисті рішення наперед визначеними моделями. У сучасних умовах, на тлі зростання гетерогенності індивідуального життєвого досвіду, такі метанаративи перетворюються на небезпечну перешкоду для органічного суспільного розвитку. Люди взагалі повинні бути свідомими того, вважає М. Фуко, що гомогенне і загальне є потенційно

небезпечним – знеособлювальним і репресивним. І саме тому особистість, її думки, рішення, вибір необхідно звільняти від неконтрольованого і необмеженого втручання з боку будь-яких соціальних інституцій. Цього вимагає успадкований від тих же просвітників ідеал свободи. Адже вільно вибирає не той, хто грає за стандартними схемами, а той, хто вводить у дію нові правила гри, той, хто здатний протистояти всіляким утискам і обмеженням. І саме на цій підставі Фуко не сприймає прагнення Габермаса дати обґрунтування універсальних моральних норм: «Пошук форм моральності, прийнятих для всіх і кожного, у тому сенсі, що кожен мусив би їм підкорюватися, – зазначає він, – здається мені катастрофічним» [4, с. 147].

Критично до успадкованої від доби Просвітництва системи влади ставиться і Н. Луман. У контексті аналізу влади як засобу соціальної комунікації він обґрунтовує думку про те, що тягар суспільно значущих рішень, «вочевидь, не може бути покладено на одну-єдину інстанцію, яка б забезпечила управління з єдиного центру» [5, с. 130]. З огляду на надзвичайну складність сучасного суспільного буття ефективне управління суспільними процесами потребує певної децентралізації влади, залучення до ухвалення рішень широкого кола недержавних інституцій, що створює більш сприятливі умови для особистої участі у визначенні та реалізації різних напрямків суспільного життя. Водночас, Н. Луман застерігає проти простого зміщення балансу влади на користь мас. Масам «навіюється, що для них було б благом колективне використання влади, вибір представників, утворення органів, які б брали участь в ухваленні рішень. Завдяки такому кліше, як партicipація, або співучасть, ця ідея отримує широке розповсюдження, наслідком чого є хибна свідомість. Така «емансипація» стала новомодною хитрістю менеджменту, який, заперечуючи відмінності між начальством і підлеглими, позбавляє останніх основ їх влади <...>» [5, с. 168]. Колективно організована влада мас, на думку Н. Лумана, ніяк не посилює їх неформальної влади, однак створює вагомі загрози. Тому необхідно шукати саме особистісні фор-

ми ухвалення рішень, розвивати особистісні начала суспільного буття взагалі.

Схожі ідеї пропонує і Ліотар. Він вважає, що ідеологія абсолютного контролю над системою, який має покращити її результативність, засвідчила свою неспроможність. «Ми дорого заплатили за ностальгію за цілим та єдиним, за примиренням поняттєвого та чуттєвого, за прозорим і комунікабельним досвідом» [6, с. 114]. Адаже за нашим спільним бажанням розслабитися і заспокоїтися, «охопивши й затиснувши у своїх обіймах реальність», хочемо ми того чи ні, завжди приховується терор. Отже, тоталітаризм і дегуманізація суспільства щільно пов'язані з нашою первісною «ностальгією за цілим і єдиним», з нашим безтурботним прагненням представити їх як необхідність, норму. Тому всі повинні проголосити «війну цілому», бути недовірливими до різноманітних «метамовідань», що передбачають безумовного послуху стосовно встановлених ними цілей, і, навпаки, особливо уважними до одиничних, унікальних проявів життя, «чутливими до відмінностей», «толерантними стосовно до незрівнянності» [6, с. 96]. У своєму первинному сенсі слово «деконструкція» і означало спосіб подолання логоцентризму та ієрархізації світу, виховання в індивідів стійкого імунітету до стереотипів масової свідомості. Така артикуляція має і суто прагматичний сенс, адже сучасність надзвичайно підвищує суспільну значущість нестандартного, унікального індивіда, здатного продукувати й ефективно застосовувати принципово нове знання, яке, «у формі інформаційного товару, необхідного для посилення виробничої могутності <...> вже є і буде важливою, а можливо, найбільш значимою ставкою у світовому суперництві за владу» [7, с. 20].

Дельозівська стратегія свободи також зорієнтована на «світ відмінностей», у якому втрачають свою безумовну абсолютність усі метафізичні абсолюти ідентичності та опозиції. «У рамках цієї стратегії людина не прикута до субстанціональної ідентичності; тут вона, а не влада обирає ту чи іншу умовну, короткочасну і мінливу ідентичність...» [8, с. 221] або відкинути її. Як вважають В. Лях і О. Йосипенко, світ створений філософією Дельоза «<...> може комусь здатися незатишним внаслідок своєї

безопорності, відсутності Абсолютів та чітких каркасів, на які завжди можна спертися, щоб переконалися в правильності власного знання. Але сучасна філософія давно вже вийшла із стадії продукування універсальних, всеохоплюючих систем, що претендують на абсолютну істинність» [9, с. 42]. Автори з розумінням і навіть симпатією ставляться до тези Дельоза, за якою «там, де перестають говорити «Я», зникає будь-яка індивідуальність; там, де припиняється індивідуальність, зникає можливість будь-якої сингулярності» [9, с. 32], а отже, і будь-яких відмінностей, без яких, власне, суспільне є життя неможливе.

Виразну узагальнену характеристику зазначеної зміни акцентів у межах постмодерної думки дає П. Слотердайк. Він зауважує, сучасне мислення характеризується тим, що ми сприймаємо як надмірні і неприйнятні вимоги відкинути наші власні інтереси і включити себе у «Велике Ціле», ставши його складовими. «Ми вже не можемо більше сприймати суб'єктивність у її відношенні до світу за принципом «частина – ціле»; суб'єктивне вперто усвідомлює себе як «світ-для-себе», і якщо ми сьогодні і втратили гармонійну ідею індивіда як мікроскопічного дзеркала макрокосму, то сучасна суб'єктивність усе-таки постає в образі свавільного мікрохаосу в неосяжному для розуму Великому Безладі. Ми спеціалізуємося на суб'єктивності, по суті, тому, що не можемо навіть при всьому бажанні вірити в осмисленість і благовоління до нас Цілого <...>. Традиційно звичайні теорії об'єктивного розуму скомпрометовані тим, що в них розгледіли хитрощі, що служать структурам влади і панування. Вони мали по краплинах улити членам суспільства внутрішнє прагнення приносити жертви соціальним цілісностям, які в остаточному підсумку залишаються настільки невблаганними по відношенню до індивіда, начебто їм і не було жодних жертв <...>. Сучасне Просвітництво привчило нас крок за кроком зводити нанівець свідомість жертвовності як внутрішньої необхідності – до тих пір, поки наше життя не постане як буття яскраво вираженої індивідуальності без жодних жертвоприношень, але й без пов'язаності її з неможливим «Великим Цілим» – як агрегатний стан чистої волі до життя,

озброєної суб'єктивним розумом, який вже не дає себе образити і вимагає від існування всього» [10, с. 574].

Цілком очевидною, таким чином, є постмодерністська прихильність до цінностей індивідуалізму. Не менш очевидним є і виразний генетичний зв'язок постмодернізму з екзистенціальним типом філософствування і синергетичним поглядом на світ, «схильними» до індивідуалізації. Як зазначає І. Бичко, «орієнтуючись на плюралізм світу, постмодерн не шукає нового Універсуму, орієнтуючи думку перш за все на відмінності (Ж. Дельоз). Він рішуче виступає проти привілеїзації будь-якого напряму думки <...>. Постмодерн спрямовує філософію на деконструкцію будь-якого «центризму» – логоцентризму, натуроцентризму, антропоцентризму тощо. Постмодерн, проте, не є «прощанням з розумом» взагалі – він є «прощанням» з унітарним («метафізичним») розумом. Як бачимо, постмодерністи (Ж. Дельоз, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Барт, Р. Рорті, М. Фуко та ін.) орієнтовані на «простір свободи» в дусі С. Кіркгора» [11, с. 72-73]. А відтак, на визнання цінностей індивідуалізму, їх історичної перспективності і, за великим рахунком, – безальтернативності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бодриар, Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодриар. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
2. Бодриар, Ж. Система вещей / Ж. Бодриар. – М., 1995. – 218 с.
3. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М., 1999. – 480 с.
4. Фливиберг, Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества / Б. Фливиберг // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 137–157.
5. Луман, Н. Власть / Н. Луман. – М. : Практис, 2001. – 256 с.
6. Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж. Ф. Лиотар // Общественные науки за рубежом. Серия 3. – 1992. – № 5–6. – С. 102–114.
7. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М., СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
8. Соболев, О. Проблема свободы у постметафизическому дискурсу / О. Соболев // Філософсько-антропологічні читання'2000. – К., 2001.
9. Лях, В. Світоглядно-методологічні інновації в західно-європейській філософії / В. Лях, О. Йосипенко. – К., 2001. – 260 с.
10. Слотердайк, П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. – Екатеринбург, 2001. – 584 с.
11. Бичко, І. Постмодерн: спроба нового підходу до проблеми свободи / І. Бичко // Філософсько-антропологічні читання'99. – К. : Стило, 2000. – 305 с.

Надійшла до редколегії 24.02.2012.

Прийнята до друку 05.03.2012.

УДК 11/.14 : 577.3

Малівський А. М., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГІЯ ДЕКАРТА ЯК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ

У сучасній філософії відбувається кардинальне зміння парадигми метафізики, а саме – зростає роль і значущість антропологічно-персоналістичної на фоні традиційного техноморфного її тлумачення. Означений контекст постає методологічною основою тлумачення спадщини Декарта як форми оприявлення антропологічної метафізики.

Ключові слова: метафізика, сциєнтистсько-технократична парадигма, антропологічно-персоналістська парадигма, антропологічна метафізика, метафізична революція, особистість.

Маливский А. Н., Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГИЯ ДЕКАРТА КАК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

В современной философии происходит кардинальное изменение парадигмы метафизики, а именно – возрастает роль и значимость антропологически-персоналистической на фоне традиционного техноморфного ее истолкования. Наследие Декарта интерпретируется как форма проявления антропологической метафизики.

Ключевые слова: метафизика, сциєнтистсько-технократическая парадигма, антропологическая метафизика, метафизическая революция, личность.

Malivs'kiy A. M., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport
named after academician V. Lazaryan

ANTROPOLOGY DESCARTES AS A PROJECT OF ANTHROPOLOGICAL METAPHYSICS.

At present the crucial transformation of the metaphysics paradigm is taking place in the modern philosophy, namely, the role of the anthropological and personalistic interpretation has been increased as compared to the traditional technomorphicone. Descartes' heritage is treated as manifestation of the anthropological metaphysics.

Key words: metaphysics, scientistic-technocratic paradigm, anthropological metaphysics, metaphysical revolution, personality.

*«Кожна людина – природжений метафізик:
вона – єдина метафізична істота на землі»
А. Шопенгауер*

Конститутивною передумовою безносерного звернення як до досліджень творчої спадщини французького мислителя, так і до власних текстів Декарта (Картезія), є специфіка сучасного контексту бачення антропології та пов'язані з нею методологічні зауваги. Актуалізація феномена людини кілька останніх століть значною мірою детермінує пріоритетність антропологічних ракурсів історико-філософського дослідження. Ключовими є два основні моменти: 1) запит на розробку сучасної моделі людини, яка має поєднувати в собі домінанти сучасної культури з одночасною розробкою метаісторичного, інваріантного образу людини; 2) слухні претензії на чільне місце в антропологічних студіях спадщини Декарта, яка стоїть у витоків філософської антропології як наріжного каменя сучасного філософування [9, с. 54].

Окреслюючи принципи сучасного бачення антропологічного вчення Картезія, варто пам'ятати про недостатність та незадовільність з позицій сьогодення звичної та усталеної характеристики людини як розумної істоти. Нині пріоритетними методологічними орієнтирами видаються зосередженість на особистісному характері людського існування як самодостатнього. Аналогічні зрушення мають місце і в процесі ретроспективного бачення витоків історії людства. Перш за все спадає на думку концепція «осьового часу К. Ясперса», у контексті якої філософія Нового часу – лише один з етапів прояву метаісторичних цінностей та сенсів. Осмислюючи специфіку прояву природи людини як духовної істоти в Новий час, важко ігнорувати домінантне техноморфне тлумачення раціональності людини. Інакше кажучи, дослідники схильні заперечувати в філософії Нового часу будь-які форми присутності та прояву людини як духовної істоти, тобто форми саморозбудови людини, що базуються на самодостатніх сферах буття. У той же час тексти як самого мислителя, так і інших дослідників його творчої спадщини, свідчать про правомірність тлумачення метафізики Картезія як форми репрезентації самодостатньої людської суб'єктивності, що не редукується до техноморфізму.

Осмислюючи поточні трансформації, неможливо оминати увагою поширеність сумніву

та нищівної критики стосовно усталеного упродовж попередніх століть статусу метафізики як першої філософії. А тому передумовою конструктивного осмислення історії філософії в контексті сучасних реалій пропонується вважати виокремлення та експлікацію двох основних варіантів розуміння метафізики, а саме – сцієнтистсько-технократичного та антропологічно-персоналістського. Кожен із них фіксує певні шляхи розв'язання проблеми природи людини та її покликання у Всесвіті. У першому випадку йдеться про самореалізацію людини як суб'єкта пізнання та перетворювальної діяльності, у другому – як духовної істоти, що реалізує себе на шляху саморозбудови.

На особливу увагу в означеному контексті заслуговує новочасна метафізика (насамперед Декартова). До числа загальників та поширених стереотипів сучасної філософської думки належить теза про доцільність та необхідність подолання базових уявлень його доби як застарілих, зужитих і небезпечних.

Завдання даної статті – акцентувати амбівалентність базової інтенції картезіанської метафізики та її нередукованість до техноморфного тлумачення світу, проявом чого є проект антропологічної метафізики. Реалізація означеної мети передбачає розв'язання таких проблем:

- експлікація базової інтенції картезіанської метафізики та обґрунтування наявності та засадничого характеру її антропологічного виміру;

- конститутивність особистості мислителя для картезіанського проекту метафізики.

У сучасній філософській науці домінує, поперше, однозначна та нігілістична оцінка вчення Декарта про людину як схематизованого та редукованого.

Свідченням масштабності впливу тенденції екстраполяції техноморфного підходу на тлумачення людини, є факт її прояву навіть на сторінках публікації, зорієнтованої на експлікацію та осмислення персоналістичної інтенції європейської культури. Йдеться про дослідження Іняса Леппа, присвячене християнській філософії екзистенції. На думку автора, визнання універсальності та детермінантного характеру ідеї «духу геометрії» уможливило деантропологізовану та деперсоналізовану форми викла-

ду ключових ідей Декарта. Слушним також вважається акцентування на принциповій неспроможності досягнути та описати специфіку людського існування, оскільки «картезіанське вчення про людину, суто об'єктивне та сциєнтистське, зводить людину до тварини, а тварину до машини» [4, с. 78].

Нігілістичне бачення евристичного потенціалу філософської думки Декарта як редукованої антропології та техноморфної метафізики в літературі часто набуває статусу хрестоматійних істин, проявом чого є відомі кліше про раціональність як інструментальну раціональність, редукованість мислення до калькуляції, редукацію антропології до підрозділу механіки тощо.

Тенденція до тлумачення метафізичного вчення Картезія як редукованого та деантропологізованого оприявлено насамперед усталеним баченням його як вчення про дві субстанції. У контексті вітчизняної історії філософії витоки означеного підходу укорінені в традиції звернення до спадщини Маркса як непогрішимого авторитету. Закладений Марксом нігілізм стосовно метафізики та антропології Картезія унеможливив їх змістовне дослідження на довгі роки.

Позірність виходу за межі усталених у науці редукціоністських та нігілістичних підходів у тлумаченні картезіанської метафізики найбільш яскраво представлено дослідженням Скірні Джастіна, присвяченим метафізичності людської природи. Структура та методологія дослідження, на нашу думку, засвідчують оманливість сподівань на вихід за межі усталеного редукціонізму. Йдеться не стільки про власне антропологічну метафізику, скільки про звичну в рамках англійської традиції опозицію «розум – тіло» [11].

Водночас поза увагою дослідників історії філософії не залишається факт обмеженості поверхового підходу, що зводить бачення Декартом метафізики та антропології до усталених редукціоністських стереотипів. Увага акцентується на кардинальному розмежуванні Декарта з методологією есенціалізму та істотності особистісних, екзистенціальних вимірів. У такому контексті вагомими є глибокі та евристичні спостереження Гегеля та Гайдеггера

стосовно неадекватності традиційної наукової форми. Окрім того, досі нехтується справедливе зауваження Гегеля про присутність за найвимомом за формою викладу вченням Картезія глибокого філософського змісту.

Додатковими аргументами на користь доцільності звернення до спадщини Картезія та критичного переосмислення пов'язаних з нею усталених кліше є низка неоднозначних оцінок, тлумачень та підходів, зокрема інтерпретації спадщини Картезія в Кіркегора та Дільтея, Ясперса та Мамардашвілі, які об'єднують уважне та благоговійне ставлення до особистості мислителя як епіцентру філософського вчення. Так, Сьорен Кіркегор наголошує – Декарт є тихим та самотнім мислителем, який дав світу класичне розв'язання проблем віри, сумніву тощо.

Вільгельм Дільтей на сторінках рукописів останніх років свого життя акцентує детермінантну роль особистості мислителя стосовно метафізичного вчення Декарта. Її проявами є зосередженість на проблемі умов можливості існування особистості, обмеженість можливостей розуму, наголошення на базовій ролі пристрастей тощо.

У другій половині XX ст. Мераб Мамардашвілі ґрунтовно осмислює метафізику Картезія та його особистість, цілком слушно зазначаючи, що єдиним предметом уваги у філософії Декарта є особистість мислителя як живе втілення метафізики. Лише вона є формою фіксації та відтворення того специфічно людського виміру існування людини, який безуспішно прагнула схопити орієнтована на науку філософія – «действительно человеческое в нас лишь метафизическое» [5, с. 346].

Розгортаючи ідею метафізичності людської природи як форми прояву її специфічності, Мамардашвілі наголошує на надситуативному характері метафізичного первня як того інваріантного виміру, який постійно відтворюється в людському існуванні. Інваріантність фіксується ним як своєрідні матриці та матричні стани: «Мы люди в той мере, в какой продействовали и породили в нас что-то метафизические матрицы или матричные состояния» [5, с. 347].

Безперечно, усталені поверхові варіанти рецепції спадщини Картезія як прояву настанови на кардинальне перетворення світу не є ак-

сіоматичними для істориків філософської думки. Уважне ставлення до текстів Декарта дозволяє констатувати неадекватність хрестоматійних уявлень про редукованість проблеми покликання людини до ідеї опанування природи. Хибним є уявлення щодо правомірності тлумачення базової інтенції його спадщини як технократичної. В. Рьод констатує: «Хоча Декарт виходив з Беконової програми якнайшвидшого опанування природи засобами прикладної науки, з роками він подолав її однобічність, пов'язану з концентрацією на техніці...» [7, с. 33].

Передумовою змістовного окреслення та осмислення автентичного бачення базових ідей картезіанської метафізики є визнання істотних трансформацій позиції мислителя протягом життя, які включають в себе періоди радикальних змін. Осмислюючи ключові чинники метафізичної революції Картезія, доцільно ознайомитися з ґрунтовним дослідженням його інтелектуальної біографії, написаної Ст. Гаукрогером. Окреслюючи своєрідність філософської позиції французького мислителя, він обґрунтовано характеризує його проект як «істотно персоналістичний» [10, с. 306]. Але схильність до позитивістської методології та нігілістичне тлумачення метафізики значною мірою перешкоджають усвідомленню ключових чинників актуалізації конститутивної ролі особистості мислителя, а тому в ході тлумачення кризи 1633 року вона залишається поза увагою. Наслідки кардинального потрясіння базових принципів світогляду та внутрішнього спустошення Декарта, викликані засудженням Галілея, автор зводить до зміни акцентів у розумінні метафізичних засад природознавства, тобто пропонує пов'язувати метафізичну революцію лише з пробудженням нового інтересу до метафізики, спрямованої на обґрунтування легітимності натурфілософії [10, с. 292, с. 304]. А тому, акцентуючи на непересічній значимості відкриттів у природничих науках, автор залишає поза увагою зародок картезіанського раціоналістичного вчення, а саме – творчі сні 1619 року, вважаючи неістотними осмислення життєвого кредо Декарта та внутрішньо споріднених з ним «Приватних думок».

Схематично акцентуємо присутність людини як пристрасної істоти у вченні філософа. Вже в ранніх творах Декарта, відомих завдяки копіям Лейбніца, неодноразово наголошено на евристичному потенціалі сфери мистецтва – поезії та метафори театру, актора і глядача. «Великі думки частіше трапляються у творах поетів, ніж у працях філософів». Вже під час навчання в єзуїтській колегії Декарт розчаровується в науках, відкидає підручники та зосереджується на художній літературі.

Фраза Овідія, яка стає для Декарта життєвим кредо, певною мірою пояснює звернення останнього до метафор театру, актора та глядача. Вже на світанку своєї творчої діяльності Декарт наголошує на доцільності використання маски як способу приховування власних пристрасностей у процесі виходу на сцену театру світу.

Поверховість та хибність підходів, у яких базові ідеї картезіанської метафізики зводяться до знеособленого інструментального розуму, свідчать як про ігнорування вищезгаданої революції 1633 року, так і форм оприявлення її результатів, наявних на сторінках його праць, починаючи з «Міркувань про метод». На сторінках «Пристрастей» Декарт дистанціюється від ідеї опанування природи як домінантної, характеризуючи таке бажання як ілюзорне, тобто пов'язане з тими речами, що не залежать від нашої волі. Людина має навчитися розпізнавати такі бажання та диференціювати їх від тих, які залежать від нас та реалізація яких збільшуватиме нашу свободу. А основна користь моралі, як її бачить філософ, полягає в тому, щоб навчитися керувати нашими бажаннями [3, с. 542-546].

Схематично зупинимось на основних моментах філософської позиції Декарта як формах прояву уваги до онтології людини. Досліджуючи генезу філософії Нового часу важко оминати увагою певний парадокс у тлумаченні процесу формування антропології Нового часу, а саме – її становлення прийнято пов'язувати з Декартом, а увагу до моментів драматичності, трагічності та онтологічної невизначеності – з Паскалем. Неупереджено осмислюючи спадщину Картезія, легко зауважити в ній фрагменти онтологічної напруги та невизначеності, почина-

ючи від екзистенційно насиченого сну 1619 року – «Яким шляхом я піду?», що звучить як голос волаючого в пустелі, до окреслення онтологічного статусу людини на сторінках «Медитацій» як своєрідного буттєвого розп'яття між Буттям та Небуттям.

Осмислюючи спадщину Декарта як форму проявлення присутності людини, варто згадати проблему доказу існування Бога. За часів Декарта вона набула драматичної, екзистенційної гостроти як аналіз умов можливості подальшого існування божественного та священного для особистості. З часом очевидна для його сучасників драматичність означеної проблеми випала з поля зору дослідників. Факт її присутності та важливості для Декарта легко знайти в його працях. Перш за все варто звернути увагу на специфіку його доказу існування Бога. Останній не лише відтворює онтологічний доказ Бога А. Кентерберійського (як про це часто згадується в літературі), він також включає принципово новий момент, невідомий попереднім епохам – визнання самодостатності людської суб'єктивності та розуміння її як вихідного пункту філософування. У спадщині Декарта своєрідність його позиції стосовно даної проблеми проявляється у вигляді антропологічного доказу існування Бога, що базується на самодостатності особистості. У «Принципах» є згадка про доказ Бога, який здійснюється за допомогою тривалості людського життя [1, с. 322]. Доцільною у даному контексті є зосередженість на змістовній спорідненості підходу Декарта з кантівським доказом існування Бога.

До числа часто вживаних Декартом формул аргументації, які базуються на залученні присутності людини, є теза про наявність в його арсеналі більш переконливих доказів, ніж геометричні [2, с. 272]. *Cogito* в такому контексті – більше ніж вихідний пункт гносеології, тобто не лише безвідносно до людини пізнання, але й її існування, яке принципово не редукується до суми знань. Важко не побачити змістовну спорідненість ідей Декарта з ключовими ідеями екзистенціалізму. Слушними та справедливими в даному контексті виглядають ідеї Мамардашвілі стосовно доцільності більш широкого розуміння екзистенціалізму, ніж традиційне віднесення до нього лише течії XX століття та

присутності його ключових ідей в інших епохах: «...всякая философия экзистенциальна...» [6, с. 226]. Свідченням значимості даного спостереження для автентичного розуміння Декарта є звернення до неї в «Картезіанських роздумах»: «...экзистенциальной является всякая исходная ситуация в философии. В этом смысле... не существует никакой новой экзистенциальной философии, появившейся якобы в XX веке» [5, с. 111].

Одним з проявів присутності людини в метафізиці Картезія є його вчення про пристрасті. Визнання конститутивної значимості особистісного існування передбачає осмислення базової ролі пристрастей у спадщині філософа та доцільність розуміння «Пристрастей» як найбільш глибокого метафізичного твору.

Змістовне осмислення своєрідності картезіанської метафізики та її відмінності від науки передбачає окреме та прискіпливе дослідження наявних у його спадщині двох протилежних варіантів ставлення до пристрастей, що лежать в основі його вчення – визнання конститутивної значимості пристрастей та їх принципове зняття (подолання). До числа форм прояву першої позиції належать мистецтво та метафізика, до другої – наука. Маючи на увазі перший зі згаданих моментів, Мамардашвілі справедливо зауважував факт спорідненості глибинних настанов Декарта та О. Пушкіна, вказуючи як об'єднувальний момент на високу оцінку свободи – «покой и воля» (рос.) та краси – «гений чистой красоты» (рос.).

Також Картезій наголошує на значимості класичного бачення подиву в античності як вихідного пункту європейської філософії, який і сьогодні не втратив своєї значимості. Йдеться про акцентування значимості його первинного характеру [3, с. 507]. Означене висловлювання часто хибно тлумачиться в наукових працях – прийнято наголошувати на подоланні Декартом подиву та існуванні його в «знятому» (Гегель) вигляді – у формі теоретичного відношення. Здавалось би, достатні підстави для цього дав він сам, хоча уважне прочитання тексту засвідчує – Декарт говорить не стільки про зняття подиву взагалі, скільки про подолання надмірного подиву [3, с. 514].

Свідченням неприхованої симпатії мислителя до мистецтва та поезії є як неодноразові компліменти на їх адресу, так і серйозне ставлення до поетичного мислення, про що свідчить замовлення йому віршів в останні роки. Ще один аргумент на користь тези про істотність мистецтва та поезії для Декарта є характер рецепції його філософської спадщини сучасниками, які сприймали його тексти як внутрішньо споріднені з творами ліричних поетів [8, с. 398-399].

Ще одна важлива форма прояву людської присутності як конститутивного моменту істини пов'язана з базовою для його вчення особистісною інтенцією, розгортання якої передбачає зосередження уваги на самопізнанні та само вдосконаленні людини. Доцільно пам'ятати про неповну реалізацію Декартом власного задуму в текстах та зосередити увагу на базовій інтенції його «незавершеного проекту» – етичній. Ескізно викладаючи своє бачення ролі етики в загальній структурі філософського знання, Декарт у передмові до французького перекладу «Начал» зауважує визначальну значимість її як одного з проявів практичної спрямованості філософії. Маючи на увазі першочергову значимість для людини як християнина проблеми правильного образу життя, він наголошує на пріоритетності турботи про нього, яка має бути «нашою першою турботою» [1, с. 308]. Оскільки філософські шукання зосереджені на проблемі самовдосконалення людини, то саме людина має бути їх вихідним та кінцевим пунктом, а етика – «найвищою та найдосконалішою наукою», синтезом, що базується на повному, вичерпному знанні інших наук, «останньою сходинкою до вищої мудрості» [1, с. 309].

Домінування в дослідницькій літературі сцієнтистсько-технократичної парадигми метафізики в якості єдино адекватної методології зумовлює абстрактну та схематичну рецепцію спадщини Картезія. У рамках останньої метафізика Картезія зводилася до знеособленого проекту кардинального перетворення світу, а людина – до тілесного механізму. Досі протилежна парадигма – антропологічно-персоналістська – була поза увагою мислителів, а її евристичний потенціал нехтувався. Як наслідок, тривале домінування сцієнтично-технічної парадигми

значною мірою детермінувало поширення редукціоністських варіантів бачення антропології Декарта, які, по суті, заперечують своєрідність людської природи як метафізичної істоти, та унеможливлювало осмислення метафізики як форми збереження та відтворення абсолютних цінностей та смислів. Осмислення антропологічно-персоналістської метафізики Картезія дає підстави стверджувати наявність в його спадщині досі обділеного увагою та недооціненого проекту антропологічної метафізики, конститутивним моментом якого є особистість мислителя. Окреслений підхід уможливлює тематизацію та експлікацію антропології Декарта як проекту антропологічної метафізики, який є формою виявлення інваріантних вимірів людської природи.

Передумовою змістовного осмислення антропології Картезія та її тлумачень в сучасній науці є увага до своєрідності тих глибоких та непересічних тлумачень проблеми їх співвідношення, які виходять за межі традиційних стереотипів та уявлень. Йдеться про фундаментальні спроби Гайдеггера та Шелера розбудувати сучасну метафізику як антропологічну. Істотно в даному контексті зауважити, що в осмисленні їх підходів спостерігається нехтування своєрідністю метафізики Картезія, а витоки антропологічної метафізики пов'язуються з іменем Канта (Бубер, Булатов, Ойзерман).

Змістовне окреслення основних принципів картезіанської метафізики передбачає окрему увагу до здійсненої ним метафізичної революції, тобто форм розмежування його з аристотелівською метафізикою. Також потребує конкретизації теза про детермінантну роль особистості мислителя в окресленні основних принципів метафізики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
2. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 250 – 296.

3. Декарт, Р. Страсти души / Р. Декарт // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 481–572.
4. Лепп, І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.
5. Мамардашвили, М. Картезианские размышления / М. Мамардашвили. – М. : Прогресс; Культура, 1993. – 352 с.
6. Мамардашвили, М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
7. Рьод, В. Шлях філософії: з XVII по XIX ст. / В. Рьод; [пер з нім. В. Терлецького, О. Ведрова]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 388 с.
8. Фишер, К. История новой философии: Рене Декарт / К. Фишер. – М. : Издательство АСТ, 2004. – 492 с.
9. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 41–62.
10. Gaukroger, S. Descartes. An Intellectual Biography / Stephen Gaukroger. – Oxford : Clarendon Press, 1995. – P. 499–520.
11. Scirry, J. Descartes And the Metaphysics of Human Nature. Continuum / Justin Scirry. – London; New-York, 2005. – 178 p.

Надійшла до редколегії 28.02.2012.

Прийнята до друку 02.03.2012.

УДК 141.33

Шабанова Ю. А., ГБУЗ «Национальный горный университет» (Днепропетровск)

ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА В ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследуется феномен философской мистики, выявляется её концептуальные особенности и роль в становлении европейской историко-философской континуальности.

Ключевые слова: философская мистика, европейская философия.

Шабанова Ю. О., ДВНЗ «Національний гірничий університет» (Дніпропетровськ)

ФІЛОСОФСЬКА МІСТИКА В ПРОСТОРИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Досліджується феномен філософської містики, виявляється її концептуальні особливості та роль в становленні європейської історико-філософської континуальності.

Ключові слова: філософська містика, західноєвропейська філософія.

Shabanova J. A., National Mining University (Dnipropetrovsk)

PHILOSOPHICAL MYSTICA IN SPACE OF THE WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY

In article the phenomenon of philosophical mysticism is investigated, comes to light its conceptual features and a role in becoming European historico-philosophical a continuum.

Key words : philosophical mysticism, the European philosophy.

Целью данного исследования является выявление сущности философской мистики, её особенностей и форм проявления в философском контексте, что представляется актуальным в связи с искажениями и спекуляциями этого вида духовного опыта человека. Засилье СМИ примитивными и искажёнными интерпретациями мистического, отсутствие концептуальных определений мистики как в среде обывателя, так и в научных кругах влияет на формирования спекулятивных искажений в среде обывателя и как следствие превращается в форму манипуляции сознания. Философское осмысление феномена мистики призвано внести как в научный оборот, так и в сферу обыденной

жизни актуализированное понимание мистики, что и обусловило объект исследования в виде феномена философской мистики и его предмет в виде выявления роли философской мистики в становлении западноевропейской историко-философской континуальности.

Определение сути мистики, в большей степени идентифицируемой с религиозным опытом, усложняется в связи с обращением к философским учениями, для которых свойственно логико-системное изложение и рационально-теоретические формы мышления. В этой связи, необходимо внести методологическую ясность в определении философской мистики, путем разъяснения понятий мистика и мистицизм, а также выявить мистический модус в метафизике как классическом поле философии.

Само понятие «мистика» имеет несколько толкований. Под мистическим часто понимают нечто отрицательное, темное, колдовское. Даже среди современных философских представлений существует предубеждение относительно мистического опыта.

Так, в большинстве энциклопедических изданий толкования понятия мистика подразделяются на несколько групп:

- совокупность явлений или действий, которые оказывают содействие в связи человека с тайными существами или силами (египетские или элевсинские мистерии, другие эзотерические ритуалы, культовые обряды);

- разные формы оккультизма, такие как: магнетизм, магия, теургия, медиумистические или спиритические явления;

- учение о внутреннем единении человеческого духа с абсолютным Духом как адекватное познание онтологической первоосновы мира через индивидуальный опыт духовного самопознания.

Необходимо отметить, что первое определение мистики как совокупность ритуально-культовых действий связано с архаическими культурами (Египта, Греции, Месопотамии, и т. п.), для которых характерно мифологическое сознание. Через архаические мистерии передавались эзотерические знания о духовном мире иерофантам. Оргиастичные культуры имели цель снятия в момент ритуального действия границы между профанным и сакральным миром. «Мистика, – как указывает философский энциклопедический словарь, – первоначально была названием для тайных религий или тайных религиозных организаций, в которые принимались и посвящались только избранные»[1]. На этом этапе возникает понятие «мистический» – тайный, то есть сакральный мир за пределами профанного.

Что касается второго определения мистики, связанного со спиритическими и магическими явлениями, то оно требует четкой дифференциации от магии, оккультных наук и от философской мистики. Хотя разнообразные формы магии в своей основе содержат технику проникновения в тайный надприродный мир, по своим целям они кардинально отличаются от мистики.

Принципиальное различие между магией и мистикой заключается в их конечной цели, а именно, магия стремится получить знания о духовном мире с целью прагматичного их применения. Мистика же через апофатизм отказывается от какого бы то ни было прагматизма, стремясь «бесцельно» преодолеть субъект-объектное разделение. «Мистика отрицает магию, прямо ей противоположна. Бог для мистиков – Великая тайна, в то время как оккультные науки тайну материализуют, «добывая» Бога алхимическим путем», – пишет Н. О. Гучинская [2].

И магия, и мистика используют механизмы как сознательной, так и бессознательной деятельности в достижении своих целей. Но цель мистики – единение через самоотдачу с трансцендентным Абсолютом. Цель магии – получить знания о трансцендентном для прагматического их использования. При этом воля в магических актах всегда объединяется с рассудком, рационально отбирающим прагматические знания. Если мистика стремится к преодолению индивидуального, то все разновидности магии всегда индивидуалистичны, ибо результаты магических действий направлены на корысть индивида или группы таковых. В этой связи второе определение мистики не входит в сферу данного исследования. Считаем необходимым исключить из аналитического массива данной работы сугубо-обывательское представление о мистике, как о чем-то необъяснимом, загадочном, странном, потустороннем, куда включаются до конца не осмысленные и, как следствие, искаженные понятия экстрасенсорики, левитации, телепортации, а также все «чудеса», связанные с мистическим невежеством (недостатком знаний для объяснения чего-то непонятного).

Таким образом, методологической основой исследования является определение понятия мистики в виде акта единения универсальной сущности трансцендентной реальности и субъекта созерцания путем расширения сознания индивидуального «Я» до абсолютного Духа, а также мистицизма, в виде максимально адекватного выражения содержания мистического опыта (духовной эмпирии) в системном оформлении определенных учений.

В этой связи философская мистика представляется учением, органично взаимосвязанным с богатым опытом философской рефлексии, изложенном дискурсивно.

Философская мистика – это метафизический дискурс о мистическом, как трансцендентной реальности, формирующей онтогносеологические и антропо-аксиологические представления. Так, понятие «философской мистики» дистанцируется от понимания мистики, в ее культово-ритуальных проявлениях, различных формах оккультизма, примитивно-обывательских представлениях (все необъяснимое, загадочное, странное, потустороннее, как результат низко-культурного уровня развития и примитивного невежества).

Выделяя философскую мистику как отдельное направление историко-философского континуума Западной Европы, следует подчеркнуть определенные закономерности ее проявлений:

- философская мистика возникает в периоды кризиса рационализма как восполняющий целостность модус метафизики;
- философская мистика переживает свой расцвет на стыке культурных эпох, мировоззренческих парадигм, смены социальных формаций;
- философская мистика несет в себе протоидеи будущих мировоззренческих парадигм, культурных ценностей;
- философская мистика способствует оформлению эволюционных рефлексивных тенденций, реализуя эвристическую функцию философии;
- философская мистика, опираясь на духовную природу Абсолюта (теистического или нетеистического толка), предвосхищает аксиологические приоритеты будущих мировоззренческих ориентиров.

Если Аристотель подводит своеобразный итог развитию греческой философии в ее логико-рациональной системности, то поиски мудрецов Эллады приводят к высшему божественному началу нерационалистического характера, развивая идею примата духовных ценностей. На этой волне античный неоплатонизм как философско-мистическое учение, провозглашает иррациональную природу Единого, утверждая

«путь падения души» как путь достижения мистического состояния в виде цели человеческой жизни, где душа человека, растворяясь в абсолюте, поднимается над телесным. Так философская мистика неоплатонизма выводит понятие абсолюта за границы рационального познания, позиционируя Единое вне каких-либо акциденций. Формируя экстатический путь постижения Единого, неоплатоники лишают рациональный метод познания абсолютизации и допускают возможность субъект-объектного единения. При этом сформированная неоплатониками иерархия восхождения к Единому открывает возможность соединения идеального и чувственного мира. Такие кардинальные изменения в онтологии, которая стремясь преодолеть космологизм, содержит в себе протоидеи теоцентризма, а также в гносеологии, противопоставляющей процессу рационально-умозрительного познания акт экстатического постижения, несут в себе прямые предпосылки ассимиляции христианского мировоззрения в античной среде. Неоплатонизм, с одной стороны, готовит философскую основу катафатического теоцентризма, с другой – провозглашает иррациональную, трансфинитивную, надкогнитивную, сверхдискурсивную природу Абсолюта, создавая почву для выхода за рамки рационально-рефлексивной метафизики через обращение к мистическим формам философии апофатического толка.

Еще более определяющую роль играет мистика в средневековом философском контексте. Как реакция на крайнюю абсолютизацию рационального в формировании представлений о боготворимом мире возникают мистические учения в период позднего средневековья. Первая волна такой реакции – это учение Бернара Клервосского. Непосредственное обращение к созерцательной практике представителей умеренного мистицизма XII ст., обогащает схоластические догматы христианства идеями тринитарной диалектики как формы богопознания. Отличие мистики Бернара от неоплатонической трактовки экстатического акта как устремленности духовных сил человека на снисхождение Благодати, выразилось в оформлении идеи стадильности пути совершенствования человека.

Вторая наиболее сильная линия философской мистики не только в средневековье, но и практически во всей истории европейской философии представлена школой немецкой мистики во главе с Мастером Экхартом. Мистическое учение Мастера и его последователей имело для развития европейской философии непреходящее значение для формирования новых ракурсов философского дискурса, представленных как:

- парадоксальность как методологическая основа антиномичности философского мышления, позволяющего охватить сознанием то, что не поддается рациональному, но допускается интуитивно;
- эквивокационность как сверхонтологический принцип абсолютной бытийственности;
- универсально-целостная сущность онтологического всеединства как креативный принцип вечного становления;
- вневременная основа формирования динамической субстанциональности как принципа тринитарного свершения;
- онтологический и гносеологический апофатизм как основа мистической диалектики;
- онтологически обоснованная консубстанциональность человеческого и Божественного;
- антропологическая акцентуация метафизики, противопоставляющая антропоцентричности – антропософский универсализм, развившийся в трансцендентно-имманентном единстве самоценной сущности бытия человека;
- психологизация гносео-аксеологической компоненты метафизического мышления;
- сверхконфессиональность как мировоззренческая основа универсалистской религиозности.

На основе учения немецких средневековых мистиков вырастает идея протестантизма, а экзистенциальный аспект, привнесенный в средневековую схоластику, зарождает идеи, которые получают развитие в философии неклассического периода.

Своеобразным проявлением мистической линии в западноевропейском историко-философском пространстве является ренессансный неоплатонизм, представленный творчеством

Николы из Кузы, Якоба Беме, Валентина Вайгеля, Себастьяна Франка и другими. В этой связи А. Лосев отмечает значение мистики для эпохи Возрождения: «Прогрессивная роль мистики в мировоззрении ренессансных мыслителей проявилась в разрушении ортодоксально-схоластической картины мира и схоластических методов мышления» [3].

Особенность проявления мистического начала в их представлениях выразилась через совмещение с пантеизмом, гилозоизмом и деизмом ренессансной культуры гуманизма. В результате объединения в их учении апофатического и эфферетического подходов с натурфилософскими взглядами формируются протонаучные идеи Нового времени. Мистицизм этого периода нашел выражение в следующих положениях:

- идея совпадения сущности человеческого и Божественного через концепт христологии;
- диалектика имманентного мира и трансцендентного Бога, в которой апофатика применяется в рамках чувственного познания и математических измерений;
- акт познания не ограничивается рефлексией, а понимается как единоактовость богоуподобления через субъект-объектное единение;
- бытие наделяется характеристикой целостности, в которой абсолютный максимум Бога включает в себя мир как свою относительную противоположность (минимум).

В отличие от средневекового мистицизма, ренессансные мистики искали Бога не только в душе, но и в природе. Так, философская мистика ренессансного неоплатонизма формирует протонаучные взгляды в виде разработки проблемы возможностей и природы познания и мышления.

Следует отметить, что и средневековая, и ренессансная мистическая, представленная, прежде всего, немецкой философией, традиции формируют условия становления и развития немецкого идеализма, романтизма и, как следствие, – неклассической философии с характерными для нее иррациональностью, экзистенциальностью, психологизмом и волюнтаризмом.

Таким образом, в становлении и развитии европейской истории философии мистические учения, хотя и не доминировали в логико-рефлексивном пространстве философского поля, но играли значимую роль в формировании концептуальных парадигмальных изменений. Обобщив проявления философской мистики в рефлексивном поле западноевропейской философии, следует отметить ее общие особенности:

– мистическая проблематика находит, как правило, свое выражение через практическую сферу, представленную как индивидуальные или обще-моральные установки духовного совершенствования личности;

– философская мистика проявляется в рамках философских представлений, понятий и категорий своего времени, подобно конфессиональной мистики в рамках культов той или иной религии;

– философская мистика, в отличие от других форм визионерской мистики, всегда представлена в виде текста, тогда как описание самого мистического опыта остается за его пределами. Таким образом, философская мистика – это не столько выражение мистического опыта, сколько форма его рефлексии в виде системной рационализации, то есть, это философская система, опирающаяся на мистический опыт;

– философская мистика не выражает адекватное содержание мистического опыта в дискурсивных формах, в силу чего, несет в себе потенциал для интерпретаций и толкований, то есть расширения смыслов;

– философская мистика, с одной стороны, всегда трансцендирование субъективности (преодоление самости в слиянии с абсолютном),

с другой – всегда субъективный и неповторимый опыт. Именно эта дуальность несет в себе возможность выйти за границы возможного, осмысленного, известного, содержательно расширив предметное поле философии.

Благодаря этим качествам роль мистики в развитии истории философии – эвристична, то есть мистика выступает формой провокации нового вопрошания и нового типа философствования как формы ответа на это вопрошание.

Вечное вопрошание о смысле в самых глубинах бытия философии – откликается эхом абсолютной свободы в царстве чистого духа, в преддверии которого будет всегда стоять, но никогда не решится войти философия, ибо ограничена системой рационально-логического теоретизирования. И только мистика имеет право входа в царство чистого духа, но цена этому – утрата философии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 1998. – 576 с.
2. Гучинская, Н. О. Мистическое богословие Мастера Экхарта / Н. О. Гучинская // Начало. – 1999. – № 8. – С. 27–38.
3. Лосев, А. Ф. Эстетика возрождения / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1978. – 623 с.

Поступила в редколлегию 12.03.2012.

Принята в печать 15.03.2012.

АВТОРИ ДАНОГО ВИПУСКУ ЗБІРНИКА

Александровська Валентина Миколаївна, д-р філос. наук, проф., зав. кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Донецького національного медичного університету ім. М. Горького (м. Донецьк)

Висоцька Ольга Євгенівна, д-р філос. наук, доц., декан ф-ту відкритої освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м. Дніпропетровськ)

Власова Ольга Петрівна, канд. філос. наук, ст. викладач кафедри філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

Власова Тетяна Іванівна, д-р філос. наук, проф., зав. кафедри філології та перекладу Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

Воронов Віктор Васильович, провідний науковий співробітник, д-р соціолог. наук, проф. Інституту соціології Російської академії наук (м. Москва, Росія)

Глухова Оксана Геннадіївна, викладач каф. філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Донецького національного медичного університету ім. М. Горького (м. Донецьк)

Горбатюк Тарас Віталійович, канд. філос. наук, ст. викладач кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)

Дев'ятко Наталія Володимирівна, пров. фахівець інформаційного прес-сектору Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м. Дніпропетровськ)

Кац Людмила Аркадіївна, д-р філософії, викладач Хайфського університету (м. Хайфа, Ізраїль)

Кичкирук Тетяна Василівна, здобувач кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)

Корх Олександр Миколайович, д-р філос. наук, проф., проректор Академії митної служби України (м. Дніпропетровськ)

Купцова Тетяна Анатоліївна, ст. викладач Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

Литвин Тимур Сергійович, аспірант Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка (м. Полтава)

Малівський Анатолій Миколайович, канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

Самарський Андрій Юрійович, канд. філос. наук, ст. викладач Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)

Снітько Дмитро Юрійович, аспірант каф. філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

Соколова Катерина Володимирівна, канд. філос. наук, доц. Університету ім. Альфреда Нобеля (м. Дніпропетровськ)

Хміль Володимир Васильович, д-р філос. наук, проф., завідувач кафедри філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

Хміль Інна Володимирівна, канд. філос. наук, доц. Інституту управління, бізнесу і права (м. Ростов-на-Дону, Росія)

Шабанова Юлія Олександрівна, д-р філос. наук, проф., зав. кафедри філософії ДВНЗ «Національний гірничий університет» (м. Дніпропетровськ)

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Випуск 1

(українською, російською та англійською мовами)

*Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 18742-7542Р
від 05.01.2012 р. видане Міністерством юстиції України*

*Відповідальний за випуск Т. О. Колесникова
Комп'ютерне верстання О. В. Хитрич*

Формат 60×84¹/₈. Ум. друк. арк. 14,07. Тираж 100 пр. Зам. № 576

*Віддруковано у видавництві Дніпропетровського національного
університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1315 від 31.03.2003.*

*Адреса редакції, видавця та ділянки оперативної поліграфії: вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпропетровськ-10, 49010, Україна
Тел.: +38(0562)371-51-05, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua; diit.media@gmail.com*

ISSN 2227-7242. Антропологічні виміри філософських досліджень. 2012. випуск 1. 1-123.

