

ISSN 2310-2896

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

**ПЕРСПЕКТИВИ.  
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ**

**ВИПУСК № 4, 2019**



Видавничий дім  
«Гельветика»  
2019

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

# ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 4, 2019

ISSN 2310-2896

*Журнал зареєстрований  
17 січня 2011 р.  
Міністерством юстиції  
України № КВ 17349-6119 Р*

*Журнал виходить  
4 рази на рік і є фаховим  
виданням з філософських  
наук на підставі Наказу  
МОН України № 1413  
від 24.10.2017 року.*

*Рекомендовано  
до друку вченою радою  
Університету Ушинського,  
протокол № 7  
від 27.02.2020 р.*

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

*Передрук матеріалів  
здійснюється за умови  
обов'язкового посилання на  
«Перспективи.  
Соціально-політичний  
журнал».*

*Рукописи не повертаються.*

## Редакційна колегія

Атаманюк Зоя Миколаївна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»)

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

Бліхар В'ячеслав Степанович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та політології (Львівський державний університет внутрішніх справ)

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

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

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

Златица Плашієнков, PhD, доктор філософії, філософський факультет (Університет Каменського в Братиславі, Словаччина).

Окорокова Віра Вікторівна, доктор філософських наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»)

Орленко Ірина Миколаївна, завідувач Одеського обласного ресурсного центру підтримки інклюзивної освіти (КЗВО «Одеська академія неперервної освіти Одеської обласної ради»).

Петінова Оксана Борисівна, доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Романенко Михайло Ілліч, доктор філософських наук, професор кафедри філософії (Дніпровська академія неперервної освіти).

Романенко Сергій Степанович, кандидат філософських наук, в.о. доцента кафедри спортивних ігор (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Халапсіс Олексій Владиславович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології (Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ)

Юшкевич Юлія Сергіївна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії, історії та політології (Одеський національний економічний університет).

**Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу  
«ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ»**

**ПОРЯДОК ПОДАВАННЯ МАТЕРІАЛІВ**

Для опублікування статті у науковому журналі «Перспективи. Соціально-політичний журнал» необхідно надіслати на електронну пошту editor@perspektyvy.pdpu.od.ua такі матеріали:

- 1) статтю;
- 2) заповнити на сайті довідку про автора (прізвище, ім'я, по батькові автора, місце роботи (навчання), адреса місця роботи, контактний телефон, адреса електронної пошти, поштова адреса для відправки друкованого примірника);
- 3) рецензію-відгук на статтю від доктора наук у відповідній галузі науки (за винятком кандидатів та докторів наук).

Редакція журналу здійснює внутрішнє рецензування статті – розгляд статті одним із членів редакційної колегії (single-blind review – рецензент знає автора, але автор не знає рецензента). На підставі проведеного рецензування автор може отримати одну з таких відповідей: - статтю прийнято до друку, - доопрацювати статтю, - автору відмовлено в публікації.

Оплата статті здійснюється тільки після офіційного підтвердження та надання реквізитів від редакції журналу (офіційний e-mail: editor@perspektyvy.pdpu.od.ua).

Матеріали, подані з порушенням вимог стандартів, не приймаються до редагування і публікації. Редакція зберігає право на редагування матеріалів, їхнє скорочення й уточнення найменування. Опубліковані матеріали виражають позицію автора, що може не збігатися з думкою редакції. За вірогідність фактів, статистичних даних і інших матеріалів відповідальність несе автор.

**ТЕМАТИЧНІ РОЗДІЛИ ЖУРНАЛУ**

- |                             |                        |                          |
|-----------------------------|------------------------|--------------------------|
| 1. Філософська онтологія    | 4. Соціальна філософія | 7. Філософія синергетики |
| 2. Гносеологія              | 5. Філософія історії   | 8. Етика                 |
| 3. Філософська антропологія | 6. Філософія освіти    | 9. Естетика              |

**ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ**

Формат А 4; поля – 2 см (нижнє) x 2 см (верхнє), 3 см (ліве) x 1,5 см (праве); абзац – 1,25 см; міжрядковий інтервал – 1,5 см; шрифт – Times New Roman; кегль – 14.

Обсяг статті – від 10 до 20 сторінок.

У тексті слід використовувати символи за зразком: лапки «...», дефіс (-), тире (–), апостроф (').

**СТРУКТУРА СТАТТІ**

1. Ліворуч вказується **УДК** та **тематичний розділ журналу**.
2. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, в якій працює(ють) автор(и)) **мовою статті**. Максимальна кількість авторів у статті – три особи.
3. Назва статті. Має містити не більше 10 слів, розкривати сутність проблеми та бути цікавою широкому загалу науковців.
4. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова українською мовою (5-10 слів). Резюме має містити такі **обов'язкові** елементи: **актуальність проблеми, мета, методи та результати дослідження**.
5. Наукова стаття обов'язково має містити такі структурні елементи:

**Вступ.**

**Мета та завдання.**

**Методи дослідження.**

**Результати.**

**Висновки.** Висновки не повинні містити дані, яких немає в основному тексті статті.

**Література** завершує статтю і публікується під заголовком «**Список використаних джерел**». Бібліографічний опис списку оформлюється у порядку згадування з урахуванням розробленого в 2015 році Національного стандарту України *ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання»*. У статті мають бути посилання на іншомовні джерела (не менше 25% від загальної кількості посилань).

**References.** Оформлюється відповідно до стандарту **APA (APA Style Reference Citations)**. Автор (трансліт), назва статті (трансліт), назва статті (в квадратних дужках переклад на англійську мову), назва джерела (трансліт), вихідні дані з позначеннями на англійській мові. Наприклад:

Bilodid, I. K. (Ed.). (1970). *Slovnuk ukrainskoї movy: v 11 tt.* [The Ukrainian language dictionary]. Kyiv: Nauk. Dumka [in Ukrainian].

6. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, в якій працює(ють) автор(и)) англійською мовою.

7. Назва статті англійською мовою.

8. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова англійською мовою (5-10 слів).

*Транслітерація імен та прізвищ здійснюється відповідно до вимог Постанови Кабінету Міністрів України «Про впорядкування транслітерації українського алфавіту латиницею» від 27 січня 2010 р. № 55. Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.*

*Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.*

## ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 314.156.(477)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.1>

Чуйкова Елена Владимировна

кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и биоэтики  
Одесского национального медицинского университета  
пер. Валиховский, 2, Одесса, Украина

ТРАНСФОРМАЦИИ СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА  
В ИНДИЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ

*У статті розглядаються стани свідомості людини в духовній практиці брахманізму, буддизму, даосизму. Духовна особа усе своє життя підпорядковує досягненню просвітлення розуму. Просвітлення – це кінцевий стан свідомості, до якого приходять по східцях інших духовних станів свідомості.*

*В індійському брахманізмі свідомість, особистість людини має назву Атман. Атман далеко не єдина назва особистості у давній східній традиції. Атман – це поняття, яке не дає вичерпну характеристику особистості, свідомості людини. Одного поняття для вичерпної характеристики особистості недостатньо. Тому поступово формується більш розвинена, велика індо-тибетська духовна традиція. Вона показує формування особистості людини за ступенями. Вчення буддизму розповсюдилось за межі Стародавньої Індії та стало початком цієї духовної традиції. Атман у широкому тлумаченні має протилежні характеристики. Протилежність тлумачень відступає, коли ми розподіляємо характеристики за ступенями поступового розвитку свідомості-Атмана. В Атмані містяться свідчення сенсуального буття та трансцендентного. При цьому трансцендентне та сенсуальне буття не мають протиставлення в Атмані. Отже, Атман являється алогічною Я-структурою. Тобто Атман – це співпадіння протилежностей, яке не можна пізнати. Атман має характеристику абсолюту, самодостатнього та самототожного принципу. Особистості, свідомості людини властиві всі характеристики абсолютного Я, а також власні унікальні характеристики.*

*Західні вчені заперечують індивідуальну унікальну природу особистості у буддизмі. Духовна практика буддизму редукує існуюче, сенсуальне буття до «пустоти». Західні вчені розуміють «пустоту» як відмову від індивідуальності, від специфічних властивостей особистості. Справжня мета духовних практик буддизму – розширити свідомість таким чином, щоб почати розуміти, відчувати Пустоту. Пустота – це Ясне Світло у свідомості, спалах озаріння, яке надає апріорне знання всього. Таким чином, у поняття Пустоти, Атману буддисти та західні вчені вкладають зовсім різний сенс.*

**Ключові слова:** свідомість, філософія, просвітлення, нейронауки, духовність, буддизм, атман.

Цель статьи проследить уровни трансформации сознания духовной личности и онтологическую трансформацию, онтологическое укоренение. **Актуальность** обусловлена тем, что в современной нейробиологии в последние годы стал особенно актуальным поиск философских концепций, которые коррелировали бы с достижениями нейронаук в теме изучения состояний сознания человека. Мы решили обратиться к восточным духовным концепциям. Теоретический базис составляют классические тексты А. Лосева, словари и учебники по религиоведению, параллель с аскетическими богословскими православными трудами, в частности Иоанна Лествичника.

Отказ от противопоставления трансцендентного и чувственного бытия в Атмане говорит об алогичности этой Я-структуры, то есть о непознаваемом совпадении противоположностей,

которое и есть Атман. Это его характеристика как абсолюта, самодостаточного и самотождественного принципа. В этом преломлении личность обладает всеми характеристиками абсолютного Я, или, по определению А.Ф. Лосева, «самое само каждой вещи и всех вещей, взятых вместе» [2, с. 481]. А.Ф. Лосев приводит буквальный перевод этого слова: «Макс Мюллер так и переводит слово «атман» – «я» и «сам», и даже «самость» [2, с. 481]. В то же время он указывает на специфику этого восточного понятия, проявляющегося в абсолютизации, глубинном небытийном мироощущении, где неявно проявляются онтологические составляющие Атмана, которые просто термин «самость» не передает. Требуется его усложнение, концептуализация всего комплекса характеристик. Таким образом, в индийском брахманизме описывается эквивалентное личности понятие Атман, которое имеет двусоставную целостную структуру уникальности-трансцендентности.

Однако Атман далеко не единственное название личности в древней восточной традиции и дает не полностью исчерпывающую характеристику, поэтому постепенно формируется индо-тибетская традиция, которая сходна с процессами самоорганизации. Началом этой традиции стало распространение учения буддизма.

Сущность буддизма западные исследователи привычно трактуют в сугубо онтологическом контексте – как бытийную редукцию всего существующего к «пустоте», однако означает ли это, во-первых, отказ от специфических свойств вещи, индивидуальности, то есть от личности как таковой, и, во-вторых, уместно ли употреблять термин редукция применительно к понятию буддистской Пустоты? Цель духовных практик буддизма – расширить сознание таким образом, чтобы приблизиться к пониманию, ощущению искомой Пустоты в виде Ясного Света, вспышки озарения, которая дает априорное знание всего. Таким образом, в понятие Пустоты буддисты и западные ученые вкладывают совершенно разный смысл. Понятие индивидуальной природы существующего, личности в буддизме западными учеными отрицается.

Для того чтобы выяснить, существует ли эквивалентное понятие о самости в буддистской традиции, необходимо обратиться непосредственно к текстам. Например, отрывок из Джатак содержит следующее: «Бодхисаттва сказал некоему паломнику: «Ты хочешь выпить воды Ганга, благоухающей запахом леса?» Паломник отвечает так: «Что такое Ганг? Песок ли Ганг? Вода ли Ганг? Ближний берег ли Ганг?» Бодхисаттва отвечал: «Если ты исключишь воду, песок, ближний берег и дальний берег, где ты найдешь какой-нибудь Ганг?» [3].

В этом отрывке говорится о наличии собственных свойств любого явления, об отличительных чертах, присущих каждому, то есть об индивидуальности, «самом самом». В то же время, четвертый махаянистический путь – путь созерцания – ставит целью разрушение веры в существование индивидуального «Я» и «я» дхарм. Здесь самое главное неведение это неведение в отношении несуществования индивидуального «Я». И при жизни, и в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением нет ничего, кроме преемственности пустых форм. Таким образом, теория несуществования «Я» является частью общей теории несуществования всех «я», всех объектов, называющихся «анатма». Буквальный перевод «анатма» означает «не-сам», то есть происходит отрицание самости как таковой, и индивидуальное «Я», понимаемое как эквивалент самости, отрицается в первую очередь. Привязанность к идее индивидуального «Я» препятствует интеграции сознания в единство Нирваны, а также влечет ряд негативных эффектов – омраченность сознания, страсть, гнев и так далее. Однако здесь все же отрицается не столько самость, сколько существование субъекта перерождения, каковым считается сознание, и нередко такая неточность возникает из-за самотождественности сознания.

Таким образом, здесь, в этой системе отрицания и утверждения личности, тоже действует закон Серединного пути. Буддисты двояко понимают самость: «я» существует с точки зрения эмпирической реальности и именно оно совершенствуется, но с точки зрения истинной реальности «я» не существует, так как оно изменчиво и пусто (не наличествует, не множится, Пустота равняется Целому) по своей природе.

Можно сделать вывод, что онтологическая характерологическая «пустота» является трансцендентной составляющей «Я», глубинной онтологической константой, которая явля-

ется неотъемлемой составляющей субъекта перерождения, жизни и смерти и так далее. Собственно, совершенствование поверхностного «Я», отбрасывание стереотипных клише, норм является процессом активирования свойств онтологической пустотности Я. Потому что процесс активизации высших бытийных свойств неизменно переходит в наличный план бытия. Таким образом, эмпирическое «Я» необходимо как условие практики самосовершенствования, созерцания и в то же время эта практика оправдывает себя, поскольку в глубине индивидуального «Я» находится онтологическое «благое Я» (пустота, не-Я).

С точки зрения хинаянистов, эмпирическое «я» существует, оно нереальное и болезненное, на него воздействуют повседневные осквернители-стереотипы, к нему нужно идти исходя из праксиса, и тогда через множество перерождений возможно достижение индивидуальной нирваны архата. В основе махаянистского подхода находится гнозис, и с этой точки зрения, «я» не существует – в истинной реальности. Здесь возможна глубинная «не-Я» сущность как мудрость бодхисаттвы – пробужденная, полная милосердия мысль, приводящая бодхисаттву к чистой деятельности, к дверям в Нирвану, которая тоже милосердная, деятельная мысль.

Буддисты считают, что для достижения состояния спокойствия и блаженства необходимо единство гнозиса и праксиса, что только таким способом возможно достичь полной интеграции бытия в Нирване, только через снятие оппозиции «Я» и «не-Я». Таким образом, в буддизме одинаково признаются существование индивидуального «Я» и несуществование индивидуального «Я», а также существование «не-Я» или «благого Я» в глубинах человеческой индивидуальности. Для такого одновременного признания сразу нескольких концепций необходимо их правильное понимание – как сущностное, так и целевое.

Будда учил, что Атман существует, когда хотел спасти людей от ереси нигилизма, и в то же время Будда учил, что Атмана не существует, когда интеллект людей был достаточно просветлен и содержал Благое, чтобы передать им трансцендентальное знание. Место «не-Я» заполняется «пустотой» или тем непереводаемым, что только отдаленно переводится и вообще называется как «пустота». (На санскрите это называется «шунья»). Таким образом, «пустота» является синонимом «Я». Теория «анатма» на самом деле является указанием на возможность реализации истинности «пустоты», где болезненное, иллюзорное противопоставление «я» и «не-я» снимается и возникает свечение чистой мысли, полной блаженства. И это является одним из буддийских методов пробуждения. Главное достижение этого метода – ощущение бессущности собственного, индивидуального «Я». Это чистое ощущение затем результируется в восприятие абсолютного ясного света, являющегося символом абсолютного понимания и различения. В дальнейшем следующей ступенью является реализация индивидуального ясного света.

Остается сделать еще один очень существенный вывод. Процесс избавления от иллюзорности «Я» является процессом онтологизации индивидуального «Я». Глубинная «пустота» духовной личности является ее глубинной бытийной, или онтологической, составляющей. Когда эта «пустота», или бессущность, оказывается определяющей в структуре личности и занимает константный статус, можно говорить о личности в ее онтологическом преломлении. Таким образом, в индуистской и буддистской традициях впервые присутствует понятие о духовной личности в ее комплексе специфических и онтологических характеристик, а также указывается взаимосвязанность трансцендентного и повседневного модусов бытия именно в этом центре как взаимообусловленных.

Духовная личность, соединяя в себе логически несоединимое, является некоей целостностью, цельным (или просто Целым, Единым) глубинным психическим ядром человеческой индивидуальности. Итак, это целостное двуединство означает состояние некоей цельности, серединности и лежит в основе Серединого Пути. Здесь существует понятие «неразличающей любви» – то есть любви ко всем живым существам без различения их качеств, без иерархии, любви ко всякой твари, свободное изливание любви. «Свободный приносит мир» («Сутра о великой Нирване»).

Концепты Любви и Свободы в подобном значении встречаются позже и у христианских аскетов-исихастов. Но это Свобода Просветленного, пробужденного сознания, которое

не противопоставляет уже одно другому и вышло за рамки субъект-объектной оппозиции и просто понятийной оппозиции. И пробуждение состоит в осознании того, что спасение предназначено для всех живых существ. Здесь следует упомянуть, что Целое и Истина одно и то же, потому что понимание Истины без прибегания к уловкам, иносказаниям возможно по достижении самоинтеграции, то есть цельности психики, духовности личности.

Искомая цельность Я предполагает многомерное мышление, потому что только в целостном состоянии сознания возможно охватить все, отбросив закон «исключенного третьего». Это тот способ мышления, который соответствует цельности сознания, достигаемого в личности – не только объединяющий духовное и материальное, при сохранении индивидуального различия, но и исключаяющий всякую однозначность, однобокость, односторонность или тождественность. Такой уровень мышления возможен только в буддизме. Буддизм выступает резким критиком стандартов сознания и мышления, поскольку они формируют круг рождения и смерти, а Нирвана – это состояние переживания Единого, Целого или Истины. А Истина это Свобода, Благо, неразличающая Любовь.

Состояние Единого, Благого ни в коем случае не есть состояние безличного, безиндивидуального – напротив, здесь должно быть максимум индивидуальности, хотя бы потому, что оно предназначено для человеческого мира. Но это должна быть целостная индивидуальность с интуитивным и многомерным мышлением, а не дробленная личность с дробленным, дискретным, болезненным мышлением, которое дробит и затем разрушает картину мира. Целостное же состояние души стремится сохранить картину мира, другими словами, спасти все живое. Таким образом, саморазрушение ведет к социальным разрушениям и самосозидание оборачивается созиданием картины мира. Но такое созидание требует проявления своей индивидуальности, и таким образом, в буддизме вместо безличности мы видим очень сильную человеческую и одновременно вечную индивидуальность.

Какая же все-таки наблюдается разница между «Я» и Атманом? Во-первых, Эго – это конечно же внешнее Я, Атман – это глубинное Я. Во-вторых, между Атманом и Эго существует такая разница в понимании личности: Эго есть смертная (в том числе социальная) индивидуальность, Атман есть бессмертная индивидуальная душа. И если Эго подвержено дискретности, тождеству (стереотипы) и болезням, то Атман всегда созидующее, благое начало в структуре личности человека. Эго присуще непробужденному, или «помраченному мышлению», что напоминает «мнения смертных» Парменида. Духовная личность – это пробужденный ум, и такой человек знающий, мудрый, просветленный. Таким образом, Серединный означает не усредненное, стереотипное, а Целостный и потому многомерное, неординарное мышление. Будда в конце своей жизни сказал так об этом состоянии человека: «Будьте сами себе светильниками. На себя полагайтесь!». Этот простой принцип полагаться на самого себя в современной научной интерпретации звучит как самоактуализация личности. Таким образом, Атман делает человека причастным вечности, бессмертным, что является недоступным непробужденному уму.

Третье отличие Эго от Атмана в способе познания – и в первую очередь себя самого. Непробужденный ум, подверженный процессу рождения и смерти и укорененный в социальной жизни, оперирует рефлексией, саморефлексией. Но Я, которое подвергается процессу рефлексии и доступно ему, также сконструировано умом. И конечная цель в процессе рефлексии подменяется – не познание себя и своих творческих возможностей, а приспособление своего Я к условиям наличного жизненного мира становится целью рефлексии, даже подавление своего Я и невозможность стать целостным, самостью. Глубинное Я познается нерациональными способами, когда уходит различие субъекта и объекта, исчезает раскол сознания, при котором человек сам для себя становится объектом познания и субъектом, который его, этот объект, себя, познает.

Для непробужденного сознания одинаково характерны односторонние утверждения о том, что есть или о том, что нет Небытия или Бытия. В буддизме подобные отрицания того или другого носят лишь вспомогательный (для человека), или стратегический (для буддизма в целом)

характер, имеющий целью пробудить ум. Пробужденный, целостный ум знает, что Пустота, Небытие так же существенны, как наполненность, Бытие. В древней даосской традиции существует понятие сюйу, обозначающее пустотную полноту, или всеобъемлющую целостность бытия, несводимую к какому-либо актуальному состоянию, но делающую возможным существование всякой вещи. Кроме того, древние даосы такую «пустотную полноту» уподобляли материнской утробе, порождающей все сущее. Это удивительно красивый и органичный синтез Пустоты и жизненного мира, понимания не только материального жизненного мира, но духовного, вселенного мироздания как женского по сути. Здесь женское связывается не только с процессом рождения и смерти, круга сансары, но и духовной энергией, что возможно только в целостном состоянии сознания и мышления, возможно для пробужденного ума. Нет этой привычной западной грубой, некорректной оппозиции материального-женского и духовного-мужского.

Таким образом, Атман, Я, духовная личность, эта «бессмертная, индивидуальная душа», настолько чистая и светлая, что подобна «светильнику», и включает в себя и творческий (женское начало) потенциал, иначе исходя из чего возможно «полагаться на себя» в собственном житетворчестве, конечно, объединяющем духовную и материальную стороны в целостную неразличимую структуру в пространстве жизненного мира. Серединный, то есть Целостный, Путь раскрывает «природу будды» как глубинное целостное состояние сознания и мышления человека, его Я. Исходя из собственной духовной личности, человек творит свой индивидуальный модус в пространстве жизненного мира.

В «восхождении»-развитии сознания и мышления человека в древней чаньской традиции ученый XI века Шао Юн выделял следующие стадии самовосполнения духа человека. Первая стадия – опыт эмпирического, или, как определяют китайцы, «обыденного» сознания с потоком социальных ролей. Вторая стадия соответствует рефлексирующему сознанию, пробуждению мысли и ее остановкой перед не-мыслимым логически. Третья стадия самовосполнения духа – это опыт «самопомрачающегося» сознания, постигающего неуничтожимость бытия в его предельности. Такой опыт, включающий прохождение всех трех стадий и особенно последнюю, согласно китайским понятиям, означает «возвращение в мир обыденного», новое погружение в многообразную конкретность реального эмпирического переживания жизни.

В древней книге «Гуань Инь-Цзы» описанные три этапа самовосполнения духа обозначены образами «обыкновенных людей», «достойных мужей» и «высших мудрецов». Китайский мудрец не отличается от толпы, но и не уподобляется ей. Он идет «двумя путями» одновременно: действует и в то же время не действует, говорит, не говоря, молчит – и все выскажет. Он не изменяется в собственных переменах, потому что существует в двух планах бытия одновременно (наличный и трансцендентный) и хранит в себе целостность бытия (онтологическая самость), высвобождающую в нем всё многообразие идентификаций в жизненном мире, в социальном пространстве. Он живет творческой силой бытия, делающей его таким, каким он еще не был, или другим [3].

Таким образом, мы видим, что найденная целостность своего глубинного Я, есть одновременно и становление целым с бытием, что влечет раскрытие творческого бытийного потенциала человека и его свободную реализацию уже в пространстве жизненного мира. Человек находит возможность свободно интегрироваться в любую социальную роль, или формировать новую – становиться таким, каким никогда не был или еще другим. Полное свободное позитивное творчество в социальном пространстве без какого-либо трагического исхода, поскольку китайский мудрец «смешивается» с толпой, он неразличим в ней – но не с ней. Он свободно творит свой модус жизни в социальном пространстве, будучи онтологически интегрированным.

В этом его коренное отличие от философа, от мудреца: философ подвергается опасности быть уничтоженным за свою инаковость и онтологическое превосходство, он гонимый толпой, а у китайцев мудрец «смешивается» с толпой, сохраняя жизнь в целостности с бытием, онтологическими возможностями, делая их успешными социальными способами жизни в социальном



пространстве. Если ситуацию приблизить к полной бытийной редукции, то получается, что «высшие» формы бытия стремительно вытесняются из наличного плана бытия его эффектом “man” – одним из проявлений бытия в повседневности.

Таким образом, осуществляя бытийную редукцию, мы видим, что трансцендентное в наличном модусе бытия вытесняется повседневностью и его эффектом “man”. Человек как сингулярность, или как толпа резонирует с этими планами бытия, является живым, действенным воплощением того или иного онтологического модуса, в том числе нарративного эффекта модуса повседневного бытия.

Потенциальность онтологических возможностей человека является первым уровнем формирования понятия о духовной личности, которая является средоточием модусов бытия. Религиозные практики содержат информацию о потенциальном и энергийном уровнях развития личности в контексте онтологической триады Аристотеля.

Опыт Света является критерием достижения просветления и описывается во всех мистических аскетических традициях, философских и религиозных – это самый глубокий, или последний, уровень самосознания духовной личности. Это актуально для брахманизма, буддизма и христианства. Светятся будды и аскеты после длительной практики, в процессе самой практики просветленные аскеты видят свет [1; 2; 3]. Сознание человека пробуждает ослепительный свет, что означает встречу со своим «Я», которое, согласно индийскому буддизму, а до этого брахманизму, в то же время есть высшая реальность. Таким образом, трансформации сознания духовной личности проходят как бы по ступеням в течение длительного времени, имеют свое название и означают онтологическую укорененность на всех уровнях бытия.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо. Полтава : ЗАО «Тираж-51», 2001. 672 с.
2. Лосев А.Ф. Самое само. Москва : Логос, Праксис, 1998. 469 с.
3. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. Москва : Гадарика, 2002. 536 с.

#### REFERENCES

1. Ioann Lestvichnik. (2001). Lestvichzsa, vozvodiashaja na nebo. Poltava, ZAO «Tirag-51». (in Ukrainian)
2. Losev A.F. (1998). Samoe samo. Moscow, Logos, Praksis. (in Russian)
3. Religiovedenie. (2002). Uchebnoje posobije i Uchebnij slovar'-minimum po religiovedeniju. Moscow, Gadariki. (in Russian)

**Chuikova Olena Volodimirivna**

Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of Department of Philosophy and Bioethics  
Odessa National Medical University  
2, Valikhovskiy lane, Odesa, Ukraine

#### TRANSFORMATIONS OF CONSCIOUSNESS OF MAN IN INDIAN AND CHINESE SPIRITUAL TRADITION

*In the article the states of consciousness of man are examined in spiritual practice of brahmanizm, buddhism, daosizm. Spiritual personality right through life subordinates to the achievement of brightening of mind. Brightening is this eventual state of consciousness to that come on the stages of other spiritual states of consciousness.*

*There is consciousness in Indian brahman, personality of man is named Atman. Atman is distant the not only name of personality in ancient east tradition. Atman is this concept, that does not give exhaustive description to personality, consciousness of man. There is one concept not enough for complete description. More developed vast Indian-Tibetian tradition is gradually formed therefore.*

*Exactly large, detailed spiritual tradition is similar with the processes of самоорганізації. She shows forming of personality of man on the stages. The studies of buddhism spread outside Ancient India and became beginning of this spiritual tradition. Atman in the unfolded interpretation has contradictory descriptions. Contradiction of interpretations leaves, when we dispose descriptions on the stages of gradual development of consciousness-Atman. There are data of perceptible life and transcendent in Atman. Thus transcendent and perceptible life, contrasting is deprived in Atman. So, Atman is illogical Ego-structure. Id est Atman is this nocognizable coincidence of oppositions. Atman has description of the absolute, all-sufficient and selfidentical principle. Personality, consciousness of man possesses all descriptions absolute I, and also by own unique descriptions. Western scientists understand "emptiness" as abandonment from individuality, from specific properties of personality. Real aim of spiritual practices of buddhism – to extend consciousness so that to begin to understand, feel Emptiness. Emptiness is Clear Light in consciousness, flash of lighting up, that gives a priori knowledge all. Thus, in the concept of Emptiness, Atman buddhists and western scientists inlay quite different sense.*

**Key words:** *consciousness, philosophy, brightening, neurosciens, spirituality, Buddhism, atman.*

## ГНОСЕОЛОГІЯ

UDC 101.1+165+167/168

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.2>**Borinstein Yevgen Ruslavovich**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Head of Department of Philosophy,  
Sociology and Management of Sociocultural Activities  
State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

**Konakh Mikola Semyonovich**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Teacher  
Kamensk Medical College  
7, Medychna str., Kamianske, Dnipropetrovsk region, Ukraine

### THE ESSENCE AND GENESIS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE: PHILOSOPHICAL PROBLEMS

*The article examines the essence and Genesis of scientific knowledge from the point of view of philosophy. The role of activity in scientific knowledge is analyzed. At the same time, science is defined as the sphere of human spiritual activity aimed at obtaining, substantiating and systematizing interactive knowledge about the world. A historical digression into the development of science is made. We are talking about scientific knowledge, which includes: regularities of scientific and cognitive activity, the main principles of science; features of the origin and historical development of science; the specifics of the existence of science as a social institution; structure, dynamics, levels and forms of scientific knowledge, means and methods of achieving this knowledge; the significance and prospects of science in the modern world. The authors consider the features of modern scientific knowledge, which is understood as a strong information capacity and its size super-complex flexible structure consisting of various scientific disciplines, fields of knowledge, levels, types and forms of scientific knowledge that are based on scientific activity. The authors note the main philosophical and methodological approaches to the definition of science, namely, the logical and epistemological approach; positivist approach; sociological and cultural approaches. For the authors, it is a fundamental distinction between epistemology, which analyzes the place of knowledge in modern reality, and epistemology, which studies the cognitive process as a whole. The authors consider the important role of objective knowledge, which can only be given, in their view, by a systematic philosophical worldview.*

**Key words:** science, knowledge, scientific knowledge, modern scientific knowledge, everyday knowledge, epistemology, epistemology, positivism.

The concept of science is used and studied by various disciplines – philosophy, history, sociology, and cultural studies. Accordingly there are different approaches to the definition of this concept, however, in our opinion, the most logical is the understanding of science as a specific activity of people. In order to emphasize the systematic nature of scientific activity, we can summarize: science is a system of knowledge about the laws of nature, society, and thinking, which is based on the specific activities of people associated with the development and systematization of theoretical objective knowledge about reality. We fully agree with scientists who consider activity as “a Specific form of human attitude to the world around us and to oneself, which is expressed in the expedient change and transformation of the world and human consciousness” [1, p. 70].

Therefore, any activity:

- has a goal;
- leads to the final result;
- provides methods and means of obtaining it;
- it is directed at certain objects, revealing its subject in them;
- characterized by the actions of subjects who, in solving their tasks, enter into certain social relations and form various forms of social institutions.

In all these dimensions, science differs significantly from other spheres of human activity (Economics, politics, art). According to all the above features, science can also be defined as the sphere of human spiritual activity aimed at obtaining, substantiating and systematizing interactive knowledge about the world. Science is formed by such components as knowledge (scientific knowledge), the corresponding activity (scientific method), and social forms of its organization (scientific society).

The existence of science can be defined in three main aspects:

- science as the generation of new knowledge;
- science as a social institution;
- science as a special sphere of culture.

First of all, science is a specific production and systematization of knowledge about the laws of the world by means of theoretical justification and empirical testing and verification of cognitive results in order to reveal their objective content (truth, reliability, and interactivity). These tools provide various options for using theories, concepts, mathematical extrapolations, deductive structures, observational data, experiments, inductive conclusions, experience as such, or the combined application of these forms of research. Due to the specifics of these tools, new scientific knowledge is created.

Science appears to be the sphere of activity of professional scientists. The common goal that unites scientists is the search for truth. The activity of the scientific community allows us to characterize science as a social institution with certain goals, principles, norms, interests, a variety of resources and tools, a special code of scientific correctness, a specific language and means of communication.

Finally, science is a special sphere of culture. In Modern times it is science it opens the way for humanity to knowledge that is not legitimized by God, which was impossible during the middle Ages, under the rule of the religious worldview. The result of this turn is a combination of scientific theory with the practice of empirical research. The further progress of science appears to be inextricably linked with the development of technology. Scientific and technical progress gives the ability of a person not only to gain knowledge about existing objects of the world, but also to transform the world and, accordingly, to comprehend the possibilities and consequences of these objects transformations. Thus, science provides humanity with the opportunity to learn not only the world of nature, but also the world of culture – the “second nature”.

So, scientists note that “scientific knowledge is an object type of knowledge that meets the following criteria: proof, certainty, verifiability, consistency, reflexivity, usefulness, openness to criticism, methodology, ability to change and improve” [2].

But this is a classic traditional understanding. Modernity also makes its own adjustments. Therefore, we understand modern scientific knowledge as an impressive information capacity and its size super-complex flexible structure consisting of various scientific disciplines, fields of knowledge, levels, types and forms of scientific knowledge that are based on scientific activity.

The product of scientific activity is, first of all, knowledge. In modern philosophy, knowledge is defined as a rationally based belief (proven, confirmed by experience, practice, etc.). Knowledge is always culturally and historically conditioned. Its understanding in the philosophical discourse is determined by the main task that philosophers have always solved: to understand the relationship “Man – World”. The world is what is real, what actually exists. And knowledge appears as a way of connecting a person with the world, it informs a person about reality.

It is important to keep in mind that knowledge is obtained not only in science. There is scientific and non-scientific knowledge. Thus, in particular, everyday knowledge, based on common sense and human experience, deals with changing things, phenomena perceived by the senses.

Everyday knowledge can be represented in images, representations, and skills. The diversity of vital and practical individual experience is a unique asset of people, a component of human knowledge and practice. However, the human does not reveal the whole essence of things, it has fragmentary character, is limited. Therefore, knowledge obtained with the help of the senses and generalized, can not be probable.

However, it is worth paying attention to the reservation of G. Spencer, who emphasizes: there are a priori reasons to question the truth of any philosophy of science, based on the General opinion about the distinction between scientific and everyday knowledge, without paying attention to the subordination of one to the other, without studying the reasons for the differences between these forms of knowledge [3, p. 493]. Therefore, scientific thinking is one of the ways of knowing reality that exists in parallel with others (everyday, artistic and imaginative) and cannot displace them. Different ways of thinking do not just coexist, but interact with each other, conduct a constant dialogue and can change as a result of such a dialogue. However, at every stage of the historical development of science, we are dealing with certain, certain scientific knowledge, which creates the basis for the search for new knowledge.

Therefore, scientific knowledge covers:

- regularities of scientific and cognitive activity, the main principles of science;
- features of the origin and historical development of science;
- the specifics of the existence of science as a social institution;
- structure, dynamics, levels and forms of scientific knowledge;
- means and methods of achieving this knowledge;
- the significance and prospects of science in the modern world.

But the understanding of these features can only be done with the help of philosophical problems, which give scientific knowledge a systematic character.

The philosophical direction of scientific knowledge analyzes the General characteristics of scientific activity. Therefore, the subject of the philosophical direction of scientific knowledge is the General laws and trends of scientific knowledge, methods of formation, structure and dynamics of scientific knowledge. And in modern times the philosophical direction of scientific knowledge is also engaged in research and design of methods of scientific and cognitive activity, focusing on the maximum approximation to the actual practice of scientific activity, to find out constructive ways of action to build scientific knowledge.

The attention of researchers is drawn to a number of important problems of philosophical problems of scientific knowledge. These include, in particular, questions about:

- what enables science to learn the truth and what exactly;
- what constitutes truth in scientific knowledge?;
- what is the specificity of scientific knowledge?;
- how does scientific knowledge combine analysis and synthesis, induction and deduction, theory, and experience?;
- what role do hypotheses play in science?;
- how should the concept of scientific theory be interpreted?;
- how do scientific discoveries occur?;
- what determines the content of scientific progress and revolutions?

The search for answers to the outlined questions involves researchers to the methodological principles of scientific knowledge, requires reflection, which includes science to the key categories of philosophical thought. Systematization of such searches allows us to identify several main philosophical and methodological approaches to the definition of science:

- logical-epistemological approach;
- positivist approach;
- sociological and cultural approaches.

According to the point of view of scientists-philosophers, epistemology (from the greek words *episteme* – “knowledge” and *logos* – “teaching”) it is interpreted as “a section of philosophy that considers the problems of knowledge, the relation of knowledge to reality” [4, p. 286].

Therefore, epistemology does not cover all cognitive problems. In contrast to gnoseology (from the greek *gnosis* – “knowledge” and *logos* – “teaching”), aimed at the study of the cognitive process in General and understand as “a philosophical discipline that deals with research, criticism, and theories of knowledge” [5, p. 243], epistemology seeks to identify the foundations of knowledge about reality and the conditions of truth. It can be argued that it is a “strict epistemology” that prepares the cognitive process from the point of view of obtaining real true knowledge. Therefore, the task of epistemology is to discover the fundamental principles of scientific knowledge through logical analysis.

As a theory of knowledge epistemology was an integral part of each philosophical concept from the beginning of the existence of philosophy. However, only in the XVII century, when science began to turn into an increasingly significant social phenomenon, there is a certain transformation of philosophical knowledge: if earlier it was dominated by ontological problems, now the main place is given to the problems of knowledge. The classic expression of R. Descartes “I think – so I exist” testifies to the assertion in European philosophy of the idea of self-evidence of consciousness, centered in the “I” of the subject of knowledge.

The problem of substantiating scientific knowledge becomes Central in the Western European philosophy of Modern times, starting with the works of F. Bacon and R. Descartes. This is due to the transition from a traditional to an industrial society, with the emergence of a free individual who relies only on himself. Accordingly, the philosophical understanding of scientific achievements, which is becoming an increasingly significant social phenomenon, becomes relevant. It is at this time that the so-called “epistemological turn” occurs in philosophy, connected with the search for an answer to the question: what exactly can be considered a sufficient justification for knowledge? This problem is at the center of philosophical discussions of the XVII – XVIII centuries. The theory of knowledge in Modern times appears primarily as a critique of metaphysical systems and traditional knowledge from the point of view of a new ideal of knowledge.

Epistemological objectivity is defined as the adequacy of knowledge of reality. The thesis that scientific knowledge can produce objective knowledge, in turn, assumes that it has and operates criteria that are based on the basis of which it is possible to judge whether a scientific theory is (relatively) true or false.

Classical epistemology is characterized by a number of features:

- hypercriticism (skeptical attitude of the external world relative to the human consciousness, the possibility of its knowledge, as well as knowledge of the consciousness of other people);
- fundamentalism (the idea that there are certain unchangeable norms that allow us to distinguish and justify knowledge);
- sub-ectocentrism (the statement of absolute reliability of knowledge about the subject's States of consciousness and unreliability of other knowledge);
- neurozentrum (the view that only scientific knowledge is knowledge in every sense).

The dominance of empiricism in natural science in the late XVIII – early XIX centuries led to the emergence of hopes that the functions of theoretical generalization of scientific knowledge can be adopted by philosophy. However, such a generalization, carried out, in particular, in the grandiose natural philosophy system

G. Hegel, caused scientists not only skepticism, but also a strong rejection. Thus, G. Helmholtz believed that natural philosophy is completely unnecessary for researchers of nature, since it is meaningless [6, p. 236]. Until the second half of the XIX century, the interaction of philosophy and scientific knowledge was not sufficiently systematic.

Most scientists in the second half of the XIX century, following the tradition, tried to interpret all scientific problems, based on the fact that science can reflect the deep properties of being. This understanding of the essence of science, rooted in the depths of history, was supported by the success of the development of physics based on mechanics. The idea that any phenomena of reality are processes that occur in space and time, which they are causally determined, are subject to a small number of laws, on the basis of which they can be accurately described, has become stronger. The mechanistic style of thinking was not unique to physicists (G. Helmholtz, G. Hertz), but also

biologists (C. Darwin), economists (J. S. Mill), historians (F. Guizot). At the end of the XIX century, mechanists called all scientists who considered science as a reflection of the essential properties of the objective world. They saw the task of scientific knowledge in explaining any phenomenon based on the assumption of its existence in space and time, as the result of the interaction of certain causes. However, understanding all the achievements of science has faced serious difficulties. The rapid growth of theoretical ideas, the expansion of means and methods of scientific knowledge made it impossible to build a consistent scientific picture of the world on purely mechanical principles.

In these conditions, the philosophy of positivism becomes widespread. Foundation the philosophy of positive (concrete-scientific) knowledge is laid down by the French thinker A. Comte, who put forward the idea of depriving philosophical knowledge of abstract speculation. The scientist argued that each science is its own philosophy, so metaphysics (classical philosophy) as the doctrine of the essence and causes of phenomena should be eliminated, and its place should be taken by “positive philosophy”.

Positivists rejected the classical philosophical tradition that interpreted scientific knowledge as a reflection of the properties of the objective world. According to A. Comte, philosophy as metaphysics could have a positive impact on the development of ideas about the world only during the childhood of science, when it was metaphysical systems that performed the functions of scientific theory [7]. However, in Modern times, the theological view of the world, the highest stage of development of which A. Comte considered classical philosophy, should be completely replaced by purely scientific positive theories based on direct observation and experience. It is only necessary to understand the essence of science correctly, the positivists believed, and all metaphysical problems will be solved.

Positivism tried to “save” rationality by taking it out of science. Positive rationality consists in the study of “useful” laws that are deduced from observations that become the basis of predictions that are possible based on constant relationships between phenomena. Reality, reliability, accuracy, utility are the main characteristics of positive rationality as a philosophical thinking. The manifestations of the positivist tradition in the understanding of science are the emphasis on the ambivalent role of observation in scientific research, the recognition of hypothesis as a powerful tool of scientific search, and the description of reality as the goal of research. At the same time positivists denied qualitative changes in the scientific world knowledge, considering that the laws of science are constant and unchangeable. The call to consider science beyond philosophy and culture narrowed the horizons of scientific search, making it impossible to determine its socio-cultural significance.

At the turn of the XIX – XX centuries, the direction of “second positivism”, or empiriocriticism, was formed in scientific knowledge. Its content consisted of the problems of substantiating scientific abstractions, concepts, principles, and their correlation with reality. Theorists of empiriocriticism E. Mach, R. Avenarius believed that these problems will be solved if metaphysical judgments are consistently withdrawn from science: both theoretical knowledge and scientific (empirical) experience must be freed from them, which must be subjected to consistent criticism for being “burdened” with metaphysical heritage.

Therefore, the idea reigns that science itself is able to solve any reasonably posed problems. In particular, the philosophy of science of P. Dugem has a positivist character, which contrasts the physical theory built on the daily practice of science with a logical system based on reflections hostile to concrete facts of reality [8, p. 245]. The thinker comes to the conclusion that it is impossible to deduce the elements necessary for building a scientific theory from a metaphysical system. Working at the level of phenomena, the scientist, according to P. Dugem, cannot go beyond them in principle.

So, according to the proponents of “second positivism”, the real knowledge is concrete facts and empirical laws. Scientific theories provide only a systematization of these facts and patterns, gradually becoming all the more perfect. A scientist does not need philosophical knowledge: awareness of the main results of scientific research, professional knowledge of special methods, a sense of common sense – these qualities are quite enough for him.

Discussions around these statements have revealed vulnerabilities in the positivist interpretation of the philosophy and methodology of science. In the XX century, the positivism

of A. Comte, the empirio-criticism of E. Mach, R. Avenarius, and P. Dugem were sharply criticized for the phenomenistic interpretation of science, which, contrary to the statements of its authors, was not at all free from metaphysical arguments. The development of science itself led to the defeat of phenomenism: the discovery of the world of atoms and elementary fractions could no longer be denied. Generalizations that go far beyond the observable have spread in science: theoretical ideas are now beginning to guide experiment and observation.

At the same time, in the context of the rapid development of science in the XX century, a number of ideas of positivism were reinterpreted and developed. According to the neo-positivists, their predecessors determined the right direction in the critique of philosophy, in the elucidation of nature of science, but could not go down this path energetically and consistently. The situation has changed radically as a result of the development of logic. In particular, the works of B. Russell were aimed at clarifying the logical structure of the language of science by means of mathematical logic. The researcher divided all statements into atomic (those that fix the properties and relationships inherent in real objects) and molecular (those that indirectly describe reality; their truth can be justified by reducing them to atomic).

We can say that the works of B. Russell, A. Whitehead, G. Frege, L. Wittgenstein, M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath laid the foundations of the “third positivism” – neopositivism (logical positivism). Within this direction, the philosophy and methodology of science becomes the subject of special study.

The most important feature of the interpretation of philosophy by representatives of logical positivism is the emphasis on its scientific character. But how is this possible if philosophy cannot be a science? It turns out that there is nothing contradictory in this requirement. G. Carnap notes that philosophizing is carried out in close connection with empirical science [9, p.128]. Neo-positivists do not recognize philosophy as a special field of knowledge, located alongside or above empirical science. Therefore, the main method of philosophizing for non-positivists is logic.

Logical analysis of science concepts has two functions:

- eliminate meaningless concepts from scientific usage, eliminate pseudo-problems, and prevent the spread of various modifications of metaphysical thinking and its products in science;
- find out the logical structure of scientific theories, using their axiomatization to reveal the real empirical content of concepts and methods used in science, explain the actual scientific statements.

The need for these functions arises from the fact that scientific activity is a natural process characterized by both the manifestation of various kinds of accidents within the science itself, and the action of various external factors on it. For example, a scientist makes extensive use of everyday language, which includes a significant component of uncertainty. His activity always has a certain psychological connotation. Due to various socio-historical reasons, it is burdened with the legacy of concepts and problems of traditional philosophy. Science is constantly under the influence of external religious and political interests in relation to its essence. The task of the philosopher is to identify what is inherent in science as such by its nature. And this can be achieved, according to logical positivists, only on the path of logical reconstruction of science.

The approaches of logical positivism are not widely accepted by modern scientists. In philosophical and scientific problems from the second half XX century on the historical dynamics of science, taking into account the influence of socio-cultural factors on it, is becoming widespread in the twentieth century. R. Merton notes that the subject of sociology of science in a broad sense is the dynamic interdependence between science as a constant social activity, through which cultural and civilizational products are created, and the external social structure [10, p. 76]. Through that, the influence of society on science must be investigated in the same way as the influence of science on society. It is the philosophy of science that will determine the General patterns of such influences.

Dissemination of sociological and cultural approaches to development scientific knowledge in the XX century shows the emergence of such trends as internalism and externalism. Supporters of internalism (A. Coire, J. Agassi) believe that the development of scientific ideas is inherent in its own, immanent logic, which does not depend on the influence of the social environment. To



reconstruct the history of science, internalists consider it appropriate to focus exclusively on the analysis of scientific knowledge as an Autonomous entity. The main drawback of the internalist approach is its one-sidedness. Radical internalism characterizes the human subject of knowledge only as a “spiritual substance”, the explanation of the nature of which cannot be based on material and social prerequisites. This position leads to the absolutization of differences in intellectual and cultural-historical, social aspects of the development of science, to their opposition.

The concept of externalism defines the development of science primarily as a social process. Externalists (B. M. Gessen, R. Merton, J. Bernal, A. Crombie, J. Needham) consider the influence of external social factors on the development of scientific knowledge: the needs of society, as a result of which the subject of scientific research changes, public or private funding of certain areas of science, and technological progress. Thanks to external research, new aspects, components and factors of the development of science have been clarified, and the desire to explain the historical conditionality of this development has been realized, taking into account socio-economic and cultural-historical factors. At the same time, the approach of representatives of externalism also looks straightforward and simplified. Externalists tried to deduce complex elements of science (its content, themes, methods, theories, hypotheses) directly from economic reasons, ignoring the features of science as a spiritual production, specific activities for obtaining, justifying and verifying objectively true knowledge.

The appeal to the internalist and externalist interpretations of the development of scientific knowledge is mainly of historical interest in our time. It is obvious that science cannot be considered as a phenomenon completely closed in itself or, on the contrary, completely subordinated to external economic factors. The result of discussions between internalists and externalists is the spread of the idea that the history of knowledge and the history of human relationships that develop during the acquisition of this knowledge are two sides of scientific development.

A characteristic feature of modern scientific knowledge is the variety of concepts and approaches that are alternative to the positivist tradition. The totality of concepts in scientific knowledge in its philosophical perspective, which arose as a critical reaction to the neo-positivist program of empirical justification of science, is defined by the General concept of “postpositivism”.

So, modern scientific knowledge shows strong links with philosophy. Scientists of the past considered empirical data as an absolutely reliable Foundation of science, formed as a result of direct perception of reality. However, at the present stage of development of scientific knowledge, it is clear that empirical knowledge always includes certain theoretical positions. This vision allows you to get accurate data, objective knowledge.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Социологический энциклопедический словарь / ред.-координатор Г.В. Осипов. Москва : ИНФРА М-НОРМА, 1998. 488 с.
2. Научное знание: основы. URL : [http:// 4brain.ru»blog/научное-знание-основы](http://4brain.ru/blog/научное-знание-основы).
3. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Минск : Современный литератор, 1999. 1408 с.
4. Філософський словник соціальних термінів / під заг. ред. В.П. Андрущенка. Харків : «Корвін», 2002. 672 с.
5. Всемирная энциклопедия: Философия / главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Москва : АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.
6. Гельмгольц Г. Учение о слуховых ощущениях как физиологическая основа для теории музыки. Москва : URSS, 2011. 594 с.
7. Конт О. Дух позитивной философии. Ростов на Дону : «Феникс», 2003. 256 с.
8. Дюгем П. Физическая теория. Ее цель и строение. Москва : КомКнига, 2007. 328 с.
9. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. Москва : Прогресс, 1971. 390 с.
10. Merton, Robert K. Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. Edited by Norman W. Storer. Chicago : University of Chicago Press, 1973. 606 p.

## REFERENCES

1. Sociologicheskij enciklopedicheskij slovar / red.-koordinator G.V.Osipov. Moskva: INFRA M-NORMA, 1998. 488 s.
2. Nauchnoe znanie: osnovy. URL: [http:// 4brain.ru/blog/nauchnoe-znanie-osnovy](http://4brain.ru/blog/nauchnoe-znanie-osnovy).
3. Spenser G. Opyty nauchnye, politicheskie i filosofskie. Minsk: Sovremennij literator, 1999. 1408 s.
4. Filosofskiy slovnyk sotsialnykh terminiv / pid zah. red. V.P.Andrushchenka. Kharkiv: «Korvin», 2002. 672 s.
5. Vsemirnaya enciklopediya: Filosofiya / glavn. nauch. red. i sost. A.A.Gricanov. Moskva: AST, Minsk: Harvest, Sovremennij literator, 2001. 1312 s.
6. Gelmgolc G. Uchenie o sluhovyh oshusheniyah kak fiziologicheskaya osnova dlya teorii muzyki. Moskva: URSS, 2011. 594 s.
7. Kont O. Duh pozitivnoj filosofii. Rostov na Donu: «Feniks», 2003. 256 s.
8. Dyugem P. Fizicheskaya teoriya. Ee cel i stroenie. Moskva: KomKniga, 2007. 328 s.
9. Karnap R. Filosofskie osnovaniya fiziki. Vvedenie v filosofiyu nauki. Moskva: Progress, 1971. 390 s.
10. Merton, Robert K. Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. Edited by Norman W. Storer. Chicago: University of Chicago Press, 1973. 606 p.

**Борінштейн Євген Русланович**

доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії, соціології  
та менеджменту соціокультурної діяльності  
Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний  
університет імені К. Д. Ушинського»  
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, Україна

**Конах Микола Семенович**

доктор філософських наук, професор,  
викладач  
Кам'янського медичного коледжу  
вул. Медична, 7, м. Кам'янське, Дніпропетровська обл., Україна

**СУТНІСТЬ ТА ГЕНЕЗА НАУКОВОГО ЗНАННЯ: ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА**

*У статті досліджується сутність та генеза наукового знання з точки зору філософії. Аналізується роль діяльності в науковому пізнанні. При цьому наука визначається як сфера людської духовної діяльності, спрямованої на здобуття, обґрунтування та систематизацію інтерсуб'єктивного знання про світ. Робиться історичний екскурс у розвиток науки. Йдеться про наукове знання, яке включає: закономірності науково-пізнавальної діяльності, головні принципи науки; особливості виникнення та історичного розвитку науки; специфіку існування науки як соціального інституту; структуру, динаміку, рівні та форми наукового знання; засоби і методи досягнення цього знання; значення і перспективи науки в сучасному світі. Автори розглядають особливості сучасного наукового знання, під яким розуміють кремезну за інформаційною ємністю і своїм розмірам надскладну гнучку структуру, що складається з різних наукових дисциплін, областей знання, рівнів, видів і форм наукового знання, які ґрунтуються на науковій діяльності. Відмічаються основні, з точки зору авторів, філософсько-методологічні підходи до визначення науки, а саме: логіко-епістемологічний підхід; позитивістський підхід; соціологічний та культурологічний підходи.*

*У системі наукового знання особливе значення має наукове мислення. На думку авторів, наукове мислення є одним із способів пізнання реальності, що існує паралельно з іншими (повсякденним, художньо-образним) і не може витіснити їх. Різні способи мислення не просто співіснують, а взаємодіють один з одним, ведуть постійний діалог і можуть змінюватися внаслідок такого діалогу. Однак на кожному етапі історичного розвитку науки ми маємо справу з певним, визначеним науковим знанням, що створює засади для пошуку нового знання.*

*Тому наукове знання охоплює: закономірності науково-пізнавальної діяльності, головні принципи науки; особливості виникнення та історичного розвитку науки; специфіку існування науки як соціального інституту; структуру, динаміку, рівні та форми наукового знання; засоби і методи досягнення цього знання; значення і перспективи науки в сучасному світі.*

*Для авторів є принциповим розрізнення епістемології, яка аналізує місце знання в сучасній дійсності, та гносеології, що вивчає пізнавальний процес у цілому. Автори розглядають важливу роль об'єктивного знання, яке може дати, з їхньої точки зору, тільки системне філософське світобачення.*

**Ключові слова:** наука, знання, наукове знання, сучасне наукове знання, повсякденне знання, епістемологія, гносеологія, позитивізм.

УДК 165.43

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.3>

Дуцяк Ігор Зенонович

доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри туризмуНаціонального університету «Львівська політехніка»  
вул. Степана Бандери, 12, м. Львів, Україна

## АНАЛІЗ НАЙДЕСТРУКТИВНІШИХ ПРОЯВІВ МЕТОДОЛОГІЧНОГО НІГІЛІЗМУ

*Окреслено та критично проаналізовано головні ідеї в галузі наукознавства, які суперечать суті науки та практиці наукової діяльності. Це важливо як для розбудови теорії наукознавства, так і для творення на підставі такої теорії прикладних знань із методології наукової пізнавальної діяльності. Істинність наукознавчих та методологічних знань важлива також для практичних застосувань цих знань науковцями під час наукової пізнавальної діяльності. Метою дослідження стало спростування найпопулярніших посеред хибних наукознавчих знань.*

*Метод досліджень полягав у виявленні у множині наукознавчих знань тієї їх частини, яка може найістотніше гальмувати роботу науковця, що взяв таке знання за методологічний орієнтир. До головних віднесено ті деструктивні ідеї, концепції, в яких піддають сумніву можливість здобуття істинних знань. Прийняття ідеї про неможливість здобуття істинних знань призводить до спотвореного розуміння можливостей наукового пізнання в цілому та окремих його методів. У підсумку це призводить до спотворення цілей наукової пізнавальної діяльності. Предметом аналізу стали такі контрверсійні ідеї. 1. Заперечення можливості здобуття істинних знань як мети пізнавальної діяльності. Сюди віднесено: а) представників філософського агностицизму; б) прибічників антиіндуктивізму, які на підставі неможливості повного емпіричного підтвердження загальних висловів відкидають чинність критерію істини для загальних знань, та в) представників радикального конструктивізму, які, прийнявши ідею, що людина конструює знання про дійсність, відкинули водночас те, що внаслідок дій конструювання суб'єкт пізнавальної діяльності прагне отримати таке знання про дійсність (в образному чи символічному вигляді), яке є адекватним до цієї пізнаваної дійсності. 2. Заперечення функції експерименту і спостереження як способів підтвердження теоретичних знань. 3. Зобов'язання підтверджувати знання про існування об'єктів чи про наявність у них властивостей не тільки суб'єкта, який стверджує (пропонує) таке знання. Те саме зобов'язаний виконати суб'єкт, який є адресатом повідомлення, однак не сприймає пропонуване йому знання як обґрунтоване внаслідок відсутності підтверджень істинності цих знань (або й унаслідок відсутності підстав для творення запропонованих кимось знань). На основі виконаного аналізу сформульовано контраргументи для спростування зазначених деструктивних ідей у галузі наукознавства.*

**Ключові слова:** методологічний нігілізм, критерій істини, емпірична підтверджуваність теорії, обґрунтованість знань, знання про існування, знання про неіснування.

**Вступ.** У кожній науці суб'єкти пізнання прагнуть отримати знання про ті об'єкти, які є предметом цієї науки. Те, наскільки відповідають дійсності отримані науковцями знання, перевіряють як вони самі, так і ті, хто практично застосовує ці знання. Скажімо, знання з галузі фізики, хімії, технічних наук перевіряють на практиці інженери, які на підставі цих знань проєктують, створюють і експлуатують технічні вироби. Істинність знань, використаних для створення згаданих виробів, перевіряють також широкі маси споживачів у процесі їх (виробів) використання. Не є винятком також наука, предметом якої є власне наукова діяльність. Теоретичні положення, сформовані в межах гносеології (епістемології) або вужчої галузі знань – наукознавства, трансформуються у прикладних розділах цієї науки (під назвою «методологія наукової діяльності», «основи наукових досліджень» та ін.) у практичні рекомендації щодо технології наукової діяльності. Ці знання, подібно як і в інших науках, перевіряють як самі фахівці з галузі наукознавства (зіставляючи з емпіричним матеріалом, яким стають зразки досліджень сучасної науки чи взяті з історії науки), так і реально діючі науковці, для яких

і здобувають методологічні знання науковці. Більше того, методологічна рефлексія науковців є одним із важливих джерел методологічних знань. Зважаючи на це, важливою є оцінка концепцій, підходів, теорій та прикладних знань у галузі методології науковцями. Тому коли реально діючі науковці піддають критиці якісь концепції науковців (це можна віднести до апробації науковчих знань), то це повинно стати предметом детальнішого аналізу власне з боку науковців. Адже завдання науковців полягає в тому, щоб дати науковцям таке знання про науку, зокрема методологію наукового пошуку, яке забезпечить максимальну ефективність пізнання. Це можливе тільки тоді, коли прикладне методологічне знання ґрунтоване на теоретичних засадах, адекватних реальним закономірностям пізнавальної діяльності.

В окресленому контексті є очевидною важливість виявлення неприйнятних для науковців (або принаймні спірних) знань із методології пізнання та ретельний пошук аргументів для їх спростування.

**Мета та завдання.** У процесі розвитку будь-якої науки виникає велика кількість різних гіпотез, з яких більшість виявляється хибною. Незначна частина гіпотез, підтверджених подальшою перевіркою, входить до корпусу надійних знань, використовуючи які суб'єкт повинен отримувати очікуваний результат. Це стосується також знань із наукознавства. Отже, виникнення хибних науковчих знань (принаймні в статусі гіпотез) є закономірним процесом розвитку знань. Водночас хибні науковці, методологічні знання спотворюючи суть науки, зміст, структуру наукової діяльності, заперечуючи ті чи інші аспекти наукової діяльності знижують її ефективність, а тому набувають форму науковчого нігілізму. Зважаючи на зазначене, метою цього дослідження став пошук спростувань найдеструктивніших посеред поширених науковчих знань. Для досягнення сформульованої мети треба виконати такі завдання: 1) виявити найсуттєвіші і водночас найпоширеніші спотворення суті науки та наукового пошуку (усвідомлення цих ключових проблем важливе для всіх науковців); 2) критично проаналізувавши відібрані ідеї (які входять у суперечність із практикою та завданнями наукового пошуку), знайти аргументи для їх спростування.

**Методи дослідження.** Для виконання завдань дослідження потрібно виконати такі пізнавальні дії: 1) зібрати у працях науковців їхні рефлексії щодо неприйняття тих чи інших знань, створених фахівцями з наукознавства та методології наукової пізнавальної діяльності; 2) відібрати з-посеред них ті, які можуть бути найдеструктивнішими, в разі використання їх науковцями як орієнтирів у процесі наукової пізнавальної діяльності; 3) виконати детальний критичний аналіз відібраних контрверсійних ідей із галузі наукознавства з метою виявлення, що саме в них є хибним.

**Результати дослідження.** Для виконання дослідження необхідно насамперед окреслити коло тих науковчих ідей, які викликають спротив у науковців. Масив таких знань є надзвичайно великим – адже науковці, методологічні рефлексії можуть траплятися в усіх наукових працях. Тож повний перегляд усіх наукових праць є нереальним завданням. Дослідник може зосередитися на тих частинах праць, де найімовірніше натрапити на науковчі та методологічні рефлексії – до таких належать, для прикладу, вступи до монографій [1]. Крім того, погляди науковців на науку можна знайти також в їхніх спеціальних працях на цю тему. За основу дослідження візьмемо одну з таких праць – «Інтелектуальні виверти. Критика філософії постмодерну» [2].

Автори згаданої праці критикують, зокрема, такі погляди на науку:

1) епістемологічний релятивізм, а саме ідею, що сучасна наука є лише чимось подібним на міф, розповідь, соціальну конструкцію, а наукове знання можна уподібнити до ілюзії (тобто воно не є чимось, відповідно до чого відбуваються події в реальному світі); мовляв, наукове знання є чимось подібним до домовленості між людьми, а не відповідний природі опис зв'язку між явищами;

2) скептицизм щодо можливості здобуття істинних знань, ґрунтований на філософському агностицизмі (йдеться про онтологічні концепції Джорджа Берклі, Девіда Г'юма, згідно з якими зовнішній світ не існує, а в такому разі нема що пізнавати) та багато інших концепцій, які зводяться до агностицизму;

3) скептицизм щодо можливості здобуття істинних знань, ґрунтований на працях Карла Поппера, Томаса Куна, Пола Фейерабенда і Вілларда Квайна (початковим варіантом цих ідей є міркування про те, що для перевірки істинності вислову про невелику скінченну кількість об'єктів можна виконати, тоді як перевірку істинності вислову щодо нескінченної або дуже великої скінченної кількості об'єктів виконати реально неможливо, а отже, істинність загальних висловів, якими є закони науки, встановити неможливо); в підсумку критерій істинності оголошується нечинним;

4) погляди Томаса Куна про те, що зміна парадигм відбувається переважно внаслідок неемпіричних чинників;

5) антинауковість багатьох поглядів Пола Фейерабенда;

6) антинауковість релятивізованого поняття *істини* в так званій сильній програмі соціології пізнання Баррі Барнса і Девіда Блура, які зближують поняття *істинності* з поняттям *вірування*, яке може мати різні ступені прояву;

7) погляди на істинність Бруно Латюра, згідно з якими критерієм істини, підставою для прийняття якихось знань як істинних є зіставлення знань не так із природою (з так званим зовнішнім суддею), як з оцінкою знань експертами.

Обмежений обсяг статті не дає змоги зробити детальний витяг усіх застережень Алена Сокала і Жана Брікмона щодо поглядів на науку в сучасній наукознавчій, філософській літературі. Однак вже з наведеного переліку можна зробити висновок, що значна частина заперечень спрямована на хибне розуміння наукознавцями, філософами різних аспектів критерію істинності в науковій пізнавальній діяльності. Тому зосередимося саме на цій проблематиці.

Для початку доцільно зауважити, що згідно з поглядами великої кількості науковців завданням наукового пізнання є власне пізнання істини. Для прикладу, в першому реченні книги «Дух науки» відомий фізик Джордж Томсон стверджує, що суттю науки є пошук істини [3, с. 1]. Легко навести велику кількість подібних висловів інших науковців. Частина наукознавців (різних напрямів) відкидають цей засадничий орієнтир. Більше того, на підтвердження нечинності істини як мети пізнання наукознавці конструюють відповідні аргументи, вводячи тим самим частину науковців (які їх приймають) в оману. До різних форм відкидання істини як мети наукового пізнання віднесемо, насамперед: 1) згадані погляди агностиків, які заперечуючи можливість пізнання як такого, відкидають і будь-які критерії оцінювання знань; 2) згадану раніше фальсифікаціоністську концепцію Карла Поппера (оскільки ми не можемо підтвердити істинність загальних знань, то критерієм оцінювання знань є можливість спростувати знання, тобто принцип фальсифікаціонізму) [4]; 3) концепцію радикального конструктивізму, згідно з якою оскільки пізнання не є дзеркальним відбиттям пізнаваного, а процесом конструювання знань, то результат пізнання не повинен відбивати ознак пізнаваного, а отже, оцінюватися як істинний чи хибний [5].

Щодо зазначених міркувань доцільно відзначити, насамперед, як загальне таке: якщо знання про властивості предмета не є (не може бути) істинним, то це те саме, що таке знання не містить знань про властивості. У такому разі пізнавальна діяльність є беззмістовною і безрезультативною. Тобто відкидання критерію істини рівнозначне відкиданню самої суті пізнання як отримання знань про щось.

Аргументи агностиків треба відразу відхилити як суперечливі, адже коли агностик стверджує про неможливість пізнання, то він не повинен мати змогу оперувати жодними аргументами. Той, хто вважає, що отримання знань є неможливим, не може отримувати і, відповідно, проголошувати жодних знань.

Щодо аргументів Карла Поппера про неможливість перевірки загальних тверджень, то треба зазначити таке. Якщо повторюваність виявлена невеликою кількістю емпіричних спостережень, однак вона ґрунтується на причинно-наслідкових зв'язках (пізнання яких є наступним кроком після встановлення факту повторюваності, хоча така послідовність не є обов'язковою), то нема потреби в нескінченній перевірці такого зв'язку. Більше того, застосування знань у практиці дає мільйонні, мільярдні акти перевірки цих знань – адже всі технічні пристрої,

створені людиною на підставі здобутих знань, постійно працюють, отже закони, знання яких покладене в основу згаданих технічних виробів, не порушуються.

Щодо концепції радикального конструктивізму, то треба зауважити, що людина в процесі пізнавальної діяльності конструює знання не довільним, хаотичним чином, а свідомо переслідуючи мету – отримане знання повинно відбивати ознаки пізнаваного. Знання, яке не має такої властивості, не є для людей цікавим. Не підтвержені, тобто не істинні знання неможливо використати.

Інший аргумент, який також знецінює поняття істинності знань, сформулював Пол Фейєрабенд. Згідно з ним, емпіричні пізнання не підтверджують і не спростовують істинність теоретичних знань, отже, не можуть бути критерієм їхньої істинності. Як приклад, Пол Фейєрабенд наводить таке. Падіння тіла, випущеного людиною, під місцем випускання свідчить, що Земля не рухається, бо інакше воно мало б падати за місцем випускання щодо напрямку руху (так міркували стародавні греки). Цей самий факт Галілей використав для підтвердження руху Землі, оскільки випущене тіло рухається за інерцією з такою ж швидкістю, як Земля. Щодо цих міркувань треба зауважити, що в наведеному прикладі спостережуваний факт є підставою для логічного виводу про те, рухається Земля чи ні. Якщо ж ми спостерігатимемо за Землею ззовні, то власне таке спостереження і буде неспростовним фактом, який підтвердить рух Землі (фактом, який не можна тлумачити по-різному).

Поширений ще один аргумент, особливо щодо онтологічних знань, яким намагаються нівелювати значення критерію істинності. Для цього приймають таке: той, хто пропонує знання про існування якихось об'єктів, про наявність у них якихось ознак, має однакові зобов'язання щодо обґрунтування (спростування) спродукованих ним знань, що й адресат, тобто той, кому пропонують знання про існування об'єктів чи наявність у них ознак. У разі світоглядних (тобто онтологічних) знань поширена практика трансформування згаданої ситуації в ситуацію, коли, мовляв, той, хто пропонує знання про існування об'єкта, має однакові обов'язки щодо їх обґрунтування, як і той, хто дотримується протилежної думки, бо він стверджує, що подібні об'єкти не існують.

Щодо зазначеного треба зауважити, що коли хтось пропонує нове знання про існування якогось об'єкта, то інші, його слухачі, не зобов'язані мати готову думку про неіснування такого об'єкта, вони просто не мають жодних думок із цього приводу, бо про це вони не міркували. Більше того, відсутність підтверджень щодо існування декларованого кимось об'єкта може бути підставою для сумніву щодо такого існування. Однак головним є не це. Ми не можемо підтвердити неіснування, бо всесвіт нескінченний. Але якщо хтось має підстави, щоб стверджувати, що щось існує, то ці підстави повинні давати інформацію про те, як можна спостерегти задекларований об'єкт. Підтвердити існування якогось об'єкта можна (якщо він існує) – для цього досить його продемонструвати. Спростувати неіснування якогось об'єкта ми не можемо. Скажімо, якщо хтось стверджує, що існують індики із квадратними очима, то в разі, якщо такі справді існують, це легко підтвердити. Водночас спростувати таку думку неможливо, оскільки всесвіт нескінченний. Тому віра в існування об'єкта може бути підтверджена, тоді як віра в неіснування не може бути підтвердженою, однак може бути обґрунтованою відсутністю аргументів щодо існування. Якщо такі аргументи є (якщо є підстави для такої гіпотези), то можна припускати цю гіпотезу як можливу, якщо ж це може бути пояснене, обґрунтоване іншими явищами, то підстав для гіпотези нема. У такому випадку це є підставою, щоб не вірити в існування, наприклад, Санта Клауса чи індика з квадратними очима.

**Висновки.** Незважаючи на поширеність поглядів про нечинність критерію істинності, обов'язком фахівців із галузей наукознавства, методології наукових досліджень є обґрунтування таких знань про науку, які є адекватними до цього явища і дають ефективні, реальні методологічні орієнтири для науковців.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Жизнь науки. Антология вступлений к классике естествознания. Москва : Изд-во «Наука», 1973. 598 с.
2. Sokal A., Bricmont J. Intellectual impostures. Postmodern philosophers' abuse of science. Bury St. Edmunds: St. Edmundsbury Press, 2003. 276 p.
3. Thomson G. P. The inspiration of science. London. New York : Oxford University Press, 1961. 184 p.
4. Popper K. Logik der forschung. Zur erkenntnistheorie der modernen naturwissenschaft. Wien : GmbH Springer-Verlag, 1935. 248 s.
5. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. München : Verlag München, 2000. 332 с.
6. Feyerabend P. Against method. London: Verso 1993. 279 p.

**REFERENCES**

1. Thomson G. P. (1961). The inspiration of science. London, New York: Oxford University Press. [in English]
2. Zhizn nauki. Antologiya vstuplenij k klassike estestvoznaniya. [The Life of Science. An Anthology of Introductions to Classics in Science]. (1973). Moskau: Science. [in Russian]
3. Sokal A., Bricmont J. (2003). Intellectual impostures. Postmodern philosophers' abuse of science. Bury St. Edmunds: St. Edmundsbury Press. [in English]
4. Popper K. (1935). Logik der forschung. Zur erkenntnistheorie der modernen naturwissenschaft. Wien: GmbH Springer-Verlag. [in German]
5. Tsokolov S. (2000). Diskurs radikalnogo konstruktivizma. Tradicii skepticizma v sovremennoj filosofii i teorii poznaniya. [The discourse of radical constructivism. The traditions of skepticism in modern philosophy and the theory of knowledge]. München: Verlag München. [in Russian]
6. Feyerabend P. Against method. – London: Verso 1993. [in English]

**Dutsiak Ihor Zenonovych**

Doctor of Philosophy, Professor,  
 Professor of the Department of Tourism  
 National University "Lviv Polytechnic"  
 12, Stepan Bandera St., Lviv, Ukraine

**ANALYSIS OF THE MOST DESTRUCTIVE MANIFESTATIONS  
 OF METHODOLOGICAL NIHILISM**

*The main ideas in the field of science, which contradict the essence of science and the practice of scientific activity, have been identified and critically analyzed. This is important both for the development of the theory of science, and for the creation of applied knowledge on the basis of this theory in the methodology of scientific cognitive activity. The truthfulness of scientific and methodological knowledge is also important for the practical applications of this knowledge by scientists in the process of scientific cognitive activity. The purpose of the study was to refute the most popular false scientific knowledge.*

*The study method was to discover in the multitude of scientific knowledge that part of it, which can most significantly inhibit the work of a scientist, who took this knowledge as a methodological reference point. The main ones are those destructive ideas, concepts in which the possibility of obtaining true knowledge is questioned. The adoption of the idea of the impossibility of obtaining true knowledge leads to a distorted understanding of the possibilities of scientific knowledge as a whole and its individual methods. As a result, this leads to a distortion of the goals of scientific cognitive activity. Such conflicting ideas became the subject of analysis. 1. Denial of the possibility of obtaining true knowledge as the goal of cognitive activity. These include ideas: 1) representatives of philosophical agnosticism; 2) supporters of anti-inductivism, who, on the basis of the impossibility of a complete empirical confirmation of common statements, reject the validity of the criterion of truth for general knowledge, and 3) representatives of radical constructivism, who, having accepted the idea that a person constructs knowledge about reality, rejected simultaneously the actions the subject*



*of cognitive activity seeks to obtain such knowledge about reality (in figurative or symbolic form) that is adequate to that recognizable reality. 2. Denial of the function of experiment and observation as a way of confirming theoretical knowledge. 3. Giving the obligation to confirm knowledge about the existence of objects or the presence of their properties not only to the subject who approves (offers) such knowledge, but also to the subject who is the addressee of the message, however, does not perceive the knowledge offered to him as justified because of the lack of confirmation of the truth of this knowledge (or because there is no reason at all to create the proposed knowledge). On the basis of the performed analysis, counterarguments were formulated to refute these destructive ideas in the field of science.*

**Key words:** *methodological nihilism, criterion of truth, empirical confirmation of theory, validity of knowledge, knowledge of existence, knowledge of non-existence.*

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 1:801.81

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.4>**Антипова Анна Александровна**

студентка 2 курсу факультета начального обучения

Государственного учреждения

«Южноукраинский национальный педагогический университет

имени К. Д. Ушинского»

ул. Старопортофранковская, 26, г. Одесса, Украина

**Петина Оксана Борисовна**

кандидат философских наук,

профессор кафедры философии,

социологии и менеджмента социокультурной деятельности

Государственного учреждения

«Южноукраинский национальный педагогический университет

имени К. Д. Ушинского»

ул. Старопортофранковская, 26, г. Одесса, Украина

### ФИЛОСОФИЯ И СКАЗКА: ТОЧКА ПЕРЕСЕЧЕНИЯ И ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

У статті автори приділяють увагу розгляду ролі філософії і казки в житті людини, їх впливу на формування особистості, що допомагає розвивати такі якості, як сміливість, сила волі, вміння розуміти ближнього тощо. Соціальна філософія як вчення про суспільство і його елементи, одним з яких є людина, представлена різними векторами, спрямованими на аналіз сутності людини і особливостей формування її особистості. Соціалізація як процес становлення людини в суспільстві, залучення до життя, в якій важливу роль відіграють певні моральні норми, що притаманні народу, зумовлені його культурою, особливостями формування і розвитку, має ряд засобів і агентів. Одним із таких засобів є казки. Саме вони допомагають дорослим і дітям стати близькими, навчитися розуміти один одного. У казках прихований глибокий філософський зміст, який формувався століттями, щоб передати його нащадкам. Казки, що дійшли до нас з глибини століть, є невичерпним джерелом виховання найважливіших людських якостей у процесі соціалізації.

Автори роблять висновки про те, що філософія і казка наскільки тісно переплелися, що в деяких випадках їх складно відокремити один від одного. Звичайно, мається на увазі не філософія як наука, а філософія як «любов до мудрості». У кожній казці можна знайти і відкрити важливі філософські грані, які наповнені глибоким змістом, і несуть в собі філософські контексти. Однак обидва поняття є важливим складником для розуміння, розвитку і сприйняття сучасного світу. Адаптація дитини за допомогою казки проходить м'яко і позитивно, максимально зберігаючи нестійку психіку. Дитина, ототожнюючи себе з героєм, проживає казкові події в режимі реального часу. Формується базова довіра до навколишнього світу, що є дуже важливим для розвитку маленької людини. Надалі людина бачить глибокий філософський зміст, аксіологічні, онтологічні, етико-естетичні та інші аспекти, закладені в казці. Заглибившись у філософський зміст казки, ми отримуємо чудовий інструмент для розвитку та соціалізації сучасної людини.

**Ключові слова:** філософія, казка, міфи, психологія, людина.

**Вступление.** Сегодня, в век интернета и телевидения, сказки ошибочно заменили мультфильмами. Однако визуальное восприятие не позволяет в полной мере включать и развивать фантазию и воображение ребёнка, тем самым мешая ребёнку развиваться и познавать

мир безопасным способом. Читая сказку, мы можем не только развивать творческое начало, но и корректировать психоэмоциональное развитие ребёнка. С помощью сказки можно легко объяснить малышу самые сложные моменты жизни, и как с ними справиться. Сегодня уже совсем немногие могут понять и объяснить сакральный и очень глубокий смысл сказок наших мудрых предков, а он, конечно же, там есть. Те знания, которые в сказках передавались, были знаниями, которые соединяли друг с другом разные поколения людей.

Для того чтобы понять истинную суть сказок, мы должны отодвинуть на задний план своё нынешнее мировосприятие, и постараться посмотреть на мир и жизнь в нём тем взглядом, которым на них смотрели люди, жившие в далёкие времена, когда сказки только начали появляться. Поиск смысла жизни и законов бытия, во все времена, каким бы развитым не было общество, какой бы высокотехнологичной ни была жизнь человека, всегда оставались и будут оставаться одними и теми же.

Сказки содержат народную мудрость, не стареющую со временем, что вызывает интерес к ним человека любого возраста. Не случаен поэтому интерес к сказкам и со стороны философии, которую порой называют сказкой для взрослых [11, с. 14]. Сегодня люди интуитивно тянутся к знаниям, заложенным в сказках. В последние годы сказки и притчи стали применять в качестве психотерапевтического вмешательства во внутреннюю картину мира человека. Они помогают разрешению внутриспсихических конфликтов и снятию эмоционального напряжения, изменению жизненной позиции и поведения человека [8]. Сам К. Ушинский был о сказках настолько высокого мнения, что включил их в свою педагогическую систему, считая, что простота и непосредственность народного творчества соответствуют таким же свойствам детской психологии. Мыслитель детально разработал вопрос о педагогическом значении сказок и их мировоззренческом воздействии на ребенка.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Исследованием данного вопроса в настоящее время занимаются специалисты таких направлений, как философия и психология. Среди множества работ и статей можно выделить (таких как Т. Лешкевич, В. Воронцов, А. Федосеев, А. Раевский и др.) сборник научных трудов «Философия и сказка». Исследования посвящены теме сказки, ее месту в культуре, влиянию на сознание человека, специфике ее по сравнению с другими областями духовной жизни. Авторы обращаются к онтологическим, аксиологическим, моральным и психологическим аспектам как народных, так и авторских сказок, выявляют философскую проблематику в сказках, прибегают к сравнению близких идей, выраженных как в сказочно-художественной, так и в философской форме [11]. Глубокое разъяснение пользы и влияния сказки на воспитание детей дошкольного возраста представлено в серии работ Л. Фесюковой [10]. В трудах по дошкольной подготовке (С. Козлова, Т. Куликова, А. Бунятова) [1; 5] подробно описано поэтапное формирование духовно-нравственных и культурных ценностей человека.

Данные исследования подтверждают наличие философского смысла в сказках, необходимое для формирования восприятия и понимания мира.

**Цель статьи** – рассмотреть взаимоотношения и связи между философией и сказкой, их грани взаимодействия.

**Результаты.** На первый взгляд, понятия «философия» и «сказка» содержательно противоположны друг другу. Под «философией», как правило, понимают систему знания, причем в самом строгом смысле этого слова, а «сказку» считают вымыслом, тем, что не только не соответствует реальности, но всегда противоречит ей. Однако противопоставление философии и сказки не так очевидно, если обратить внимание, с одной стороны, на эволюцию философии, а с другой – на результаты современных исследований сказки. Сказка – один из жанров фольклора, либо литературы. Эпическое, преимущественно прозаическое произведение волшебного, героического или бытового характера. Сказку характеризует отсутствие претензий на историчность повествования, нескрываемая вымышленность сюжета. До XVII века в русском языке слово «сказка» означало нечто достоверное, письменное или устное показание, или свидетельство, имеющее юридическую силу [7, с. 20].

Сказка фольклорная – эпический жанр письменного и устного народного творчества: прозаический устный рассказ о вымышленных событиях в фольклоре разных народов [6]. Вид повествовательного, в основном, прозаического фольклора (сказочная проза), включающий в себя разножанровые произведения, тексты которых опираются на вымысел. Сказочный фольклор противостоит «достоверному» фольклорному повествованию (не сказочная проза) (это миф, былина, историческая песня, духовные стихи, легенда, демонологические рассказы, сказ, предание). Сказка литературная – эпический жанр: ориентированное на вымысел произведение, тесно связанное с народной сказкой, но, в отличие от неё, принадлежащее конкретному автору, не бытовавшее до публикации в устной форме и не имевшее вариантов [4]. Литературная сказка либо подражает фольклорной (литературная сказка, написанная в народно поэтическом стиле), либо создаёт дидактическое произведение на основе не фольклорных сюжетов. Фольклорная сказка исторически предшествует литературной.

Фольклорные сказки происходят из тотемических мифов первобытнообщинного общества (примитивных народов Северной Азии, Америки, Африки, Австралии и Океании). Первичные, архаичные сказки называют архаическими или мифологическими. Носители архаического фольклора сами выделяют их из мифологического повествования. Обычно выделяют две главные формы, они приблизительно соответствуют мифу и сказке. Структурная разница не была обязательной между этими двумя формами, она могла вовсе не существовать. Очень часто один и тот же или сходный текст мог трактоваться одним племенем как настоящий миф, а другим – как сказочное повествование, исключённое из ритуально-сакральной системы.

Можно определить архаические сказки как нестрогие мифы, учитывая, что они включают мифологические представления. Например, Ф. Боас замечает, что архаическую сказку от мифа индейцев Северной Америки отличает лишь то, что культурный герой добывает блага для себя, а не для коллектива. Нестрогая достоверность архаичной сказки влечёт за собой преобладание эстетической функции над информативной (цель архаической сказки – развлечение). Так, миф, рассказанный непосвящённым в целях общего развлечения, находится на пути превращения мифа в сказку.

Человек (независимо от возраста) должен ориентироваться в жизни. Но прежде чем человек научится ориентироваться во внешней жизни, ему важно ориентироваться в жизни внутренней. Речь идёт о формировании личности человека. На внутреннюю ориентацию и работает сказка.

Мир сказок можно назвать маскарадом. Вильям Шекспир как-то сказал: «Сказка дает нам возможность примерять на себя самые различные маски. Примеряя сказочную маску, мы чувствуем, что именно эта маска, этот персонаж важен для нас. Так происходит наше знакомство с неким живым существом в нашей душе, родственным этому персонажу». В нашем внутреннем мире, как и в мире сказочном, живут Смелость и Трусость, Жадность и Щедрость, Мелочность и Великодушие, Вера и Рационализм, и множество других персонажей. Сказочная игра учит нас замечать их как сказочных и как внутренних персонажей, помогает нам освоиться среди них и управляться с ними. Сказка помогает нам выбирать свой идеал и держаться за него – хотя бы внутренне. Но без внутренней верности идеалу невозможно и внешнее служение ему [8]. То есть принимает участие в формировании мировоззрения человека.

Т. Лешкевич отмечает, что сказка – это специфический способ мироотражения, восполняющий пробойны рассудочно-рационального восприятия действительности, навязанного техногенной цивилизацией. Сказка делает ставку на внерациональные формы воздействия, которые позволяют транслировать опыт с учетом желаемого, возможного, красивого и справедливого [11]. Однако в нашем современном мире традиции народа и нравственные устои семьи отошли далеко на задний план, и воспитанием подрастающего поколения, в основном, занимаются образовательные учреждения, хотя, еще не так давно женщины рассказывали своим маленьким детям сказки, и этим самым они их воспитывали. Укладывая спать ребенка, мама или бабушка начинали рассказывать различные волшебные истории, суть которых заключалась в нехитрой житейской мудрости. Иными словами, сказки выступали своего рода инструментом социализации. Ребенок постигал особенности человеческих взаимоотношений, учился выходить из трудных ситуаций

и преодолевать барьеры на своем пути, и, самое главное, учился отличать добро от зла и верить в силу добра и справедливости, что очень важно в моральном развитии ребенка.

Нам следует знать, что сказки, кроме привычной бытовой воспитательной функции, могут выполнять и ряд других – более сложных. Например: раскрывать тайны мироздания и другие тайные знания; указывать на цикличность бытия; служить астрономическим или природным календарём; быть хранилищем истории; связывать с предками; рассказывать об обрядах инициации, когда человек переходит из детства в зрелость; направлять человека на путь духовных исканий и личностного роста и так далее [9]. Внимательное чтение народной сказки позволяет сделать вывод о том, что в ней имеется очень важное философское содержание, которое остается инвариантным во многих сюжетных линиях. Более того, нельзя не заметить, что сказание сказки строится таким образом, чтобы в процессе разворачивания сюжета открылась возможность для самостоятельного проделывания соответствующей философской работы. Скорее всего, именно это является целью и одновременно содержанием сказки, а такие лежащие на поверхности элементы художественного произведения, как сюжет, персонажи, мораль и прочее, оказываются вторичными или же вспомогательными. И служат лишь средством обретения возможного философского решения вследствие актуализации той или иной философской проблемы. Любая сказка, знакомая всем с детства, обретает совсем иной смысл и куда более глубокую суть, когда мы открываем для себя Мудрость Предков.

Давайте рассмотрим для примера всем известную сказку «Колобок» в её первоизданном виде, как её рассказывали славяне.

*Попросил Рас Деву:*

*– Испеки мне Колобок.*

*Дева по Сварожьим амбарам помела, по Чертожьим сусекам поскребла и испекла Колобок.*

*Покатился Колобок по Дорожке.*

*Катится-катится, а навстречу ему – Лебедь:*

*– Колобок-Колобок, я тебя съем!*

*И отщипнул клювом кусочек от Колобка.*

*Катится Колобок дальше. Навстречу ему – Ворон:*

*– Колобок-Колобок, я тебя съем!*

*Клюнул Колобка за бочок и еще кусочек отъел.*

*Покатился Колобок дальше по Дорожке.*

*Тут навстречу ему Медведь:*

*– Колобок-Колобок, я тебя съем!*

*Схватил Колобка поперек живота, да помял ему бока, насилу Колобок от Медведя ноги унес.*

*Катится Колобок, катится по Сварожьему Пути, а тут навстречу ему – Волк:*

*– Колобок-Колобок, я тебя съем!*

*Ухватил Колобка зубами, так еле укатился от Волка Колобок. Но Путь его еще не закончился.*

*Катится он дальше: уж совсем маленький кусочек от Колобка остался. А тут навстречу Колобку Лиса выходит:*

*– Колобок-Колобок, я тебя съем!*

*– Не ешь меня, Лисонька, – только и успел проговорить Колобок, а Лиса его – «ам», и съела целиком.*

Само слово Кол – круг / солнце и Бок – Бог, а звери, которые ему повстречались на пути – созвездия. У славян созвездия назывались чертогами и имели названия животных. Следует учитывать, что славянские созвездия не соответствуют в точности современным созвездиям. В Славянском Круголете – 16 Чертогов (Девы, Вепря, Щуки, Лебеди, Змея, Ворона, Медведя, Бусла, Волка, Лисы, Тура, Лося, Финиста, Коня, Орла, Раса), и имели они иные конфигурации, чем современные 12 Знаков Зодиака. Сказка о Колобке – это астрономическое наблюдение предков за движением Месяца по небосклону: от полнолуния (в Чертоге Раса),

до новолуния (Чертог Лисы). «Замес» Колобка – полнолуние, в данной сказке, происходит в Чертоге Девы и Раса (примерно соответствует современным созвездиям Девы и Льва). Далее, начиная с Чертога Вепря, Месяц идет на убыль, то есть каждый из встречающихся Чертогов (Лебедь, Ворон, Медведь, Волк) – «съедает» часть Месяца. К Чертогу Лисы от Колобка уже ничего не остается – Мидгард-Земля (по-современному – планета Земля) полностью закрывает Месяц от Солнца. Рассказывая сказку, взрослый показывал, как устроен небосвод, и какое созвездие за каким следует [3].

Или же рассмотрим сказку «Курочка Ряба», в которой Дед и Баба – это олицетворение двух сил, двух начал, «инь-янь», мужская и женская энергия, а Курочка-Ряба – третья сила, их взаимодействие – Любовь. И тут снесла Курочка яичко. В мифах разных народов мира часто Вселенная рождается из яйца. Дед бил – не разбил, баба била – не разбила. Мышка бежала, хвостиком зацепила, яичко упало и разбилось. Раскол яйца, «он же большой взрыв»: символизирует рождение Земли и Неба. В мифах говорится, что из яйца, из нижней части – вышла Мать-Земля сырая, а из яйца, из верхней части – стал высокий Свод Небесный. Таким образом, в сказке «Курочка Ряба» отражается глубинный слой мифа поэтических представлений, и сказка содержит в себе космогоническую модель мира, разделённого на Верхний, Средний и Нижний миры. При этом Средний мир, Землю – воплощают дед, баба и курочка ряба. Нижний мир (преисподнюю) – мышка (как посредник между миром живых и подземным – мёртвых). Верхний мир – золотое «космическое» яйцо. Характер центральных героев сказки Мышки и Курочки – позволяет рассматривать сюжет в двух аспектах: положительном, (созидательном), где разбиение яйца – это создание мира, и отрицательном – разрушительном. Также эту сказку можно рассматривать и с психоаналитической точки зрения, где Дед и Баба – пожилые люди не случайно. Они олицетворяют мужское и женское начало человечества, достигшее периода самости – мудрости.

Яйцо – олицетворение жизни. Золото же – символ смерти (так как в мифах золото и богатство находятся в потустороннем мире). Таким образом, золотое яйцо, которое получили дед и баба – это антижизнь, «чёрная метка», знак приближающейся смерти, которую они по очереди пытаются разбить, чтобы избежать конца. Но у них ничего не получается. Мышь – существо, которое служит двум мирам и поступает непредсказуемо. Она двулика, и может сотворить как добро, так и зло, поэтому разбитое яйцо так пугает всех: «дед плачет, баба плачет...». Мир начинает распадаться, неся хаос среди героев, никто не знает, что будет дальше. Поступок мыши, никто не в состоянии объяснить, в силу её двуликости. Но тут наступает развязка: Курочка (сила любви, созидания) обещает снести яйцо – простое, а значит подарить жизнь. В результате, все радуются – они спасены. Таким образом, детская сказка рассказывает о жизни и смерти, о людях, и о том, как складывается борьба за жизнь. Сказка «Курочка Ряба» транслирует эмоции, которые переживают люди, оказываясь в опасной для жизни ситуации: тревогу, страх, отчаяние. Но в тоже время справившись с этим – радость и ликование.

Многие современные исследователи говорят о том, что эту сказку обязательно нужно читать детям, причём, одной из первых. Когда ребёнок слышит и воспринимает её, древняя мудрость доходит до его подсознания. Сознание ребёнка будет воспринимать текст сказки, как простую историю, но сам он будет способен приходить к пониманию множества вещей без каких бы то ни было сторонних объяснений. Сказки помогают взрослым и детям научиться понимать друг друга. Ведь именно сказка является тем невидимым мостиком между ними в том смысле, что взрослым так часто не хватает времени поговорить с малышом. Рассказывая сказки, они хоть на миг могут ощутить чувства ребенка. Для взрослых это возможность говорить с ребенком, не только поучать. В ответ ребенок больше доверяет взрослым [8]. Сказка формирует основы поведения, общения, развивает воображение и творческий потенциал. В. Курашов приходит к интересному выводу (и мы его в этом поддерживаем): он считает, что сказке присущ философско-метафизический склад, поскольку важнейшей проблемой в ней оказывается смысл жизни-смерти [11, с. 22]. В сказке ярко показано, что

есть зло, а что добро. В результате ребенок сравнивает себя с хорошим / плохим персонажем и знает, что зло наказуемо. Или же приходит к выводу, что если к отрицательному персонажу проявить добро, то он может стать положительным, и так далее.

В современной жизни в области психотерапии появилось такое понятие, как сказкотерапия. С её помощью можно работать с агрессией, неуверенностью в себе, застенчивостью, с проблемой стыда, вины, лжи и так далее. В сказкотерапии важен процесс подбора для каждого человека своей, особенной сказки, которая поможет проявиться потенциальным частям его личности, чему-то нереализованному, обучит методам самопомощи, позволяющим справиться с конфликтом, проблемами и жизненными трудностями. В результате у человека появляется чувство защищенности, происходит раскрытие внутреннего и внешнего мира.

**Выводы.** Учитывая вышесказанное, мы видим, что философия и сказка настолько тесно переплелись, что теперь сложно отделить одно от другого. Однако оба понятия являются важной составляющей для понимания, развития и восприятия современного мира. Адаптация ребёнка с помощью сказки проходит мягко и позитивно, максимально сохраняя неустойчивую психику. Ребёнок, отождествляя себя с героем, проживает сказочные события в режиме реального времени. Он переживает всей душой и радость, и обман, и горе, и всё, что случается с ним на протяжении сказки. Сказка даёт возможность прочувствовать обширную гамму эмоций, с различными оттенками и полутонами. Формируется базовое доверие к окружающему миру, что очень важно для развития маленького человека. Он научается коммуницировать, познавать мир и смело идти в жизнь. В дальнейшем человек видит глубокий философский смысл, аксиологические, онтологические, этико-эстетические и другие аспекты, заложенные в сказке. Такому взрослому удаётся воспринимать жизнь позитивно, легче принимать неудачи, извлекая при этом из них должный урок. Он умеет радоваться удачам и идти к своей цели. Таким образом, углубившись в философский смысл сказки, мы получаем замечательный инструмент для развития и социализации современного человека.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бунятова А.Р. Роль сказки в формировании духовно-нравственных ценностей у детей дошкольного возраста. *Успехи современного естествознания*. 2010. № 6. С. 85–88. URL: <https://www.natural-sciences.ru/ru/article/view?id=8270>.
2. Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза. Казань : Издательство «Яз», 2012. 416 с.
3. Жук Р. Сказка о Колобке. URL: <https://proza.ru/2009/04/22/1010>.
4. Капица Ф.С., Колядич Т.М. Русский детский фольклор: Учебное пособие для студентов вузов. Москва : ФЛИНТА : Наука, 2002.
5. Козлова С.А., Куликова Т.А. Дошкольная педагогика : Учеб. пособие для студ. сред, пед. учеб. заведений. Москва : Издательский центр «Академия», 2000. 416 с.
6. Кругосвет. Энциклопедия. URL: [https://www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/literatura/SKAZKA.html](https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/SKAZKA.html).
7. Пропп В.Я. Русская сказка. URL: <https://klex.ru/joe>.
8. Роль сказки в жизни человека. URL: <http://www.hintfox.com/article/rol-skazki-v-zhizni-cheloveka.html>.
9. Скрытый смысл в русских народных сказках. URL: <https://4brain.ru/blog/>.
10. Фесюкова Л.Б. (1996). Воспитание сказкой. Харьков : Фолио, 1996. 464 с.
11. Философия и сказка: сборник научных трудов (2015). [Т. Лешкевич, Е. Ерина, Т. Паниотова]. Москва-Берлин : Директ Медиа, 226 с.

### REFERENCES

1. Buniatova, A.R. (2010). Rol skazky v formirovaniy dukhovno-nravstvennykh tsennos-tei u detei doshkolnoho vozrasta [The role of fairy tales in the formation of spiritual and moral

values in preschool children] Uspekhy sovremennoho estestvoznaniya. № 6. S. 85–88. URL: <https://www.natural-sciences.ru/ru/article/view?id=8270> [In Russian].

2. Vorontsov, V.A. (2012). Henezys yazyka, skazky y myfa v kontekste antropo-sotsyo-kulturo-heneza [The genesis of language, tales and myths in the context of anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan: Yzdatelstvo "Iaz". 416 c. [In Russian].

3. Zhuk, R. Skazka o Kolobke [The Tale of the Gingerbread Man]. URL: <https://proza.ru/2009/04/22/1010> [In Russian].

4. Kapytsa, F.S., Koliadych, T.M. (2002). Russkyi detskyi folklor [Russian children`s folklore]: Uchebnoe posobyie dlia studentov vuzov. Moscow : FLYNTA: Nauka. [In Russian].

5. Kozlova, S.A., Kulykova, T.A. (2000). Doshkolnaia pedahohyka [Preschool Pedagogy]: Ucheb. posobyie dlia stud. sred. ped. ucheb. zavedenyi. Moscow : Yzdatelskyi tsentr "Akademyia". 416 s. [In Russian].

6. Kruhosvet. Entsyklopedyia [Round the world. Encyclopedia] [Elektronnyi resurs]. Retrieved from: [https://www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/literatura/SKAZKA.html](https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/SKAZKA.html) [In Russian].

7. Propp, V. Ya. Russkaia skazka [Russian fairy tale]. URL: <https://klex.ru/joe> [In Russian].

8. Rol skazky v zhyzny cheloveka [The role of fairy tales in human life]. URL: <http://www.hintfox.com/article/rol-skazki-v-zhizni-cheloveka.html> [In Russian].

9. Skrytyi smysl v russkikh narodnykh skazkakh [The hidden meaning in Russian folk tales] / Retrieved from: <https://4brain.ru/blog/> [In Russian].

10. Fesiukova, L.B. (1995). Vospytanye skazkoi [Parenting a fairy tale]. Kharkov: Folyo, 464 s. [In Russian].

11. Fylosofyia y skazka: sbornyk nauchnykh trudov. (2015) [Philosophy and fairy tale: collection of scientific papers] / T. Leshkevych, E. Eryna, T. Panyotova. Moskva-Berlyn: Dyrekt Medya. 226 s. [In Russian].

#### **Antipova Hanna Oleksandrivna**

2nd year Student of the Faculty of Primary Education

State Institution

“South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

#### **Petinova Oksana Borysivna**

PhD in Philosophy,

Professor at the Department of Philosophy,

Social Studies and Management of Sociocultural Activity

State Institution

“South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

### **PHILOSOPHY AND FAIRY TALE: CROSSPOINT AND FACETS OF INTERACTION**

*In this article the authors pay attention to the role of philosophy and fairy tales in human life, their influence on the formation of the individual's personality, which helps to develop such qualities as courage, willpower, ability to understand one's neighbor, etc. Social philosophy as a doctrine of society and its elements, one of which is man, is represented by different vectors aimed at analyzing the essence of man and the characteristics of the formation of his personality. Socialization as a process of the formation of a person in society, an introduction to life, in which certain moral standards play an important role, which are inherent in the people, due to its culture, the peculiarities of formation and development, has a number of means and agents. One of such means are fairy tales. They help adults and children to become close, to learn to understand each other. There is a deep philosophical meaning in the tales that has been formed over the centuries in order to pass it on to descendants. Tales that have come to us from the depths*



*of centuries are an inexhaustible source of educating the most important human qualities in the process of personalization of a person.*

*The authors conclude that philosophy and fairy tale are so closely intertwined that in some cases it is difficult to separate them from each other. Of course, this does not mean philosophy as a science, but philosophy as a “love of wisdom”. In every fairy tale you can find and reveal important philosophical facets that are filled with deep content and carry philosophical contexts. However, both concepts are an important component for understanding, development and perception of the modern world.*

*Adaptation of a child with the help of a fairy tale is gentle and positive, preserving the unstable psyche as much as possible. The child, identifying himself with the hero, lives on fabulous events in real time. The basic trust in the surrounding world is being formed, which is very important for the development of a small person. In the future, a person sees a deep philosophical meaning, axiological, ontological, ethical and aesthetic and other aspects inherent in the fairy tale. Having delved into the philosophical meaning of the tale, we get a wonderful tool for the development and socialization of modern man.*

**Key words:** *philosophy, fairy tale, myths, psychology, man.*

UDC 1(091)+141.132+141.42  
DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.5>

**Borinstein Yevgen Ruslavovich**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Head of Department of Philosophy, Sociology  
and Management of Sociocultural Activities  
State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

## SOCIAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE EUROPEAN ENLIGHTENMENT

*The article examines the socio-philosophical problems of the European Enlightenment. The role of scientific knowledge in the center of which is the mind is analyzed. The essence of deism in the XVIII century is defined, which consists in recognizing God as the first cause, the first Creator, but deism declares that God does not interfere in the activities of either the world or nature. The value of the principle of mechanics, which introduces Newton, is considered. The principle of mechanismism is understood as a universal principle of nature's existence, possessing infinity and boundlessness, so that it acquires the status of the Universe. The author traces the meaning of sensualism, which recognizes sensuality as a human property, as the only reliable source of knowledge. It defines the leading role of rationalism in the XVIII century, focusing on the mind as the main and fundamental value of human existence. The article considers the thinking of French thinkers of that time, who paid great attention to substantiating the existence of objective laws of nature, understanding them, first of all, as laws of mechanics and extending these laws to humans. Man, they believed, was a part of nature, only feeling and thinking. It confirms the significant role in the development of philosophical thinking in the world of the English Enlightenment, which, unlike France, where the Enlightenment preceded the political revolution, first conducts revolutionary changes, and only then develops the ideas of the Enlightenment. The English Enlightenment is represented by such personalities and schools as the spectrum of ideas of John Locke, deism, spiritualism of J. Berkeley, skepticism of D. Hume, and philosophy of the Scottish school.*

**Key words:** *Enlightenment, rationalism, reason, deism, sensualism, mechanism, ethics, social contract.*

**Introduction.** The age of European Enlightenment is characterized primarily by a belief in the unlimited possibilities of reason and in common sense, and in the broadest sense: in the sphere of nature, individual and social life of man. Reason and rationality are the Manifesto of the time. According to scientists of the XVIII century, “the light of reason” is available to all aspects of life. We are talking about the improvement of human nature with the help of smart upbringing and education (as it is important for modern man and society!), and if you add to this a rational reconstruction of society, then humanity will open up huge prospects. It should be emphasized that the enlighteners cultivated not just a mind, but a scientific mind. It is the development of science, in their opinion, that stimulates the solution of economic, political and social problems. Hence the desire to popularize distributes philosophical and scientific achievements. This determines my interest in the above-mentioned problems.

**The purpose of the research** is to trace the socio-philosophical problems of the European Enlightenment. The stated purpose of the work stipulated the following objectives: to highlight the General features of the socio-philosophical perspective of the European Enlightenment; to review the essential characteristics of the philosophy of the French Enlightenment; to define the main features of the philosophy of English Education; to consider the characteristics of sensationalism; to reveal the problem of cognition and consciousness in the philosophy of the European Enlightenment and to determine its influence on the development of society of the XVIII century.

**Results.** The eighteenth century entered the context of human history under the name “the age of Enlightenment”. It was during the enlightenment of the XVIII century that the fundamental principles

of the civilized development of mankind were put forward, which at the beginning of the XXI century are being tested and tested for their universal significance. The very term “Enlightenment”, introduced into scientific use by the French thinker Francois Voltaire in 1784, means the dissemination of truly scientific knowledge, the source of which is the human mind. It should be noted that philosophers understand enlightenment as “a current in the field of cultural and spiritual life that aims to replace views based on religious or political authority with those that follow from the requirements of the human mind and can withstand criticism from each individual individually” [1, p. 369]. Hence the modern belief in the unlimited possibilities of the human mind in knowing the essence of being of the world, natural and human, and the confidence in the ability of the human mind to resolve any contradictions faced by the human community. Therefore, it is in the age of Enlightenment that the fundamental idea that science is a natural form of development of the human mind is affirmed.

We can say that influenced the development of scientific knowledge and, first of all, the Newtonian theory of the structure and laws of existence of the Universe, and also under the influence of the philosophical debates of the Enlightenment fundamentally changed the Outlook of the whole world as a holistic system of assessment of the universe, nature, man and methods of its activities. It was the philosophical disputes about the essence of nature, the nature and essence of reason, knowledge and consciousness that increased the sharpened attention and interest in science in General and natural science knowledge in particular.

The problems of nature, cognition and consciousness, the interaction of the cognizing subject and the objective world, methods of cognition and ways to achieve true knowledge were at the epicenter of philosophy and philosophical disputes. It is characteristic that the most important problem in the philosophy of the XVIII century was the problem of the source of knowledge, on the solution of which depended the solution of all other philosophical problems.

For the philosophy of the XVII century, the basis of the worldview was pantheism, the fundamental principle of which was the statement: “God in everything”. And for the philosophy of the XVIII century, such a theoretical attitude was *deism* (from lat. *Deus* – God), the essence of which consists in recognizing God as the first cause, the creators, but does not interfere in the activities of either the world or nature. If we give a broader definition, then deism is understood by scientists as “a religious and philosophical view that became widespread in the Enlightenment, according to which God, having created the world, does not take any part in it and does not interfere in the natural course of its events” [2, p. 140]. That is, deism allegedly allows for the objective, independent existence of nature, which is already developing according to its own, natural laws, material in nature, that is, in nature there are physical forces, and not the power of the spirit.

In fact, Newton’s law of universal gravitation was based on the idea of the ability of material forces of mechanical motion as a movement in space and time. Therefore, mechanism is understood as a universal principle of nature’s existence, possessing infinity and boundlessness, so that it acquires the status of the Universe. After all, Newton’s theory assumes, on the one hand, the eternity of the existence of nature, and on the other, its immutability, it is always the same, that is, always identical with itself. At the same time, the theory of Isaac Newton allows for the existence of God as a “the first impulse” of nature, the so-called “mechanical clock”, which of course must be wound up, but it goes according to its own laws. Natural science of that period already had a mathematical, experimental and empirical basis for proving the objectivity of the existence of matter, which was understood as nature, and the objectivity of its laws.

But the recognition of the objective existence of matter does not contradict either science or mind. Therefore, the philosophical understanding of the essence of matter and nature became a Central problem in the Enlightenment.

And since science and scientific knowledge were recognized as the natural form of being of consciousness, the question of the nature of consciousness, its ability to know, and the nature of human cognitive abilities was the second fundamental problem in the philosophy of Enlightenment, from the solution of which a meaningful understanding of the essence of human existence, and more broadly, of the essence of society’s existence, also depended. In other words, the problem of the relationship between matter, nature and consciousness has become of fundamental importance, since it affects

the most important question in human cognitive activity – what is the basis and source of knowledge that a person possesses, what are the ways and means of achieving it?

Rene Descartes believed that only on the basis of innate ideas does a person comprehend the essence of things through thinking (it becomes obvious to the mind) [See 3]. But the question of the original source of knowledge remains open. In the philosophy of Enlightenment, in fact, all trends proceed from the recognition that the source of knowledge and evidence of the objective existence of matter and nature are sensations and perceptions, on the basis of which ideas are put forward about the objects themselves outside the subject of the existing world. Thus, in the philosophy of the XVIII century, *sensualism* is formed (from lat. *Sensus* – perception, feeling, sensation, french. – *sensulisme*), as a direction in philosophy that recognizes sensuality as a property of man, the only reliable source of knowledge. Or, in a more in-depth philosophical version, sensualism is understood as “a theoretical-cognitive and psychological direction that deduces all knowledge from sensory perceptions, depicting all phenomena of spiritual life as more or less connected complexes of sensations, the cause of which is internal or external stimuli” [1, p. 410]. Indeed, in our direct sense experience, the world appears not as an assumed world, but as a real, actual world. And our feelings and sensations are the result of the influence of the external world on the human sense organs.

But since the cognitive activity of man is not reduced to the activity of feelings and sensations, and it is still a manifestation of reason, reason, “thinking in concepts”, the ideas of *rationalism* continue and develop (from latin – *rationalis* – reasonable), whose supporters believe that only rational thinking gives us rational knowledge about something. Moreover, the idea that only rationality can be a form of existence of scientific knowledge and the development of science is asserted. Rationalism focuses on reason as the main and fundamental value of human existence, so philosophers see in rationalism a certain line of philosophical development, going back to Plato, “with its characteristic attitudes to the reasonableness and natural order of the world, the presence of internal logic and harmony in it, as well as the belief in the ability of the mind to comprehend this world and arrange it on a reasonable basis” [4, p. 852].

In the philosophy of education, despite the General range of ideas and problems, we can distinguish two types of Enlightenment philosophy – the philosophy of the English enlightenment and the philosophy of the French Enlightenment, between which there is a significant difference. Common to them is the attraction to scientific proof and the justification for solving philosophical problems.

The most prominent exponents of the Enlightenment idea, along with English philosophers, were French thinkers, ideologists of the bourgeois revolution of 1789: D. Diderot, P. Holbach, Where Alembert, Lametri, Helvetius. All of them were representatives of the materialistic tradition in the history of philosophical thought. The starting point of their views on nature is the concept of matter. Matter is something outside of us that affects our sense organs. The most important thing for matter, in their opinion, is movement. However, the movement is understood by them as a simple mechanical movement, as an eternal cycle [See 5]. Matter itself is uncreated and indestructible, and motion is an eternal property of its existence. The metaphysicality of their philosophy is reflected not only in the understanding of matter itself, but also in the fact that they tried to give it clear physical characteristics by identifying it with atoms (Holbach) or molecules (Diderot). The original properties of matter were considered to be extension, heaviness, shape, and impenetrability.

Summing up the above, the main directions of the philosophy of the French Enlightenment, we can distinguish:

1. Deism (Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condillac) – criticized pantheism (identification of God and nature), rejected the possibility of intervention God in the processes of nature and the Affairs of people-God only creates the world and no longer participates in its life.

2. Atheistic-materialistic (Mella, La Mettrie, Diderot, Helvetius, Holbach) – rejected the idea of the existence of God in any form, explained the origin of the world and man from materialistic positions, in matters of knowledge gave preference to empiricism.

3. Utopian-socialist (communist) (Mabli, Morelli, Babeuf, Owen, Saint-Simon) – engaged in the problem of developing and building an ideal society based on equality and social justice.

In their struggle against idealism, French thinkers paid great attention to substantiating the existence of objective laws of nature, understanding them above all as laws of mechanics and extending these laws to man. Man, they believed, was a part of nature, only feeling and thinking. In this respect, even the identification of man with the machine was going on. Most clearly this idea was expressed in the work of Julien Ophrah de La Mettrie “Man a machine” [6]. Hence the conclusion was made about the complete lack of freedom of man, about the fatalistic necessity that reigns both in nature and in society.

In the doctrine of knowledge, materialism has been consistently developed. All scientists of that time proceeded from sensualism, recognizing that the source of knowledge is the external world, the data of which is produced by the senses. However, by metaphysically separating the logical level of knowledge from the sensory level, they fell into the error of revealing the role of the mind in knowledge [see 7]. The mind only perceives the result of sensory experience and preserves it through memory. Therefore, their (scientists – Ye. B.) theory of knowledge was actually reduced to passive contemplation. The Enlightenment scientists did not see the activity of human consciousness, and this was their main mistake in epistemology.

Apart from the French materialists of the XVIII century, there is the figure of Jean-Jacques Rousseau (1712–1778).

If the representatives of the French Enlightenment listed above represented the upper and middle strata of society and were the ideologists of the revolution the bourgeoisie, then Rousseau represented the lowest strata of society. The main theme of his philosophical reflections is the fate of the common man of the people. Rousseau’s importance for the history of thought in the ideas he expressed as a scientist who devoted himself to the study of society, as a political thinker, moralist and educator. Rousseau is by nature a radical Democrat with a warm and sincere sympathy for the people. Rousseau believes that a simple transition to a bourgeois society will not eliminate inequality between rich and poor. Legal equality, which was advocated by the adepts of the bourgeoisie going to power, will not bring real equality between people. Moreover, Rousseau predicts that the time will come when the poor will rise up against the rich. However, he sees the contradictions of contemporary social life in the contradiction between “nature” and “culture”, between the natural, harmonious life of feeling and the artificiality, one-sidedness of rational thinking. The success of science and art was not, says Rousseau, the success of morality. On the contrary, customs have deteriorated and fallen wherever there has been a resurgence of artistic and scientific knowledge. Specialization in the field of labor, can give rise to the flourishing of crafts and arts, at the same time increases the dependence of a person on the work of professions, turns an integral person into a part of a large whole, generates extreme one-sidedness.

Exploring the question of the nature of human inequality, Jean-Jacques Rousseau puts forward a hypothesis about the original “natural state” of humanity, from which civilization arose. The starting point of this state in Rousseau is different from Hobbes. Man (the savage) in the natural state was neither evil nor good, had neither vices nor virtues. He wasn’t evil because he didn’t know what it meant to be good. It is not the development of knowledge, nor the restraint of the law, but the calmness of the passions and the ignorance of vice that prevent people in their natural state from doing evil. Hobbes did not see the capacity for compassion in man. In the natural state, man blindly gives himself to the natural impulse of humanity. On the contrary, a mind developed out of its natural state gives birth to self-love. In the natural state, there could be no oppression. Hence Rousseau’s famous appeal: “Back to nature”, where everyone was equal, and there was no oppression of man by man.

The French enlighteners were not united in the question of the sources of society’s inherent contradictions and cataclysms. If Rousseau saw this source in the emergence of private property, then Voltaire, Helvetius, Golbach, on the contrary, believed that it was not private property, and the natural inequality of forces and abilities of people, the actions of tyrants and unjust rulers lead to uneven distribution of social wealth.

Offering to transform society on the principles of reason and justice, the French enlighteners defended the ways of peaceful reform of society, coming from above from “enlightened rulers”.

The revolutionary way of transforming society was recognized by them as an extreme case for the overthrow of such a power that refuses to form a government and is illegitimate as a robber (unfair taxes – as it is familiar to modern Ukrainian society!), and this makes society unhappy.

Thus, the philosophy of the French Enlightenment prepared the spiritual foundations of the French bourgeois revolution of 1789–1794. It put forward and justified such principles of civil society as freedom, equality, fraternity, social justice and humanism.

All Enlightenment philosophers are characterized by the idea of reconstructing life on a rational basis. They hoped to spread positive knowledge among educated people, especially among the rulers, who should implement reasonable principles in the daily life of their countries.

According to the enlighteners, man is a part of nature, an entirely corporeal material being. They either identified the mind with the senses (Helvetius), or regarded it as a General feeling (Diderot). To live in harmony with nature and reason is to live without suffering and to enjoy as much as possible.

Man is not evil by nature. This is what society does: imperfect social relations and incorrect upbringing. One conclusion: we need to change society and the system of education! Properly educated, i.e. enlightened, a person will take the position of reasonable egoism, the principle of which is “live yourself and let others live”. The system corresponding to this principle should ensure legal equality of all citizens, regardless of status, national or religious differences between them.

At the same time, the age of Enlightenment in England was characterized by the development and spread of natural Sciences, the predominance of materialistic tendencies in philosophy, and moderate criticism of religion and the Church. In contrast to France, where the enlightenment preceded the political revolution, here it was the opposite: first there was a revolution, and then came the age of Enlightenment. It is represented by such personalities and schools as the spectrum of ideas of John Locke, deism, spiritualism of J. Berkeley, skepticism of D. Hume, and philosophy of the Scottish school.

Regarding John Locke (1624–1704), who lived at the turn of the century, in my opinion, in the context of the ideas of Enlightenment philosophy, it is necessary to emphasize his understanding of sensualism, which was extended or challenged by other philosophers who lived in the XVIII century.

In fact, Locke is the author of the sensualistic theory of knowledge, the essence of which is that human feelings are declared to be the source of true knowledge. Human memory is compared by Locke to a blank slate on which the writings of knowledge are written throughout life. There are no innate ideas. The experience from which we draw knowledge is external and internal. The object of external experience is the external world, and the object of internal experience is the activity of the soul itself.

Locke divides the ideas resulting from knowledge into simple and complex ones. Simple ideas are obtained with the help of a single sense and are characterized by simplicity and clarity. These include, for example, the idea of heat, light, black, and so on. simple ideas are obtained by a passive activity called contemplation. Complex ideas are obtained by comparing, observing, and combining simple ideas. Locke distinguishes three classes of complex things: modes; substances; relations.

As a man of faith, John Locke tried to reconcile faith in revelation and the demands of reason.

English Deists called for a natural philosophical religion as opposed to a belief in revelation. Chief representatives: J. Toland, I. Newton, A. Shaftesbury.

John Toland (1670–1722). Continued the line of Locke in philosophy and represented deism from a materialistic position. He gave a definition of matter close to dialectical materialism. Matter, existing objectively, has the attributes of motion, space, and time. Toland’s deism manifested itself in the question of whether the world was created by God or exists forever. He admits the creation of matter, but in the book “Christianity without secrets” criticizes religion for mysticism and irrationalism [8].

Isaac Newton (1643–1727) is better known as a mathematician and physicist, the Creator of classical mechanics. Main work “Mathematical principles of natural philosophy”. It formulates the concepts and laws of mechanics from the standpoint of materialism, and provides a theoretical basis for experimental data [9]. Newton’s mechanics is a model of a theory obtained by deductive inference.

He contrasted natural-scientific knowledge with natural-philosophical theories and for this purpose proposed the structure of the scientific method: laws and concepts are established through empirical induction and serve as the Foundation of science. These laws and principles are then mathematically and symbolically expressed and unfolded into a scientific system through the disclosure of initial a priori assumptions by deduction. Hypothesis as probabilistic knowledge is allowed, but it is of secondary importance.

On the basis of Newton's mechanics, a new picture of the world was created, called the mechanistic one. The deism of Newton's position is that matter does not have an independent source of development, and, therefore, needs the first step that God gives. Space and time are separated from matter and declared independent entities.

Anthony Shaftesbury (1671–1713). His deism is not scientific, but ethical and aesthetic. The main work of "Characteristics of people, customs, thoughts and times". It postulates and explains the principle of the unity of good and beauty. The main signs of beauty are proportionality and proportionality. In man, egoistic and altruistic drives coexist, but only the latter play a leading role in moral life. The ability of a person to control egoistic natural drives indicates that he has a developed moral sense. A person's morality comes from his nature and is Autonomous from outside influence, but it is necessary to train the moral sense. Therefore, morality does not depend on God. But at the same time Shaftesbury argues that it is God who is the source of all beauty, as a great artist who created such a beautiful universe [10]. This is the deism of Shaftesbury's philosophy.

After the bourgeois revolution of 1688-89, the bourgeoisie became a recognized part of the ruling classes of England. This change in its position is reflected in philosophy. That is why the eighteenth century in England is characterized by a turn from materialism to idealism and religion. The greatest interests in this regard are the views of G. Berkeley and D. Hume.

The philosophy George Berkeley (1685–1753) is an idealistic reaction to the previous development of materialism and the direct preaching of religion.

In his work "a Treatise on the principles of human knowledge", George Berkeley openly opposed materialism as the philosophical basis of atheism and set himself the goal of using philosophical arguments to strengthen the position of religion. To do this, the English philosopher invents a new kind of idealism – subjective idealism.

Berkeley's concept is based on two principles: 1. *The world is the totality of my feelings.* 2. *To exist means to be perceived.* According to this, he claims that only those can be considered existing things that are given to us in the sphere of consciousness. The qualities of things, their magnitude, and other properties are the totality of visual, tangential, and other sensations.

The next step in the realization of his goal was Berkeley's statement that since matter as such is never perceived by the senses, it is impossible to talk about its existence. Since subjective idealism logically necessarily leads to agnosticism and solipsism, that is, to the absurd conclusion that there is only "I" and the world will die with me, then "there is no room for God in this concept, because God must exist objectively, independently of the individual's consciousness. And then Berkeley is forced to move to the position of objective idealism. The world will remain after my death, it says that there is a certain subject of all subjects that perceives the world forever. This is God [11]. This contradiction of George Berkeley's philosophy in a certain sense devalued his conclusions, and was overcome by the most consistent subjective idealist, David Hume.

David Hume (1711–1776) was an English philosopher, economist, and representative of the subjective-idealistic tradition in Enlightenment philosophy.

David Hume posed the problem of objectivity of cause-and-effect relationships. The psychological mechanism that causes people to believe in the objective nature of causation is based, according to Hume, on the fact that the event "B", adjacent in space to the event "A", regularly appears in time after the event "A". These facts are taken as proof that "B" is an effect produced by the cause of "A". This develops into an Association of belief, and then into the belief that the appearance of A "leads to the inevitable appearance of "B". Thus, the mechanism of causality is based not on objective aspects of the relationship of reality, but on faith as a psychological factor.

Hume, like Berkeley, opposed the materialistic understanding of substance. He rejected the real existence of material and spiritual substance, but believed that there is an “idea” of substance, under which is summed up the “Association of perceptions” of man, inherent in ordinary, and not scientific knowledge. D. Hume considered direct impressions to be primary perceptions external experience (sensations), and secondary – impressions of internal experience (affects, desires) and sensory images of memory (“ideas”).

In principle, Hume first reduces all knowledge of the world to experimental knowledge, and then psychologizes it, doubting the objectivity of the content of sensory impressions. For him, the findings made on the basis of the facts do not have the reliability, self-sufficiency and obviousness. This scepticism of Hume extends to all judgments, including those of a religious nature. Hume rejects the rationalistic solution of the question of God, considering the source of religious beliefs fanaticism of people. Hume’s skepticism is natural; it rests on the denial of the significance of the results of inductive inference, the psychologization of causality. This is a kind of defeat of the empirical methodology based on the subjectivization of “primary” and “secondary” qualities and substance.

At the heart of Hume’s ethics is the concept of the immutability of human nature. A person, being in constant captivity of associations, inevitably makes mistakes. Therefore, education cannot bring us knowledge, but only habits. In the moral sphere, people must follow the altruistic demands of the “common good” that he opposed to individualism. It is also opposed by a sense of universal “sympathy”.

When studying society, Hume was opposed to the idea of “power from God”, but did not share the theory of the social contract. He believed that society arose from the growth of families, and political power – on the basis of the institution of leaders. How legitimate this power is in society depends on the duration of the government and on the observance of the principle of private property [12].

The ideas of the *Scottish school of philosophy* are developed from the perspective of the English Enlightenment. The activities of the school’s representatives were called “common sense philosophy”. Chief representative – Thomas Reid (1710–1796). Proponents of this school believed that a healthy human mind refuted the teachings of Locke, Hume, and Berkeley. There are initial abilities with which ordinary human truths are confirmed. After all, people who from birth, those who do not have pathologies, communicate normally and get knowledge about the world, relying only on the abilities given to them by nature. And in the Sciences there are basic principles on which all other knowledge is based.

**Conclusions.** The philosophy of the Enlightenment associated its often exaggerated hopes with intelligence, science, and General education, which became the landmarks of the XXI century.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Философский энциклопедический словарь / ред.-составители: Е.Ф. Губский, Г.В. Коралева, В.А. Лутченко. Москва : ИНФРА-М, 1997. 576 с.
2. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. Москва : Сов. Энциклопедия, 1983. 840 с.
3. Декарт Рене. Сочинения в двух томах. Москва : Мысль, 1989.
4. Всемирная энциклопедия: Философия / главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Москва : АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.
5. Гольбах П.А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. *Гольбах П.А. Избранные произведения: В 2 т.* Москва : Соцэргиз, 1963. Т. I. С. 51–684.
6. Ламетри Ж.О. Человек-машина. *Ламетри Ж.О. Сочинения.* Москва : Мысль, 1983. С. 169–226.
7. Гельвеций К. Об уме. Москва : Мир книги, Литература, 2007. 560 с.
8. Тоданд Д. Христианство без тайн. Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. Москва : Мысль, 1981.
9. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Москва : Наука, 1989. 688 с.
10. Шефтсбери. Характеристика людей, нравов, мнений, времен. *Эстетические опыты.* Москва : Искусство, 1974.



11. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания, в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия. Сочинения. Москва : Наука. С. 152–247.
12. Юм Д. Сочинения: в 2 т. Москва : Мысль, 1996.

#### REFERENCES

1. Filosofskij enciklopedicheskij slovar / red.-sostaviteli: E.F. Gubskij, G.V. Korableva, V.A. Lutchenko. Moskva : INFRA-M, 1997. 576s.
2. Filosofskij enciklopedicheskij slovar / gl. redakciya: L.F. Ilichev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V.G. Panov. Moskva: Sov. Enciklopediya, 1983. 840 s.
3. Dekart Rene. Sochineniya v dvuh tomah. Moskva : Mysl, 1989.
4. Vsemirnaya enciklopediya: Filosofiya / glavn. nauch. red. i sost. A.A. Gricanov. Moskva: AST, Minsk: Harvest, Sovremennyy literator, 2001. 1312 s.
5. Golbah P. A. Sistema prirody, ili O zakonah mira fizicheskogo i mira duhovnogo // Golbah P. A. Izbrannye proizvedeniya: V 2 t. Moskva : Socekgiz, 1963. T. I. S. 51–684.
6. Lametri Zh.O. Chelovek-mashina // Lametri Zh.O. Sochineniya Moskva : Mysl, 1983. S. 169–226.
7. Gelvecij K. Ob ume. Moskva: Mir knigi, Literatura, 2007. 560 s.
8. Todand D. Hristianstvo bez tajn // Anglijskoe svobodomyслиe: D. Lokk, D. Toland, A. Kollinz. Moskva: Mysl, 1981.
9. Nyuton I. Matematicheskie nachala naturalnoj filosofii. Moskva: Nauka, 1989. 688 s.
10. Sheftsberi. Harakteristika lyudej, npravov, mnenij, vremen // Esteticheskie opyty. Moskva: Iskusstvo, 1974.
11. Berkli Dzh. Traktat o principah chelovecheskogo znaniya, v kotorom issledovany glavnye prichiny zabluzhdenij i zatrudnenij v naukah, a takzhe osnovaniya skepticizma, ateizma i bezveriya // Sochineniya. Moskva: Nauka. S. 152–247.
12. Yum D. Sochineniya: v 2 t. Moskva: mysl, 1996.

**Борінштейн Євген Русланович**

доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії, соціології  
та менеджменту соціокультурної діяльності

Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний  
університет імені К.Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, Україна

#### СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

*У статті досліджуються соціально-філософські проблеми європейського Просвітництва. Термін «Просвітництво» був введений у науковий обіг французьким мислителем Франсуа Вольтером у 1784 році і означає поширення справді наукового знання, джерелом якого є людський розум. У європейському Просвітництві на першу роль виходить наукове пізнання, у центрі якого є розум.*

*Необхідно відзначити значне поширення деїзму у XVIII сторіччі, сутність якого полягає у визнанні Бога як першопричини, першотворця, але при цьому деїзм декларує, що Бог не втручається в діяльність ні світу, ні природи. Тому деїзм допускає більш об'єктивне, самостійне існування природи, яка вже розвивається за своїми власними, природними законами, матеріальними за своїм характером, тобто у природі діють фізичні сили, а не сила духу, тим самим зменшується роль релігії в житті чоловіка та суспільства.*

*Розглядається значення принципу механіцизму, що вводить І. Ньютон. Принцип механіцизму розуміється як універсальний принцип буття природи, що володіє нескінченністю і безмежністю, завдяки чому вона набуває статусу Всесвіту. Механіка Ньютона – це зразок теорії, отриманої шляхом дедуктивного висновку. Він протиставляв природничо-наукове знання*

натурфілософським теоріям і в цих цілях запропонував структуру наукового методу: закони і поняття встановлюються через емпіричну індукцію і служать фундаментом науки.

Простежується значення сенсуалізму, що визнає чуттєвість, як властивість людини, єдиним достовірним джерелом пізнання. Особливо це є характерним для англійського Просвітництва, що відображено найбільш яскраво у творчості Джона Локка та його послідовників.

Визначається провідна роль раціоналізму у XVIII сторіччі, що орієнтується на розум як головну і основоположну цінність людського буття. Розглядається мислення французьких мислителів того часу, які велику увагу приділяли обґрунтуванню існування об'єктивних законів природи, розуміючи їх, перш за все, як закони механіки і поширюючи ці закони і на людину. Людина, вважали вони, – частина природи, тільки відчуває і мислить.

Підтверджується значна роль у розвитку філософського мислення світу англійського Просвітництва, яке, на відміну від Франції, де Просвітництво передувало політичній революції, спочатку проводить революційні зміни, а тільки потім розвиває ідеї Просвітництва. Епоха Просвітництва в Англії характеризується розвитком і поширенням природничих наук, переважанням матеріалістичних тенденцій у філософії, помірною критикою релігії і церкви. Просвітництво представлено такими персоналіями і школами, як спектр ідей Джона Локка, деїзм, спіритуалізм Дж. Берклі, скептицизм Д. Юма, філософія шотландської школи.

**Ключові слова:** Просвітництво, раціоналізм, розум, деїзм, сенсуалізм, механіцизм, етика, суспільний договір.

УДК 130.2.-316.32

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.6>**Ворніков Віктор Іванович**

доктор філософських наук,  
доцент кафедри філософії та історії України  
Одеської національної академії зв'язку імені О.С. Попова  
вул. Кузнечна, 1, м. Одеса, Україна

## «СОЦІАЛЬНІ АРХЕТИПИ» У ПРОСТОРІ ВЗАЄМВІДНОСИН У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*У статті розкриваються архетипні засади взаємовідносин у сучасному українському суспільстві та виявляються семіотичні виміри, що надають можливості створення теоретичної моделі – проекту цих відносин на основі поєднання феноменологічного методу та семіотичного підходу. Зумовлюється, що в контексті поступу постпостмодерністської соціокультурної реальності виникає необхідність уваги до тенденцій трансформацій семіотично-архетипного простору, що пов'язано з появою нових соціальних кодів конвенціональної взаємодії та самоорганізації українського суспільства. Зазначається, що метою дослідження є розгляд простору взаємовідносин у сучасному українському суспільстві та розкриття їх сутнісних характеристик, виявлення значення «соціальних архетипів» та обґрунтування їх ролі у взаємовідносинах на засадах теоретичної моделі комунікативної взаємодії, що включає знакові та символічні її структурні виміри. Виявляється необхідність відтворення нового цілісного підходу до розгляду взаємодії соціального і унікального (особистісного) буття на засадах від певної візуальної штучної ілюзії і до відтворення передбачених певних соціально-національних архетипів, що завжди задіяні у структурі взаємовідносин, навіть без проявленості в розумінні їх існування.*

*У висновках надані основні характеристики поняття «соціальний архетип», що визначають його функціональну значимість; зауважено, що це фактично соціальний інститут, сформований потребами спілкування, як форма адаптації спільності до середовища. Культурний простір формується з навколишнього середовища як відповідь на основні і похідні потреби людини. Головним механізмом, що забезпечує нормальне функціонування системи, виявляється процес соціалізації індивідів, у ході якого засвоюються наявні в суспільстві норми і цінності. «Соціальний архетип» (у синтетичному поєднанні соціального та особистісного архетипів у філософії К. Юнга та ідеї Ю.М. Плюсіна) надає основні структурні компоненти взаємодії та взаємовідносин та одночасно формує певну семіотичну модель комунікативного рівня, що виступає і передумовою цілісного відтворення сучасної соціально – комунікативної системи як Тексту. Семіотичні межі особистості повинні не тільки забезпечувати її унікальність, але й сприяти продуктивній взаємодії з іншими текстами й текстом усього соціуму. Взаємовідносини можуть бути «логарифмовані – спрогнозовані». Символічно-знакові взаємодії на засадах національних, соціальних архетипів можливо вважати багатofункціональним феноменом, що має значення для соціального суб'єкта і українського суспільства в цілому.*

**Ключові слова:** архетип, соціальний архетип, національний архетип, символ, знак, семіотичний Текст.

**Вступ.** Нові глобалізаційні виклики значною мірою впливають на простір сучасного українського суспільства та національної культури, що співвідноситься з постмодерністськими і постпостмодерністськими тенденціями, які проявляються в різних сферах, зокрема інформатизації, у проєкціях розвитку мистецтва, нової наукової методології, поліфонії мультикультур, а головне – в хоча перебудованих формах взаємовідношень у суспільстві, але на засадах певних відтворених соціальних архетипів у новій якості їхнього впливу.

Віртуалізація проявляється як певна символічно-знакова гіперреальність, яка стимулює дійсну і подальшу віртуалізацію соціальних взаємовідносин, де зберігається тільки образ тих традиційно прийнятних засад, практичне використання яких певною мірою видозмінюється під впливом інформаційно-комп'ютерних технологій та їх входження у всі сфери життя.

Імператив віртуалізації суспільства проявляється і в тому, що дані технології викликали засади «прагматизму – раціоналізації взаємовідносин у суспільстві», виявилися ефективним засобом його симуляції, а симуляція, у свою чергу, призводить до перетворення їх у структуру дії людей і до перетворення «логіки віртуальної реальності» в парадигмальну для цієї дії, але при цьому соціальні архетипи є тими стійкими утвореннями, що не підвласні усуненню.

**Ступінь розроблення проблеми.** Неоднозначність даної проблеми викликала необхідність аналізу низки різноманітних досліджень, які розкривають загальне, особливе та одичне або сприяють виявленню певних часток проблеми: концепцій соціального розвитку Ш. Ейзенштандта, А. Етціоні, Д. Лернера, Дж. Мура, Т. Парсонса та інших; основних положень про соціальний розвиток в політології розвитку Г. Алмонда, Л. Біднера, С. Верби, Л. Пая, С. Хантінгтона та інших; інтерпретацій політичної модернізації суспільства Д. Ептера, С. Ліпсета, У. Ростоу, В. Цапфа та інших; досліджень економічного аспекту глобалізації О.Г. Білоруса, Ю.М. Пахомова, С.І. Пирожкова, С.І. Соколенка, А.С. Філіпенка та інших. Аналіз проблеми розвитку новітніх інформаційно-комунікаційних технологій, їхнього впливу на засадах віртуалізації сучасного суспільства дають концепції Р. Абдєєва, О. Пунченка, Д. Іванова, В. Іноземцева, М. Моїсеєва, І. Хассана, Г. Хофстеде, Л. Іоніна, С. Корольова, С. Хоружего, А. Юхвіда, М. Кастельса, М. В. Пальчинської, О. Тоффлера, М. Дертузоса, К. Келлі, Дж. Сулера, Т. Таркла та ін.

Із даних досліджень виокремлюється головна думка, що формування нової соціокультурної реальності України відбувається в контексті того, що якщо глибинні зміни на поверхні їх проявленості за результатом проходять у більшості як процес іманентний, еволюційний, довготривалий, то водночас існують непередбачені соціальні перетворення, введення, які відбуваються з наявністю певних «вибухових» ефектів майже у всіх сферах взаємовідносин.

Усвідомлення ролі знаків у житті людини зумовило інтерес до досліджень Р. Барта, Ч. С. Пірса, Ф. де Соссюра, Ч. В. Моріса та інших, де розкриваються особливості функціонування знаків у суспільстві, їх вплив на соціальні процеси. Семіотичному аналізу особливостей функціонування культурних кодів присвячено праці Г.Г. Анеліна, Дж. Ділі, С.М. Зенкіна, Г.Г. Косікова, А. Карася, В.П. Руднева, М.В. Тростникова, А. В. Чантурії та інших.

У цілому увагу привертають думки, що в межах семіотичної парадигми запропоновано цілу низку підходів до вивчення соціальних явищ, що надає можливість для філософського осягнення соціальної реальності та здійснення відповідної рефлексії щодо наслідків глибоких культурних трансформацій у сучасному українському суспільстві.

**Недостатньо вирішені частини проблеми.** На засадах віртуально-комунікативної взаємодії в сучасному українському суспільстві постійно набувають нових знакових та структурних вимірів взаємовідносини, а тому необхідне дослідження для створення теоретичної моделі – проекту цих відносин на основі поєднання феноменологічного методу та семіотичного підходу, з урахуванням в їхній структурі задіяних соціальних архетипів, притаманних кожній нації.

**Метою дослідження** є розгляд простору взаємовідносин у сучасному українському віртуалізованому суспільстві та розкриття їхніх сутнісних характеристик. Беремо за мету виявити значення «соціальних архетипів» та обґрунтувати їх роль у взаємовідносинах на засадах запропонованої теоретичної моделі комунікативної взаємодії, що включає знакові та символічні її структурні виміри.

**Результати.** Соціально-філософський аналіз здійснено в межах феноменологічного та семіотичного – як структурного та функціонального підходів до визначення змісту комунікації, та характеристики особливостей соціокультурних взаємовідносин у суспільстві на засадах явної та неявної проявленості «соціальних архетипів».

У контексті нашого дослідження виокремлюємо концептуальні методологічні підстави, виходячи з таких позицій. Теоретично конструювання кожного соціально-історичного простору з необхідністю відбувається на основі певних знаків і символів, що дозволяє здійснювати і ефективні соціальні форми та способи взаємодії та взаємовідносин.

Особливу увагу привертаємо до положення, згідно з яким для кожного соціального проекту характерні наміри втілення певного ідеалу взаємовідносин та суспільного розвитку в цілому. Виходячи з даної думки В. Алтухова, виявляємо, що «соціальний проект повинен бути представлений і у відповідній знаковій формі, повинен бути науково-обґрунтованим прототипом (моделлю), ефективним із точки зору поставлених завдань, запланованих до створення соціальної системи, описаної у відповідній знаковій формі» [1, с. 16].

Особливо звертаємо увагу на те, що якщо Дж. Ділі [17] виявляє семіотичні патерни в комунікації, то А. Карась проводить думку про можливість взаємодії семіотичного методу з феноменологічним та герменевтичним підходами до вивчення соціальної реальності» [2, с. 16].

На нашу думку, проявлення соціального та особистісного в основах архетипів у філософії К. Юнга суттєво пов'язане з методологічним положенням, що архетипи – це типові способи «розуміння», що створює проекцію сходження до поняття «соціальний архетип», який у сучасній постмодерністській уяві можливо розглядати як комунікативно-комунікаційний Текст, у просторі якого саме і проявляється соціальне та особистісне архетипу, розкриваються соціальні та особистісні основи архетипу.

Соціально-філософський аналіз процесів, притаманних сучасному українському суспільству, вимагає виявлення загальних інтегральних атрибутів соціуму, що дозволяють сформулювати моделі подальшого суспільного розвитку. Традиційні підстави моделі Суспільства Майбутнього необхідно доповнити уявленнями про Інформаційне суспільство як суспільство майбутнього. Модель подальшого суспільного розвитку формується і на підставі інформаційно-комп'ютерних технологій. При цьому зростаючий мультикультуралізм породжує нові можливості для просування національної культури, однак у тому випадку, коли модернізаційні зміни супроводжуються попередньою підготовкою ментальності до них із метою забезпечення одночасного виходу не тільки на національну, але і на планетарну ідентичність.

Сьогодні особливістю соціокультурної дійсності є, насамперед, те, що формується нова культурна реальність із трансформованих або переосмислених системою цінностей, зразків, норм, правил, культурних потреб і засобів їх задоволення. Перетворення даного соціального комплексу на «внутрішню програму» життєдіяльності особистості забезпечує узгодження, функціонування, сталість і надійність сфери взаємовідносин у соціумі.

«Зразок же, звертаючись до Е. Дюркгейма, – це не тільки звичний спосіб дії; це, перш за все, обов'язковий спосіб дії, тобто якоюсь мірою непідвладний індивідуальній сваволі» [3, с. 67]. За ситуаціями реформ і модернізації, на думку В.Г. Марача, А.А. Матюхіна, необхідно бачити направлений (нормуючий) вплив культурних зразків, за образом і подобою яких ці ситуації формуються. Самі реформи в цьому випадку слід розглядати не стільки як «перетворення, сувору програму або проект у традиційному сенсі», а як «втягування в новий тип культури» [4, с. 34], де формуються і певні зразки.

Звертаючи увагу на розподіл культурних цінностей, що набуває соціальні ознаки, З.Р. Валеєва зазначає, що «культурна трансформація, яка триває в суспільстві, пов'язана з появою нових духовних потреб, які були пробуджена зростаючим інтересом до національної культури, а також потоком нових культурних цінностей... Це дає нові імпульси для розвитку культури» [5, с. 16] в цілому.

На наш погляд, архетипи пов'язані з потребнісною сферою культурної спільності і апріорно визначають мотиви, ціннісні орієнтації. Ми звертаємося до положень К.Г. Юнга, що «архетип» є певною стійкою структурою мотивів-образів несвідомого, які проявляються в культурній творчості і в персональній свідомості, в міфах, казках, легендах, епосі, в індивідуальній творчості художників у літературі і живописі, а також у сновидіннях, мріях наяву, неусвідомлюваних фіксаціях свідомості і аномаліях свідомої поведінки. Фактично це синергетичне положення про взаємозумовленість соціального та особистісного у К.Г. Юнга, коли він дає найбільш розгорнуту характеристику і генезис категорії «архетип», звертає особливу увагу на її еволюційні властивості і визначає значення поняття «архетип», у першу чергу, як «змісту колективного несвідомого», яке «змінюється, стаючи усвідомленим і сприйнятим; воно зазнає змін під впливом тієї індивідуальної свідомості, на поверхні якої воно виникає» [6, с. 99].

Грунтуючись на концептуальних засадах нашого дослідження, визначаємо, що якщо надіндивідуальним механізмом, «макрокодом», що містить у собі й інтегрує безліч кодів, є культура, то можливо виявити суттєве: культура несе в собі таємну мову семантичних полів. Міфологія культури – система особливих семантичних шифрів, знання яких засвідчує належність до певного роду-народу. Адже, «виникаючи в лоні міфу, архаїчні образи світовідчуття, архетипи людської свідомості постійно з'являються в історії людського мислення. Завдяки цьому кожен крок уперед завжди пов'язаний з опорою на досвід минулого, актуалізацією нереалізованого; існує таємниця впливу мистецтва. Творчий процес, наскільки взагалі можливо простежити його, складається з несвідомого одухотворення архетипу, з його розгортання і пластичного оформлення аж до завершеності твору мистецтва. Художнє розгортання праобразу є в певному сенсі його перекладом на мову сучасності, після чого кожен отримує можливість, так би мовити, знову знайти доступ до глибоких джерел життя, які інакше залишилися б для нього за сімома замками», як зазначає К. Юнг [7, с. 63].

Особливої уваги заслуговують такі положення: поняттям «архетип» і «культурний архетип» характеризують увічнення певної системи цінностей у культурі етносу, індивіда. У силу цього причетність до архетипу окремим індивідом чітко усвідомлюється як причетність до певної культури. Константи національної духовності, національних цінностей, що виражають і закріплюють основоположні властивості етносу як культурної цілісності, позначаються в ряді дослідницьких робіт поняттям «культурні архетипи»; у кожній національній культурі домінують свої культурні архетипи, істотно визначають особливості світогляду, характеру, художньої творчості та історичної долі народу» [8, с. 43].

Із українських досліджень привертає увагу праця О. Сліпушко, де зазначається, що архетипи мають риси відповідної національної ментальності. На думку О. Сліпушко, «долаючи опір історії, внаслідок тривалого еволюційного розвитку архетип із категорії загальнолюдської стає категорією національною. Із часу формування нації розвиток архетипу обмежується певною мірою її рамками. Архетипові образи можуть бути спільними для певної групи націй, однак вони мають риси відповідної національної ментальності» [9, с. 126].

На нашу думку, поєднуючи поняття «архетип» із розумінням його як «змісту колективного несвідомого» у К. Юнга, яке «змінюється, стаючи усвідомленим і сприйнятим, і що воно зазнає змін під впливом тієї індивідуальної свідомості, на поверхні якої воно виникає», можливо виокремити основні соціально-історичні архетипні риси та характеристики в українському менталітеті, що мають основи. Соціальні основи архетипів: любов до землі (архетип Землі); автономність (незалежність) (архетип Серце); презентація себе як унікальності в усьому світі (архетип Софії). Особистісні основи архетипів: індивідуалізм (самобутність) (архетип Слово); свобода особистості (архетип Свободи).

Фактично гіпотетичне припущення існує в сучасних дослідженнях архетипових основ соціальних організацій різної складності, зокрема, М. Марка, К. Пірсона. Так, К. Пірсон, грунтуючись на сучасних дослідженнях, виокремлює 12 архетипів і відповідну їм мотивацію» [10, с. 36]. Привернути увагу необхідно до положення М. Марка, К. Пірсона, згідно з яким «кожне суспільство приховує провідні архетипи, а чим невидиміший архетип, тим він надає більш сильний вплив на спосіб життя людей» [10, с. 64].

У даному аспекті привертає увагу думка М. Уетлі (М. Wheatly) про функціональні властивості архетипу, який порівнює дію архетипу з дією «дивного аттрактора. Якщо система з домінуючим архетипом відповідає архетипу групи, то члени даної групи будуть притягатися до даної системи» [11, с. 2].

Фактично це соціально-філософська концепція про «Соціальний архетип», що включає і сучасну методологію про самоорганізаційні засади суспільства. Принцип самоорганізації є вихідним у логічній схемі концепції соціального архетипу у Ю.М. Плюсіна, який зумовлює, що «сам принцип дозволяє зробити його логічне розчленування, зафіксувати специфічні сторони самоорганізації біхевіоріальної системи. Відповідно до цього виділяються форми (або види) самоорганізації, зумовлені відповідною специфічною формою (видом) самозбереження» [12, с. 24].

На думку Ю.М. Плюсніна, «кожен з інваріантних типів відносин реалізується в поведінці індивідів і груп через опозиційну пару соціальних ролей», і ним зафіксовані «такі рольові опозиції: відносинам сусідства відповідає пара ролей «господар – гість»; відносинам спорідненості – «батько – дитинча»; відносинам співпідпорядкованості – «старший – молодший»; відносинам взаємності – «свій – чужий» [12, с. 24].

Таким чином, одним із структурних елементів у культурі суспільства виступає соціальний архетип – інститут, створений суспільством у відповідь на необхідність задоволення потреби. Поняття «соціальний архетип» у структурно-функціональному підході може розглядатися в якості культурного механізму закріплення і контролю щодо виконання певних функцій, які є значущими з точки зору задоволення життєво важливих потреб людей або підтримки спільності їх існування.

На наш погляд, наближеним до поняття «соціальний архетип» є поняття «габітус» у П. Бурдьє, що виступає в якості соціального простору із структурою певної умовності або домовленості про щось, а умовний розуміється як умовно вживаний. Згідно з положенням П. Бурдьє «габітус – це не епіфеномен практик, а механізм їх породження, який визначається генетично через двосдиний процес інтеріоризації / екстеріоризації соціальних відносин; він – та «клітинка», з якої виростає різноманіття практик агента. Габітус – структурована система диспозицій – система дії, сприйняття, мислення, оцінювання та вираження, схильна функціонувати як структурована структура. Габітус генерує і структурує практики і уявлення так, що вони виявляються об'єктивно адаптованими до системи соціальних відносин, продуктом якої, втім, він є. «Будучи внутрішнім досвідом, через який безперервно здійснюється закон зовнішньої необхідності, незвідної до безпосереднього кон'юнктурного примусу, габітус забезпечує активну присутність минулого досвіду, який, існуючи ... у вигляді схем сприйняття, мислення і дії, дає більш переконливу гарантію тотожності і сталості практик у часу, ніж усі формальні правила і явно сформульовані норми» [13, с. 91].

Звертає на себе увагу уявлення П. Бурдьє, що соціальні відносини, інтеріоризуючись у ході практичної діяльності, перетворюються у «практичні схеми» (схеми виробництва практик), інкорпоровані структури. Останні, у свою чергу, зумовлюють екстеріоризацію об'єктивних структур, що їх породили, яка полягає у відтворенні практик агентами [14, с. 70]. На думку П. Бурдьє, «перехід від практичного освоєння до символічного припускає деяку розбіжність між соціальними умовами виробництва практик і соціальними умовами виробництва габітусу, за якого спонтанні відповіді габітусу виявляються непристосованими до ситуації, і тоді постає питання не стільки відносин між свідомістю та несвідомим, скільки відносини між практичними схемами, які породжують практики, і уявленнями, які вибудовують про них агенти» [14, с. 199].

Із положень П. Бурдьє виокремлюємо важливі позиції. По-перше, що «під час конструювання соціального простору створюється символічна матриця практичної діяльності, поведінки, мислення, емоційних оцінок і суджень соціальних агентів» [13]. По-друге, своєрідна мова практик у П. Бурдьє сходить до світосприймання їх як Тексту. Але головне – це те, що коли вони сприймаються через ці соціальні категорії перцепції, тобто принципи бачення й розподілу, то відмінності у практиках і наявних благах, а також висловлені думки стають символічними відмінностями й утворюють, по суті, свого роду мову. Відмінності, що асоціюються з різними позиціями, тобто блага, практики і, особливо, манери функціонують у будь-якому суспільстві як основоположні відмінності символічної системи, як ансамбль фонем мови або сукупність розпізнавальних рис і диференціальних розбіжностей, які є конститутивним для даної міфічної системи, тобто функціонують як знаки відмінності» [14, с. 23].

Протиставляючи властиву колишнім культурам символічну свідомість, в якій знак береться в його ставленні до зовнішнього світу і тому наповнений, навіть переповнений, об'єктивним змістом, Р. Барт говорив про сучасне парадигматичне і синтагматичне розуміння визначення систем, в яких сенс утворюється із самих відносин знакових елементів. Так, наприклад, художня творчість поміщається у сферу діяльності «людини визначаючої», де мова вже може

йти не про відображення світу, а тільки про акт виробництва смислів і їх подальшої рекомбінації, побудову об'єкта із семантичних одиниць [15, с. 211].

У нашій концептуальній методології комунікаційний текст безпосередньо структурований «семіотичною павутиною». Розвиваючи ідею «семіотичної павутини» – патерна знаків, в якій знаходяться, живуть та взаємодіють суб'єкти, відбуваються усі форми комунікації – спілкування, діалогу, Дж. Ділі особливо виділяє, що «трансцендентальні відносини не є відносинами строгими й певними, а є лише порівняльними вимогами дії і розуміння ... Відносини в належному й точному значенні є тим, що стало спадковим у взаємодіях або у фактичному розумінні. Проте не як результати, а як патерни, відповідно до яких результати народжуються і причини діють [16, с. 91]. Далеко не усі відносини в онтологічному сенсі проходять крізь активний досвід, однак усі відносини в онтологічному сенсі індиферентні до порядку фізичного існування, але, вихоплені один раз із життєвого досвіду, вони також охоплюють об'єктивне життя, відносно незалежне від фізичного буття [16, с. 97].

У просторі наших позицій звертаємо увагу на положення А.В. Чантурії: «У межах семіотичного підходу неможливо обґрунтувати наявність об'єктивної реальності, оскільки презумпція існування об'єктивного буття в його самовизначеності щодо небуття лежить в основі семіотичного підходу як прагнення за допомогою виявлення подібності й розбіжності членів бінарних опозицій показати це буття в процесі його становлення й самовизначення... Залучитися до реальних соціальних явищ можливо шляхом виконання певних знакових процедур, що відбивають певний спосіб мислення»; по-третє, особливу увагу необхідно приділяти «проблемі зростання інформативності історичного дослідження та засадам досягнення згоди в межах історичного дискурсу» [17, с. 12].

Із положень А.В. Чантурії слідує, що «семіотична модель соціальної реальності постає як сукупність комунікативних соціальних феноменів і кодів, які виступають в якості систем конвенцій, які формуються в суспільстві. Пошуки консенсусу в суспільстві, згідно з А.В. Чантурією, повинні здійснюватися не тільки на підставі інтерсуб'єктивності визнаних норм, а й із урахуванням універсальних характеристик соціокультурного розвитку, які зумовлені розмірністю людської свідомості і можуть видозмінюватися під впливом культурної традиції. Підвищується роль ірраціональних чинників у розвитку соціуму, в масовій свідомості формується критичне ставлення до можливостей раціонального аналізу дійсності. Міфологічний світогляд, трансформуючись у сучасних умовах, породжує специфічні конструкції, які перешкоджають адекватному і критичному сприйняттю реальності. При цьому «специфіка функціонування семіотичної складової частини українського соціуму в умовах формування нового суспільства і нової соціальної міфології пов'язана із задіяними дискретними соціальними міфами, які виступають не як знакова система, яка забезпечує комунікативну взаємодію, а як набір метафор, який ускладнює сам процес» [17, с. 12]. У цілому з положень А.В. Чантурії головними можна вважати такі. Так, «соціум як знакова система може забезпечити власну континуальність і цілісність тільки в тому випадку, якщо кожен окремих індивід буде функціонувати як цілісний текст, ізоморфний всій системі. Семіотичні межі особистості повинні не тільки забезпечувати її унікальність, а й сприяти продуктивній взаємодії з іншими текстами і текстом всього соціуму. Цьому має сприяти формування загальноприйнятих нормативних систем соціального життя на основі світового культурного і соціального досвіду» [17, с. 14].

Виходимо з думки, що модель соціально збалансованого українського суспільства повинна бути плюралістична і різноманітна, оскільки стабільність сучасного суспільства забезпечується наявністю суперечливих за своїм характером і напрямком елементів культури, навіть опозиціями типу «порядок-хаос». Модель такого рівня, згідно з П.К. Анохіним, як «система з корисним результатом її діяльності повинна являти собою справжню кооперацію компонентів безлічі, зусилля яких спрямовані на отримання кінцевого корисного результату. А це означає, що всякий компонент може увійти в систему тільки в тому випадку, якщо він вносить свою частку сприяння в отримання запрограмованого результату» [18, с. 17–62].

На цій підставі стає очевидним, що у глибинному шарі соціальних відносин (у спілкуванні, інформаційно-комунікаційних процесах, індивідуальних і спільних діях і т.д.) як рушійної



сили і синергетичному механізмі динаміки соціальних систем є закономірності, що можуть бути описані логарифмічними функціями, як зазначає Ю.В. Сахарова. Фактично «логарифмічна форма дозволяє, нехай дещо спрощено, моделювати вид розподілів у системних соціальних структурах» [19].

**Висновки.** Таким чином, на підставі вищевикладеного можливо зробити певні узагальнення. Соціальні підстави прояву архетипів – це комунікація, що виявляє комунікативні властивості архетипів. Поняття «архетип» виступає важливою складовою частиною під час виявлення процесів інкультурації, пов'язаних із засвоєнням індивідом певної системи культурних цінностей і норм. У рамках таких досліджень категорія «архетип» використовується для позначення базисних елементів культури, набір яких формують константні моделі духовного життя. Формування архетипів відбувається на рівні культури всього людства і культури великих історичних спільнот у процесі систематизації та схематизації культурного досвіду.

Виходячи з вищезначеного, в нашому дослідженні виокремлюємо такі концептуальні положення, що створюють модель для виявлення ролі «соціальних архетипів» у громадських взаєминах:

1) основні характеристики поняття «соціальний архетип» визначають його функціональну значимість. Це фактично соціальний інститут, сформований потребами спілкування, як форма адаптації спільності до середовища. Культурний простір формується з навколишнього середовища як відповідь на основні і похідні потреби людини. Головним механізмом, що забезпечує нормальне функціонування системи, виявляється процес соціалізації індивідів, у ході якого засвоюються наявні в суспільстві норми і цінності;

2) «соціальний архетип» (у синтетичному поєднанні соціального та особистісного архетипів у філософії К. Юнга та ідеї Ю.М. Плюсінна) надає основні структурні компоненти взаємодії та взаємовідносин та одночасно формує певну семіотичну модель комунікативного рівня, що виступає і передумовою цілісного відтворення сучасної соціально-комунікативної системи як Тексту;

3) сучасну соціально-комунікативну систему визначаємо як Текст (розуміємо як знакову систему – з поєднанням положень К. Юнга, А. Чантурії), в основі якого задіяні певні соціальні архетипи.

Взаємовідносини можуть бути «логарифмовані – спрогнозовані». Символічно-знакові взаємостійкості на засадах національних, соціальних архетипів можливо вважати багатофункціональним феноменом, значущим для соціального суб'єкта і українського суспільства в цілому.

Традиційні архетипні підстави моделі Суспільства Майбутнього із задіяними соціальними архетипами необхідно доповнити уявленнями про Інформаційне суспільство, що формується на підставі інформаційно-комп'ютерних технологій.

**Перспективи подальших розвідок.** У контексті поступу постпостмодерністської соціокультурної реальності виникає необхідність дослідження тенденцій трансформацій семіотичного простору, що формує символічні форми взаємовідносин на засадах появи нових соціальних архетипів взаємовідносин в українському суспільстві.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алтухов В. Философия многомерного мира. *Общественные науки и современность*. 1992. № 1. С. 15–27.
2. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних і некласичних інтерпретаціях : монографія. Київ, Львів : Видавн. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. 520 с.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Москва : Наука, 1990. 575 с.
4. Марача В.Г. Социокультурный анализ политико-правового пространства. *Научные труды «Адилет» (г. Алматы)*. 1999. № 1(5).
5. Валеева З.Р. Трансформация отношений духовно-творческой элиты и общества в условиях современных модернизационных процес сов : автореф. диссерт. на соиск. канд. филос. наук : специальность – социальная философия – 09.00.11. Казань, 2010. 32 с.

6. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Москва : Центр, 1997. 243 с.
7. Юнг К. Г. Человек и его символы. Москва : Центр, 1997. 289 с.
8. Юнг К. Проблемы души нашего времени. Москва : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
9. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій. *Дніпро*. 1995. № 9-10. С. 124–135.
10. Марк М. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипов. Санкт-Петербург : Питер, 2005.
11. Wheatly M. Leadership and the New Science: Learning about Organization from an Orderly Universe. San Francisco : Berrett-Koehler Publishers, 1992. P. 2.
12. Плюснин Ю.М. «Концепция социального архетипа». Новосибирск : ИФПр СО АН СССР, 1991. 30 с.
13. Бурдые П. Социальное и физическое пространства. Москва : Socio-Logos, 1993. 335 с.
14. Бурдые П. Практический смысл. Санкт-Петербург : Алетея, 2001. 562 с.
15. Barthes R. Essais. Eritiques. Paris, 1964.
16. Ділі Дж. Основи семіотики. Львів : Арсенал, 2000. 232 с.
17. Чантурія А.В. Семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності : авт. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філ. наук. Спеціал. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2006. 36 с.
18. Анохин П.К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем. П.К. Анохин. *Очерки по физиологии функциональных систем*. Москва : «Наука», 1975. С. 17–62.
19. Сахарова Ю.В. Проблема потенциальности в самоорганизующихся системных структурах. *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. 2012. № 1.

#### REFERENCES

1. Altuhov, B. (1992) *Filosofiya mnogomernogo mira // Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. № 1. S. 15–27.
2. Karas', A. (2003) *Filosofiya gromadyans'kogo suspil'stva v klasichnih i neklasichnih interpretacijah: Monografiya*. Kyiv, L'viv: Vidavn. centr LNU im. I. Franka. 520 s.
3. Dyrkgejm, E. (1990) *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sociologii*. M.: Nauka. 575 s.
4. Maracha, V.G., Matyuhin, A.A. (1999) *Sociokul'turnyj analiz politiko-pravovogo prostranstva // Nauchnye trudy «Adilet» (g. Almaty)*. № 1(5).
5. Valeeva, Z. R. (2010) *Transformaciya otnoshenij duhovno – tvorcheskoj elity i obshchestva v usloviyah sovremennyh modernizacionnyh processov: Avtoref. dissert. na soisk. kand. filos. nauk : special'nost' – social'naya filosofiya – 09.00.11*. Kazan'. 32 s.
6. Yung, K. G. (1997) *Ob arhetipah kollektivnogo bessoznatel'nogo*. M.: Centr. 243 s.
7. Yung, K. G. (1997) *Chelovek i ego simvoly / K. G. Yung*. M.: Centr. 289 s.
8. Yung, K. (1994) *Problemy dushi nashego vremeni*. M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress», «Univers».
9. Slipushko, O. (1995) *Davn'oukraïns'kij bestiarij // Dnipro*. № 9-10. S. 124–135.
10. Mark, M., Pirson, K. (2005) *Geroj i buntar'.* Sozdanie brenda s pomoshch'yu arhetipov. SPb.: Piter.
11. Wheatly, M. (1992) *Leadership and the New Science: Learning about Organization from an Orderly Universe*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers. S. 2.
12. Plyusnin, Yu.M. (1991) «Konceptiya social'nogo arhetipa». Novosibirsk, IFPr SO AN SSSR. 30 s.
13. Burd'e, P. (1993) *Social'noe i fizicheskoe prostranstva // P. Burd'e. Sociologiya politiki: Per s fr. M.: Socio-Logos*. 335 s.
14. Burd'e, P. (2001) *Prakticheskij smysl*. SPb.: Aletejya. 562 s.
15. Barthes, R. (1964) *Essais. Eritiques*. Paris, 1964.
16. Dili, Dzh. (2000) *Osnovi semiotiki: [Per. z angl. ta nauk. red. Anatolij Karas']*. L'viv: Arsenal. 232 s.
17. Chanturiya, A. V. (2006) *Semiotichni aspekti doslidzhennya social'noi real'nosti: Avt. dis. na zdob. nauk. stup. kand. fil. nauk / Special. 09.00.03 – social'na filosofiya ta filosofiya istorii*. Kiiv. 36 s.

18. Anohin, P.K. (1975) Principial'nye voprosy obshchej teorii funkcional'nyh sistem / V kn.: P.K. Anohin. Ocherki po fiziologii funkcional'nyh sistem. M.: «Nauka». S. 17–62.

19. Saharova, Yu.V. (2012) Problema potencial'nosti v samoorganizuyushchihsysa sistemnyh strukturah // Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Severo-Kavkazskij region. Obshchestvennye nauki. № 1.

**Vornikov Victor Ivanovich**

Doctor of Philosophy,  
Associate Professor of the Department of Philosophy and History of Ukraine  
Odessa National A. S. Popov Academy of Telecommunications  
1, Kuznechna str., Odesa, Ukraine

### “SOCIAL ARCHETYPES” IN THE SPACE OF MUTUAL RELATIONS IN THE MODERN UKRAINIAN SOCIETY

*The article reveals the archetypal foundations of relationships in contemporary Ukrainian society and identifies semiotic dimensions that provide the opportunity to create a theoretical model – a project of these relationships based on a combination of phenomenological method and semiotic approach. It is stipulated that, in the context of the progress of post-postmodern socio-cultural reality, there is a need to pay attention to the tendencies of transformation of the semiotic-archetypal space, which is connected with the emergence of new social codes of conventional interaction and self-organization of Ukrainian society. It is noted that the purpose of the study is to consider the space of relationships in modern Ukrainian society and to reveal their essential characteristics, to identify the significance of “social archetypes” and to substantiate their role in relationships on the basis of a theoretical model of communicative interaction, including its symbolic and symbolic structural dimensions. There is a need to reproduce a new holistic approach to considering the interaction of social and unique (personal) being on the basis of possible understanding – as a certain visual artificial illusion – and to reproduce the foreseen certain socio-national archetypes, which are always involved in the structure of relationships, even without their manifestation. existence.*

*The conclusions outline the main characteristics of the concept of “social archetype”, which determine its functional significance, that it is actually a social institution formed by the needs of communication, as a form of adaptation of community to the environment. Cultural space is formed from the environment in response to basic and derived human needs. The main mechanism that ensures the normal functioning of the system is the process of socialization of individuals, during which the existing norms and values in society. “Social archetype” (in the synthetic combination of social and personal archetypes in the philosophy of K. Jung and the idea of YM Plyusin) provides the basic structural components of interaction and relationships and at the same time forms a certain semiotic model – communicative level, acting and preconditioning of social and personal prerequisites – communicative system as Text. Society as a sign formation can provide its own continuity and integrity only if each individual individual functions as a coherent text, isomorphic to the whole system. The semiotic boundaries of the individual must not only ensure its uniqueness, but also facilitate productive interaction with other texts and text throughout the society. By performing certain sign procedures that reflect a certain way of thinking, it is possible to form generally accepted normative systems of social life on the basis of social archetypes. Relationships can be “logarithmic – predicted”. Symbolically – symbolic interactions on the basis of national – social archetypes can be considered a multifunctional phenomenon that is significant for the social subject and Ukrainian society as a whole.*

**Key words:** archetype, social archetype, national archetype, symbol, sign, smioic Text.

**Зайцева Наталія Олександрівна**

аспірант кафедри філософії, соціології та соціокультурного менеджменту  
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»  
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, Україна

## **СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЙ АРХЕТИПІВ К. ЮНГА**

*У статті увага приділяється свободі особистості, розкриваються чинники її розвитку в сучасному українському суспільстві на засадах розуміння архетипу в концепції К.Г. Юнга. Для з'ясування архетипів, задіяних у структурі українського менталітету, звернена увага на основні історичні архетипічні риси та характеристики українського менталітету. Серед архетипів виокремлені архетип Землі та архетип Свободи, які можуть розглядатися як засадничі архетипи української ментальності.*

*Обґрунтовується, що архетип Свободи є соціальним архетипом. На засадах Семіотичної системи відтворюється уява про Соціальний міф, що, на наш погляд, безумовно пов'язаний із соціальним архетипом, а в контексті поняття архетипу у К. Юнга як типового способу «розуміння» і соціальний міф, і соціальний архетип об'єднуються архетипним простором комунікативної взаємодії на підставі проявленої свободи особистості, її розвитку або її пошуку.*

*У висновках надані узагальнені результати. Сьогодні архетипи є одним із складових частин несвідомої частини ментальності – менталітету. Архетипи практично не змінюються в процесі трансформації ментальності.*

*Своєрідність архетипів пов'язана зі специфікою національно-психологічних особливостей. Функціонування національних архетипів є закріпленням ідеальних моделей поведінки, ритуалів, дій, образів, які стали ретранслятором досвіду поколінь. Архетип втілює дійсність у процесі, зміні. Модель розвитку свободи особистості в сучасному українському суспільстві поєднує уявлення про архетипи із соціально-філософської концепції К. Г. Юнга та уявлення про Соціум як знакову систему. У сучасності архетип (Персона – за К. Юнгом), соціальні архетипи як знаки створюють нові принципи розуміння сутності свободи особистості як Тексту, а через створювані «соціальні міфологеми» і операції із соціальними архетипами відбувається розвиток та прояв свободи у згоді з постмодерністською структурно – текстовою підставою.*

*Запропоновані перспективи подальших розвідок. У контексті поступу постпостмодерністської соціокультурної реальності виникає інтерес та необхідність дослідження тенденцій трансформацій архетипу в семіотичному просторі, що формує символічні форми свободи особистості на засадах появи нових кодів взаємодії у структурі менталітету.*

**Ключові слова:** *свобода особистості, архетип, соціальний архетип, національний архетип, комунікація, світ як Текст.*

**Вступ.** Українське суспільство ХХІ ст. знаходиться в новій фазі свого розвитку. Останнім часом спостерігається зростання інтересу дослідників до проблеми ментальності, онтології її формування, сутнісних та якісних ознак, ролі в сучасних процесах суспільних трансформацій. Актуальність дослідження виходить із тієї очевидності, що розвиток людської спільноти – це не лише перманентні зміни, але й існування певних стійких структур у свідомості – архетипів, які пронизують історичний процес від найдавніших часів до сучасності, а головне – передаються з досвідом із покоління в покоління, забезпечуючи певні традиції комунікації в суспільстві.

На сучасному етапі розвитку суспільства актуалізація саме такого тлумачення феномену свободи зумовлена як кризою європейського раціоналізму і культури, так і процесами глобалізації. Тематика свободи завжди приваблювала та приваблює дослідників, вона є центральною у філософсько-антропологічних студіях багатьох філософів. Аналіз наявної літератури свідчить, що, незважаючи на її значний обсяг, автори, які тією чи іншою мірою досліджували зміст

феномену свободи, приділяли увагу здебільшого лише окремим категоріальним складовим частинам процесу практичної реалізації свободи.

Особливо актуальною та гострою вона постає українській перспективі. «Україна ХХІ століття – це епоха великих морально-психологічних криз, соціально-економічних поразок, політичних уроків та пошуків. Свобода стає етичним принципом, який порушують, але воляють про його захист. Категорія свободи є міждисциплінарною та ключовою як у політико-правовій сфері, так і в індивідуально-особистісному вимірі. Зокрема, свободу розглядають в онтологічному, соціально-філософському, соціально-правовому, етично-моральному та естетичному контекстах тощо» [1].

**Ступінь розробки проблеми.** Увага дослідників до архетипу на підставі положень К. Г. Юнга, фактично є послідовним сходженням до формування думки про їх важливу соціальну роль у суспільстві.

У дослідженнях К. Леві-Строса, М. Марка, К. Персона, Дж. Хіллмана та інших звернено увагу на уявлення про архетипи, які функціонують у суспільстві. У працях М. Еліаде, І.М. Кольцова, Ю.М. Плюсніна, О. Сліпущко, Ю.В. Філіпова та інших проводиться головна думка, що в суспільстві архетипи супроводжують життєдіяльність суспільства і людини, мають соціальне і особистісне у своїх підставах. Особлива увага зосереджена на тлумаченні архетипу у філософських концепціях М. Еліаде, С. Кримського. На їхню думку, феномен архетипу експлікується в тих сферах духовного життя людини, де є прототипи та повторюваність, зокрема в міфології, фольклорі, мистецтві, культурі загалом.

До питань специфічних рис менталітету українського народу, визначення його коріння та архетипів зверталися у своїх працях В. Антонович, Д. Багалій, Г. Ващенко, М. Грушевський, Е. Гуцало, Д. Донцов, М. Драгоманов, О. Ефименко, М. Костомаров, О. Кульчицький, Ю. Липа, В. Липинський, І. Мірчук, І. Огієнко, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів. В останні десятиліття розроблення цієї проблеми продовжили А. Бичко, І. Бичко, І. Грабовська, В. Горбатенко, Р. Додонов, Я. Калакура, С. Кримський, В. Малахов, М. Попович, О. Стражний, В. Храмова, М. Юрій та інші науковці.

Серед сучасних філософів, які торкаються даної проблематики, можна назвати В. Вольнова, П. Гайденко, А. Грязнова, Ю. Давидова, І. Євlampієва, А. Замалеєва, В. Поруса, Л. Філіпова та інших.

Упродовж ХХ століття проблема свободи активно досліджується і в українській філософії, в дотичності до зазначеного феномену перебувають сотні праць, предметом аналізу в яких були чи є проблеми соціального й культурного розвитку та актуальності свободи в українській перспективі. Це філософи, історики, політологи, літератори, серед яких: В. Андрущенко, І. Бичко, В. Бойко, М. Брайчевський, Г. Волинка, Л. Губерський, Я. Грицак, В. Загороднюк, О. Кульчицький, А. Лой, В. Лях, В. Лук'янець, І. Мірчук, М. Попович, В. Табачковський, Л. Чекаль, В. Янів та інші. Дослідження основних аспектів феномену свободи спостерігається також у дисертаційних дослідженнях І. Дедяєвої, О. Лосик, І. Мухіна, Л. Подолянка, У. Рудницької, Л. Слободянюк, В. Слюсара, В. Судакової, А. Філатова, В. Шаповала та інших.

Окремо звертаємо увагу на роботу А.В. Чантурії, у якій представлені семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності, що фактично узгоджується з концептуальними засадами нашого дослідження. В її головних висновках проводиться думка, що в сучасному українському суспільстві наявна перевага емоційно-вольових регуляторів, тому життя сприймається як перехід від одного міфу до іншого. Дискретний соціальний міф постає не як знакова система, яка забезпечує комунікативну взаємодію, а як набір метафор, що цю взаємодію ускладнює. На перший план виходять компенсаторні можливості міфу, який у символічній формі здійснює колективну психотерапію. Сучасний соціальний міф, не забезпечуючи комунікативної взаємодії, постає як набір метафор, що цю взаємодію ускладнює, а на передній план виходять його символічно-компенсаторні можливості [2].

**Не досить вирішені частини проблеми.** Для забезпечення ефективності соціокультурної діяльності, що відбувається в сучасному українському суспільстві, визнається необхідним

відкриття нових можливостей для розвитку свободи особистості, що розглядається не як набір готових міфологем і стереотипів, а як сфера загальнолюдської та специфічної інтерпретації можливостей і, зокрема, її розвиток на підставах соціально-філософської концепції архетипів К. Г. Юнга, що і потребує дослідження.

**Мета дослідження** – розглянути поняття свободи особистості та розкрити її чинники в сучасному українському суспільстві. Виявити рівні розвитку свободи особистості в контексті соціально-філософської концепції архетипів К. Г. Юнга.

**Результати.** Унаслідок поставленої мети використано спектр наукових методів, що визначило методологічну базу дослідження. З основних положень у К. Г. Юнга виокремлюємо, що архетип проявляє внутрішнє у свідомості суб'єкта, доводячи наявність здатності до раціональної переробки несвідомого, навіть того, що безпосередньо не проявлено в зовнішньому. Такий взаємообразний зв'язок доводить творче образне бачення, образ не стає тільки результатом непродуктивної здатності уяви [3, с. 136].

Ми звертаємося до методологічного положення К. Юнга, де спостерігається сумнів у традиційному міфологічному трактуванні терміна «архетип». Нове визначення терміна «архетип» має цілком чітко гносеологічний характер, звільнений від міфотрактування: «Архетипи – це типові способи «розуміння» (apprehension), і де б ми не зустрічали однаково і регулярно повторювані способи «розуміння», ми маємо справу з архетипом, незалежно від того, розпізнається його міфологічний характер чи ні» [4, с. 68].

**Основний зміст.** В історії людства культура несе в собі таємну мову семантичних полів, а міфологія культури є системою особливих семантичних шифрів, знання яких засвідчує одночасно і приналежність до певного народу, з виявленими рисами його менталітету [2]. Виникаючи в лоні міфу, архаїчні образи світовідчуття, архетипи людської свідомості постійно проявляються в досвіді комунікативних відношень у суспільстві. Завдяки цьому розвиток суспільства завжди пов'язаний з опорою на досвід минулого, актуалізацією нереалізованого.

Фактично архетип є базовим компонентом ментальності з усіма її компонентами. Концептуально ми виходимо з того, що загальною характеристикою поколінь як великих соціальних груп є ментальність. Ментальність поколінь – це сумісна система, що включає основні значення, смисли і цінності і периферичні структури – соціально-психологічні характеристики, такі як ціннісні орієнтації, соціальні установки, Я-концепція, соціальні уявлення, форма дискурсу, особливості взаємодії та відносин). Глибинним компонентом ментальності є архетипи [1; 2; 5].

Серед архетипів, що виділяються К. Г. Юнгом, одним із основних є «Персона» (соціальна роль індивіда) – соціальний образ індивіда, свого роду компроміс між бажаннями, можливостями індивіда і вимогами, звичаями, традиціями суспільства. У просторі комунікації можливо звернути увагу, по-перше, на положення К. Г. Юнга, що символом архетипу «Персона» виступає маска, яка представляє собою культурний феномен, властивий як архаїчному, так і сучасному суспільству. Вона виступає «засобом прикриття і зміни зовнішності», а також «засобом творення, засобом маркування або позначення соціально значимого явища» [6, с. 62].

На наш погляд, проблема свободи особистості в контексті архетипів К. Г. Юнга потребує уваги до розуміння про сутність індивідуалізації, яка, згідно з К. Юнгом, «полягає в досягненні особистісного злиття колективного та універсального, з одного боку, і, з іншого боку, унікального і індивідуального» [4, с. 161].

Певною мірою свобода особистості в К. Г. Юнга пов'язується з думкою, що «нормальна людина без шкоди здатна підкоритися глобальній установці, а людина обхідних шляхів, що не може йти поруч із нормальною широкими протореними шляхами, швидше за все і виявиться відкривачем того, що лежить у стороні від стовпових доріг, чекаючи свого включення у свідоме життя» [4, с. 61]. Особлива увага до творчості в К. Г. Юнга є фактично окресленням свободи особистості. «Відносна непристосованість художника є по-справжньому його перевагою, вона допомагає йому триматися у стороні від протоптаного тракту, слідувати душевному потягу і знаходити те, чого інші були позбавлені, самі того не підозрюючи. І як в окремого індивіда однобічність його свідомої установки коригується в порядку саморегулювання несвідомими

реакціями, так мистецтво представляє процес саморегулювання в житті націй і епох» [4, с. 76].

Зумовлюючи зв'язок архетипів із свободою особистості, звертаємося до сучасних досліджень. Так, на ствердження М. Марка і К. Персона, кожне суспільство приховує провідні архетипи. Чим невидиміший архетип, тим більш сильний вплив він здійснює на спосіб життя людей [7, с. 64].

Виходячи з думки про соціальний простір розвитку та становлення свободи особистості, про архетип як соціальний архетип, звертаємося до праці Ю.М. Плюсніна, який підкреслює, що «соціальний архетип» як кристалізована форма соціальних відносин визначає основні компоненти структури спільноти (підсистеми). Таку сукупність утворюють чотири типи відносин: сусідства (просторово-фізичної близькості індивідів, відмежованості їх від інших індивідів або сукупностей); спорідненості (відносин, що зумовлюють спадкоємність генерацій усереднені біхевіоріальної системи); співвідпорядкованості (відносин, що забезпечують стійкість, незмінність структури внутрішніх зв'язків у системі); взаємності (відносин, що забезпечують згуртованість і цілісність сукупності індивідів)» [8, с. 121].

Звертаємо увагу на позиції сучасних дослідників, де проводиться думка про взаємозумовленість менталітету та архетипів у просторі національної специфіки їх проявлення, починаючи з міфу. Ю.В. Філіпов, І.Н. Кольцова виділяють базові архетипи, «квінтесенцію національно-історичного міфу: архетип землі, архетип спорідненості і архетип релігійно-ідеологічний» [9, с. 161]. Згідно з поглядами О. Донченка, Ю. Романенка архетип – це «першоджерело, першооснова культури, менталітету, в цілому становлення і розвитку культурних та соціальних моделей, що оформлюють людське буття» [10, с. 27].

Окреслюючи перетікання суспільних процесів та той факт, що «будь-які суспільні явища постають як єдність повторюваного і неповторюваного, а людська історія – синтез закономірного і незакономірного», М. Парнюк підкреслює, що «водночас провідною стороною суспільного життя є закони, які своєю впорядковуючою функцією рівнозначні архетипам на чітко обмеженому часово-просторовому відрізку» [11, с. 107].

Із дослідження І. Грабовської, присвяченого темі української ментальності, привертає увагу положення, згідно з яким «більш повне розуміння феномену архетипу потребує доповнення психологічної інтерпретації соціально-філософською, представлення значення архетипів в історичному розвитку нації, соціальному прогресі». Вона характеризує «архетипи як інстинктивну готовність до дій та протидій, типову для людини в типових життєвих ситуаціях, обґрунтовує вплив архетипів на формування ментальних структур [12, с. 10].

У цьому випадку йдеться про національну ментальність українського народу. Окремо звертаємо увагу на осмислення архетипу у О. Сліпушко, яка зазначає, що «внаслідок тривалого еволюційного розвитку архетип із категорії загальнолюдської стає категорією національною. Із часу формування нації, на думку О. Сліпушко, розвиток архетипу обмежується певною мірою її рамками. Архетипові образи можуть бути спільними для певної групи націй, однак вони мають риси відповідної національної ментальності. Усі чинники визначають особливості архетипу, впливають на його специфіку його, а низка архетипових мотивів творить психічне обличчя нації, виражає риси її менталітету» [13, с. 124–135].

Для з'ясування сутності архетипу в контексті ментальності доцільно включити поняття «соціальний архетип». Соціальний архетип є стійкою, повторюваною та закономірною системою цілей, цінностей і змістів, що народжується в колективному досвіді на ґрунті внутрішньої єдності соціальних практик. На відміну від розуміння архетипу як феномену психічної природи, що корениться у сфері несвідомого, соціальний архетип продукує соціальні інститути, структури та цінності незалежно від людських бажань, намірів і будь-якої психічної активності [8, с. 90].

Проблема соціального архетипу посіла важливе місце в українських дослідженнях, зокрема у С. Кримського, В. Горського, О. Донченко. Дослідники виокремлюють такі архетипи української ментальності, як героїзація минулого, ідеалізація старовини, відчуженість до влади, архетип долі, пошуку справедливості і вічної правди тощо. Так, С. Кримський зазначає,

що соціальний архетип передається людині за спадковістю від попередніх поколінь, існує в її свідомості на невербальному рівні. Ціннісна структура особистості «занурена» в її архетипи, а ті елементи, якими особистість контактує з оточуючим світом, тобто «типові дії», і складають її етнічний характер, що лежить в основі характеру індивідуального [14, с. 273–302]. У дослідженні архетипів української ментальності С. Кримського виокремлюються «основні, які визначають специфіку національного характеру українців, стереотипи поведінки, емоційно-чуттєві реакції тощо: архетип Землі, архетип особистої свободи, архетип Матері, архетип долі, архетип домінування минулого над майбутнім, архетип бідності, архетип рівності синів та доньок своєї Матері-Батьківщини, архетип обрядовості» [15, с. 145].

На нашу думку, серед зазначених архетипів слід виокремити насамперед архетип Землі та архетип свободи, які можуть розглядатися як засадничі архетипи української ментальності. Для окреслення взаємозв'язку архетипу Землі з архетипом свободи звертаємося до праці Я. Калакура, О.О. Рафальського, М.Ф. Юрія, які пишуть, що «взаємодія із природою, що завжди була щедрою до українців, породила оптимістичний психологічний настрій, а специфіка землеробства – індивідуалізм. Архетип землі у своїй основі містить споконвічно високий рівень довіри до «доброї неньки землі», має суттєвий вплив на формування психологічного оптимізму та гармонійного світовідчуття українського народу завдяки щедрим природним умовам (м'який клімат, родюча земля, природні ресурси тощо) [16, с. 379–380].

Безумовно, що увага до «соціального архетипу» передбачає увагу до тих національних архетипів, що мають певні особливості і суттєво впливають на становлення засад свободи особистості. На думку М.М. Міщенко, саме «звернення до національних архетипів – це можливість віднайти себе в етичному вимірі (на рівні окремої людини), в національному (на рівні співвідношення себе зі своїм народом, своєю нацією, традиціями) і у світовому (що проявляє себе у співвідношенні національного українського менталітету із загальносвітовими, універсальними цінностями)» [17].

Для окреслення історичних національних архетипних засад свободи звертаємося, зокрема, до думки А.В. Лубського, який, зокрема, вважає, що в російській людини спрага справедливості трансформувалася в пошук Божої Правди як прихованої справедливості. У російському культурному архетипі поняття свободи не могло оформитися у власному розумінні цього слова, стверджує дослідник. Якщо свобода як ключове поняття західноєвропейської культури означає, з одного боку, можливість вибору для себе, а з іншого – повагу до аналогічного права інших, а атрибут свободи – необхідність і здатність індивідуального, внутрішнього і відповідального вибору, то в російському культурному архетипі поняття «свобода» витісняється поняттям «воля» як свободою лише для себе і байдужістю до чужої волі в найширшому сенсі слова – від байдужості до придушення. Особистість і індивідуалізм ніколи не представляли самоцінності в російській культурному архетипі. Індивідуальна свобода і особиста правда витісняються на периферію суспільного життя, в маргінальний стан («зайва людина», «босьяк», «дисидент»)» [18, с. 83].

Згідно з думкою української дослідниці І. Грабовської архетип свободи є важливим «архетипом, що кілька разів визначав історичну долю України, архетип свободи – фундамент волелюбного духу українського народу, який спрямовує українців на життя та діяльність за принципом «у кожного своя доля і свій шлях широкий». Архетип свободи спричиняє неприйняття нав'язаного ззовні авторитету, прагнення відмежуватися від соціуму, а також утверджує сподівання на власні сили, здібності та розум, власну ініціативу, що реалізується передусім у родинному житті» [12, с. 9].

Таким чином, можливо окреслити архетипічні риси та характеристики українського менталітету. Для визначення структури моделі українського менталітету вважаємо за необхідне звернення до основних історичних архетипічних рис та характеристик / рис українського менталітету: любов до землі (архетип Землі); автономність (незалежність) (архетип Серце); індивідуалізм (самобутність) (архетип Слово); свобода особистості (архетип Свободи); презентація себе як унікальності в усьому світі (архетип Софії).



У цілому очевидно, що ментальні особливості проявляються в індивідуальній психіці та поведінці людей як певні константи, визначаючи етнічну ідентичність людини, приналежність до певного соціального прошарку, історичної епохи. Аксиологічну структуру менталітету складають цінності суспільства, норми суспільної моралі, сформовані століттями уявлення та стереотипи.

Зasadничими архетипами української ментальності є архетип Землі та архетип Свободи. Особливо важливим для українців є відчуття відповідальності за своє життя, рідну землю, Батьківщину, не перекладати провину за свої негаразди на інших, а діяти зважено та рішуче, нарешті стати вільними господарями на власній землі. Сприяє цьому архетип Свободи, який уможливив історичне збереження та відродження української нації, утверджує сподівання на власні сили, здібності та розум, власну ініціативу.

На нашу думку, і ми у згоді з поглядами І.М. Савицької, Уве Мейхнера, Свобода передбачає звільнену свідомість. Так, Уве Мейхнер пише, що «філософія вільної особистості починається зі звільнення її свідомості та підсвідомості. Вільна людина – людина, що шукає істинності, відкидаючи хибу. Проблема звільнення людини – проблема пошуку гармонії. Цей стан передбачає добровільність та відповідальність щодо своїх дій та їх наслідків» [19, с. 161].

Достатньо чітко зазначає кроки до свободи особистості І.М. Савицька, яка зазначає, що «свобода завойовується зусиллями свідомості самого індивіда. Термін «звільнення» підкреслює аспект процесуальності, і це не тільки скидання якихось пут із себе, але й покладання на себе нового тягаря, якихось нових обов'язків і зобов'язань – позбавлення від ілюзії із приводу світу, а також від омани щодо самого себе і свого становища в світі» [1, с. 67].

У цілому, виходячи з мети нашого дослідження, поняття свободи особистості в контексті концепції архетипів К.Г. Юнга та виявлення рівнів розвитку свободи особистості в сучасному українському суспільстві, звертаємося для обґрунтування до таких положень:

1) архетип проявляє внутрішнє у свідомості суб'єкта, доводячи наявність здатності до раціональної переробки несвідомого, навіть того, що безпосередньо не проявлено в зовнішньому [3, с. 136];

2) термін «архетип» має цілком чітко гносеологічний характер, «архетипи – це типові способи «розуміння», і де б ми не зустрічали однаково і регулярно повторювані способи «розуміння», ми маємо справу з архетипом [4, с. 68 ].

У підтвердження ідіоми дослідження зазначаємо, що феноменологічний підхід надав можливість створення уяви про функціональність архетипів у ступені розвитку свободи особистості в сучасному українському суспільстві, дозволив виявити, що є: соціальний простір менталітету з архетипами в його структурі; соціальний архетип; семіотичний простір – патерн архетипів; соціально – комунікативні засади архетипу в менталітеті (А.В. Чантурія) [2].

Виходимо з положення про соціальний простір розвитку та становлення свободи особистості на засадах архетипу як соціального архетипу, де «соціальний архетип» є кристалізованою формою соціальних відносин і визначає основні компоненти структури спільноти (підсистеми). При цьому кожен структурний компонент (підсистема) визначається одночасно всіма інваріантами відносин із переважним домінуванням тільки одного з них [8, с. 121].

На засадах саме Семіотичної системи відтворюється уява про Соціальний міф, що, на наш погляд, безумовно пов'язаний із соціальним архетипом, а в контексті поняття архетипу у К. Юнга як типового способу «розуміння» і соціальний міф, і соціальний архетип об'єднуються архетипним простором комунікативної взаємодії на підставі проявленої свободи особистості, її розвитку або її пошуку.

Свобода завойовується зусиллями свідомості самого індивіда. Кроки до свободи особистості полягають у тому, щоб очистити свідомість від усього того, що є причиною непрозорості, та прийняти спосіб «розуміння» (згідно з К. Юнгом). Свобода – це можливість свідомого вибору» [1, с. 67–71]. Серед архетипів у К. Г. Юнга виокремлюємо «Персону» (соціальна роль індивіда) – це соціальний образ індивіда, свого роду компроміс між бажаннями, можливостями індивіда і вимогами, звичаями,

традиціями суспільства, що і можуть обмежувати його свободу. Функція «Персони» – виробництво враження на оточуючих, приховування істинної сутності індивіда. Дана система архетипів охоплює багато аспектів життєдіяльності колективного суб'єкта [6].

Розглядаючи стан розвитку свободи особистості в сучасному українському суспільстві, звертаємося до думки А.В. Чантурії, яка констатує, що «в умовах зміни типу соціуму в нашій країні і трансформацій у сфері культури фрагмент соціальної дійсності, який засвоює індивід у процесі культурної трансляції, стає все більш віртуальним, умовним, конвенціональним... У сучасному українському суспільстві є перевага емоційно-вольових регуляторів, тому життя сприймається як перехід від одного міфу до іншого. Дискретний соціальний міф постає не як знакова система, яка забезпечує комунікативну взаємодію, а як набір метафор, це взаємодію ускладнює. На перший план виходять компенсаторні можливості міфу, який у символічній формі здійснює колективну психотерапію» [2, с. 16].

У такому сенсі соціальний архетип є комунікативним архетипом, способом розуміння та порозуміння в контексті символічного змісту тексту, із проявленням в ньому свободи кожної особистості. На думку, зокрема, Д.І. Кірнарської, продуктивним способом розуміння символічного змісту тексту є сприйняття тексту в сумісності з комунікативними архетипами. Комунікативні архетипи є не менше давніми, ніж емоції – радість, гнів або печаль, стереотипи, «вічні зразки» людської комунікації» [20, с. 77–83].

**Висновки.** Сьогодні архетипи є складником несвідомої частини ментальності – менталітету. Архетипи практично не змінюються у процесі трансформації ментальності.

Своєрідність архетипів пов'язана зі специфікою національно-психологічних особливостей. Причина нерозуміння інших культур криється у своєрідності архетипної їх основи. Серед зазначених національних архетипів виокремлюються архетип Землі та архетип Свободи, які можуть розглядатися як засадничі архетипи української ментальності.

Семіотика, виявляючи структури кодів комунікативних процесів, а фактично – соціальних стереотипів, дозволяє здійснити перехід від теоретичного аналізу розвитку свободи особистості до виявлення певних моделей – структур соціальних архетипів.

Семіотичний аналіз процесів у сучасному українському суспільстві надає можливість стверджувати, що розвиток свободи особистості повинен бути нерозривно пов'язаний зі створенням необхідних умов для особистісної самореалізації на засадах певних соціальних архетипів.

Сучасний соціальний міф, маючи в основі соціальні архетипи переважно ідеологічного гатунку, не забезпечуючи повною мірою умови розвитку свободи особистості, виступає як набір метафор і має символічно-компенсаторні можливості.

Модель розвитку свободи особистості розвитку свободи особистості в сучасному українському суспільстві поєднує уявлення про архетипи із соціально-філософської концепції К.Г. Юнга та уявлення про Соціум як знакову систему.

На наш погляд, витіснені архетипи відображають справжню картину архетипів національної групи, саме вони задають потребу спрямованість групи. Презентовані архетипи – це бажаний образ національної групи. Саме система архетипів визначає вигляд етносу. Витіснені архетипи вказують на дійсні архетипні підстави.

Соціальна ситуація у країні, яка характеризується змінами, стимулює на несвідомому рівні в менталітеті саме ці архетипи. Так, психоаналітики встановили, що зміни на символічному рівні у психіці людини ведуть до зовнішніх змін в її поведінці, а тому зовнішні і внутрішні зміни взаємопов'язані в ментальності. Архетипи – релікти релігійної свідомості і носії смислів колективного суб'єкта.

**Перспективи подальших розвідок.** У контексті поступу постпостмодерністської соціокультурної реальності виникає інтерес та необхідність дослідження тенденцій трансформацій архетипу в семіотичному просторі, що формує символічні форми свободи особистості на засадах появи нових кодів взаємодії у структурі менталітету.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Савицька І.М. Свобода як звільнена свідомість: історико-філософський дискурс. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. 2013. № 10 57. С. 67–71.
2. Чантурія А.В. Семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності : авт. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філ. наук. Спеціал. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2006. 36 с.
3. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. *Вопросы философии*. 1988. № 1. С. 133–152.
4. Юнг К. Г. Психологические типы. Москва : Наука, 1996. 313 с.
5. Юнг К.Г. Архетип и символ. Москва : Ренессанс, 1991. 304 с.
6. Юнг К. Проблемы души нашего времени. Москва : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
7. Марк М. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипов. Санкт-Петербург : Питер, 2005.
8. Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции : монографія. Новосибирск, 1990.
9. Филиппов Ю.В. Сказка в процессе социализации детей (сказочные и мифологические персонажи и ситуации в воспитательном процессе и структура его организации). *Мир психологии*. 2003. № 3(35). С. 160–174.
10. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : монографія. Київ : Либідь, 2001. 334 с.
11. Парнюк М. Диалектика закона и хаоса. *Категории «закон» и «хаос»*. Київ : Наукова думка, 1987. С. 97–107.
12. Грабовська І. Українська ментальність крізь призму ХХ століття. *Пам'ять століть*. 2000. № 1/2. С. 3–13.
13. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій. *Дніпро*. 1995. № 9-10. С. 124–135.
14. Кримський С.Б. Архетипи української ментальності. Проблеми теорії ментальності. Київ : Наукова думка, 2006. 405 с.
15. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. Київ : Києво-Могилян. акад., 2008. 367 с.
16. Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. Ментальний вимір української цивілізації. Київ : Генеза, 2017. 560 с.
17. Міщенко М.М. Українські національні архетипи: від колективного несвідомого до усвідомленої національної ідентичності (до актуальності методології архетипного аналізу). URL: <http://www.kpi.kharkov.ua/archive/Articles/etic/Mishhenko-M.M.-Ukrayinskinatsionalni-arhetypu.pdf>.
18. Лубский А.В. Русский культурный архетип. *Культурология*. Ростов-н/Д : ФЕНИКС, 1998. 173 с.
19. Uwe Meixner. Physicalism, Dualism, and Intellectual Honesty. URL : <http://www.newdualism.org/review/vol1/DR1-1-U.Meixner.htm>.
20. Кирнарская Д.И. Музыкальные способности. Москва, 2004. С. 77–83.

## REFERENCES

1. Savicka I. M. Svoboda yak zvilnena svidomist: istoriko – filosofskij diskurs / I. M. Savicka // *Visnik Harkivskogo nacionalnogo universitetu imeni V.N. Karazina*. 2013. №10 57. S. 67–71.
2. Chanturiya A. V. Semiotichni aspekti doslidzhennya socialnoyi realnosti / Anzhelika Volodimirivna Chanturiya: Avt. dis. na zdob. nauk. stup. kand. fil. nauk / Special. 09.00.03 – socialna filosofiya ta filosofiya istoriyi. Kiyiv, 2006. 36 s.
3. Yung K.G. Ob arhetipah kolektivnogo bessoznatelnogo / K. G. Yung // *Voprosy filosofii*. – 1988. № 1. S. 133–152.
4. Yung K. G. Psihologicheskie tipy / K. G. Yung. – M.: Nauka, 1996. 313 s.
5. Yung K.G. Arhetip i simvol / K. G. Yung: Sb. rabot. M.: Renessans, 1991. 304 s.
6. Yung K. Problemy dushi nashego vremeni/ K. G. Yung. – M. : Izdatelskaya gruppa «Progress», «Univers», 1994.
7. Mark M. Geroj i buntar. Sozdanie brenda s pomoshyu arhetipov / M. Mark, K. Pirson. SPb.: Piter, 2005.
8. Plyusnin Yu. M. Problema biosocialnoj evolyucii: monografiya / Yu. M. Plyusnin. – Novosibirsk, 1990.

9. Filippov Yu. V. Skazka v processe socializacii detej (skazochnye i mifologicheskie personazhi i situacii v vospitatelnom processe i struktura ego organizacii) / Yu. V. Filippov, I. N. Kolcova // Mir psihologii. 2003. № 3 (35). S. 160–174.
10. Donchenko O. Arhetipi socialnogo zhittya i politika (Glibinni regulyativi psihopolitichnogo povsyakdennya): monografiya / O. Donchenko, Yu. Romanenko. K.: Libid, 2001. 334 s.
11. Parnyuk M. Dialektika zakona i haosa // Kategorii “zakon” i “haos” / M. Parnyuk. K.: Naukova dumka, 1987. S. 97–107.
12. Grabovska I. Ukrayinska mentalnist kriz prizmu HH stolittya / I. Grabovska // Pam’yat stolit. – 2000. № 1/2. S. 3–13.
13. Slipushko O. Davnoukrayinskij bestiarij / O. Slipushko // Dnipro. 1995. № 9-10. S. 124–135.
14. Krimskij S.B. Arhetipi ukrajinskoyi mentalnosti. Problemi teorii mentalnosti / S.B. Krimskij: NAN Ukr., In-t filosofiyi im. G.S. Skovorodi / Vidp. red. M.V. Popovich. K.: Naukova dumka, 2006. 405 s.
15. Krimskij S.B. Pid signaturoyu Sofiyi / S.B. Krimskij. K.: Kievo-Mogilyan. akad., 2008. 367 c.
16. Kalakura Ya., Rafalskij O.O., Yuriy M.F. Mentalnij vimir ukrajinskoyi civilizaciyi / Ya. Kalakura, O.O. Rafalskij, M.F. Yuriy. Kiyiv: Geneza, 2017. 560 s.
17. Mishenko M.M. Ukrayinski nacionalni arhetipi: vid kolektivnogo nesvidomogo do usvidomlenoyi nacionalnoyi identichnosti (do aktualnosti metodologiyi arhetipnogo analizu). URL: <http://www.kpi.kharkov.ua/archive/Articles/etic/Mishhenko-M.M.-Ukrayinskinatsionalni-arhetypy.pdf>
18. Lubskij A.V. Russkij kulturnyj arhetip. Kulturologiya / A.V. Lubskij – Rostov-n/D : FENIKS, 1998. 173 s.
19. Uwe Meixner. Physicalism, Dualism, and Intellectual Honesty. <http://www.newdualism.org/review/vol1/DR1-1-U.Meixner.htm>
20. Kirnarskaya D. I. Muzykalnye sposobnosti / D. I. Kirnarskaya. M., 2004. S. 77–83.

**Zaitseva Nataliia Oleksandrivna**

Postgraduate Student of the Department  
of Philosophy, Sociology and Socio-Cultural Management  
State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

## FREEDOM OF PERSONALITY IN THE MODERN UKRAINIAN SOCIETY IN THE CONTEXT OF THE CONCEPT OF K. JUNG’S ARCHETYPES

*The article focuses on individual freedom and reveals the factors of its development in modern Ukrainian society on the basis of understanding of the archetype in the concept of KG Jung. Attention is drawn to K. Jung’s methodological propositions, where the term “archetype” has a very clear epistemological character, and “archetypes” are typical ways of “understanding”.*

*In confirmation of the idiom it is stated that the phenomenological approach provided an opportunity to create an idea of the functionality of archetypes in the degree of development of personal freedom in modern Ukrainian society has allowed to reveal that there is: a social space of mentality with archetypes in its structure; social archetype; semiotic space – pattern of archetypes; socio – communicative principles of the archetype in mentality.*

*In order to find out the archetypes involved in the structure of the Ukrainian mentality, attention is paid to the basic historical archetypal features and characteristics of the Ukrainian mentality. Among the archetypes are the archetype of the Earth and the archetype of Liberty, which can be considered as the basic archetypes of the Ukrainian mentality. The Archetype of Liberty is argued to be a social archetype.*

*The idea of semiotics, which, revealing the structures of codes of communicative processes, and in fact – social archetypes, allows the construction of possible communicative models of relationships in society on the basis of socially conditioned archetypes, and, above all, the archetype of Freedom inherent in the Ukrainian society.*

*The findings summarize the findings. Today, archetypes are one component of the unconscious part of the mindset – the mentality. The functioning of national archetypes is the consolidation of ideal patterns of behavior, rituals, actions, images that have become the relay of generations' experiences. The archetype embodies reality in process, change. the development of personality freedom development in modern Ukrainian society combines the concept of archetypes with the social and philosophical concept of KG Jung and the idea of Socium as a sign system. In the present archetype (Person – according to K. Jung), social archetypes as signs create new principles of understanding the essence of individual freedom as Text, and through the creation of “social mythologists” and operations with social archetypes there is a development and manifestation of freedom in harmony with the postmodern structural – textual the basis.*

*Prospects for further exploration are offered. In the context of the progress of post-postmodern socio-cultural reality, there is an interest and the need to study the tendencies of transformation of the archetype in the semiotic space, which forms the symbolic forms of personality freedom based on the emergence of new codes of interaction in the structure of mentality.*

**Key words:** *personal freedom, archetype, social archetype, national archetype, communication, world as text.*

УДК 141.7:316.614

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.8>**Запорожченко Олексій Володимирович**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри української і всесвітньої історії та культури  
Ізмаїльського державного гуманітарного університету  
вул. Репіна 12, м. Ізмаїл, Одеська область, Україна

## СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУТНОСТІ ФЕНОМЕНУ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ТА ЇЇ ТРАНСФОРМАЦІЙ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

*У статті подається аналіз філософського змісту поняття «ідентичність», еволюція поглядів на проблему ідентичності в контексті розвитку європейської філософії, обґрунтовується необхідність проведення концептуального аналізу трансформаційних процесів ідентичності особистості в умовах інформаційної глобалізації. Розглядається низка праць сучасних науковців, що приділили значну увагу розробленню різноаспектних питань, пов'язаних з ідентичністю особистості, у тому числі і процесами трансформації ідентичності особистості в контексті впливу інформаційної глобалізації на особистість. Автор показує, що проблема ідентичності особистості у філософській науці є багатоаспектною та розкривається через низку взаємопов'язаних категорій та понять, що досить чітко простежується через історичний аналіз філософських концепцій, де означена проблема розроблялась та осмислювалась протягом розвитку філософії.*

*У статті показано, що ідентичність є складним феноменом, що формується та змінюється протягом усього періоду життя особистості. Визначено, що концептуального становлення поняття ідентичності особистості набуло ще у наукових пошуках представників Нового часу. Встановлено, що позицію, закладену ще у філософії Нового часу щодо розуміння ідентичності особистості як результату рівноваги між особистісними смислами та суспільними цінностями, було підтримано згодом низкою сучасних психологів та соціологів, які акцентували увагу на тому, що нестійкість особистої ідентичності в умовах сучасного мінливого світу слід розглядати, скоріше, як норму, ніж як патологію. Робиться висновок про те, що філософські, соціологічні та психологічні дослідження визначальною роллю наділяють саме соціальні чинники, що впливають на формування та трансформацію ідентичності особистості, а інформаційну глобалізацію слід виокремлювати як важливу площину глобалізаційних процесів у світі.*

*У статті показано, що сучасна особистість в умовах інформаційного середовища веде подвійне просторово-соціальне існування, оскільки життя через екран електронного пристрою транслює свої вимоги, які часом корінним чином відрізняються від дійсності; інформаційний світ (телебачення, Інтернет, засоби масової інформації тощо) так чи інакше впливає на індивіда, не враховуючи наслідків такої дії на нього. В статті показано, яким чином інформаційна глобалізація чинить як негативний, так і позитивний впливи на формування ідентичності особистості.*

**Ключові слова:** ідентичність, ідентичність особистості, глобалізація, інформаційне суспільство, трансформаційні процеси, розвиток.

**Вступ.** Інформаційна насиченість сучасного соціокультурного простору зумовлює необхідність розроблення та аналізу проблеми трансформаційних процесів ідентичності особистості. Також розгляд саме особистісних аспектів феномену ідентичності набуває неабиякої актуальності, що зумовлено домінуванням антропоцентричного підходу на загальнонауковому рівні. Враховуючи те, що ідентичність виступає складним процесом, що формується та трансформується протягом усього періоду життя особистості, визначення місця та ролі інформаційної глобалізації у межах означеної проблематики має проводитися з урахуванням сучасних соціально-філософських досліджень, заснованих на міждисциплінарних підходах.

Значна увага розробленню питань, пов'язаних з філософськими, соціологічними, психологічними аспектами феномену ідентичності особистості в умовах змін сучасного соціокультурного середовища, приділена у працях таких відомих зарубіжних дослідників, як З. Бауман,

У. Бек, Г. Блумер, Ю. Габермас, Е. Гідденс, І. Гофман, Р. Дарендорф, Е. Еріксон, М. Кастельс, П. Рікер, Е. Тофлер, В. Хесле, К. Хюмнер, Е. Фром та інші. У їх працях проблема ідентичності розглядається переважно в загальнотеоретичних аспектах: робиться спроба розглянути ідентичність як багатоаспектний соціально-психологічний феномен, досліджуються закономірності становлення ідентичності та її трансформації під впливом соціокультурного середовища, що змінюється. Серед вітчизняних вчених, що плідно займаються проблемою ідентичності, можна виділити Є. Андроса, І. Бойченка, С. Веселовського, М. Головатого, В. Горського, О. Гриценка, С. Кримського, М. Козловця, П. Сауха, В. Степаненка, В. Табачковського та інших. Дослідження трансформаційних процесів ідентичності особистості можна знайти у наукових пошуках низки науковців, зокрема: Л. Косенчука, І. Лисака, М. Назарова, С. Чорних та інших. Вплив інформаційної глобалізації на особистість описано у працях Є. Маслова, А. Поломошнова, Г. Саліхова, Н. Рейнгардта та інших. Отже, проблема ідентичності особистості досить актуальна як для зарубіжних, так і вітчизняних філософів, але наукові пошуки, що присвячені проблемам формування та трансформації ідентичності особистості загалом та ідентичності особистості в умовах інформаційної глобалізації, є не вичерпними, а лише надають змогу окреслити певне проблемне поле, яке вимагає подальшого наукового дослідження.

**Метою статті** є спроба осмислення феномену ідентичності як такого та особливостей трансформації ідентичності особистості в умовах інформаційної глобалізації.

**Результати.** Слід зауважити, що важливим для наших наукових пошуків є визначення місця концепту «ідентичність» у історичному контексті філософських шкіл, що чинять значний вплив на розвиток наукової думки сучасності. Отже, звернемося до розкриття певних концептуальних положень, що представлені у працях низки філософів і вчених.

Як проблема у філософській науці ідентичність особистості є багатоаспектним феноменом та розкривається через низку категорій та понять. Це досить чітко простежується через історичний аналіз філософських знань, де означена проблема розроблялась та осмислювалась ще з часів Аристотеля. Так, здійснений ґрунтовний теоретичний аналіз надав змогу встановити, що розроблення питань, що розкривають різні аспекти ідентичності особистості, представлено працями філософів Античності (Арістотель, Парменід, Платон та інші), Середньовіччя (наприклад, Т. Аквінський), Нового часу (Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Дж. Локк, Б. Спіноза, Д. Юм), представниками німецької класичної філософії (Г. Гегель, І. Кант, Ф. Шеллінг та інші), некласичної західної філософії (Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс та інші).

Як вважає Л. Никифорова, у класичній філософській традиції, починаючи від Античності, ідентичність розглядається як фундаментальна характеристика буття, що передбачає зберігання тотожності самому собі і таким чином протистоїть змінам. Це найважливіша характеристика як самого Буття (Парменід), так і особистості, що означає єдність, цілісність, самототожність індивіда у часі і просторі [6].

Значних концептуальних змін набуває розуміння поняття «ідентичність особистості» у наукових пошуках представників Нового часу. Зокрема, французький філософ, представник гносеологічної концепції раціоналізму Р. Декарт пов'язував ідентичність із проявом почуття власної суб'єктності за сумнівів щодо існування навколишньої дійсності, зі збереженням при цьому впевненості у власному існуванні (йдеться про відомий принцип "cogito ergo sum" – «мислю, отже існую»). Таким чином, мисляча субстанція (душа, свідомість) виступає основою для самототожності, тобто ідентичності особистості [7].

Представниками емпіричного напрямку – Дж. Локком та Д. Юмом, також були здійснені спроби філософського аналізу ідентичності особистості як самосвідомості. Зокрема, Дж. Локк постулював, що не субстанція, матерія, а одна й та сама свідомість утворює одну й ту саму особистість.

Так, Дж. Локк, розглядаючи питання ідентичності, особливу увагу звернув на ті підстави, що має певна особистість для розпізнавання себе самої у різні періоди часу. Своєю чергою Д. Юм визначав, що «Я» – ніщо, крім «пучка сприйняття» [10]. Зауважимо, що саме у період Нового часу був закладений базис про розгляд формування ідентичності під впливом суспільства, культури.

Ф. Шеллінг чітко простежує історію проблеми ідентичності, слідуючи від несвідомих природних форм знання окремого суб'єкта до самоусвідомлення. Так, самоусвідомлення він розглядав як деяку духовну діяльність «Я». У Ф. Шеллінга концепт «самопізнання» виступає системоутворюючим, на відміну від Г. Гегеля, який він піддає сумніву універсальність самопізнання. Представники неklasичної філософії (феноменологія, екзистенціалізм) – Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс та інші проблему ідентичності особистості тісно пов'язують з життєвим шляхом людини, її екзистенцією.

Узагальнимо, що, як визначає О. Клименко, «одне з головних завдань філософського розуміння терміну «ідентичність» полягає в тому, щоб наблизитися до усвідомлення діалектики «того самого» і «самості», досліджувати численні можливості встановлення зв'язків між постійністю і зміною, які відповідають ідентичності в сенсі «самості» [2].

Значної уваги проблемі ідентичності особистості було приділено у працях психологів, зокрема: А. Адлера, Е. Еріксона, А. Маслоу, К. Роджерса, З. Фрейда, К. Юнга та інших. Позицію, закладену ще у філософії Нового часу щодо розуміння ідентичності особистості як результату рівноваги між особистісними смислами та суспільним цінностями, представлено у працях Е. Еріксона.

Так, Е. Еріксон, спираючись на теорію психоаналізу З. Фрейда, наголошує, що усвідомлення того, що синтезування «Его» забезпечується тотожністю людини самій собі і безперервністю, і що стиль ідентичності збігається з тотожністю і безперервністю того значення, яке видається значущим іншим в безпосередньому оточенні» [9]. Значну увагу у розкритті психосоціальної сутності особистісної ідентичності Е. Еріксон відводить таким аспектам: підтримання внутрішньої узгодженості з ідентичністю групи, її ідеалами; усвідомлюване почуття індивідуальної ідентичності; неусвідомлювана боротьба за самототожність характеру особистості; критерій Его-синтезу.

Таким чином, Е. Еріксон визначає, що головними аспектами ідентичності особистості є: постійність самосприйняття, єдність часової перспективи, співпадіння самопрезентації зі сприйняттям його особистості іншими.

Щодо соціологічних досліджень, то науковцями визначається зумовленість трансформацій ідентичності особистості змінами на суспільному рівні. Зокрема, Е. Гідденс зауважує, що нестійкість особистої ідентичності в умовах сучасного мінливого світу слід розглядати як норму, а не як патологію [1].

Таким чином, філософські, соціологічні та психологічні наукові школи визначальною роллю наділяють соціальні чинники, що впливають на формування та трансформації ідентичності особистості.

Етапність формування ідентичності особистості залежно від становлення та розвитку суспільства ґрунтовно описана у праці Р. Баумайстера. Автор, розглядаючи концепт «ідентичність» як процес самовизначення, пропонує розглядати такі його етапи: 1) розпорядження (первісний рід); 2) одинична трансформація (раннє Середньовіччя); 3) ідентичність, що визначається ієрархією критеріїв (пізнє Середньовіччя); 4) необов'язковий вибір (XVIII сторіччя); 5) необхідний вибір (сучасність) [11].

У такому контексті, як зазначає М. Назарова, піддаючи аналізу етапи формування ідентичності особистості, запропоновані Р. Баумайстером, людина у традиційному суспільстві була позбавлена самостійності, ініціативності, повністю залежала від прикладу, авторитету і навіювання в усіх сферах життя; у неї не було уявлення про власну біографію, вона мислила себе як частина цілого, тому вважається, що проблеми ідентичності в таких суспільствах не існувало, оскільки не було ситуації вибору. У традиційному суспільстві людина орієнтується на приписування, тобто аскриптивні статуси, при цьому були важливими стать, вік, місце в соціальній ієрархії – приналежність до професії або стану, касты» [5].

Слід зазначити, що криза планетарного масштабу сьогодні стосується безпосередньо станів, що визначають саме існування особистості. Цій сучасній всеохоплюючій кризі можна протиставити прискорені процеси розвитку духовної онтологічної сфери індивіда завдяки



інноваційним методам освіти, що необхідно через величезний обсяг надлишкової інформації, яка завдає шкоди всім, хто не використовує різні критерії та фільтри (наукові, епістемологічні) для відділення корисної інформації від шкідливої, її відповідної обробки [3]. Тому інформаційну глобалізацію слід виокремлювати як важливу площину глобалізаційних процесів у світі.

В умовах інформаційної глобалізації змінюються традиційні уявлення як про простір, так і про час. Сучасна людина може подолати за добу величезну відстань, поспілкуватися у режимі «онлайн» з людьми, що знаходяться від неї за тисячі кілометрів, виявитися свідком подій, що відбуваються на іншому боці земної кулі. Ці можливості визначаються новими інформаційними технологіями і при цьому вже сприймаються людиною як щось само собою зрозуміле, повсякденне. Таким чином, ідентичність індивіда інформаційного суспільства виявляється нерозривно пов'язаною з цифровими технологіями, а людина інформаційного суспільства вже не може повноцінно жити без певних технологічних розширень. Уміння володіти і користуватися інформаційними технологіями сьогодні стало неодмінною умовою повноцінної соціалізації.

У зв'язку з цим слід розуміти, що відносини людини з інформаційними технологіями онтологічно є набагато складнішими, ніж просте розширення можливостей, оскільки цифрові технічні засоби одночасно підпорядковують людину, викликаючи різний спектр відносин – від глибокої залежності і захоплення до неприязні або ірраціонального страху. Винаходи, мета яких зробити життя комфортнішим, почали відчужуватися, перетворюватися з помічників людини на її «господарів», за відсутності яких вона починає відчувати свою вразливість і незахищеність. Відправною точкою для осмислення сучасної технологічної реальності може послужити концепція М. Маклюена, яка ґрунтується на розумінні медіа як зовнішніх розширень тіла, органів, нервової системи людини [4].

Маклюен стверджував, що всі технології є продовженням людського тіла і його органів. Так, одяг, будинок, місто стають розширенням шкірного покриву, колесо, автомобіль, літак – рухової системи людини тощо. Електричні технології зробили революційний стрибок у процесі розширення людини – вони стали продовженням нервової системи людини. Однак Маклюен припускав, що і ЗМІ стануть продовженням вищих психічних функцій, створюючи нові форми мислення, пам'яті, уваги і способи задоволення потреб.

Кожна нова технологія в процесі її використання змінює топологію людини, розширює і доповнює не тільки її природні можливості, а й вищі психічні функції. Навіть більше, сучасні інформаційні технології не просто доповнюють або розширюють, а й опосередковують всі психічні процеси і відносини людей. Технічний прогрес має зворотну сторону і породжує ряд антропологічних проблем. Так, розширюючи можливості людини, технології перетворюються на своєрідні «протези» тіла і свідомості людини, звідси виникає проблема «кіборгізації», що полягає в тому, що людина, довіряючи частину своїх здібностей машинам, фактично їх атрофує, а, отже, стає більш слабкою та залежною.

Також технології стають ефективними засобами контролю людини, що породжує проблему меж її приватності. Інформаційні технології, що постійно ускладнюються, виявляються все менш зрозумілими для своїх користувачів, а принципи і алгоритми високотехнологічних пристроїв для більшості людей залишаються поза їх розумінням. У результаті з'являється ще одна проблема – технологічні артефакти стають «речами в собі». Інша важлива проблема пов'язана з прогресуючим зростанням швидкості технологічних змін, що призводить до неможливості адекватного сприйняття занадто швидко мінливих технологічних стандартів (за термінологією Е. Тофлера «футурошок»), а речі, що оточують людину, стають одноразовими, ефемерними, нічого не значущими, що не підтримують її стійку предметну ідентичність та ідентичність, засновану на пам'яті середовища. Таким чином, технічний прогрес стає визначальним чинником трансформації ідентичності, причому найчастіше цей процес набуває викривлених форм. Технологічна експансія викликає зміни в структурі особистісної та соціальної ідентичності. Ці зміни мають якісний характер, а масштаб і швидкість змін індустрії високих технологій ставить завдання вивчення і оцінки психологічних механізмів адаптації до постійно мінливих продуктів побуту і буття з метою збереження ідентичності.

Отже, ми не можемо говорити про нейтральність інформаційної глобалізації по відношенню до людини, оскільки інформаційні технології не є слухняними слугами людини, інструментами в її руках. Кожна з них онтологічно містить свою логіку, алгоритм якої визначають її призначення і модель використання, внаслідок чого технології мають досить жорсткий вплив на свідомість людини, починають трансформувати її ідентичність, формуючи «людину інформаційну» (термін введений Й. Масудою). У побудові прогнозів наслідків прогресу техніки слід уникати як крайнощів заперечення розумних технологій в душі неолуддизма, так і захопленого технократичного оптимізму і сциєнтизму в руслі трансгуманізму. Людина інформаційного суспільства повинна бути напоготові по відношенню до спокус високотехнологічного машинного світу, щоб не перетворитися з творчого суб'єкта на його функцію, об'єкт різноманітних маніпуляцій. Головне завдання полягає в досягненні «мирного співіснування» людей і машин, заснованого на пропорційності і стійкості кордонів ідентичності.

В. Пузько, розглядаючи ідентичність особистості у площині інформаційної глобалізації, визначає, що у разі, якщо культура не транслює для індивіда життєздатні патерни, то це останнє тягне за собою, як наслідок, формування сплутаних ідентичностей та закріплення деструктивних шаблонів поведінки навіть у осіб з позитивною ідентичністю. Автор пояснює це тим, що форма буття культури у своєму нестримному оновленні може вступити у протиріччя зі змістом життєвого досвіду людини [8].

Зауважимо, що сучасна особистість веде подвійне просторово-соціальне існування. Життя через екран гаджету транслює свої вимоги, які часом корінним чином відрізняються від дійсності певної окремо взятої особистості. Інформаційний світ (телебачення, Інтернет, засоби масової інформації тощо) так чи інакше діє на індивіда, не враховуючи наслідків такої дії на нього, а фокусуючись лише на загальному результаті. Таким чином, інформаційна глобалізація чинить часом негативний вплив на формування ідентичності особистості.

Крім того, віртуальна ідентичність дозволяє людині конструювати власне «Я», вік, зовнішність, стать, будь-яку ідентичність (як реальну, так і уявну) й існувати в мережевих спільнотах (особливі соціальні об'єднання користувачів комунікаційних мереж, згуртованість яких виникає на основі загального дискурсу в віртуальному просторі). Самопрезентація і самоідентифікація відбуваються шляхом створення власних постів, участі в дискусіях, виникає можливість множинності самовизначення, особиста ідентичність стає мінливим конструктом, чого не було у минулому.

Однак ідентичність особистості, виступаючи складним динамічним процесом, набуває і позитивних аспектів в умовах інформаційної глобалізації.

Відзначимо, що процеси інформаційної глобалізації набирають все більших «обертів» кожного дня. Проте і потенціал сучасної особистості невпинно зростає, з'являються все нові методи та технології, що сприяють всебічному розвитку особистості. Таким чином, порушення та викривлення у процесі формування ідентичності особистості насамперед зумовлено пасивною позицією сучасного індивіда перед інформаційним тиском сучасного соціуму. Безперечно, що розвиток, розкриття та прояв індивідуального «Я» у сучасному світі значно утруднено, оскільки явища глобалізації вимагають від людини нових ідентифікацій і високих темпів інтеграції, але культурна сутність людини не може створювати особистісні форми в темпах глобалізації. Наслідком цього «загальмування» є деперсоналізація, різні форми відчуження, ворожість щодо новацій або зниження культури особистості чи нігілізм [8].

**Висновки.** Показано, що витoki розроблення концепту «ідентичність особистості» закладено ще у часи Античності. Визначено, що нових змістів поняття «ідентичність» набуло у період Нового часу, що відобразилось у пізніших працях науковців, зокрема психологів. Узагальнено, що до інтеграційних процесів людської спільноти належать розрізнені типи соціальної інформації, на основі яких формується та розвивається загальний інформаційний простір. Підкреслено, що трансформаційні процеси інформаційного

простору виступають одним із найважливіших чинників глобалізаційних процесів сучасності. Наголошено, що сучасним засобам масової інформації, Інтернету, іншим інформаційним технологіям належить інтегративна роль у глобалізаційних процесах суспільства. Грунтуючись на наукових працях сучасних філософів, узагальнено, що контекст процесу ідентичності особистості є багаторівневим і значною мірою зумовлюється процесами інформаційної глобалізації.

Перспективою подальших розвідок слід вважати розкриття питань, що стосуються кризи ідентичностей особистості в умовах інформаційної глобалізації.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гидденс Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. Москва, 2004. 120 с.
2. Клименко А.Б. Становление проблемы идентичности в западной философии и психологии. *Наука. Религия. Суспільство. Інститут проблем штучного інтелекту*. 2008. № 2. С.152–158.
3. Кожевников Н.Н. Философские проблемы глобализации. Научное обозрение. *Реферативный журнал*. 2016. № 3. С. 98–114.
4. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего / пер. с англ. А. Юдина. URL: [http://yanko.lib.ru/books/media/mcluhan=galaktika\\_gutenberg.pdf](http://yanko.lib.ru/books/media/mcluhan=galaktika_gutenberg.pdf).
5. Назарова М.А. Трансформация идентичности в обществе. *Профессиональное образование в современном мире*. 2017. Т. 7. № 3. С. 1163–1168.
6. Никифорова Л.А. Теоретичний аналіз проблеми ідентичності: філософський аспект. *Інтелект, особистість, цивілізація*. 2013. Вип. 11. С. 52–58.
7. Правдивець Н.О. Теоретична модель феномену ідентичності особистості. URL: <http://ifreestore.net/937>.
8. Пузько В.И. Кризис идентичности личности в условиях глобализации. *Философия и общество*. 2007. № 4. С. 98–113.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / [пер. с англ. А. Прихожан, В. Ривош]. Москва, 1996. 86 с.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе / [пер.с англ. С. Церетели]. Москва, 1995. 400 с.
11. Baumeister R. Identity. Cultural Change and Struggle for Self. N. Y. Oxford, 1986. P. 18–19.

### REFERENCES

1. Giddens E. Uskol'zayushchiy mir. Kak globalizatsiya menyayet nashu zhizn'. Moskva, 2004. 120 s.
2. Klimenko A. B. Stanovleniye problemy identichnosti v zapadnoy filosofii i psikhologii. *Nauka. Religiya. Suspil'stvo. Institut problem shtuchnogo intelektu*. 2008. № 2. S. 152–158.
3. Kozhevnikov N. N. Filosofskiye problemy globalizatsii. Nauchnoye obozreniye. *Referativnyy zhurnal*. 2016. № 3. S. 98–114.
4. Maklyuen M. Galaktika Gutenberga. Stanovleniye cheloveka pechatayushchego/ per. s angl. A. Yudina. URL: [http://yanko.lib.ru/books/media/mcluhan=galaktika\\_gutenberg.pdf](http://yanko.lib.ru/books/media/mcluhan=galaktika_gutenberg.pdf)
5. Nazarova M. A. Transformatsiya identichnosti v obshchestve. Professional'noye obrazovaniye v sovremennom mire. 2017. T. 7. № 3. S. 1163–1168.
6. Nikiforova L. A. Teoretichniy analiz problemi identichnosti: filosofskiy aspekt *Intelekt, osobistist', tsivilizatsiya*. 2013. Vip. 11. S. 52–58.
7. Pravdivets' N. O. Teoretichna model' fenomenu identichnosti osobistosti. URL: <http://ifreestore.net/937>
8. Puz'ko V. I. Krizis identichnosti lichnosti v usloviyakh globalizatsii. *Filosofiya i obshchestvo*. 2007. № 4. S. 98–113.
9. Erikson E. Identichnost': yunost' i krizis / [per. s angl. A. Prikhozhan, V. Rivosh]. Moskva, 1996. 86 s.
10. Yum D. Traktat o chelovecheskoy prirode / [per.s angl. S. Tsereteli]. Moskva, 1995. 400 s.
11. Baumeister R. Identity. Cultural Change and Struggle for Self. N. Y. Oxford, 1986. P. 18–19.

**Zaporozhchenko Oleksii Volodymyrovych**  
PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Department  
of Ukrainian and World History and Culture  
Izmail State Humanities University  
12 Repina str., Izmail, Odesa region, Ukraine

### **SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE PERSONAL IDENTITY PHENOMENON AND ITS TRANSFORMATION UNDER THE CONDITIONS OF INFORMATION GLOBALIZATION**

*The article analyzes the philosophical content of the concept of “identity”, the evolution of views on the problem of identity throughout the development of European philosophy, and substantiates the need for a conceptual analysis of transformational processes of the personal identity in the context of information globalization. A number of works of contemporary scholars have been considered. They all have paid considerable attention to the development of various issues related to the personal identity, including the processes of transformation of the personal identity in the context of information impact of globalization on the personality. The author shows that the problem of the personal identity in philosophy is multidimensional and is revealed through a number of interrelated categories and concepts. It is quite clearly traced through the historical analysis of philosophical concepts in which the problem has been developed and conceived during the development of philosophy.*

*The article shows that identity is a complex phenomenon that changes throughout the entire life of the individual. The article determines that the personal identity concept acquired its conceptual development in the scientific research of the representatives of modern times yet. It is determined that the position, established yet in the philosophy of modern times, that understood the personal identity, as a result of the balance between personal meanings and social values, is subsequently supported by a number of modern psychologists and sociologists. They emphasized that the instability of personal identity in today's changing world should be seen as a norm rather than a pathology. The author makes a conclusion that philosophical, sociological and psychological studies see a decisive role in social factors which influence the formation and transformation of identity. At the same time information globalization should be singled out as an important plane of globalization processes in the world.*

*The article shows that the modern personality under the conditions of the information environment lives a dual spatial and social life, because life through the gadget screen puts forward its claims, which are sometimes radically different from reality; the information world (television, internet, media, etc.) affects the personality in one way or another, without considering the consequences of such influence. The article shows how information globalization has both negative and positive effects on the formation of identity.*

**Key words:** *identity, personality identity, globalization, information society, transformation processes, development.*

УДК 130.1:[316.324.7:37]

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.9>**Зінкевич Василь Іванович**

кандидат сільськогосподарських наук, доцент,  
доцент кафедри економіки та менеджменту  
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка  
вул. Івана Франка, 24, м. Дрогобич, Львівська область, Україна

## МЕТАМОРФОЗИ МЕНЕДЖМЕНТУ ЕТАПУ ЗАНЕПАДУ СИСТЕМИ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ

*У статті аналізується з позицій життєвого циклу системи індустріальної освіти метаморфоза менеджменту освіти на етапі її занепаду; відмічається наявність двох тенденцій, а саме: перша – спрямована на вибудовування міжнародного центру управління міжнародною освітою, а друга – тоталітарне продовження унормування освітянської діяльності, незважаючи на офіційну відмову, і навіть, більше того, гостре засудження ідеології технократизму; звертається увага на те, що публікації останніх років із приводу вдосконалення управління освітою торкаються другорядних тем, оскільки спрямовані фактично на подальшу консервацію системи насильницької освіти, якою є за своєю суттю індустріальна освіта. Організаційні проблеми в управлінні системою індустріальної освіти на етапі занепаду величезні і швидко нарощуються. Вони полягають у тому, що, по-перше, процес індустріальної освіти вичерпав себе остаточно, на його долю залишається лише фахова підготовка робочої сили для обслуговування наявних продуктивних сил, що були створені на попередніх етапах; по-друге, процес виокремлено від навчання і виховання молодого покоління населення планети, оскільки воно інтуїтивно бажає вчитись новому змісту освіти і жити в умовах інформаційної доби; по-третє, в арсеналі соціального управління сучасності немає навіть адекватного інструменту на випадок занепаду соціальних систем, що ґрунтуються на суспільному поділі індустріальної праці; по-четверте, зруйнована основа саморегуляційного контуру соціальних систем, оскільки мораль індустріальної доби себе зжила і тим самим зробила добру справу – звільнила аксіологічний сегмент простору освіти для формування паростків нової моралі. Із перспективних нарбок у цій площині відмічається три підходи, а саме: 1) виникнення едукології як науки про освічену людину; 2) формування евалюації як концепції управління навчальним процесом; 3) управління знаннями.*

**Ключові слова:** індустріальна освіта, життєвий цикл, криза, менеджмент, технократизм, едукологія, евалюація, управління знаннями.

**Вступ.** Менеджмент освіти сьогодні викликає чи не найбільшу стурбованість і розчарування у площині реформування українського суспільства. Здавалось би, галузь освіти довготривала у часі, постійно активована у просторі з гарною історією класичного педагогічного забезпечення навчально-виховного процесу, не може мати великих ризиків у сфері менеджменту освіти. Водночас у рекомендації Міністрів Ради Європи з питань викладання історії в Європі у XXI столітті зазначається, що «основні виклики завтрашнього дня на європейському континенті назрівають в галузі освіти і культури» [1]. Тож організаційна криза в освіті нині притаманна для усієї сфери освіти і є характерною не тільки для України. Зрозуміло, що освітній процес у цьому контексті розглядається не просто як розвиток сукупності методичних і дидактичних принципів, якими керуються педагоги і батьки, а, насамперед, як осмислення й примноження того суспільного досвіду, що навчає людей уникати помилок та ефективно жити і творити в сьогоденні, або, вдаючись до компетентнісного принципу ЮНЕСКО, «навчає жити разом» [2, с. 78].

**Мета** даної статті полягає в пошуку виходу з організаційної кризи в освіті і обґрунтуванні нових напрямів в організації освітянської галузі з виходом на потреби освіти XXI ст. Вона, тема статті, нав'язана тим, що вихід системи індустріальної освіти у фазу занепаду загострив потребу теоретичного осмислення проблем управління нею. Як результат цього руху менеджменту

освіти слід відмітити наявність концепцій державної політики національних держав світу, як і розроблення низки концепцій галузевого управління навчально-виховним процесом. Тому актуальність управлінської проблематики із часом, як виявляється на практиці, не зменшується, а навпаки, збільшується, як за обсягом накопичених суперечностей в освітянській сфері, так і в результаті подальшого загострення організаційних криз у площині реалізації навчально-виховних практик у конкретних навчальних закладах.

**Результати.** Поточні публікації в наукових журналах і збірниках із приводу пошуку резервів менеджменту освіти присвячені другорядним питанням. В Інтернеті керівники вітчизняної галузі освіти широко обговорюють засоби подальшого «загвинчування гайок» по відношенню до ЗВО, керівників навчальних закладів, викладачів, докторантів, аспірантів, магістрів, студентів і навіть, абітурієнтів. Мета їхніх усіх зусиль полягає в посиленні тиску на громадянське суспільство і особистість із метою збереження системи індустріальної освіти, що увійшла в гомеоклаз, тобто саморозпад.

На посилення організаційного примусу в життєустрої планетарної спільноти на етапі занепаду соціального розвитку прямо вказував М. Фуко, який у розвитку індустріальної цивілізації виділив певні етапи, що охоплюються поняттям епістемі (епістема по-грецьки – знання, пізнання). У М. Фуко на першому етапі (Відродження) – епістема подібності або подоби; на другому етапі (Просвітництво) – епістема відмінності; на третьому етапі (XIX століття) – епістема систем і організацій; на четвертому етапі (сучасність) – епістема контролю. «Епістема контролю проявляється в тому, що над усіма уявленнями про системи та організації панує можливість доступу до інформації. Влада дає доступ до інформації та можливість маніпулювати нею, а через неї – маніпулювати людьми» [3]. Контроль набуває, як бачимо, глобального масштабу й охоплює усі складові частини нашого життя. Освіта тут не виключення.

М.З. Згуровський також зауважив, що менеджмент освіти в пошуках засобів запобігання занепаду системи індустріальної освіти вдався до надмірного організаційного навантаження на викладачів вищої школи. За нашими спостереженнями, цей момент повною мірою відноситься й до інших ланок освітянської системи України. Він пише: «На них (викладачів – авт.), окрім надмірного аудиторного навантаження, покладені ще й обов'язки зі складання різноманітних планів, стандартів, виконання іншої бюрократичної роботи. Їм не до науки. Дослідницькою роботою займаються одиниці, та й ті з власної ініціативи. Ця діяльність не особливо заохочується чи стимулюється університетом, в основному зайнятим «заробітчанством» із використанням платної форми навчання. Пересічний завідувач кафедри чи професор уже перестав бути керівником наукового напрямку чи наукової школи. У кращому випадку він перетворився на свого роду «заслуженого вчителя вищої школи» [4].

Водночас, як звертають нашу увагу С. Бризгалова, Л. Романкова та інші дослідники на попередження М. Квієка про те, що «без чіткої підтримки з боку викладацького складу університетів, загальної програми реформування та її реалізації, що досягне рівня кожного факультету в кожному університеті, Болонський процес може провалитись, особливо в країнах, що не належать до «старого ЄС» (ЄС-15). Якщо академічну спільноту не вдасться переконати в нових перевагах і можливостях, які відкриває цей процес, він заглухне» [5, с. 65–72]. З'являється низка наукових праць і концепцій із теорії управління освітою. На підтвердження цієї тези наведемо три факти, що з'явилися саме на етапі занепаду системи індустріальної освіти.

По-перше, це виникнення едукології як науки про освічену людину; по-друге, формування евалюації як концепції управління навчальним процесом; по-третє, управління знаннями як спосіб використання знань у просторі фірм і галузей. Це настільки важливо, що прокоментуємо цю тезу більш детально.

Щодо першого аргументу. Як свідчить ще у 1998 році А.М. Олексюк: «Сьогодні великого значення набуває едукологія – наука про формування освіченої людини і визначення основ фундаменталізації освіти. Тому головними принципами подальшого розвитку системи вищої педагогічної освіти, на думку вчених, є принципи фундаменталізації, універсалізації,

глобалізації, відповідність запитам суспільства і часу, взаємодія з освітою, наукою і культурою, демократизація і відкритість для всіх» [6, с. 106].

Евалюація – процес дослідження проблем якості освіти, зокрема й якості роботи школи з метою корекції її дій, а також вивчення структурних і програмних рішень, що приймаються в системі освіти Європи, США, Японії та інших країн світу. Звернемо увагу, що поява цього терміна лежить у межах етапу занепаду системи індустріальної освіти, а саме – 60–70 рр. ХХ ст.

Евалюація, як технологія управління освітою, для вітчизняної освіти майже невідома, тому ми рекомендуємо зацікавленим особам звернути особливу увагу на статтю О.А. Пальнової «Эвалюация как неотъемлемая составляющая современного образования» [7]. Саме в цій статті авторка дійшла «наступних висновків про її основні особливості: 1) багатофункціональний і багатоцільовий характер евалюації, за якого оцінка якості освіти не є єдиною і пріоритетною; 2) опора на кількісний і якісний інструментарій низки наук; 3) виведення дослідження далеко за межі безпосередньо досліджуваного об'єкта; 4) критичний аналіз навіть тих чинників, які лежать за межами освітньої системи; 5) прагнення до забезпечення максимальної об'єктивності дослідження і його результатів; 6) регламентація діяльності евалюатора етичними і моральними принципами і нормами; 7) врахування інтересів всіх залучених в евалюації осіб і сторін; 8) використання підсумків евалюації не заради прийняття санкцій проти певних осіб, а для підвищення якості освітнього процесу або педагогічної діяльності.

Вочевидь, становлення евалюації в освіті є сьогодні неминучим наслідком глобальних процесів, що охоплюють всі сфери суспільного життя. Необхідною умовою успішності та ефективності евалюації виступає її прийняття вчителем, якому важливо пам'ятати, що завдання евалюатора полягає не в контролі, перевірці або оцінці його діяльності, а в допомозі йому і підтримці. Результати евалюації носять рекомендаційний характер, її процес завжди передбачає діалог причетних осіб, основним в евалюації є установка на підтримку і поліпшення» [8].

Евалюація як один зі шляхів інтеграції України в освітній простір Європи сьогодні прискіпливо вивчається європейськими науковцями. Так, наприклад, 27–29 серпня 2017 року на базі Східноєвропейського національного університету імені Лесі України під патронатом Асоціації ректорів педагогічних університетів Європи відбувся інноваційний семінар «Евалюація освітнього простору». Мета заходу – ініціювання процесів із вивчення евалюації в Україні, обґрунтування доцільності наукових і освітніх програм та проектів й визначення ролі евалюації в демократизації освітнього простору. Засновником заходу виступив «Центр евалюації науково-освітніх та соціальних програм», який очолює доктор історичних наук, директор Інституту соціології, психології та соціальних комунікацій НПУ імені М.П. Драгоманова Володимир Євтух, у співпраці з Інститутом соціології, психології та соціальних комунікацій НПУ імені М.П. Драгоманова, СНУ імені Лесі Українки, міжнародною дослідницькою групою «Ягеллонські культурні студії». У семінарі взяли участь науковці з Німеччини, Польщі й України, зокрема з НПУ імені М.П. Драгоманова, СНУ імені Лесі Українки, Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, Львівського національного університету імені Івана Франка, Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна [8].

Управління освітою – це ще один із нових напрямів менеджменту освіти, що виник у площині занепаду системи індустріальної освіти. Але він більше зорієнтований на майбутнє, ніж евалюація, що явно більше турбується про минуле й сьогоднішнє. Це відносно новий напрям менеджменту освіти, що охоплює систематичні процеси, завдяки яким знання, що необхідні для успіху організації, створюються, зберігаються, розподіляються і застосовуються.

Ще у 60–70-ті роки ХХ століття американські школи бізнесу розширили програми підготовки менеджерів за рахунок включення дисциплін, пов'язаних із людськими ресурсами, – йдеться про індустріальну психологію, організаційну поведінку та управління персоналом. Відділи кадрів Америки і Західної Європи в 70–80-ті роки ХХ століття перетворились на «відділи людських ресурсів» із ствердженням гуманного підходу до управління людьми, що значно підвищило їх статус в організації. Водночас з'явилися нові напрямки їхньої діяльності, такі як: планування і розвиток кар'єри, внутрішньо організаційна комунікація, залучення працівників

до управління. Розвиток менеджменту людських ресурсів проходить паралельно з розвитком цивілізації. В основі теорії Ф. Герцберга є тезис про те, що праця приносить людям задоволення, сприяє зміцненню психологічного здоров'я. Відповідно до цієї теорії наявність таких факторів, як трудові подвиги, визнання заслуг, власне процес праці, міра відповідальності, кваліфікації і професії посилює позитивні мотиви поведінки людини в процесі роботи, оскільки підвищується задоволення роботою [9].

У літературі можна знайти найрізноманітніші визначення поняття «управління знаннями» (knowledge management). Відповідно до В.Р. Буковіца та Р.Л. Уільямса, «менеджмент управління знаннями є процесом, за допомогою якого організація накопичує багатство, опираючись на свої інтелектуальні чи засновані на знаннях організаційні активи» [10, с. 158]. Відповідно до думок Д.Ж. Скірме, управління знаннями – це «чітко окреслене і систематичне управління важливими для організації знаннями і пов'язаними з ними процесами управління, збирання, організації, дифузії, застосування і експлуатації з метою досягнення цілей організації». Р. Руглес стверджував, що «управління знаннями може бути визначене як підхід до збільшення або створення цінності шляхом активнішої підтримки досвіду, пов'язаного з ноу-хау та знанням, що і як робити, які існують однаковою мірою як у межах організації, так і поза нею». Із наведених визначень випливає, що управління знаннями охоплює широке коло напрямків діяльності, пов'язаних водночас як і з мудрістю чи розумом окремих осіб, так і з різноманітною інформацією, яку ми використовуємо в нашій діяльності [11, с. 146].

Тому далеко не випадково останнім часом ідея управління знаннями захопила уми як практиків, так і теоретиків ділового адміністрування. Як зазначила Г. Вейжень у монографії «Глобальна освіта» (2019): «Галасу принаймні навколо неї багато: про неї пишуть статті в ділових журналах, її обговорюють консультанти й учені, вона входить у програми наукових конференцій. Прибічники управління знаннями добре усвідомлюють миттєвість захоплення модними управлінськими ідеями, проте вони переконані, що ця ідея – «не просто скороминуще захоплення, а новий аспект управління і організації і нова область досвіду» [13, с. 158].

Виходячи з логіки всього вищевикладеного процесу саморозгортання освіти, ми можемо сміливо зауважити, що під час зародження менеджменту освіти інформаційної цивілізації управління знаннями в дискурсі того, як вони створюються, зберігаються, розподіляються і застосовуються, буде головним напрямом діяльності освітян.

У цілому в цій сфері на етапі занепаду системи індустріальної освіти спостерігаються дві тенденції: перша – спрямована на вибудовування міжнародного центру управління міжнародною освітою, а друга – тоталітарне продовження унормування освітянської діяльності, незважаючи на офіційну відмову, і, навіть більше того, гостре засудження ідеології технократизму.

Ось як цей момент подає М.Р. Вернидуб: «Те, що головним завданням педагогічної науки є методологічне, теоретичне та методичне забезпечення докорінного оновлення системи освіти на основі врахування реалій сучасного життя, перспектив соціально-економічного розвитку України як суверенної держави, Академія педагогічних наук України визначила ще в 1993 році. Наголошувалося на необхідності експериментального обґрунтування основоположних принципів системи безперервної освіти, державних стандартів на всіх її етапах, структури й основних параметрів змісту освіти, психологічного обґрунтування формування в дітей і молоді національної самосвідомості, громадянськості, виховання почуття патріотизму і національної гідності, високої моральності, гуманізму і працелюбства. Протягом 1995–2000 років відбулося законодавчо-нормативне забезпечення функціонування освітньої галузі, а в науковому плані мала місце «вибухова» кількість концепцій предметного рівня, національного виховання, стандартів, зокрема шкільної освіти. На початку 2000-х років створилися об'єктивні соціальні й наукові передумови для розроблення й ухвалення тривалої стратегії розвитку української освіти з урахуванням напрацьованих за десятиріччя незалежності й поступу держави в першій чверті ХХІ століття, а також тих процесів, що відбуваються у світі» [13, с. 10].

Мало оптимізму надає й розуміння того, що «управління якістю освіти у вищому навчальному закладі має системну організацію і складає органічну частину всієї структури комплексного



менеджменту освітньої діяльності. Якщо підготовку фахівців розглядати як процес продукування компетентних професіоналів, тобто діяльність, пов'язану з наданням послуг, які мають суспільну потребу на рівні споживачів – роботодавців, студентів тощо, тоді загальні принципи забезпечення якості продукції і послуг мають розбудовуватися відповідно до загальноприйнятих умов і підходів, що гарантують високий рівень задоволення потреб споживачів» [13, с. 317].

На попередньому етапі зростання серія міжнародних стандартів і рекомендацій з управління якістю ISO 9000 набула у світі безперечної репутації як основа для створення ефективних систем управління якістю. Певний час вважалось, що «зростання вимог ринку праці, встановлення європейських стандартів якості освіти, посилення конкуренції на ринку освітніх послуг підвищує значення стандарту ISO 9001. Цей стандарт використовується для створення системи управління якістю, забезпечення гарантованої здатності вищого навчального закладу надавати освітні послуги, якість яких відповідає потребам і очікуванням споживачів – роботодавців, абітурієнтів, батьків тощо» [14, с. 60].

У міжнародному стандарті ISO 9000-2009 «якість розглядається як ступінь відповідності сукупності власних характеристик продукції, процесу або системи сформованим потребам та очікуванням споживачів, загальноприйнятим або обов'язковим. Це визначення дає змогу зробити важливий висновок про зв'язок якості та, відповідно, моніторингу зі стандартами, еталонами, нормами. Якість – це властивість, яка реально задовольняє споживача. Однак потреби та очікування споживача можуть змінюватися, тому якість є змінною величиною» [15].

Однак сувора правда освітнього життя полягає в тому, що організаційні проблеми в управлінні системою індустріальної освіти на етапі занепаду величезні і швидко нарощуються. Вони полягають у тому, що, по-перше, процес індустріальної освіти вичерпав себе остаточно, на його долю залишається лише фахова підготовка робочої сили для обслуговування наявних продуктивних сил, що були створені на попередніх етапах; по-друге, процес виокремлено від навчання і виховання молодого покоління населення планети, оскільки вона інтуїтивно бажає вчитись новому змісту освіти і жити в умовах інформаційної доби; по-третє, в арсеналі соціального управління сучасності немає навіть адекватного інструменту на випадок занепаду соціальних систем, що ґрунтуються на суспільному поділі індустріальної праці; по-четверте, зруйнована основа саморегуляційного контуру соціальних систем, оскільки мораль індустріальної доби себе зжила і тим самим зробила добру справу – звільнила аксіологічний сегмент простору освіти для формування паростків нової моралі.

**Висновки.** Із вищевикладеного стає ясно, що сучасна вища школа, насамперед українська, перебуває на етапі занепаду в полоні традиційної парадигми навчально-виховного процесу. Причому такого процесу, який має тенденцію до спрощення й примітивізації, що є наслідком його бюрократизації, формалізації, технологізації, віртуалізації. Це багатоаспектна проблема, яку неможливо осягнути та всебічно висвітлити у форматі однієї публікації. Тож вихід слід шукати саме в активізації атрибутивних властивостей пересічної людини, оскільки доба насильницької освіти з відмиранням системи індустріальної освіти відходить у небуття. Це означає, що соціальну активність слід очікувати за рахунок вияву самодіяльності пересічної людини. Тому забезпечення ефективного управління глобальною освітою у площині XXI століття є вкрай важливим кроком, оскільки у Світовому суспільстві знань вона, освіта, має стати провідним ідеологічним чинником соціального розвитку, що фундаменталізує планетарне життя.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Рекомендация Res (2001)15 Комитета Министров Государствам-членам по вопросам преподавания истории в Европе в 21 веке. URL: [tandis.odihr.pl/hre/CoE%20Rec%202001%2015%20RUS.pdf](http://tandis.odihr.pl/hre/CoE%20Rec%202001%2015%20RUS.pdf).
2. Вища школа як соціальний інститут і механізм соціалізації молоді : монографія / М.І. Михальченко та ін. ; Нац. акад. пед. наук України, Ін-т вищ. освіти. Київ : Педагогічна думка, 2012. 319 с.
3. «Порядок дискурса» Мишеля Фуко: хто управляє знаннями, управляє всем. URL: <https://monocler.ru/poryadok-diskursa-fuko/>.

4. Згуровський М.З. Дипломована псевдо-освіта, або суперечності перехідного періоду у сфері вищої освіти України. *Дзеркало тижня*. 2006. № 6.
5. Романкова Л.М. Особливості становлення сучасного європейського освітнього простору. Київ : Нова парадигма, 2018. № 133. С. 65–72.
6. Алексюк А.М. Педагогіка вищої школи України. Історія. Теорія : підруч. для студентів, аспірантів та молодих викладачів вищих навчальних закладів. Київ, 1998. С. 106.
7. Пальмова Е.А. Эвалюация как неотъемлемая составляющая современного образования. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evaluatsiyakakneotemlemayasostavlyayuschaya-sovremenno-obrazovaniya>.
8. Евалюация як один зі шляхів інтеграції України в освітній простір Європи. URL: <https://eenu.edu.ua/uk/articles/evaluaciya-yak-odin-zishlyahiv-integraciyi-ukrayini-v-osvitniy-prostir-ievropi>.
9. Коуполоулос Т.М. Управление знаниями. Москва : 2008. 224 с.
10. Вейл П.С. Искусство менеджмента. Текст. Москва : Инфра-М, 1993. 158 с.
11. Балабанова Л.В. Маркетинговый менеджмент. Текст. Донецьк : ТЗОВ «Асна», 1998. 146 с.
12. Вейжень Г. Глобальна освіта: системний та інституціональний виміри : монографія. Київ : Каравела, 2019. С. 158.
13. Вернидуб Р.М. Наука і освіта у просторі педагогічного університету : монографія. Київ-Херсон, 2014. С.10, 317.
14. Болонський процес у фактах і документах (Сорбонна–Болонья–Саламанка–Прага–Берлін) / упоряд. М.Ф. Степко, Я.Я. Болюбаш, В.Д. Шинкарук та ін. Тернопіль, 2003. 60 с.
15. Кретович С.С. Проблема качества базового высшего образования. URL: <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/6056-problema-jakosti-bazovoyi-vischoyi-osviti.html>.

#### REFERENCES

1. Rekomendatsiya Rec (2001)15 Komyteta Mynystrov Hosudarstvam-chlenam po voprosam prepodavaniya ystoryu v Evrope v 21 veke. URL: [tandis.odihr.pl/hre./CoE%20Rec%202001%2015%20RUS.pdf](http://tandis.odihr.pl/hre./CoE%20Rec%202001%2015%20RUS.pdf).
2. Vyshcha shkola yak sotsialnyi instytut i mekhanizm sotsializatsii molodi [Tekst]: monohrafiia / [M. I. Mykhalchenko ta in.]; Nats. akad. ped. nauk Ukrainy, In-t vyshch. osvity. K.: Pedahohichna dumka, 2012. - 319 s.
3. «Poriadok dyskursu» Myshelia Fuko: kto upravliaet znanyiamy, upravliaet vsem // Zaholovok z ekranu/ Rezhym dostupu: <https://monocler.ru/poryadok-diskursa-fuko/>.
4. Zghurovskiy M.Z. Dyplomovana psevido-osvita, abo superechnosti perekhidnoho periodu u sferi vyshchoi osvity Ukrainy. Dzerkalo tyzhnia. 2006. №6.
5. Romankova L.M. Osoblyvosti stanovlennia suchasnoho yevropeiskoho osvitnoho prostoru. K.: Nova paradyhma, 2018. № 133. S. 65–72., S.70.
6. Aleksyuk A.M. Pedahohika vyshchoi shkoly Ukrainy. Istoriia. Teoriia: pidruch. dlia studentiv, aspirantiv ta molodykh vykladachiv vyshchykh navchalnykh zakladiv. K.: 1998. S. 106.
7. Palmova E.A. Эвалиуация как неотъемлемая составляющая современного образования. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evaluatsiyakakneotemlemayasostavlyayuschaya-sovremenno-obrazovaniya>
8. Evaluatsiia yak odyin zi shliakhiv intehratsii Ukrainy v osvitnii prostir Yevropy. URL: <https://eenu.edu.ua/uk/articles/evaluaciya-yak-odin-zishlyahiv-integraciyi-ukrayini-v-osvitniy-prostir-ievropi>
9. Koulopoulos T. M. Upravlenye znanyiamy. Tekst. M.: 2008. 224 s.
10. Veil P. S. Yskusstvo menedzhmenta. Tekst. M.: Ynfra-M, 1993. 158 s.
11. Balabanova L. V. Marketynhovy menedzhment. Tekst. Donetsk : TzOV «Asna», 1998. 146 s.
12. Veizhen H. Hlobalna osvita: systemnyi ta instyuttsionalnyi vymiry: monohrafiia. K.: Karavela, 2019. S. 158.
13. Vernydub R.M. Nauka i osvita u prostori pedahohichnoho universytetu: monohrafiia. Kyiv-Kherson, 2014. S. 10-11, S. 317.
14. Bolonskyi protses u faktakh i dokumentakh (Sorbonna–Bolonja–Salamanka–Praha–Berlin) / uporiad. M. F. Stepko, Ya. Ya. Boliubash, V. D. Shynkaruk ta in. Ternopil, 2003. 60 s.
15. Kretovych S.S. Problema kachestva bazovoho vyssheho obrazovaniya. URL: <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/6056-problema-jakosti-bazovoyi-vischoyi-osviti.html>.

**Zinkevych Vasyl Ivanovych**

Candidate of Agricultural Sciences, Associate Professor  
Associate Professor at the Department of Economics and Management  
Drohobych State Ivan Franko Pedagogical University  
24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine

### **METAMORPHOSIS OF MANAGING THE DECLINE STAGE OF THE INDUSTRIAL EDUCATION SYSTEM**

*The article analyzes metamorphosis of education management at the stage of its decline from the position of life cycle of the industrial education system; the two tendencies are distinguished, namely: the first is aimed at building an international center for managing international education, and the second is a continued totalitarian regulation of educational activity, notwithstanding the official refusal, and moreover, the condemnation of the ideology of technocratism, The attention is drawn to the fact that the recent years publications concerning the improvement of management of education touch upon secondary topics, since they are aimed in fact at further conservation of the system of violent education what industrial education in its essence is. The organizational problems in managing the industrial education system at the stage of decline are enormous and rapidly increasing. They lie in the fact that, firstly, the process of industrial education has exhausted itself completely, the only thing that remains is that it can do the professional training of the workforce for service of the existing productive forces created in the previous stages; secondly, the process is separated from the education and upbringing of the young generation of the planet's population, as it intuitively wants to learn a new content of education and live in an information age; thirdly, modern social management does not possess any adequate tool in case of the decline of social systems based on the social division of industrial labor; fourth, the basis of the self-regulating contour of social systems is destroyed, as the morality of the industrial age is outdated and thereby has done a good deed – made free the axiological segment of the educational space for forming the sprouts of new morality.*

*From the most prospective studies on the subject there are three approaches, namely: 1) emergence of educology as a science about an educated person; 2) formation of evaluation as a concept of managing educational process; 3) management of knowledge.*

**Key words:** industrial education, life cycle, crisis, management, technocratism, educology, evaluation, knowledge management.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.10>**Лісеєнко Олена Василівна**

доктор соціологічних наук,  
професор кафедри філософії, соціології  
та менеджменту соціокультурної діяльності  
ДЗ «Південноукраїнський національний  
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»  
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, Україна

## АКСІОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

*Стаття присвячена дослідженню феномена національної ментальності, сутності та специфічних проявів у сучасних реаліях національної ментальності за допомогою використання аксіологічного методу та методології. Обґрунтовано, що аксіологічний підхід дає можливість виявити ціннісні характеристики культурно діючих соціальних суб'єктів, що визначаються культурним довготривалим контекстом та ціннісно-нормативною системою суспільства, формування і розвиток ціннісного компонента в структурі ментальності, ціннісну природу ментальності як способу національної ідентифікації.*

*Запропоновано поглибити розуміння сутності ментальності як «способу мислення» культурно діючого суб'єкта. Зазначено, що оскільки всі основні елементи ментальності представлені як коди культури і напрацьованих способів діяльності, тобто типових форм поведінки в соціокультурному полі, можна стверджувати, що ментальність – це не психічний стан індивіда, а соціокультурний феномен.*

*Ментальність визначено як комплекс індивідуальних чи колективних уявлень, ціннісних орієнтацій, установок, стереотипів культурно діючих суб'єктів, що проявляються в певних типах поведінки. Проаналізовано національну ментальність як багаторівневий феномен, який має складну структуру та різні компоненти в когнітивному, ціннісному, емоційному і поведінковому проявах. Проаналізовано деякі особливості національної ціннісної ментальності громадян України на основі даних соціологічних досліджень Інституту соціології НАН України 1992–2016 рр.*

*Наголошено на необхідності подальшої розробки методологічних та методичних підходів до дослідження феномену національної ментальності, розширення застосування комплексного міждисциплінарного підходу, використовуючи теорії, висновки як філософів, так і соціологів, істориків, антропологів, психологів.*

**Ключові слова:** ментальність, національна ментальність, цінності, аксіологічний підхід, культурно діючий суб'єкт.

**Вступ.** Методологічні засади дослідження ментальності, різні аспекти аналізу історії і теорії національної ментальності перебувають у фокусі уваги сучасних дослідників – філософів, істориків, соціологів, антропологів. Найбільш часто застосовуються або історичні (методологія школи «Анналів»), або соціологічні методи дослідження цього феномена, які в дуже обмежених межах можуть бути застосовні в соціальній філософії. Тож соціально-значущою та актуальною проблематикою соціально-філософської науки є поглиблене вивчення теоретико-методологічних засад дослідження феномену ментальності, сутності та специфічних проявів у сучасних реаліях національної ментальності, з якою пов'язані ціннісні орієнтації, соціальні уявлення, установки, емоції та стереотипи народу. Представляється можливим до дослідження феномену національної ментальності розширити використання аксіологічного підходу та поглибити розуміння сутності ментальності як «способу мислення» культурно діючого суб'єкта. Аксіологічний підхід дає можливість виявити ціннісні характеристики культурно діючих соціальних суб'єктів, що визначаються культурним довготривалим контекстом та ціннісно-нормативною системою суспільства, формування і розвиток ціннісного компонента в структурі ментальності, ціннісну природу ментальності як способу національної ідентифікації, а в більш широкому контексті – увага до всієї складності і реалістичної різнобарвності палітри соціального життя.

**Аналіз останніх наукових досліджень.** Найближче до вивчення аксіологічних особливостей ментальності підійшла група представників української діаспори. Такі дослідники, як А. Кульчицькій, Ю. Липа, Е. Онацькій, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, Б. Цімбалістий аналізували сутність духовних підстав соціуму, характерні ментальні риси української нації, питання співвідношення свідомого і несвідомого, фактори формування української ментальності. Ю. Липа в роботі «Призначення України» (1953) відзначає деякі характерні риси української родини, а отже, найбільш істотні прояви української ментальності. Він вважає, що духовність матриархату, хоча і змінена, досі залишилася в українській родині [1].

Серед вітчизняних вчених дослідження феномена національної ментальності представлено в роботах М. Поповича, С. Кримського, О. Донченко, П. Гнатенко та інших. Відомий український дослідник М. Попович в роботі «Теорія ментальності» використовує таке значення терміна «ментальність», яке визначає те, що «відбувається в розумі, в психіці індивіда, а не в матеріально виражених поведінкових діях (хоча за цими поведінковими діями можна було б судити про їх внутрішній – психічний, моральний або інтелектуальний зміст)» [2; 5]. О. Донченко досліджує різні форми національної ментальності та підкреслює, що в архетипових формах концентрується досвід спільної еволюції (інволюції) спільнот у їх історичному розвитку, що відбивається у феномені «соціетальної психіки» [3].

**Мета статті** – аналіз аксіологічних засад дослідження феномену національної ментальності в сучасному науковому дискурсі.

**Результати.** Термін «ментальність» у сучасному науковому дискурсі є молодим, хоча має давнє походження. Це поняття, що з'явилося від латинського “mens” – розум, мислення, спосіб мислення, душевний склад, спочатку вживалося в значенні «ментальний, розумовий». Досі визначення поняття ментальності залишається дискусійним і найчастіше трактується як специфічний спосіб і тип мислення, глибинне джерело і рівень колективної свідомості, що включає в себе і несвідоме. В енциклопедичних словниках дається дуже широке визначення поняття ментальність: «1. Здатність мислення, інтелект. 2. Спосіб мислення. 3. Умонастрій» [4].

Поділяючи точку зору багатьох вчених про сутнісні характеристики ментальності як способу мислення, пропонуємо розуміти **ментальність** як *комплекс індивідуальних чи колективних уявлень, ціннісних орієнтацій, установок, стереотипів культурно діючих суб'єктів, що проявляються в певних типах поведінки.*

Оскільки всі основні елементи ментальності представлені як коди культури і напрацьованих способів діяльності, тобто типових форм поведінки в соціокультурному полі, можна стверджувати, що ментальність не психічний стан індивіда, а соціокультурний феномен. Навіть більше, в основі того, що індивідом вважається цінним, необхідним, до чого він прагне в своїй поведінці, лежить сукупність ціннісних уявлень і ціннісних орієнтацій. Таким чином *індивід виступає як культурно діючий суб'єкт.* Ієрархічно організовані уявлення про цінності лежать в основі рішень, прийнятих суб'єктом в численних ситуаціях соціального вибору, активно беруть участь у формуванні внутрішньої програми його дій і таким чином «вбудовують» його в суспільне життя. Оскільки система цінностей виступає як універсальна структура пріоритетів, що визначають бажаний життєвий проект і систему орієнтацій індивіда, саме ціннісно-культурний складник надає ментальності якісну визначеність. Оскільки ментальність характеризують цінності і норми поведінки, характерні тією чи іншою мірою для представників певного народу (нації), найважливішими складниками ментальності є ціннісно-мотиваційне ставлення до праці і багатства, норми і зразки соціальної взаємодії, соціальні стереотипи, організаційні форми повсякденної життєдіяльності тощо.

На нашу думку, коли йдеться про ментальність якоїсь групи людей, ми повинні розуміти не тільки те, що її представники мають певну схожість особливостей образу мислення, душевного складу, ціннісних орієнтацій, а й те, що в їх поведінці можна виявити певні закономірності, пов'язані зі спільністю їх розумових (світоглядних) та ціннісних позицій. Так, під час осмислення сутнісних рис ментальності ми спираємося на його вивчення не тільки за його функціонуванням у сфері мислення, а й у сфері поведінки, які фіксуються такими словами,

як «ментальність проявляється», «ментальність характеризує», «ментальність визначає» і так далі. Таке значення поняття «ментальність», на наш погляд, характеризується більш широкими евристичними можливостями.

Важливо відзначити, що до форм національної ментальності належать «колективні уявлення» (Е. Дюркгейм), «соціальні уявлення» (С. Московічі), «габітус» (П. Бурдьє), «система цінностей та норм» (П. Сорокін), інтелектуальні реакції, які проявляються в інтерпретації, оцінці якості та освоєнні навколишнього світу. Крім цього, цей феномен містить у собі насамперед елементи свідомості і суспільної психології, зокрема історичну пам'ять, архетипи. О. Донченко підкреслює, що в архетипних формах концентрується досвід спільної еволюції (інволюції) спільнот у їх історичному розвитку, що відбивається у феномені «соціетальної психіки» [5].

Питання, пов'язане з основними структурними компонентами національної ментальності для вивчення її сутнісних характеристик, залишається досі дискусійним, оскільки не запропоновано інструментарію, який би дозволив це зробити з достатнім ступенем точності. Найбагатша феноменологія проявів ментальності відкриває його складну структуру і в когнітивному, і в ціннісному, і в емоційному, і в поведінковому аспектах.

Так, Р.А. Додонов визначає кілька рівнів структури національного менталітету: 1) нижчий – психоенергетичний (поле), тут фіксується кількість психо-емоційно-розумової енергії, яка необхідна для вирішення поточних завдань; 2) несвідомий, що складається з декількох рівнів: архетипний (образи), етнічний, расовий, загальнолюдський; 3) вищий – розумовий, логічний (поняття). Як зазначається дослідником, «ці рівні об'єднуються загальним механізмом ретрансляції з покоління в покоління інформації про найбільш оптимальні прийоми рішення стандартних завдань, що постають перед членами колективу» [6]. Отже, системоутворюючим елементом цієї структури є способи мислення нації.

Як бачимо, ментальність – це багатошаровий і багатовимірний соціокультурний феномен. Структура ментальності включає в себе досить багато різноманітних елементів і пластів, проте слід назвати, принаймні, ті основні пласти структури ментальності, в яких вона репрезентується і які можливо вивчати в якості предмета наукового пізнання науковими методами. На наш погляд, у структурі національної ментальності можна виділити такі компоненти: 1) соціальні уявлення, оскільки суб'єкти в своєму сприйнятті життєвого світу керуються соціальними уявленнями, можна сказати, що наші соціальні уявлення пов'язані з особливостями ментальності; 2) система значень; ментальність як система значень включає знання та інформацію, якими володіють культурно діючі суб'єкти. У конкретно-соціологічному сенсі знання (мислення) існує, наприклад, як рівень інформованості про події, явища, особистості (індивідуальності), соціальної групи (колективи, нації тощо), суспільство; 3) система цінностей; ментальність як сукупність цінностей відображає комплекс соціально значущих принципів індивідуального і групового сприйняття, відносини, поведінки і дії в соціальних ситуаціях. Ментальність як система цінностей може бути виміряна за такими параметрами: зміст цінності, ієрархія цінностей, ціннісні орієнтації, ціннісні пріоритети; 4) інтелектуальні і афективні реакції; вивчаючи ментальність, ми бачимо особливе емоційне ставлення до певних елементів соціальної реальності. Тому ментальність як система інтелектуальних і афективних реакцій включає в себе емоційно-оцінне ставлення до індивідів, подій, явищ, способи емоційного вираження, типові способи спілкування і комунікації; 5) форми поведінки і габітус; ментальність як система поведінкових форм може являти собою: моделі поведінки, стереотипи поведінки, переваги, очікування та оцінки поведінки. Функції габітусу також охоплюють велике поле в просторі ментальності: вибірковість, стратегія ухилення, вибір моделі поведінки, яка дає можливість впевнено почувати себе в суспільстві, зокрема завдяки своїм прихованим справжнім думкам і намірам [7].

Значимість вивчення ціннісно-сміслової архітектоніки національної ментальності пов'язана з тим, що, простежуючи ціннісні зміни в національній ментальності, можна прогнозувати вектори розвитку суспільства. Крім того, цінності на соціетальному рівні виконують фундаментальну функцію інтеграції соціуму, підтримки його цілісності. При цьому важливо не забувати ще одну таку функцію цінностей, як те, що вони можуть характеризувати

не тільки цілісність соціуму, а й його неоднорідність, ієрархію, розшарування, бути джерелом латентних і явних ціннісних та інших конфліктів. Дуже часто під цінностями розуміються тільки позитивні якості, такі як альтруїзм, патріотизм, відповідальність тощо. Однак при цьому ігнорується той факт, що цінності можуть мати і негативне значення, наприклад, ізоляціонізм, патерналізм тощо.

Вивчення національної ментальності та ціннісної свідомості населення України стало затребуваним у зв'язку з певною геополітичною стратегією розвитку України – європейським вектором розвитку і необхідністю проведення модернізаційних процесів і реформ у соціумі з урахуванням соціокультурних ментальних особливостей, які можуть наблизити країну до декларованих цілей побудови сучасного суспільства масового добробуту з інноваційною економікою і ефективною демократією. Відповідно до сучасної теорії множинності модернів Ш. Ейзенштадта, соціокультурна (в тому числі ціннісна, ментальна) унікальність суспільства зумовлює її особливий шлях, темпи, результати модернізації. Але необхідно відзначити, що є й будуть культурні універсалиї (наприклад, загальнолюдські цінності), без яких ніяка культурна унікальність не може забезпечити інтеграції «унікального суспільства» в сучасний глобальний світ. Тому важливо вивчати специфіку ціннісної ментальності населення України і її соціокультурні компоненти, які співзвучні ціннісній ментальності європейців.

Аналізуючи дані «Європейського дослідження цінностей» (2010 р.), можна стверджувати, що системи цінностей у різних суспільствах істотно розрізняються за показниками «підпорядкування – самостійність» [8]. Шляхом агрегації окремих показників ціннісної свідомості, запропонованих Р. Інглхартом, були отримані три основних ціннісних класи: «владної ієрархії» (підпорядкування), «ініціативної автономії (самостійності)», «ні ієрархії, ні ініціативної автономії» (проміжний клас).

Розподіл різних груп європейських держав за належністю населення до різних ціннісних класів представлено в табл. 1 [8].

Таблиця 1

**Розподіл населення чотирьох груп європейських країн та України за ціннісними класами, %**

Країни	Клас 1 «владна ієрархія»	Клас 2 «ні ієрархії, ні ініціативної автономії»	Клас 3 «ініціативна автономія»
Скандинавські	10	22	68
Західноєвропейські	18	40	42
Середземноморські	40	37	23
Соціалістичні	53	42	5
Україна	66	33	1

Доводиться визнати, що на відміну від більшості країн Європи, людей з цінностями ініціативної автономії в Україні майже немає (1%), і Україна на шляху модернізації суспільства не може розраховувати на підтримку значної частини населення, більшість якого орієнтована на традиційні цінності соціального підпорядкування (коли цінність людини визначається її місцем у соціальній ієрархії), а третина (33%) не визнає ні ієрархії, ні автономності особистості. Але, на думку Є. Головахи, можна змінити пострадянську ціннісну систему населення України, наблизивши її до європейської шляхом *ціннісної медіації*. Як вважає вчений, у кожній з цих цінностей є складник, впливаючи на який, можна змінити пострадянську традиційну ціннісну систему, наблизивши її до модернової європейської ціннісної системи, наприклад, «цінність кар'єри, коли вона не стає самоцінністю, припускає цінність професіоналізму, спираючись на яку, можна розвивати прагнення до самореалізації; у цінності ізоляціонізму важливий той складник, який пов'язаний із засудженням агресії як механізму вирішення соціальних протиріч. Ця цінність є домінантною в українському суспільстві. Саме з неї можна поступово формувати толерантність у сучасному європейському сенсі цього феномену» [8, с. 95].

Як свідчать дані моніторингу Інституту соціології НАН України 1992–2016 рр., ціннісна ментальність громадян України характеризується домінуванням вітальних цінностей, пов'язаних зі здоров'ям, сім'єю, дітьми та добробутом, тобто традиційною ціннісною системою [9]. Але це цінності мікросередовища, цінності міжособистісних, а не загальносуспільних відносин. В той же час цінності, які належать до модерної ціннісної системи: самореалізаційні («цікава робота», «суспільне визнання», «освіта», «культурна компетентність», «індивідуальна самостійність»), політико-громадянські цінності («державна незалежність країни», «створення рівних можливостей для всіх», «можливість висловлювати думки з політичних та інших питань, не боячись за особисту свободу», «критика і демократичний контроль рішень владних структур», «демократичний розвиток країни», «підприємницька ініціативність», «участь у діяльності політичних партій і громадських організацій»), реалізація яких забезпечує адаптацію людей до нових ринкових і демократичних реалій у нашій країні, мають для населення України другорядний характер. Треба відзначити, що в Європі досі спостерігається конфлікт між традиційною і модерною ціннісними системами, проте загальна тенденція полягає в тому, що за останні десятиліття саме такі європейські цінності, як рівність перед законом, самореалізація, толерантність, відкритість змінам, індивідуальна відповідальність, взаємодопомога, об'єднували європейців і створювали духовні передумови для поглиблення європейської інтеграції.

У ціннісній ментальності населення України, як свідчать дані моніторингу 2003–2018 рр., почали відбуватися зміни, пов'язані зі зростанням важливості самореалізаційних цінностей. Крім того, почали зростати за своєю важливістю для людей цінності, пов'язані із комунікацією, толерантністю, солідаризацією, зміцненням соціальних зв'язків. Ця тенденція має позитивний потенціал для зміцнення загального солідаризму українського соціуму, особливо під час обставин, пов'язаних з подіями на сході країни.

**Висновки.** Термін «ментальність» у сучасному науковому дискурсі стає досить популярним, що свідчить, з одного боку, про потребу наукової рефлексії найважливіших складників генетичного коду народу, яка позначається даним терміном, а з іншого боку, про необхідність урахування особливостей національної ментальності в умовах сучасних культурно-інституційних змін. Методологічна значимість поняття ментальності в сучасному науковому пізнанні пов'язана з тим, що дозволяє під час характеристики ментальності аналізувати специфіку способу мислення і поведінки культурно діючого суб'єкта(ів).

Поняття «національна ментальність» відображає ціннісно-духовний стан індивіда, соціальної групи, народу, яке складається в результаті історично тривалого і досить стійкого впливу різних чинників і обставин (природно-географічних, етнічних, соціально-економічних, релігійних, культурних). Обґрунтовано, що ментальність має певну цілісність, тобто наявність певного ціннісного ядра, тому виступає як певна основа цілісного способу життя людини, яка визначає як усвідомлено, так і несвідомо напрям життєдіяльності індивіда. Відзначено, що суспільні перетворення безсумнівно впливають на закладені в структурі національної ментальності базові уявлення, ціннісні пріоритети, однак традиційні стереотипи, способи мислення практично залишаються незмінними.

Запропоновано під ментальністю розуміти комплекс індивідуальних чи колективних уявлень, ціннісних орієнтацій, установок, стереотипів культурно діючих суб'єктів, що проявляються в певних типах поведінки. Соціокультурний характер ментальності проявляється в тому, що всі його елементи подані як коди культури і напрацьовані способи діяльності, тобто типові форми поведінки в соціокультурному полі.

Методологічні проблеми теорії ментальності і розробка сучасних підходів до дослідження національної ментальності залишаються актуальними і недостатньо розробленими, що пов'язано зі складністю використання точних методів наукового аналізу до концептуального, теоретичного дослідження такого неточного і багатозначного феномену, як ментальність. Спільними зусиллями філософів необхідно виробити єдину філософську концепцію ментальності, визначити основні компоненти його структури. При цьому його плідне вивчення буде можливо тільки за умови комплексного міждисциплінарного підходу, використовуючи теорії, висновки як власне філософів, так і соціологів, істориків, антропологів, психологів.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Українська діаспора. Київ : Інститут соціології АН України, 1993. 106 с.
2. Попович М.В. Теорія ментальності. Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ : Наукова думка, 2006. С. 3–30.
3. Донченко О. Концепція соціальної психіки суспільства. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. № 1–2. С. 118–157.
4. Cambridge international dictionary of English. Cambridge UP. 1995. P. 112.
5. Донченко О. Концепція соціальної психіки суспільства. *Філософська і соціологічна думка*. О. Донченко. 1994. № 1–2. С. 118–157.
6. Додонов Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье : РА «Тандем-У». 1998. 340 с.
7. Лисеенко Е.В. Возможности и проблемы теоретического и эмпирического исследования ментальности. *Український соціологічний журнал*. 2016. № 1–2. С. 37–41
8. Ціннісна складова модернізаційних процесів у сучасному соціумі України: монографія / Балакірева О. М., Геєць В. М., Сіденко В. Р. та ін. НАН України, ДУ «Ін-т екон. та прогноз. НАН України». Київ, 2014. 340 с.
9. Українське суспільство: Моніторинг соціальних змін. Випуск 1(15).Том 1 / За ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги. Київ : Інститут соціології НАН України, 2016. 545 с. ; Українське суспільство: Моніторинг соціальних змін. Випуск 1(15).Том 2 Таблиці і графіки / За ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги. Київ : Інститут соціології НАН України, 2016. 410 с.

## REFERENCES

1. Ukrainskaya diaspora. Kyiv : Institut sotsiologii NAN Ukrainy, 1993. 106 s.
2. Popovich M. V. Teoriya mental'nosti. Problemy teorii mental'nosti: monografiya. Kyiv : Naukova dumka, 2006. S. 3–30.
3. Donchenko O. Kontsepsiya sotsial'noy psikhiki obshchestva. *Filosofskaya i sotsiologicheskaya mysl'*. 1994. № 1-2. S. 118–157.
4. Cambridge international dictionary of English. Cambridge UP. 1995. P. 112.
5. Donchenko O. Kontsepsiya sotsial'noy psikhiki obshchestva. *Filosofskaya i sotsiologicheskaya mysl'*. A. Donchenko. 1994. № 1–2. S. 118–157.
6. Dodonov R.A. Etnicheskaya mental'nost': opyt sotsialno-filosofskogo issledovaniya. Zaporozhye : RA "Tandem-U". 1998. 340 s.
7. Liseyenko O.V. Vozmozhnosti i problemy teoreticheskogo i empiricheskogo issledovaniya mental'nosti. *Ukrainskiy sotsiologicheskij zhurnal*. 2016. № 1-2. S. 37–41.
8. Tsennostnaya sostavlyayushchaya modernizatsionnykh protsessov v sovremennom sotsiume Ukrainy : monografiya / Balakireva O. M., Geyets V. M., Sidenko V. G. i dr. NAN Ukrainy, GU In-t ekon. i prognozuv. NAN Ukrainy ». K., 2014. 340 s.
9. Ukrainskoye obshchestvo: Monitoring sotsial'nykh izmeneniy. Vypusk 1 (15) .Poetomu 1 / Pod red. d.ek.n. V. Vorony, d.sots.n. N. Shul'ga. Moscow : Institut sotsiologii NAN Ukrainy, 2016. 545 s.; Ukrainskoye obshchestvo: Monitoring sotsial'nykh izmeneniy. Vypusk 1 (15) . Poetomu 2 Tablitsy i grafiki / Pod red. d.ek.n. V. Vorony, d.sots.n. N. Shul'ga. Moscow : Institut sotsiologii NAN Ukrainy, 2016. 410 s.

**Liseienko Olena Vasylivna**

PhD,

Professor of the Department of Philosophy, Sociology  
and Management of Socio-cultural Activity

State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky"

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

## AXIOLOGICAL BASES OF RESEARCH OF NATIONAL MENTALITY

*The article is devoted to the study of the phenomenon of national mentality, essence and specific manifestations in modern realities of national mentality by using axiological method and methodology. It is substantiated that the axiological approach gives an opportunity to reveal the value characteristics*

*of culturally active social actors, determined by the cultural long-term context and value-normative system of society, the formation and development of a value component in the structure of mentality, the value nature of mentality as a way of national identification.*

*It is proposed to deepen the understanding of the essence of mentality as a “way of thinking” of a culturally active subject. It is noted that since all the basic elements of mentality are represented as codes of culture and developed modes of activity, that is, typical behaviors in the socio-cultural field, it can be argued that mentality is not a mental state of the individual, but a socio-cultural phenomenon.*

*Mentality is defined as a complex of individual or collective representations, values, attitudes, attitudes, stereotypes of culturally active subjects that manifest themselves in certain types of behavior. National mentality is analyzed as a multilevel phenomenon, which has a complex structure and various components in cognitive, value, emotional and behavioral manifestations.*

*It is analyzed some peculiarities of the national value mentality of the citizens of Ukraine on the basis of sociological research of the Institute of Sociology of the NAS of Ukraine 1992–2016. According to the monitoring data of the Institute of Sociology of the NAS of Ukraine from 1992–2016, the value mentality of Ukrainian citizens is characterized by the dominance of vital values related to health, family, children and well-being, that is, the traditional value system. According to the monitoring data, changes in the value mentality of the Ukrainian population began to occur due to the increasing importance of self-actualization values. In addition, values related to communication, tolerance, solidarity, and strengthening of social ties have started to increase in importance to people. This tendency has a positive potential for strengthening the overall solidarity of the Ukrainian society, especially in the context of events in the east.*

*The necessity of further elaboration of methodological and methodological approaches to the study of the phenomenon of national mentality, extension of the application of complex interdisciplinary approach, using theories, conclusions of philosophers as well as sociologists, historians, anthropologists, psychologists, is emphasized.*

**Key words:** *mentality, national mentality, values, axiological approach, culturally active subject.*

УДК 141.5+316.3

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.11>**Пальчинська Мар'яна Вікторівна**

доктор філософських наук, доцент,  
завідувач кафедри філософії, психології та педагогіки  
Одеської національної академії зв'язку імені О. С. Попова  
вул. Кузнечна, 1, м. Одеса, Україна

## ЕКЗИСТЕНЦІЯ ВІРТУАЛЬНОГО ПРОСТОРУ В СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ

*Дослідження екзистенцій віртуального простору дозволяє стверджувати конвергенцію соціального світу зі світом віртуальним. Сучасні інформаційні технології мають значно більший потенціал, ніж технології попередніх епох, які тільки підкреслювали непереборні кордони між світом людини і природи і світом техніки. Віртуальний простір як позапросторовий і позачасовий елемент соціокультурного простору сучасного суспільства ініціює фундаментальні зміни соціального простору та часу, які історично обмежували рух інформації. Апелюючи до М. Маклюєна, можна констатувати, що «час» припинився, а «простір» зник, тобто людство живе у глобальному селі. До того ж комп'ютерна комунікація робить простір невизначено пластичним, а також перетворює його на логічне продовження процесу звільнення людей від просторових обмежень практично з усіма його соціальними проявами. Конвергенція комп'ютерних і комунікаційних технологій робить можливим постійний інтерактивний обмін інформацією: від найпростіших форм комунікації між двома людьми до масових комунікацій між великими соціальними групами з високою швидкістю.*

*Комплексні і постійні зміни в соціальному просторі під впливом новітніх інфокомунікаційних технологій призводять до появи просторових структур цифрової епохи, що значно впливають на прояви соціокультурної життєдіяльності соціальних інститутів, груп та окремих індивідів.*

*Межі сегменту взаємодії соціального і віртуального простору сучасного суспільства все більшою мірою нівелюються під впливом наступних факторів: по-перше, інтеграція віртуального простору із простором соціальним представляє собою специфічну форму соціокультурної взаємодії; по-друге, сегмент віртуального простору постійно збільшується за мірою ускладнення і вдосконалення новітніх інформаційно-комунікаційних технологій, викликаючи певний метафізичний парадокс: віртуальний простір підсилює трансформації простору соціального.*

**Ключові слова:** віртуальний простір, соціальний простір, екзистенції, новітні технології, особистість, сучасне суспільство, віртуалізація.

**Вступ.** Актуальність обраної теми полягає у тому, що простір сучасного соціуму під впливом інформатизації та глобального поширення комп'ютерних мереж набув такого структурного компоненту, як простір віртуальний. У контексті соціальної філософії розгляд цієї проблематики має фрагментарний характер. Наукова рефлексія щодо цього феномену спрямована переважно на вивчення віртуальної реальності, саме тому визначення концептуальних ознак та системуютьорюючих принципів віртуального простору є вельми актуальною науковою проблемою.

У роботах, присвячених філософському осмисленню «віртуального простору», подані різні обґрунтування тих чи інших аспектів цього поняття. Однак цілісного, системного і, найголовніше, завершеного аналізу філософської сутності цього поняття сьогодні немає. У зв'язку з цим мета запропонованої статті зводиться до виявлення екзистенціальних підстав цього соціокультурного явища, що дозволить виявити його світоглядну і метафізичну значущість.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** У контексті соціальної філософії розгляд цієї проблематики має вагомий характер, оскільки сучасне суспільство є, по суті, інформаційним, а віртуалізація своєю чергою уявляє собою концептуальну особливість інформаційного суспільства. Окремі аспекти означеної проблеми аналізувалися в роботах С. Орехова, Н. Гримак, М. Опенкова, Р. Абдєєва, В. Ажажи, Л. Скворцова, Н. Носова, Д. Пивоварова, В. Розіна,

С. Хоружего, А. Юхвіда, С. Корольова та інших. Проблема мережевого часу і простору розглядалася в роботах М. Кастельса, Ф. Броделя, І. Валерстайна, А. Назарчука. Дослідницький ракурс у контексті зазначеної проблематики спрямовано на аналіз ролі медіа у віртуальному просторі. Серед дослідників можемо зазначити Р. Вербового, В. Золяк, О. Кайду, Л. Мудрак, О. Самуляк, А. Сімашову, Л. Федорчук, Л. Цодікова, В. Шевченко та інших.

**Мета статті** – визначити екзистенції віртуального простору в сучасних соціокультурних умовах.

**Результати.** Найбільш поширене трактування віртуального простору передбачає існування безлічі просторів (соціального, культурного, політичного, релігійного тощо), які не зводяться один до одного, в яких протікає соціальне і індивідуальне буття. На ньому ґрунтується також ідея поліонтологічності, тобто включеності індивіда в ці простори, та виявляє себе як у міфологічному, релігійному, езотеричному, так і у філософському світогляді. Прикладом може бути онтологічний плюралізм і дуалізм, які знаходять своє вираження в концепції множинності світів, зокрема квантової механіки, космології, синергетики. Сьогодні ідея поліонтичності активно розробляється в такому напрямку, як віртуалістика [13, с. 94]. У контексті вищевикладеного також слід виділити концепцію В. Ємеліна, який, спираючись на роботи Ж. Дельоза і Ж. Бодрійяра, використовує поняття «симулякр» і характеризує віртуальний простір як «... організований простір симулякрів – особливих об'єктів, «відчужених знаків», які на відміну від знаків-копій фіксують не схожість, а відмінність із референтною реальністю» [7, с. 15].

Для другого напрямку у вивченні проблем віртуального простору характерно визначення його як виду буття. Все розмаїття існуючих підходів до трактування поняття буття пояснюється не тільки різним тлумаченням самого терміну і близьких до нього за змістом понять (сущє, існування, реальність), але і змістом категорій небуття (ніщо, становлення тощо): «Нарешті, заглиблення буття в небуття і заглиблення небуття в буття, що відбувається постійно, суцільно і безперервно, вже містить у собі ключ до розуміння <...> віртуальної реальності, оскільки підстави для її аналізу вже закладені в сутності становлення. При цьому говорити слід, на нашу думку, саме про віртуальну реальність, але не просто віртуальне буття, яке, до речі, передбачає наявність і віртуального небуття» [15, с. 24].

На цей час не існує однозначного визначення терміна «віртуальний простір», оскільки в полі філософського дискурсу найбільш обговорюваними термінами є «віртуальна реальність», «віртуалізація», «віртуальність» тощо, тому в нашому дослідженні під віртуальним простором автором розуміється «форма буття елементів суспільства як соціальної системи, опосередкована комп'ютерними технологіями, що спричиняє інтенсифікацію соціокультурних перетворень».

У контексті тлумачення постструктуралізму соціальна система представлена як «єдність ряду умов явищ» [10, с. 297], укладена в межі просторово-часового контексту, який визначає її сутнісні ознаки і властивості. Чуттєве сприйняття дає нам соціальний час та простір лише як вимірювану величину, як раціоналізацію загальної системи «відносин речей взагалі» [8, с. 66]. Апелюючи до Канта, можна позначити залежність чуттєвого сприйняття і досвіду від соціального суб'єкта, а саме від притаманних йому форм чуттєвості – часу і простору, «які нібито складають схеми та умови всього чуттєвого в людському пізнанні» [9, с. 293]. Аналізуючи простір і час, Кант закріплює за ними віртуальність як апіорі закладену в них властивість: «Починаючи з Іммануїла Канта, філософія поступово розвивалася від ідеї унікальної реальності єдиного незмінного світу до ідеї безлічі світів. Кант елімінував поняття світу заздалегідь даного, помістивши основні форми не у зовнішній світ, але в людську свідомість. Категорії розуму (причинність і матерія) разом із формами чуттєвого пізнання (простір і час) впорядковують хаотичні дані чуттєвого сприйняття...» [3, с. 57].

У концепції соціального простору та часу (із постструктуралістських позицій) затверджуються наступні положення. По-перше, через відношення із часом та простором встановлюється сама соціальна система. По-друге, соціальний час та простір – це не онтологічна константа, а скоріше результат соціальних відносин. По-третє, соціальне відношення може бути представлено у вигляді просторово-часового становлення. Однією з кардинальних властивостей

об'єктів соціальної системи є їх розрізнення. Структурованість відмінностей всередині соціальної системи робить фундаментальним її тлумачення на ґрунті соціального часу-простору. Існування структур, що є в основі взаємодій соціальних об'єктів, підтверджує їх соціальний генезис [2, с. 181].

Час та простір виступають невіддільними складниками соціальної системи, «...задаючи сенс цього співвідношення» [6, с. 44]. Соціальний час та простір є основою зв'язків об'єктів та явищ соціального світу, оскільки з певною часткою умовності воно може бути представлено як «комплекс відносин, у яких формується можливий соціальний досвід» [11, с. 53]. Як підґрунтя дослідницької діяльності, яке конструює суспільство як соціальну систему, простір розуміється як взаємне розташування елементів системи, а час – як їх послідовність. Таким чином, основними топіко-темпоральними характеристиками об'єктів соціальної системи виступають впорядкованість і мінливість. Структура часу та простору соціальної системи передусім зумовлена соціальними відносинами [11, с. 51], які визначають, з якою ймовірністю події між собою пов'язані. Саме соціальні відносини визначають просторово-часові інтервали, які займають об'єкти соціальної системи.

Соціальний час та простір не можна уявити як щось, що не залежить від того, що відбувається в соціальному світі. Соціальні відносини не просто існують в якомусь фіксованому часі та просторі, навпаки, вони задають їх певну топологію, структуру близькості між подіями, що утворюють тимчасові послідовності. Своєрідність соціальних часу та простору полягає не тільки в їх фізичній природі або метафізичній сутності, а у взаємовідносності та варіабельності об'єктів самої соціальної системи. Щоб визначити параметри впорядкованості соціальної системи, що мають просторовий сенс, використовується величина, що описує мінливість – час. Часовий інтервал визначається специфікою протікання подій у часі в конкретній точці простору. У контексті термінології Щюца, який розрізняв природну, фізичну і соціальну реальності, між природним світом і людиною виникає якесь середовище-посередник, яке з часом перетворюється на самодостатню реальність, замість попередньої реальності як такої. Технологічно продукований віртуальний простір втрачає статус належного винятково сфері техногенних феноменів і стає «метафоричною реальністю», що дозволяє визначити контури соціальних трансформацій.

Для аналізу особливостей соціального простору та часу сучасного суспільства, а також його невіддільного структурного елементу – простору віртуального, буде використана концепція трансформаційного часу І. Валлерстайна. Відповідно до його дослідницької позиції «кожна пора має (відповідний) простір, і кожний простір (свій) час, і певні типи часу і простору йдуть один з одним» [18, с. 20], тому «час і простір не є двома окремими категоріями, а однією, яку я буду називати “часом-і-простором”» [19, с. 11]. Валлерстайн виділяє п'ять видів часу-простору:

- 1) подієвий геополітичний;
- 2) циклічно-ідеологічний;
- 3) структурний;
- 4) нескінченний;
- 5) трансформаційний.

Кризи і зміни не належать до циклічно-ідеологічного часу-простору, незважаючи на його здатність визначати кожен нижню точку циклу як кризу і кожен вищу точку циклу – як зміну в бік якісно нового прогресивного соціального устрою. Циклічно-ідеологічний час-простір повторюється у своїй основі, хоча і у формі спіралі.

Структурний час-простір пов'язаний із сучасними соціальними системами. Вони продовжують існувати, оскільки їм притаманні деякі незмінні риси, інакше вони не мали б ознак системи. Але оскільки це історичні системи, тому вони постійно змінюються в кожній деталі, включаючи їх часові та просторові параметри. Ця напруга між циклічними ритмами і соціальними тенденціями – визначальна характеристика геоісторичної соціальної системи. У такій системі завжди є протириччя, які мають на увазі, що вона повинна в певній точці дійти логічного завершення.

До двох типів часу – подієвого і нескінченного, Валлерстайн додає два часових типи, згідно із класифікацією Ф. Броделя (циклічно-ідеологічний і структурний), а також особливий тип часу-простору – трансформаційний. Цей тип Валлерстайн пов'язує з якісним часом, періодом особливо інтенсивних звершень і перетворень, який протилежно геометричній моделі чисто кількісного, рівномірного часу: «Трансформаційний “час-і-простір” пов'язаний із поняттям структурного «часу-і-простору», оскільки він може наступити, тільки якщо структури – історичні системи – підійдуть до точки біфуркації з невизначеним результатом» [19, с. 22]. Таким чином, Валлерстайн пропонує дисиметричну і нерівномірну діалектику їх взаємодії.

На наш погляд, трансформаційний простір-час у такій інтерпретації відображає специфічність і унікальність соціального простору сучасного суспільства, яке під впливом трансформаційного потенціалу простору віртуального підпадає під суттєві перетворення. Як вже зазначалося раніше, підставою формування віртуального простору став перехід до постіндустріального, або інформаційного, суспільства, базисом функціонування якого є інформація і технології, що дозволяють оперативно працювати з нею. Одне з провідних місць посіли комп'ютерні технології, зокрема глобальні комп'ютерні мережі, які стали технічною основою віртуального простору. Виникаючи в умовах соціокультурних трансформацій, віртуальний простір впливає на соціум, змушує відмовитися від уявлень про універсальний час та простір соціальної системи, які існують у науці, оскільки надає можливість конструювання індивідуального простору та часу.

Віртуальний простір постає як «форма існування, різновид буття у формі тотожності матеріального та ідеального, інтегральна якість, що породжується механізмом репрезентативної належності взаємодіючих елементів складної системи» [14, с. 109]. Слід зазначити, що на сучасному етапі спостерігається настільки тісна конвергенція віртуального і соціального, що можна говорити про віртуальний простір як один зі способів конструювання соціального буття: «стрімка «мережевізація» суспільства не є випадковим ефектом соціального розвитку і не залишає непорушними інші сфери соціального буття. Мережевий початок глибоко зачіпає структури сучасного суспільства і змушує суспільство жити і бачити речі по-новому» [12, с. 56].

Для визначення екзистенцій віртуального простору слід виходити з однієї з відмінних його характеристик – символічності, коли основними її елементами виступають знаки-символи, знаки-образи, утворюючи символічно-знаковий концепт. Якщо виходити із вже згаданого принципу постнекласичної науки, який пояснює зміну історичних епох зміною типів комунікацій, то, слідуючи Ж. Бодрійяру, Р. Барту і Ж. Дельозу, що інтерпретують культуру в тому числі як систему комунікацій, наповнену знаками, можна трактувати сучасне суспільство як суспільство споживання знаків, а не тільки матеріальних продуктів, в якому існує досить умовна демаркація між соціальним простором і його символічним відображенням. Поняття «віртуальний простір» часто виводиться безпосередньо із поняття постмодерністської симуляції, в якій образ і реальність зливаються. Змішання стилів, толерантність, різноманіття, прийняття інновацій і змін може бути виражено ідеєю так званої «ігрової» причетності. Вона створює тотальну модель навколишнього середовища, яка, на думку Ж. Бодрійяра, народжує «велику Культуру тактильних комунікацій, на прапорах якої техно-люміна-кінтетичний простір і всеосяжне спаціодинамічне видовище» [1, с. 148.].

Найчастіше під час аналізу віртуального простору відбувається протиставлення його простору соціальному, проте це не зовсім коректно: «Людина входить у новий техногенно виготовлений світ, і її свідомість «формально» відокремлюється від реального світу і переходить немов у «паралельний» простір, в інший світ, причому це світ не тільки споглядань, а світ реальних дій і переживань» [5, с. 101]. Віртуальний простір має суттєвий вплив на існуючу систему соціальних відносин і породжує віртуалізацію соціальної дійсності.

Віртуальний простір це передусім світ можливий, але світ, який існує. На це звернув увагу ще Декарт: будь-яка фантазія нічого не творить заново, а лише комбінує окремі елементи вже існуючого. Цей же принцип лежить в основі одного з пізнавальних процесів – уяви. У будь-якій штучно створеній ситуації є межа створеності. Плоди діяльності людського генія,

на відміну від божественного інтелекту або від природи, є вичерпними. Не можна проникнути в ті шари творіння, які не продумані і тим самим не створені» [4]. Однією із фундаментальних властивостей діяльності людини є просторово-часова орієнтація, адекватна чотиривимірному сприйняттю навколишнього світу [6, с. 146]. Навіть більше, розподіл функцій між півкулями опосередковується через просторово-часові фактори: «Здібності, властиві виключно правій півкулі, пов'язані зі сприйняттям просторових відносин. Можливо, що саме тоді, коли в лівій півкулі розвивалася мова – символічна система більш високого рівня, ніж будь-яка сенсорна система однієї модальності, в областях правої півкулі розвивалися способи подання дво- і тривимірних відносин зовнішнього світу, що вловлюються за допомогою зору, дотику і рухів: «Хоча права півкуля зазвичай характеризується як більш «просторова», ніж ліва, її, мабуть, точніше описувати як «маніпуляційно-просторову», тобто вона володіє здатністю маніпулювати з просторовими патернами і взаємовідносинами» [17, с. 91]. Однак слід зазначити, що в даний момент таке трактування властивості віртуального простору не повною мірою його відображує, оскільки віртуальний простір породжує ряд явищ, які не мають аналогів у реальному соціальному просторі.

Принцип організації віртуального простору видозмінює звичні трактування таких понять, як час і простір, являючи собою свого роду простір інформаційних потоків із відсутністю часових меж: «Традиційне уявлення про простір як про абстрактні відстані, тобто через призму здатності предмета подолати його за певний відрізок часу, не може бути в мережевому контексті направляючим орієнтиром, оскільки в сучасному контексті соціальних переміщень змінилися осі координат» [12, с. 59]. У віртуальному просторі локальність сприймається багато в чому як вимушеність, як необхідність, пов'язана з тілесністю буття. Просторовість перестає сприйматися як обмеженість, і нове сприйняття часу сприяє цьому: в мережевих спільнотах час локалізується всередині них і сприймається як тривалість процесу, а не як природний цикл. Простір немов пригнічує темпоральність, часовий вимір, внаслідок чого з'являються якісно нові явища, за яких події, що відбуваються в часі, не корелюють зі звичними ритмами соціальних процесів. Віртуальний простір породжує багатошаровість часу: в той самий момент часу виконуються кілька операцій або завдань. Вимірювання часу втрачає своє значення і трансформується у тривалість процесів, до того ж асинхронну із простором соціальним.

На трансформацію уявлень про час у віртуальному просторі звертає увагу Мануель Кастельс. Він виділяє дві форми трансформацій, що виникають внаслідок одночасної трансляції безлічі повідомлень різними каналами зв'язку та їх об'єднання в гіпертекстові потоки, які проявляються у відчутті безперервного характеру образів інформаціональної культури, з одного боку, з іншого – відчутті ефемерності їх існування. Усвідомлення власного буття спочатку немов «стягнутої» в одну точку тимчасової структури розвивалося у межах просторових уявлень (як локально-конкретних, так і абстрактно-космогонічних) і лише поступово дистанціювалося від них.

Будучи спочатку смутно усвідомлюваною, спадкоємність часів неодноразово переривалася і поновлювалася знову у процесі еволюції первинних соціальних структур, на основі яких народжувалися цивілізації з притаманною їм безліччю світоглядів: «Початкове відчуття тривалості подій включалось у сприйнятті палеоантропом просторових форм, лише поступово складна система часу людини, строкатий спектр різних форм часу, сконцентрованих в неантропа, збагачували природу палеочасу, трансформуючи його в історичний час, у фактор відтворення суспільної людини – носія соціальної форми руху <...> біочас, палеочас, історичний час <...> містять у своєму обсязі тимчасові відносини біологічної еволюції, становлення соціального та історії культури» [16, с. 106].

Людина, відірвана з потоку соціальних відносин і занурена у віртуальний простір та час, але та, що зберігає всі апріорні форми сприйняття соціальної дійсності, стикається із проблемою суб'єктивного відтворення, реконструювання соціальних смислів і подій, оскільки соціальний час передбачає інтерсуб'єктивність сприйняття тривалості та послідовності зміни соціальних процесів. Це і призводить у дію механізми конструювання специфічного сприйняття послідовності подій у віртуальному просторі та часі, де є принципова відмінність розуміння часу

в онтологічному контексті як об'єктивної послідовності подій і соціального часу як ціннісно-орієнтованої форми сприйняття подій і наділення їх тими чи іншими соціальними смислами. Звичайна рухливість соціального часу і його можливість стати здатним до деконструкції призводять до прояву феномена витіснення людини з меж цього часу.

Узагальнюючи вищезазначене, можна виділити ряд специфічних ознак, притаманних віртуальному простору:

- інтерактивність;
- висока динамічність процесів і явищ;
- універсальність;
- позачасовий та позапросторовий спосіб функціонування;
- більш низька ступінь ритуалізації взаємодії суб'єктів порівняно із простором соціальним.

**Висновки.** Принципово важливою є включеність суб'єкта в межах його екзистенціального світу у процеси соціального часу. Індивідуальний час може бути відтвореним тільки за умови його осмислення самим суб'єктом, він безумовно залежний від соціального, при цьому процес визначається особистою зацікавленістю соціального суб'єкта у визнанні повсякденності. В іншому випадку час даного суб'єкта не може бути вписано в контекст часу соціального. У віртуальному просторі, навпаки, індивідуальний час існує незалежно від будь-яких зовнішніх факторів, при цьому на це не впливає динамічність процесів, властивих віртуальному простору, а також репрезентація дійсності в рамках соціального часу, що накладається на них.

Соціальний час фіксується в його модифікаціях: минуле – майбутнє. Саме минуле і майбутнє в їх соціальному вираженні легітимізуються у свідомості суспільства. Минуле і майбутнє тут представляються логічними опозиціями. Існування кожної з них можливо, оскільки існує або передбачається існування іншої. Сучасний соціальний простір збільшився багато в чому саме завдяки комп'ютерним та інформаційним технологіям. Соціальний простір більше не має меж, створює у людини відчуття його наповненості та змушує її здійснювати експансію в нічим не обмежену інфосферу.

Системоутворюючим принципом соціального простору є просторово-часовий концепт, тоді як простір віртуальний знімає просторово-часові відмінності, відтворюючи всі події у позачасовий і позапросторовий засіб. У просторі соціальному відтворюються соціальні явища, тоді як у просторі віртуальному явища представлені у вигляді інваріантів, непідвладні просторово-часовій диференціації. Таким чином, віртуальний простір надає деяким аспектам соціальної взаємодії фрагментарний характер. Віртуальний простір безпосередньо пов'язаний із діяльністю свідомості, яка здатна змінювати його базові параметри відповідно до репрезентації соціальної дійсності.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва : Добросвет, 2000. 387с.
2. Бурдые П. Социология социального пространства. Москва : Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. 288 с.
3. Возможные миры и виртуальные реальности / Сост. В. Друк и В. Руднев / Серия «Аналитическая философия в культуре XX века». Выпуск I. Москва : 1995. 199 с. URL: [http://royallib.ru/book/neizvesten\\_avtor/vozmognie\\_miri\\_i\\_virtualnie\\_realnosti.html](http://royallib.ru/book/neizvesten_avtor/vozmognie_miri_i_virtualnie_realnosti.html).
4. Говорунов А. Человек в ситуации виртуальной реальности. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/govorun/virt.html>.
5. Гримак Л. Супергипноз виртуальной реальности. Виртуальная реальность: философские и психологические проблемы. Москва : Логос, 1997. 187 с.
6. Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы. В кн. : Аналитическая философия. Избранные тексты. (Сост. А.Ф. Грязнов). Москва, Изд-во МГУ. Стр. 144–159.
7. Емелин В. Виртуальная реальность и симулякры. URL: <http://www.c-newtech.ru>.
8. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т.2. Москва : Мысль, 1964. 510 с.
9. Кант И. Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике. Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. С. 597.



10. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. Москва : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
11. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. Москва : «Логос», 2001. 288 с.
12. Назарчук А. Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого сообщества. *Вопросы философии*. 2012. № 9. С. 56–67.
13. Носов Н. Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития. Москва : ИТАР, 1999. 160 с.
14. Орехов С. Поиск виртуальной реальности : монография. Омск : Изд-во ОмГПУ, 2002. 184 с.
15. Становление: бытие и небытие: коллективная монография / ред. Н. Рыбаков. Уфа, 2001.
16. Ярская В. Время в эволюции культуры. Философские очерки. Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1989. 149 с.
17. Briggs J., Peat F. Looking glass Universe: Emerging science of wholeness. N. Y. ; L: Fontana paperbooks. 1984. 320 p.
18. Wallerstein I. The Time Space of World-Systems Analysis : A Philosophical Essay. *Historical Geography*. 1993. XXIII, V. 2. P. 5–27.
19. Wallerstein I. The Inventions of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems. *Geography*. 1988.

#### REFERENCES

1. Bodriyyar Zh. Simvolicheskiy obmen i smert / Zh. Bodriyyar. Moscow : Dobrosvet, 2000. 387 s.
2. Burde P. Sotsiologiya sotsialnogo prostranstva. Moscow : Institut eksperimentalnoy sotsiologii ; SPb.: Aleteyya, 2007. 288 s.
3. Vozmozhnyie miryi i virtualnyie realnosti / Cost. V. Druk i V. Rudnev / Seriya “Analiticheskaya filosofiya v kulture HH veka”. Vyipusk I. Moscow : 1995. 199 s. URL: [http://royallib.ru/book/neizvesten\\_avtor/vozmognie\\_miri\\_i\\_virtualnie\\_realnosti.html/](http://royallib.ru/book/neizvesten_avtor/vozmognie_miri_i_virtualnie_realnosti.html/).
4. Govorunov A. Chelovek v situatsii virtualnoy realnosti. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/govorun/virt.html>.
5. Grimak L. Supergipnoz virtualnoy realnosti. Virtualnaya realnost: filosofskie i psihologicheskie problemy. Moscow : Logos, 1997. 187 s.
6. Devidson D. Ob idee kontseptualnoy shemyi. V kn.: Analiticheskaya filosofiya. Izbrannyye teksty. (Sost. A.F.Gryaznov). Moscow, Izd-vo MGU. Str. 144–159.
7. Emelin V. Virtualnaya realnost i simulyakryi. Elektronnyiy resurs. Rezhim dostupa: <http://www.c-newtech.ru>
8. Kant I. O forme i printsipah chuvstvenno vosprinimaemogo i umopostigaemogo mira. Kant I. Sochineniya: v 6 t. T.2. Moscow : Myisl, 1964. 510 s.
9. Kant I. Ob osnovannom na apriorniyh printsipah perehode ot metafizicheskikh nachal estestvoznaniya k fizike. Kant I. Soch. v 6 t. T. 6. Moscow : Myisl, 1966. S. 597.
10. Kastels M. Informatsionnaya epoha: ekonomika, obschestvo, kultura / M. Kastels. Moscow : GU VShE, 2000. 608 s.
11. Koyre A. Ot zamknutogo mira k beskonechnoy vselennoy. Moscow : “Logos”, 2001. 288 s.
12. Nazarchuk A. Sotsialnoe vremya i sotsialnoe prostranstvo v kontseptsii setevogo soobschestva. *Voprosyi filosofii*. 2012. № 9. S. 56–67.
13. Nosov H. Tehnologii virtualnoy realnosti. Sostoyanie i tendentsii razvitiya. Moscow : ITAR, 1999. 160 s.
14. Orehov S. Poisk virtualnoy realnosti : monografiya. Omsk : Izd-vo OmGPU, 2002. 184 s.
15. Stanovlenie: byitie i nebyitie: kollektivnaya monografiya / red. N. Ryibakov. Ufa, 2001.
16. Yarskaya V. Vremya v evolyutsii kulturyi. Filosofskie ocherki / V. Yarskaya – Saratov: Izd-vo Sarat. un-ta, 1989. 149 s.
17. Briggs J., Peat F. Looking glass Universe: Emerging science of wholeness / J. Briggs, F. Peat. N. Y.; L.: Fontana paperbooks. 1984. 320 p.
18. Wallerstein I. The Time Space of World-Systems Analysis: A Philosophical Essay. *Historical Geography*. 1993. XXIII, V2. p. 5–27.
19. Wallerstein I. The Inventions of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems. *Geography*. 1988.

**Palchynska Mariana Viktorivna**

Doctor of Philosophical Science, Associate Professor,  
Head of the Department of Philosophy and History of Ukraine  
Odessa National Academy of Telecommunications  
named after O. S. Popov  
1, Kuznechna str., Odesa, Ukraine

### **EXISTENCES OF VIRTUAL WORLD IN THE MODERN SOCIOCULTURAL CONDITIONS**

*The research of the existences of the virtual space allows us to assert the convergence of the social world with the virtual world. Modern information technology has far more potential than the technology of earlier eras, which only emphasized the irresistible boundaries between the human and nature world and the technology world. Virtual space, as an over-spatial and temporal element of the sociocultural space of modern society, initiates fundamental changes in social space and time that have historically restricted the movement of information. Appealing to M. McLuhan, it can be stated that “time” has stopped, and “space” has disappeared, that is, humanity lives in a global village. In addition, computer communication makes the space indefinitely plastic, and also transforms it into a logical continuation of the process of freeing people from spatial limitations with virtually all its social manifestations. The convergence of computer and communication technologies makes it possible to constantly exchange information online from the simplest forms of communication between two people to mass communication between large social groups at high speed.*

*Complex and constant changes in the social space under the influence of the latest infocommunication technologies lead to the emergence of spatial structures of the digital age, which significantly influence the manifestations of sociocultural life of social institutions, groups and individuals.*

*The boundaries of the segment of interaction between social and virtual space of modern society are increasingly leveled under the influence of the following factors: first, the integration of virtual space with social space is a specific form of sociocultural interaction; second, the virtual space segment is steadily increasing as sophisticated information and communication technologies become more sophisticated, causing a certain metaphysical paradox: virtual space enhances the transformation of social space.*

**Key words:** *virtual space, social space, existences, newest technologies, personality, modern society, virtualization.*

УДК 340.12.(075.8)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.12>**Плавич Володимир Петрович**

доктор філософських наук, кандидат юридичних наук,  
професор, академік, заслужений діяч науки і техніки України,  
завідувач кафедри загальноправових дисциплін та міжнародного права  
Одеського національного університету імені І.І. Мечникова  
вул. Французький бульвар, 24/26, м. Одеса, Україна

### **КОНЦЕПЦІЯ СУЧАСНОГО ПРАВА: ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ**

*Стаття присвячена дослідженню феномена права та його моделей на сучасному етапі розвитку юридичної науки. У ній також розглядаються особливості та тенденції розвитку сучасного права. На думку автора, на право перетворюється лише та інформація, яка не тільки теоретично, але і практично важлива для людини, якій вона довіряє не тільки розумом, але й почуттям. Запропонована автором модель права дозволяє розглядати ефективність різних інтелектуальних і соціально-психологічних стратегій формування права в сучасних умовах. У даній моделі права враховуються такі компоненти, як інформація, що безпосередньо міститься у праві, цінність та значення віри, відношення між цими компонентами, що утворюють структуру права.*

*Автор аналізує ознаки права з точки зору особливостей його сучасного розуміння, чинників розвитку права в трансформаційному суспільстві, визначає основні тенденції у праві та досліджує правову інтеграцію як союз національних правових систем шляхом приведення їх основних елементів у відповідність до певних правових норм.*

*Право як властивість суб'єкта характеризується такими параметрами: орієнтація (гуманістична, антигуманістична, оптимістична, песимістична тощо); інтенсивність, глибина (поверхнева, тобто на рівні слабкої пізнавальності, середня глибина), що охоплює сферу свідомості та підсвідомості, не усвідомлюючи її основоположних способів уявлення, і глибока – повна, що охоплює сферу свідомості та несвідомості вищ.*

*Автор вводить поняття категорії права як інструменту наукового пізнання. Запропонований варіант визнання долі закону шляхом тлумачення волі та мислення. Обґрунтовано необхідність нової парадигми закону. Автор успішно показав, що сьогодні теорія та філософія права потребують дослідження, методологічного антропоцентризму.*

**Ключові слова:** *нове розуміння моделей сучасного права, особливості та тенденції розвитку права, право як дійсний провідник європейської свободи, безпеки та правосуддя.*

**Вступ.** Передбачення майбутнього і моделювання суспільних процесів є необхідною умовою для правильного та ефективного соціального управління, визначення стратегій розвитку суспільства. На цьому етапі правотворення в Україні особливого значення набуває наукове планування і юридичне прогнозування, які мають на меті надання цим процесам цілеспрямованого, поступального, системного характеру.

Як відмічає академік НАН України Ю.С. Шемшученко, «відсутність глибоких аналітичних напрацювань негативно позначається на прогностичній функції юридичної науки, а відповідно – на практиці нормотворення та нормозастосування [1, с. 7].

Для України значущість наукового аналізу сучасних тенденцій розвитку права посилюється тим, що наша держава перебуває в процесі приведення правової системи у відповідність до міжнародних правових стандартів. Інтеграція України у світове співтовариство, європейський правовий простір, а також необхідність подальшої гармонізації законодавства нашої держави до права Європейського Союзу зумовлюють необхідність подальших наукових досліджень сучасного права.

Що ж до сьогоднішнього, то право супроводжує нас повселюдно. А чи є воно дієвим, потенційно конструктивним, чи може задовольнити наші очікування, відчуття захищеності, гарантованість

прав та законних інтересів, протистояння сваволі, процесів упорядкування суспільних відносин, безсумнівної дії механізмів щодо провадження правового порядку в усіх сферах суспільного життя, гарантування і забезпечення системи безпеки, що пов'язана із соціальною діяльністю, особливо тією, що несе потенційну загрозу життєво важливим інтересам людини, суспільства та держави? І це далеко не повний перелік наших очікувань від сучасного права [2, с. 26].

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Теоретичну основу представляють статті, зокрема наукові праці: Ю.В. Бауліна, Я.М. Романюка, В.Р. Сіренко, О.В. Скрипнюка, Н.М. Оніщенко, Н.М. Пархоменко, В.П. Плавича, С.В. Плавича, О.В. Петришина, П.М. Рабиновича, В.М. Селіванова, М.В. Цвіка, Ю.С. Шемшученка та інших. На нашу думку, чимало досліджень у цій сфері дозволяють вивчити право в динаміці, що дає можливість визначити його стан щодо еволюції від минулого до сучасного, від сучасного до майбутнього. Динамічний підхід до пізнання права дозволяє розглянути та скорегувати основні напрями його функціонування і визначити перспективи подальшого розвитку і вдосконалення.

**Мета статті** полягає у формуванні загальнотеоретичного бачення особливостей та тенденцій розвитку сучасного права.

**Результати.** Демократизація українського суспільства, формування правової державності та розбудова громадянського суспільства вимагає від національної науки теорії держави та права, філософії права нового осмислення, змісту та сутності сучасного права. Сучасне розуміння права передбачає визнання людини найвищою соціальною цінністю, а забезпечення та реалізація невід'ємних прав і свобод людини і громадянина – головною метою діяльності державної влади, яка реалізує свою компетенцію в межах Конституції – основного закону України. Право розуміється як соціальний регулятор, що об'єднує загальноцивілізаційне та особливе, притаманне конкретному суспільству. Регіоналізація не виключає глобалізацію як інтеграцію та уніфікацію на світовому рівні, а виступає їх необхідною передумовою.

Питання права мають філософський характер, про що свідчить його вічність і нерозв'язність. У цьому зв'язку згадаємо хоч би відомі слова Г. Флобера з його «Лексикона прописних істин»: «Право. Невідомо, що це таке», або слова І. Канта: «Юристи й по сей час шукають своє поняття права». Право, таким чином, є своєрідним непізнаним об'єктом. До якого типу реальності воно належить? Чим є право у своїй онтологічній структурі, його сутності? Юристам здається, що вони знають, з якою реальністю вони мають справу, тільки доти, поки про це не запитують. Якщо ж їх запитують, то їм вже доводиться самим чи запитувати і дивуватися, чи ж з потреби вирішувати одне з найскладніших питань теорії пізнання [3, с. 84].

Засновник психологічної школи права Лев Петражицький (1867–1931 рр.) вважав, що право виходить із індивіда, воно народжується у глибинах людської психіки як інтуїтивне право, що, на відміну від позитивного, не залежить від маси зовнішніх факторів і визначається його внутрішніми переконаннями, індивідуальним сприйняттям людиною свого становища: «Ми під правом у смислі особливого класу реальних феноменів будемо розуміти ці етичні переживання, емоції, що мають імперативно-атрибутний характер» [4, с. 480]. Інший погляд на право мав Богдан Кистяківський (1868–1920 рр.), який критикував Лева Петражицького за недооцінку інституціонального буття права.

Неоднозначно вирішує проблему права і сучасна філософія права. Всі наявні підходи до права розглядаються як моменти істини, оскільки поширюють на всю реальність лише приватні компоненти логічної моделі становлення права.

На мій погляд, концепція розвитку права, заснована на поширеній суто раціональній моделі права, страждає відірваністю від соціальної практики, що неминуче призводить до різного роду похибок.

Як цілком правильно вказує Г. Гуссерль, «звичайна людина» здійснює переважну більшість своїх дій, свідомо чи несвідомо базуючись не на законі (уявлення про який у більшості людей розмиті і в загальному збігаються з мораллю декаль), а на засвоєних із соціальної практики звичаях. Чи можна в цьому випадку говорити про «виконання» або «застосування» ними закону, «заднім числом» приписуючи їхнім вчинкам відповідні норми права? Правила звичаїв – не правила права.

Право є тим, що приділяє (*dispense*) суддя. Для того щоб творити право, суддя повинен звільнитися як від диктатури публічності, так і від сліпої віри в якусь «надприродну інстанцію». Шляхом до правового вирішення, укладає Г. Гуссерль, є індукція від особливостей окремого випадку до загальних принципів права [5, с. 313].

Чи існує право початково «в житті» або «в законі»? Осмислюється правова ситуація на підставі трансцендентних або іманентних їй критеріїв? Відповіді на ці питання лежать на шляху подальшого запитування [6, с. 95].

Підсвідомість, свідомість і надсвідомість людини, впливаючи одна на одну, утворюють єдине ціле. Несвідоме спочатку пронизує всі форми життєдіяльності і соціальної поведінки індивідуального і колективного суб'єкта.

Оскільки люди часто не усвідомлюють ті способи репрезентації реальності, якими вони користуються, постійно онтологізуючись, входять в їхню картину світу. І вже суб'єкт повністю не усвідомлює ті способи подання, якими користується у своїй життєдіяльності. У цьому випадку він не бачить альтернативи своїм способам уявлення, потрапляючи у своєрідну інтелектуальну пастку.

Архетипам не властиво перебувати автономно всередині індивідуальної психіки, вони в різний спосіб прагнуть інтегруватися в колективну свідомість. Вони заявляють про себе у сновидіннях, у релігійних і художніх образах, у моральних і метафізичних інтуїціях.

Будова мозку відображає будову інтелектуальних процесів. Для двох половин мозку виявлені два типи мислення, два способи пов'язувати інформацію, два часу діяльності розуму. Третій стан – справжнє усвідомлюване «перетікання» інформації виникає на стику двох «свідомостей», двох стратегій інтелектуальної активності мозку.

Основоположним становищем концепції Р. Алексі є теза про те, що право має дуальну природу, тобто з необхідністю включає два вимірювання: реальне, або фактичне, яке у визначенні права представлено елементами офіційного джерела і соціальної ефективності, і ідеальне, або критичне, яке знаходить своє вираження в елементі моральної правильності [7, с. 257]. І, звичайно ж, не можна не згадати представника комунікативно-дискурсивної філософії Ю. Габермаса, у філософії якого дається комунікативно-рефлексивне обґрунтування права через «аргументацію в дискурсі». Норми права обґрунтовуються практично в реальній комунікації, яка має процедурний характер. Однак цей дискурс повинен співвідноситися з ідеальною комунікацією (аналог «природного права»), яка як регулятивна ідея показує спрямованість раціонального обґрунтування норм. У залежності від уподобань суб'єкта право має позитивну або негативну спрямованість або індиферентне, а за своєю формою – суб'єктивне і належить конкретному індивідуальному або колективному суб'єкту. Слід зауважити, що ще В. Небиліцин відзначав, що в людини ніякий з основних аналізаторів не грає специфічно провідну роль, оскільки головне регулююче значення в процесі його еволюції набувають фактори небіологічного характеру; але саме із цієї причини в людини відкриваються більші, ніж у тварин, можливості інтраіндивідуальних варіацій властивостей окремих аналізаторів – варіацій, зумовлених, ймовірно, в основному вродженими або успадкованими особливостям морфологічної організації відповідних кортикальних областей, але якоюсь мірою, можливо, і умовами онтогенетичного розвитку [8, с. 3].

У книзі «Занепад Європи» прафеномен зображений німецьким мислителем О. Шпенглером як щось досить певне, що володіє деякою первісною оформленістю, що виникла з безособової, невпорядкованої стихії докультурного хаосу. Автор виходить із того, що прафеномен постає як щось спільне для всіх майбутніх формотворень даного типу, як універсальна першосутність, доісторична першооснова, наділена силою, енергією, волею до майбутніх самоіснувань.

Поняття архетипу (від грец. «*arhetipos*») стало одним із провідних у теорії швейцарського вченого К. Юнга, який використовував його для позначення знаходження у глибинах несвідомого початкових формотворень – уявлень із характерною ціннісно-сміисловою спрямованістю.

Дуальна природа права присутня (явно або неявно) в усіх фундаментальних питаннях права.

Із цієї причини це єдина найбільш істотна особливість права, яка показує, чому юридичний позитивізм є неадекватною теорією природи права [7, с. 28]. Розвиваючи феноменолого-герменевтичну онтологію права, А. Кауфман зазначає, що реальне право відбувається у зв'язку з полярною напруженістю природності і позитивності права. Природність і позитивність права утворюється буттєвими принципами права [9, с. 157]. Однак, на відміну від останнього, теорія юридичної аргументації Р. Алексі зближує його з юридичним інтерпретивізмом (від слова «інтерпретація»), який іноді трактується як концепція «третього шляху» в праворозумінні, що проходить між юридичним позитивізмом і теорією природного права [10, с. 63].

Сучасне українське суспільство характеризується багатьма різними суперечностями, серед яких спостерігається прийняття значної кількості нормативно-правових актів і водночас поширення тотального правового нігілізму. Причому прийняті закони відверто ігноруються, порушуються, не виконуються і не цінуються [11, с. 81]. Економічна криза у країні породжує деформовану свідомість, бездуховність, свавілля в усіх сферах суспільного життя, що дуже небезпечно для подальшого розвитку правової держави і суспільства загалом. Нині в більшості громадян України посилюється почуття підозрілості і критицизму у сприйнятті дійсності, цинізму у ставленні до ідеалів, надмірного скептицизму й недовіри. Це на тлі поширення культури споживання і мотивації корисливості, зміни уявлень про межі, поведінку, про правила й норми співіснування в соціумі правового нігілізму. Щодо останнього, то проблема полягає у практичній відсутності цілісної системи правового виховання, що спричиняє низький рівень правової культури суспільства загалом [12, с. 85].

Сьогодні внаслідок ускладнення економічних, культурних та інших соціальних зв'язків тенденції збільшення соціальної свободи сформували плюралізм суб'єктів, які формують право на позадержавному рівні. Як наслідок, формується досить складна система правового регулювання суспільних відносин на національному, міжнародному та наднаціональному рівнях [13, с. 51].

Процес взаємодії міжнародного права з національним правом має істотний потенціал нормотворчого й інституціонального характеру для обох правових систем, саме право вдосконалюється з появою та розширенням сфери його спільного регулювання. Сучасне право і всі соціальні явища та процеси, які визначають його розвиток і функціонування, перебувають під визначальним впливом глобалізації. Глобалізація породжує універсалізацію права, що відбувається у формі правової інтерналізації та правової конвергенції [14, с. 8].

Людина здатна до органічного і духовно піднесеного самоздійснення, розкриття всіх своїх потенційних та творчих можливостей, проте, щоб подолати відчуженість людини і права, яка ще так поширена в сучасному суспільстві, право має бути динамічним, дієздатним, постійно наближатися до конкретного індивіда. З оновленням законодавства і накопиченням відповідної правозастосовної практики все очевиднішим стає розрив між новим демократичним законодавством і низьким рівнем правосвідомості населення.

Сьогодні суспільство характеризується різким падінням уваги до права, або, навіть можна сказати, зневагою до багатьох правових положень та настанов. І нікого не здивуєш явищами правового нігілізму та правового песимізму [15, с. 68]. Сучасний кризовий стан та його прояви породжують стійкий соціальний і правовий песимізм, що трансформується із площини емоцій, почуттів, переживань у площину переконань, ставлення, уявлень, стереотипів. Це й зумовлює ту чи іншу, на жаль, не завжди бажану для суспільства поведінку індивіда [16, с. 118].

Песимістичні настрої багато в чому нівелюють, відкидають повагу до права як найбільш дієвого регулятора суспільних відносин. У цих умовах, на нашу думку, необхідне відродження поваги до права, принципу верховенства права, принципу законності, підвищення авторитету закону. Досліджуючи взаємозв'язок людини і права, не можна ігнорувати аналіз сутності самої людини, а сутність ця складна та багатогранна в практичному і науковому сенсах [17, с. 4], що «виокремити проблему людини – це означає, водночас, виокремити проблему свободи, творчості, особи, духу й історії» [18, с. 19]. Тому є необхідність досліджувати право як антропологічне явище. Найважливіше сутнісне в людині – це її внутрішнє, суб'єктивне,

духовно-психологічне. В інтерсуб'єктивності людина вирішує, ким вона є, що являють собою інші. Екзистенціалізм повністю перекладає на людину проблему її людської сутності і сенс буття: яким ти себе створиш, таким ти і будеш.

Персоналістична філософія оголошує особистість цінністю, що здатна утримувати в собі універсальне, і тому є співвідносно Богові, природі, суспільству. Людина – це духовна субстанція, духовна енергія, що сублімується у творчості, це «царство духу» [15, с. 72].

Право є основою вольових устремлінь, фундаментом активності та ініціативності людини. Воно синтезує в собі результати функціонування всієї системи цілеспрямованого виховання індивідуального і колективного суб'єкта. Поняттю «право» органічно притаманна певна внутрішня спрямованість, саморефлексивність. Суб'єкт немовби «вдивляється» у власний духовний світ, зіставляючи міру відповідності своїх знань, поглядів, уявлень й установок актуальним життєвим потребами та інтересами, а також реальним умовам їхнього задоволення [19, с. 87].

Право опосередковане соціально-історичним досвідом, і в цьому сенсі воно апостеріорне, а не апіорне. Тому природу права (соціально-історичний зміст і зміст буття права, його сутності й існування) не слід плутати ні з правом природи (із природною даністю права), ні із природою розуму (з апіорною даністю права із чистого розуму), хоча і розум, і природа відіграють істотну роль в історичному процесі генезису і розвитку права [20, с. 61].

Сучасне право і всі соціальні явища та процеси, які визначають його розвиток і функціонування, перебувають під визначальним впливом глобалізації. Основна роль сучасної держави полягає у виборі стратегії розвитку суспільства та формуванні нової парадигми його функціонування, які здатні забезпечити: участь суспільства і глобалізації; послідовність та ефективність глобалізаційних процесів для суспільства.

Родовою ознакою усіх теоретичних підходів до пояснення глобалізації є ідея посилення взаємозалежності людства на всіх рівнях (місцевому, регіональному, національному) й у всіх вимірах (економічному, політичному, правовому, культурному). Глобалізацію слід тлумачити як об'єктивне явище сучасності, в основі якого лежать процеси формування принципово нових відносин між країнами і народами на основі взаємозв'язку та взаємозалежності між ними у всіх сферах життєдіяльності [21, с. 96].

Відомо, що право є одним із найбільш важливих і дієвих важелів регулювання суспільних відносин. Однак слід враховувати, що право як елемент надбудови не є ізольованим соціальним явищем, а перебуває весь час у русі та є невід'ємною складовою частиною суспільних процесів. У зв'язку із цим варто зауважити, що право тісно пов'язане зі станом суспільного розвитку і у зв'язку зі змінами, які відбуваються в суспільстві, потребує відповідного реформування [21, с. 97].

Універсалізація права як за формою, так і за змістом проявляється у процесах правової інтернаціоналізації та конвергенції. Інтернаціоналізація означає насамперед зближення політичних і правових систем держав, поглиблення їх взаємодії, взаємного впливу, що отримало в науці назву правової конвергенції. Для останньої характерне таке зближення правових систем, в результаті якого формується толерантність і взаємне уподібнення правових систем, інтеграція переваг правових систем різного типу. Право повинно бути інструментом, що зможе одночасно забезпечити як збереження особливостей кожного окремого народу та держави, так і формування глобального світу, частиною якого виступають окремі держави [21, с. 102].

Особливістю праворозуміння в епоху глобалізації є те, що на сучасному етапі вироблено низку сутнісних ознак (принципів права) формального і змістовного рівнів, які вважаються невід'ємними властивостями явища, що розглядаються і які визнані міжнародною спільнотою. Ці ознаки становлять певний ідеальний стандарт права, яким порівнюється право суверенних держав. Саме за рівнем відповідності цьому ідеальному стандарту оцінюється правовий розвиток країни. Сучасне право і всі соціальні явища та процеси, які визначають його розвиток і функціонування, перебувають під визначальним впливом глобалізації, яка являє собою тенденцію ерозії національних кордонів та поглиблення ступеню взаємодії і взаємозумовленості життя суспільства в процесі формування світового соціуму [22, с. 619].

Право є одним із найбільш важливих і дієвих наявних важелів регулювання суспільних відносин, останнє як соціальне явище, безперечно, зумовлене специфікою функціонування і розвитку самого соціуму. Варто зауважити, що право тісно пов'язане зі станом суспільного розвитку і в силу змін, які відбуваються в суспільстві, потребує відповідного реформування. Будучи відбитком соціально-економічної політики держави, яка спрямована в майбутнє, право здатне сприяти формуванню нових суспільних відносин, які ще перебувають у зародковому стані. Слід відзначити, що право є явищем, що динамічно розвивається під впливом інших соціальних, політичних, ідеологічних та інших чинників, та, відповідно до стану соціально-економічних та інших відносин, потребує суспільного розвитку [8, с. 22].

В умовах глобалізації цінність права набуває нових змістовних характеристик. Викликана ринковими силами, власне глобалізація не забезпечує ні справедливості, ні соціального прогресу. Роль права зростає передусім у вказаному аспекті. Глобалізація може сприяти прогресивному розвитку людства, збереженню ним власних гуманітарних здобутків лише за умови, що вона надалі розвиватиметься на міцній правовій основі [23, с. 130].

Важливою особливістю права в сучасному суспільстві є амбівалентність правосвідомості людей, причиною якої виявляється інертність свідомості людини, нездатність її миттєво звільнитися від віджитої системи ціннісно-правових диспозицій посттоталітарного мислення, що може декларативно відкидатися свідомістю особистості, проте продовжує існувати у підсвідомості, визначаючи світогляд людини, її цінності, мотивацію та вчинки.

Призначення права полягає в тому, щоб забезпечити еквівалентність ринкового обміну, а за допомогою інституту права власності – захистити приналежність продуктів економічної діяльності їх виробникам, за присутності таких атрибутів співвідношення економіки і права, як ринковий простір, вільний обмін, формальна рівність економічних агентів та конкуренція [24, с. 69].

Належність права до числа важливих та складних суспільних явищ вимагає розгляду його як специфічного механізму вияву логічної структури соціальних взаємодій, в результаті прояву якого визначаються юридичні формули в якості основи для розроблення відповідних нормативних приписів. Право є одним із найважливіших і найдієвіших серед наявних важелів регулювання суспільних відносин, що зумовлене специфікою функціонування і розвитку самого соціуму. Право тісно пов'язане зі станом суспільного розвитку і потребує реформування, відповідного до змін у суспільстві. Право, як відбиток соціально-економічної політики держави, здатне повною мірою впливати на формування нових суспільних відносин. Водночас суспільні відносини, що мають економічний характер, є головним джерелом права як соціального регулятора [8, с. 22].

Право є ефективним тоді, коли воно відповідає сутності та змісту процесів, що відбуваються в економіці. Водночас, якщо соціально-економічні гарантії з боку держави матимуть об'єктивне економічне підґрунтя, то вони знайдуть практичну реалізацію [25, с. 15].

Право як результат і суб'єктивна підстава діяльності лише частково представлено у вигляді явного знання. У такому разі це ціннісно значуща інформація з позитивним або негативним значенням віри. На думку автора, у право перетворюється лише та інформація, яка не тільки теоретично, а й практично важлива для людини, якій вона довіряє не тільки розумом, а й почуттями.

Таким чином, право – складне, комплексне утворення, яке містить компоненти: знання, ціннісну орієнтацію, позитивне та негативне значення віри. Віра в основі має як на рівні свідомості, так і в підсвідомості, і, головне, в самому процесі практичну дію. Це і дає змогу їй лінгвістично випереджати раціональне мислення: спочатку про зміст нової ідеї здогадуються, а потім вже намагаються раціонально обґрунтувати її. Гіпотеза має не тільки раціональну підставу, як вірування, що йде від інших сфер духовної діяльності, – вона повинна враховуватися під час функціонування всіх компонентів (надправа). Віра – це таке ставлення суб'єкта до об'єкта, яке накладається буквально на всі суб'єкт-об'єктні і суб'єкт-суб'єктні відносини. Найбільш тісно це відношення пов'язано з реалізацією можливого, відрізнення можливого від неможливого.



Крім дослідної, емпіричної чи теоретичної інформації, у праві завжди присутній спосіб його уявлення (репрезентація). Найфундаментальніші способи репрезентації реальності є найбільш загальною основою права. Кожна з характеристик буття являє собою систему опозицій, таких як: істинне значення змісту віри, ціннісне ставлення, протиставлення суб'єкта суб'єкту за способом репрезентації реальності (форма права, тип обґрунтованості права).

Однак суб'єкт не завжди усвідомлює всю систему опозицій. Мабуть, цей факт позначається на усвідомлених операціях. Від цього залежить структурно-операціональна значущість права. Можна також говорити про операційний простір права. Тут мається на увазі мережа «контрарних» відносин між цим правом і іншим, які перебувають у будь-якому опозиційному відношенні. Чим ширше опозиційний простір, тим більше за інших рівних умов його евристична цінність. Евристична цінність права залежить також від типу підстави права. Не тільки безпосередня інформація, що міститься у праві, оформлюється на базі того чи іншого способу подання, а й оформлюється і відповідна підстава права.

Право, повторюючись й інтегруючись один з одним, перетворюється у стійкий стан суб'єкта (особистості, соціальної групи, суспільства, людства). Концентруючись і редуцируючись, ці аксіологічні стани стають властивостями суб'єкта, тобто правом, що визначає напрям його поведінки.

Право як властивість суб'єкта характеризується такими параметрами: спрямованістю (гуманістичною, антигуманістичною, оптимістичною, песимістичною тощо); інтенсивністю, глибиною (поверхневою, тобто на рівні слабкої когнітивності, середньої глибини), що охоплює сферу свідомості та підсвідомості, без усвідомлення своїх фундаментальних способів подання, і глибокої – повної, що охоплює сферу свідомості і безсвідомості широтою.

Спонукальна сила права проявляється в його впливі на всі компоненти світогляду. Воно співвідноситься зі світоглядом як частина і ціле. Процеси формування світогляду і права збігаються, хоча й мають свої особливості. Світогляд функціонує через право в правильності його вихідних концепцій і основоположень. Право розширює, поглиблює світогляд, реалізуючи свої функції. Якість права, зрозуміло, залежить від того, на основі якого рівня суспільної свідомості воно сформувалося – буденної або теоретичної.

Із відривом свідомої сфери від чуттєво емоційної, несвідомої сфери «випаровується» і саме аксіологічне поле сприйняття суб'єкта. У цьому разі воно може трансформуватися в нейтрально-інформаційний масив знань. Ось чому ідеологія, відірвана від стійких настроїв, сподівань і прагнень широких мас, безпорадна. Тому необхідно володіти механізмом перекладу аксіологічних значень з одного рівня на інший. Адже це потужні механізми утворення шкали цінностей суб'єкта.

Досить часто право може приймати і збочені форми, особливо коли суб'єкт не критично засвоює певні уявлення, догматично сприймає будь-які принципи. У залежності від уподобань суб'єкта воно має позитивну або негативну спрямованість, або індеферентне, а за своєю формою – суб'єктивне і належить конкретному суб'єкту. Різниця видів права залежить від характеру підстав і їх прийняття. Хоча право реального суб'єкта і не може бути суто інформаційним, все ж такий тип доцільно виділити. Люди цього типу вірять в інформацію, для них вона найвища цінність. Зазвичай ця віра поєднується з вірою в раціональні форми організації інформації. Якщо останнього моменту немає, то фактично немає ніякого права. У цьому випадку поведінка суб'єкта з легкістю змінюється, залежно від змін інформаційних потоків, що обрушуються на нього, і він є маріонеткою. У тому ж випадку, коли право інформаційного типу пов'язано з логічними та іншими раціональними формами обробки інформації, право цього виду можна назвати раціональним.

Інформаційне поле суб'єкта не існує саме по собі, а завжди пов'язане з якимось способом подання, при цьому цей факт може як усвідомлюватися, так і не усвідомлюватися, «пальма першості» може віддаватися безпосередньо інформації або способам її подання. У такому випадку, коли явна перевага віддається способам репрезентації і реальності, можна умовно назвати репрезентативним типом права. Репрезентативно-інформаційний тип права пов'язаний із великою активністю лівої півкулі головного мозку.

Найціннішим видом права є те, в якому гармонійно поєднуються всі поля права, хоча якесь поле все ж таки є домінуючим. Більш того, в конкретній ситуації, особливо екстремальній, домінянти можуть змінюватися. Оскільки завдання типології права багатопланове, то для її розвитку потрібно кожен раз виділяти види права, виходячи з різних підстав, бо, як відомо, не може бути ніякої класифікації, яка була б релевантна всім рівням і цілям дослідження.

Головний зміст права, який визначається його домінуючими полями, задається різними типами сприйняття суб'єкта: емоційно-образним, інформаційно-раціональним, репрезентативним, репрезентативно-інформаційним тощо.

Автором типи права виділяються за рівнем свідомості, на якому вони, перш за все, формується. Як властивість суб'єкта, право виробляється саме в результаті взаємодії двох протилежних механізмів: свідомого і безсвідомого. Результативний вплив на право суб'єкта передбачає певне використання деяких засобів для перекладу або трансляції інформації зі свідомості в підсвідомість і назад. Тому важливі потоки інформації, безпосередньо спрямовані не тільки в центр свідомості, а й на його периферію, звідки вони проникають у підсвідомість.

Тип права залежить від ціннісного ставлення засобів діяльності суб'єкта до його подання про належний результат як ідеальний. Виділені за цим критерієм різні види права розкладаються за шкалою: від шкали виражається максимом (мета виправдовує засоби), ціна якої нам добре відома, особливо коли і самі цілі значною мірою виявлялися ілюзорними, до шкали, яка виражається формулою: «Ніяка мета не може бути виправданням антигуманних засобів!». Ставленням засобів до діяльності суб'єкта до ідеалу конкретизується важлива властивість права, що складається в детермінації головної спрямованості поведінки суб'єкта.

Під час формування права як властивості суб'єкта важливо враховувати складні процеси, що відбуваються в нашому глобальному світі, виділяти діалектику загального і приватного, класового і загальнолюдського. Під впливом єдиних за своєю природою глобальних викликів та імперативів соціально-економічного розвитку сучасного суспільства звучується сфера світоглядних розбіжностей. А між полярно протилежними ідеологіями проявляються точки дотику / конвергуючі елементи. Це об'єктивні веління часу, що відображають прогресивну тенденцію поступального розвитку людства. Значить, змінюються його ціннісні аргументації, змінюється підстава і істотний зміст права суб'єкта, його моральні гносеологічні і соціально-психологічні механізми реалізації. На думку автора, перспективу подальшого дослідження даної проблеми становить пошук оптимальних методів і форм соціально-психологічної діагностики заходів права особистості і її вплив на творчу активність суб'єкта. Вибір тактик, засобів і методів формування права визначається на підставі комплексів авторів, природи суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин між явною і латентною структурами права.

Зміст права складає не фізично відчутна предметність, а норми, цінності і змісти. Оперуючи ними, людське мислення вибудовує специфічну за своїми ознаками і властивостями реальність, що називається правовою. У цієї реальності, незважаючи на те, що природа її компонентів має переважно духовний, ідеальний характер, повинен бути соціокультурний субстрат, без якого ні норми, ні цінності, ні смисли права не змогли б впливати на людину. Субстратом звичайно називають здатні почуттєво сприйматися основи ідеально-духовних реалій, що впливають на людину. Оскільки всі ті духовні форми, що так чи інакше пов'язані з людиною, обтяжені матеріальністю, то субстратність присутня практично всюди, включаючи найтонші і піднесені духовні прояви на зразок музики, релігії і моральності. Право в даному випадку не є виключенням.

У права, як і в усього на світі, є причини його появи, розвитку і функціонування, і їх досліджує теорія права. Але, крім них, існують ще і причини цих причин, або загальні основи буття правової реальності. Маючи метафізичний, онтологічний, культурологічний, антропологічний, екзистенціальний характер, ці основи не є предметом чистої юриспруденції, а утворюють предмет філософії права. Розмірковуючи про неї, філософія виходить далеко за межі теорії права і занурюється в питання, що стосуються природи буття і небуття, хаосу і порядку, цивілізації і культури, добра і зла та ін. [19, с. 87–89].

Через пульсуючу ритміку відношень внутрішніх протилежностей будь-яка правова реалія перебуває у властивій їй якості, розпадається і знову об'єднується в цілісність, залишається собою і стає іншою, піддається впливу ентропії й активно протидіє їй [26, с. 16].

Антропологічне дослідження права дало можливість сформувавши методологію, яка може пояснити духовно-правовий світ людини, не протиставляючи людину природі, а поєднуючи їх, незважаючи на багатовимірність поведінки людини у природно-правовому просторі. Під впливом різноманітних правових норм інтелект формує дух людини, що в результаті відображається в її поведінці. Оскільки на зміну філософській антропології приходиться екзистенціалізм, то методологічними засадами стають не раціональні, а інтелектуальні, ірраціональні, духовні засади. Право, яке не знає меж, перебуває у таємничому світі духовності, має підсвідомі і безсвідомі прояви, володіє трансцендентальними властивостями настрою та почуттів, налаштує людину на відповідні дії [20, с. 62].

Нове бачення сутності права можливе тільки через заперечення метафізичного суб'єкта і відкидання класичного тексту, під час переходу до нового розуміння суб'єктивності і тексту. Духовне життя складається з екзистенційних суперечностей і виражається в діалектиці душевних рухів. Тобто передбачається узгодження індивідуального і соціального через інтеграцію свідомого і несвідомого, раціонального і нераціонального в самій людині, де індивідуальне не тільки співвідноситься, а й протистоїть соціальному, а у своєму вищому прояві означає протидію тискові суспільного оточення з метою обстоювання своєї природної чистоти та досконалості на противагу суспільним катаклізмам і дисгармонії [26, с. 17].

**Висновки і пропозиції.** Особливістю сучасного праворозуміння є те, що нині існує низка сутнісних ознак (принципів права), формального і змістовного рівнів, які визнаються невід'ємними властивостями права, що визнані міжнародною спільнотою. Ці ознаки становлять певні ідеальні стандарти права, з якими порівнюється право суверенних держав.

Право – це явище, що виникає разом із суспільством. Його метою є забезпечення співіснування людей на засадах справедливості, сутність якого зумовлена низкою біосоціальних факторів. Культурні, юридичні, економічні, політичні, антропологічні фактори в умовах сьогодення набувають нового забарвлення, нового змісту.

Право як досконала теоретична конструкція повинна бути дієвою у практичних відносинах. Багато в чому успіхи демократичних перетворень залежать від того, наскільки право в суспільстві підтримують та поважають різні соціуми загалом та кожен індивід зокрема. Слід констатувати, що за роки незалежності в Україні прийнятий величезний масив правових норм, але його ефективність замикається лише на папері.

Розуміння сутності права є початковою вихідною категорією юриспруденції. Вихідне розуміння сутності права пов'язане із сутністю людини. Сутність людини наддержавна: не держава створює людину, а людина – державу. Людина не відображає у своїй свідомості світ, а конструє його. На мій погляд, пізнавальний потенціал категорії «права» може реалізуватися виключно у системному зв'язку.

Розвиток права в ідеалі – це олюднення права, рух до людського права шляхом вдосконалення людини. Усвідомлення долі права повинно прямувати шляхом тлумачення «волі» та мислення. Право більшою мірою дисциплінує людину, ніж логіка і методологія або систематичні вправи волі. Людина, на думку Б. Кістяківського, – це основа права, «уповноважена та дисциплінована правом особа, основа правопорядку», тоді як «особа людини і сукупність осіб, тобто суспільство, складають основу як права, так і держави» [27, с. 335].

Запропонована автором модель права дозволяє розглядати ефективність різних інтелектуальних і соціально-психологічних стратегій формування права в сучасних умовах. У даній моделі права враховуються такі компоненти, як інформація, що безпосередньо міститься в праві, ціннісне значення віри, відношення між цими компонентами, що утворюють структуру права. Ця система розглядається в якості змісту права, категоріальний спосіб представлення цього змісту – в якості неявної структури, який є не чим іншим, як формою права. Кожна стратегія формування права предметно орієнтована, володіє певною функцією в структурі суб'єкта [19, с. 86].

На нашу думку, національні правові системи у процесі правової конвергенції та інших інтеграційних явищ повинні поступово вплітати свій специфічний зміст у загальну тканину загальнолюдської, світової правової культури, всередині якої відмінності між національними системами повинні зберегтися настільки, щоб можна було говорити про єдність різноманіття [14, с. 18]. Універсалізація права охоплює юридичну норму, юридичну освіту, юридичну практику, системи норм і принципів права.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Шемшученко Ю.С. Вступне слово. *Альманах права. Правова аналітика: доктринальні підходи та галузеві виміри*. Випуск 9. Київ : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2018. 512 с.
2. Оніщенко Н.М. Сучасне право: вимоги громадянського суспільства, виклики часу, потреби людини. *Альманах права*. 2016. Вип. 7. С. 25–29.
3. Спекторский Е.В. Юриспруденция и философия. *Юридический вестник*. 1913. Книга II. С. 60–92.
4. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Том 1. С.-Петербург, 1909. 322 с.
5. Husserl G. Everyday life and the law. *Husserl G. Recht and Welt. Frankfurt am Main: Vittorio. Klosterman*, 1964. P. 297–313.
6. Стовба А.В. Живет ли право в жизненном мире? К феноменологии права Герхарта Гуссерта. *Проблеми філософії права*. Київ; Чернівці, 2012. Т. VIII–IX. 496 с.
7. Alexy R. The Dual Nature of Law / R. Alexy. *IVR 24th World Congress «Global Harmony and Rule of Law»* (September 15-20, 2009, Beijing, China). Papers. Plenary Session. Beijing, 2009. P. 257–274.
8. Плавич В.П. Проблеми сучасного праворозуміння: теоретико-методологічний та філософсько-правовий аналіз : монографія. Одеса : Астропринт, 2011. 232 с.
9. Кауфман А. Онтологическая структура права. *Российский ежегодник теории права* / под ред. А.В. Полякова. 2008. № 1. С. 151–174.
10. Плавич В.П. Архетипические прафеномены права. *Альманах права. Право і прогрес: складові забезпечення в сучасних умовах*. Вип. 7. Київ : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2016. С. 63–67.
11. Оніщенко Н.М. До питання про авторитет діючого законодавства (теоретичний аспект розгляду). *Правова держава*. Випуск 23. Київ : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2012. С. 77–83.
12. Пархоменко Н.М. Проблеми та особливості формування правової культури населення в Україні на сучасному етапі. *Правова держава. Щорічник наукових праць*. Випуск 23. Київ : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2012. С. 83–91.
13. Плавич В.П. Актуальні проблеми впливу процесів конвергенції на міжнародне, наднаціональне і національне право. *Міжнародне, наднаціональне та національне право: проблеми конвергенції. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 13 грудня 2013 р.)* / за ред. д-ра юрид. наук, проф. Т.С. Ківалової, Міжнародний гуманітарний університет. Одеса : Гельветіка, 2015. С. 50–52.
14. Плавич В.П. Проблеми впливу процесів конвергенції на сучасне право і державу. *Вісник Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. Серія «Правознавство»*. Одеса : Астропринт, 2014. Т. 19. Вип. 1(22). С. 7–20.
15. Трансформація правової ідеології у контексті сучасних викликів [Текст] : колект. монографія / Ю.С. Шемшученко та ін. ; за заг. ред. Н.М. Оніщенко ; НАН України, Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького. Вінниця : Нілан, 2016. 471 с.
16. Свириденко Г.В. Правомірна поведінка та позитивна юридична відповідальність: взаємовплив та взаємообумовленість. *Держава і право : зб. наук. праць. Серія: «Юридичні науки»* / Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. Київ : Вид-во «Юридична думка», 2016. Вип. 71. С. 118–133.
17. Оніщенко Н.М. Проблема ефективності законодавства та сучасний розвиток. *Віче*. 2007. 12 (№ 12 (спецвипуск)). С. 3–6.
18. Бердяев Н.О. Філософія свободи. Сенс творчості. Москва : Правда, 1989. 608 с.

19. Плавич В.П. Право в умовах глобалізації: становлення, особливості і тенденції розвитку. *Альманах права. Правова аналітика: доктринальні підходи та галузеві виміри*. Вип. 9. Київ : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2018. С. 85–91.
20. Плавич В.П. Природа людини через пізнання сутності права, або людиноцентризму у праві. *Альманах права. Людиноцентризм у праві: теоретико-прикладні засади*. 2017. Вип. 8. С. 58–63.
21. Плавич В.П. Право і економіка в умовах глобалізації (основні тенденції розвитку). *Ринкова економіка: сучасна теорія і практика управління*. Т. 15, Вип. 1 (32): збірка наукових праць. Одеса : Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, 2016. 244 с.
22. Плавич В.П. Право і економіка в епоху глобалізації: взаємозв'язок та взаємозалежність. *Право, економіка та управління: генезис, сучасний стан та перспективи розвитку: матер. Міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. 20-річчю економіко-правового ф-ту ОНУ імені І.І. Мечникова (м. Одеса, 14-15 вересня 2018 р.)* ; ОНУ імені І.І. Мечникова; відп. ред. І.А. Ломачинська, А.В. Смітюх. Одеса : Фенікс, 2018. 726 с.
23. Plavich V. Law and Economic Under Globalization (Main Tendencies of Development). *International Scientific Periodical Journal for Economists and Jurists «The Genesis of Genius»*. Geneva, Switzerland. April, 2015. P. 129–133.
24. Плавич В.П. Право і економіка в трансформаційному суспільстві. *Матеріали 74-ї звітної наукової конференції професорсько-викладацького складу і наукових працівників економіко-правового факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова (м. Одеса, 27-29 листопада 2019 р.)* / відп. ред. А.В. Смітюх ; ред. кол.: Н.Л. Кусик, А.В. Левенець, Т.В. Степанова та ін. Одеса : Фенікс, 2019. 190 с.
25. Плавич В.П. Правове регулювання трансформаційної економіки України і розвиток національного законодавства. Київ : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2002. 144 с.
26. Плавич В.П. Право на сучасному етапі розвитку юридичної науки. *Вісник Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. Серія «Правознавство»*. Одеса : Астропринт, 2012. Т. 17. Вип. 7. С. 7–19.
27. Кистяковский Б.А. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. Москва : М. и С. Сабашниковы, 1916. 708 с.

## REFERENCES

1. Shemshuchenko Yu. Introduction / Yu. Shemshuchenko // Almanac of law. Legal analytics: doctrinal approaches and industry dimensions. Issue 9. K.: V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2018. 512 p.
2. Onishchenko N. Modern law: requirements of civil society, challenges of the time, human needs / N. Onishchenko // Almanac of law. 2016. Issue. 7. P. 25–29.
3. Spektorsky E. Jurisprudence and Philosophy [Text] / E. Spektorskiy // Legal Bulletin. 1913. Book II. P. 60–92.
4. Petrazhitsky L. The theory of law and the state in connection with the theory of morality. Volume 1. St. Petersburg, 1909. 322 p.
5. Husserl G. Everyday life and the law // Husserl G. *Recht and Welt*. Frankfurt am Main: Vittorio. Klosterman, 1964. P. 297–313.
6. Stovba A. Does law live in a vital world? To the phenomenology of law Gerhart Husserl / A. Stovba // *Problems of Philosophy of Law*. K.; Chernivtsi, 2012. Vol. VIII – IX. 496 p.
7. Alexy R. The Dual Nature of Law / R. Alexy // IVR 24th World Congress «Global Harmony and Rule of Law» (September 15-20, 2009, Beijing, China). Papers. Plenary Session. Beijing, 2009. P. 257–274.
8. Plavich V. Problems of modern legal understanding: theoretical and methodological and philosophical and legal analysis: [monograph] / V. Plavich. Odessa: Astroprint, 2011. 232 p.
9. Kaufman A. Ontological structure of law / A. Kaufman; trans. from German. A. Stovba // *Russian Yearbook of Theory of Law* / Ed. A. Polyakova. 2008. № 1. P. 151–174.
10. Plavich V. Archetypal Occupations of Law / V. Plavich // Almanac of law. Law and Progress: Warehousing in secure minds. Issue 7. K.: V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016. P. 63–67.
11. Onishchenko N. To the question of the authority of the current legislation (theoretical aspect of consideration) // *The rule of law*. Issue 23. K.: V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2012. P. 77–83.

12. Parkhomenko N. Problems and features of the formation of the legal culture of the population in Ukraine at the present stage / N. Parkhomenko // The rule of law. Yearbook of scientific papers. Issue 23. K.: V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2012. P. 83–91.
13. Plavich V. Problems of the influence of convergence processes on international, supranational and national law / International, supranational and national law: problems of convergence. Materials of the international scientific-practical conference (Odessa, 13<sup>th</sup> of December, 2013) / Ed. Dr. jur. sciences, prof. T.S. Kivalova, International Humanitarian University. O.: Helvetika, 2015. P. 50–52.
14. Plavich V. Problems of the influence of convergence processes on modern law and the state / V. Plavich // Bulletin of Odessa National I.I. Mechnikov University. Series «Jurisprudence». O.: Astroprint, 2014. V. 19. Issue. 1 (22). P. 7–20.
15. The transformation of legal ideology in the context of modern challenges [Text]: [collect. monograph] / [Yu. Shemshuchenko et al.]; under the general. ed. N. Onishchenko; V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine. Vinnitsa: Nilan, 2016. 471 p.
16. Sviridenko G. Lawful behavior and positive legal responsibility: mutual influence and interdependence / G. Sviridenko // State and Law: Sat. sciences. labor. Series «Jurisprudence» / V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine. K.: Publishing House «Legal Thought», 2016. Issue. 71. P. 118–133.
17. Onishchenko N. The problem of the effectiveness of legislation and modern development [Text] / N. Onishchenko // Veche. 2007. 12 (№ 12 (special issue)). P. 3–6.
18. Berdyaev N. Philosophy of freedom. The meaning of creativity / N. Berdyaev. M.: Pravda, 1989. 608 p.
19. Plavich V. Law in the context of globalization: formation, features and development trends / V. Plavich // Almanac of law. Legal analytics: doctrinal approaches and industry dimensions. Issue 9. K.: V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2018. P. 85–91.
20. Plavich V. Human nature through knowledge of the essence of law, or human centrism in law / V. Plavich // Almanac of law. Human centrism in law: theoretical and applied foundations. 2017. Issue. 8. P. 58–63.
21. Plavich V. Law and economics in the context of globalization (main development trends) / V. Plavich // Market economy: modern theory and management practice. T. 15. Vol. 1 (32): collection of scientific papers. Odessa: Odessa National I.I. Mechnikov University, 2016. 244 p.
22. Plavich V. Law and economics in the era of globalization: interconnection and interdependence / V. Plavich // Law, Economics and Management: Genesis, Current Status and Development Prospects: Mater. Int. scientific and practical. Conf., dedicated to the 20th anniversary of the Faculty of Economics and Law of Odessa National I.I. Mechnikov University (Odessa, September 14-15, 2018) / Odessa National I.I. Mechnikov University; executive editor I. Lomachinskaya, A. Smityukh. Odessa: Phoenix, 2018. 726 p.
23. Plavich V. Law and Economic Under Globalization (Main Tendencies of Development) / V. Plavich // International Scientific Periodical Journal for Economists and Jurists «The Genesis of Genius». Geneva, Switzerland. April, 2015. P. 129–133.
24. Plavich V. Law and economics in a transformational society / V. Plavich // Materials of the 74th reporting scientific conference of the teaching collective and scientists of the Faculty of Economics and Law of Odessa I.I. Mechnikov University (Odessa, November 27–29, 2019) / executive editor A. Smityukh; editorial collective: N. Kusik, A. Levenets, T. Stepanova and others. Odessa: Phoenix, 2019. 190 p.
25. Plavich V. Legal regulation of the transformational economy of Ukraine and the development of national legislation / V. Plavich. K.: V.M. Koretsky Institute of State and Law of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2002. . 144 p.
26. Plavich V. Law at the present stage of development of legal science / V. Plavich // Bulletin of Odessa National I.I. Mechnikov University. Series «Jurisprudence». O.: Astroprint, 2012. V. 17. Issue. 7. P. 7–19.
27. Kistyakovskiy B. Social sciences and law: Essays on the methodology of social sciences and the general theory of law / Kistyakovskiy B. M.: M. and S. Sabashnikov, 1916. 708 p.

**Plavych Vladimir Petrovich**

Doctor of Philosophy, Candidate of Law,  
Professor, Academician, Honored Worker of Science and Technology of Ukraine,  
Head of the Department of General Law Disciplines and International Law  
Odesa National I. I. Mechnikov University  
24/26, French Boulevard, Odesa, Ukraine

### **CONCEPT OF MODERN LAW: PROBLEMS OF FORMATION AND PROSPECTS FOR DEVELOPMENT**

*The article is devoted to the study of the phenomenon of law and its models at the present stage of development of legal science. It also discusses the features and trends of the development of modern law. According to the author, only information that is not only theoretically, but also practically important for a person whom he trusts not only with his mind, but also with his feelings, turns into law. The legal model proposed by the author allows us to consider the effectiveness of various intellectual and socio-psychological strategies for the formation of law in modern conditions. This model of law takes into account such components as information that is directly contained in the law, the value and significance of faith, the relationship between these components that form the structure of law.*

*The author analyzes the signs of law from the point of view of the features of its modern understanding, the factors of the development of law in a transformational society, identifies the main trends in law and explores legal integration as a union of national legal systems by bringing their basic elements in line with certain legal standards.*

*The author introduces the concept of the category of law as an instrument of scientific knowledge. The option of recognizing the fate of law by interpreting will and thinking is proposed. The necessity of a new paradigm of law is substantiated. The author has successfully shown that today the theory and philosophy of law require research, methodological anthropocentrism.*

*Law is being considered as an objective reality that is embodied in a certain form.*

*Law is the basis of volitional aspirations, the foundation of human activity and initiative. It synthesizes in itself the results of the functioning of the entire system of purposeful education of an individual and collective subject. The concept of «law» is organically inherent in a certain internal orientation, self-reflectiveness. The subject seems to “peer” into his spiritual world, comparing the degree to which his knowledge, views, ideas and attitudes correspond to actual life needs and interests, as well as the real conditions for their satisfaction.*

*Law as a property of a subject is characterized by the following parameters: orientation (humanistic, anti-humanistic, optimistic, pessimistic, etc.); intensity, depth (superficial, that is, at the level of weak cognitiveness, medium depth), covering the sphere of consciousness and subconsciousness, without being aware of its fundamental ways of representing, and deep – full, covering the sphere of consciousness and unconsciousness in breadth.*

*The driving force of law is manifested in its influence on all components of the worldview. It correlates with the worldview as part and whole. The processes of formation of worldview and law coincide, although they have their own characteristics. The worldview functions through law in the correctness of its original concepts and foundations. Law expands, deepens the worldview, realizing its functions. The quality of law, of course, depends on whether on the basis of what level of social consciousness it has formed – everyday or theoretical [19, p. 87].*

**Key words:** *new understanding of the models of modern law, features and trends in the development of law, law as a real conductor of European freedom, safety and justice.*

УДК 141.7

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.13>**Попков Василий Васильевич**доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой политологии

Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ул. Дворянская, 2, г. Одесса, Украина

**НАЦИОНАЛЬНОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ:  
СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ Н. БЕРДЯЕВА**

*У статті говориться про те, що Микола Бердяєв виробив свій оригінальний підхід до проблеми співвідношення національного та загальнолюдського. Повнота людства визначається повнотою і різноманіттям націй. Людство, за Бердяєвим, – соборна особистість, живий організм, конкретна індивідуальність, яка перебуває на вищій ієрархічній шаблі.*

*Нація в бердяєвському розумінні – це складне історичне створення. Воно формується тривалий час у процесі кровного змішування рас і племен, багатьох перерозподілів земель. Кожна національність несе слід своєї унікальної долі, під визначальним впливом конкретного духовно-культурного процесу, що творить її неповторний вигляд. Навіть після всіх операцій раціональної редукації феномену нації все одно залишається якийсь нерозкладний і невловимий залишок. У ньому й криється вся таємниця національної неповторності та національної ідентичності. Бачачи в нації, національній культурі найбільшу історичну цінність, Бердяєв водночас органічно не сприймав будь-які форми агресивного націоналізму. Такий націоналізм є «зовнішньою, примусовою регламентацією духовного життя нації».*

*Автор акцентує увагу на роздумах Н. Бердяєва про те, що творчий національний шлях може відбутися тільки як шлях до вселюдськості, розкриття вселюдськості в кожній особистості, в кожній національній свідомості. Тому будь-яка національна культура сильна і життєздатна лише тією мірою, якою в ній присутнє прагнення до вселюдського втілення. І, навпаки, все, що пов'язано зі злетами вселюдського генія, має своє національне джерело, корінням своїм йде в національно-культурний ґрунт.*

*У статті простежується рух світу від старих «інклюзивистських» (імперських) стратегій, через «ексклюзивізм» (виражений у націоналізмі та сепаратизмі) до «конклюзивних» (від англійського conclusion, що означає «узгоджене висновок») рішень. У даному контексті чималий інтерес представляють ідеї Бердяєва про можливість акультурації націоналізму. У його розумінні зоологічне національне почуття і інстинкт має бути перетворено у творче національне почуття. Любов до свого народу повинно бути творчою любов'ю, творчим інстинктом.*

**Ключові слова:** Бердяєв, етнорадикалізм, етносепаратизм, космополітизм, національна культура.

**Введение.** Сегодня, в начале третьей декады XXI столетия, с усиленной экспрессией ведется полемика на тему наций и национализма. Одни считают, что утопия единой наднациональной планетарной цивилизации окончательно похоронена, и на арену с безудержной и дикой энергией ринулся «новый трайбализм» (этнорадикализм, этносепаратизм). Другие, наоборот, акцентируют необходимость глобальной рационализации и «цифровизации» жизни человечества, «втискивая» национальное многообразие в жесткие стандарты стерилизованной «давосской культуры», детища международных финансовых институтов и космополитической элиты. Третьи навязывают остальному миру культурные смыслы «наций-эталонных», считая, что только таким образом можно избавить человечество от «отсталости» и «неразвитости». Наконец, есть просто «бизнес на почве национализма», зарабатывающий на крови доверившихся им людей. Причем «отметиной столетия» является то, что полемика эта ведется не только в академических аудиториях, не только на страницах газет и журналов, не только на экранах телевизоров и гаджетов. Она выплескивается на поля боевых действий с применением автоматов, танков, реактивной артиллерии.



Национальная проблема в двадцать первом веке, что называется, резко «воспалилась». Она нуждается не просто в «жаропонижающих средствах», а в грамотном лечении на основе квалифицированных методик. В этом плане значительный интерес представляет творческое наследие великого философа Николая Бердяева, который, как нам представляется, нашел свою формулу синергии национального и общечеловеческого. Он сумел соединить в себе национальную взволнованность с общечеловеческой отзывчивостью. Поэтому его по сей день воспринимают как «своего» и в России, и в Украине, и во Франции, как, впрочем, и во многих других странах.

**Результаты.** Еще в период Первой мировой войны, осмысливая ее трагический опыт, Николай Бердяев выработал свой оригинальный подход к проблеме соотношения национального и общечеловеческого. Такой подход исключает как агрессивный национализм, так и либеральный космополитизм. И то, и другие им воспринимаются как нечто противоестественное и неистинное. И в том, и в другом случае происходит разрыв национального бытия с бытием человечества как единого целого. В случае радикального национализма происходит отрыв национального бытия от бытия общечеловеческого. А в случае космополитизма (мондиализма) реальным бытием наделяется только человечество в целом. Национальному бытию там не остается места.

Противопоставленные друг другу, космополитизм и радикальный национализм чреваты разрывом и антагонизмом. Оба, как полагает Н. Бердяев, надуманы, фальшивы и бессмысленны. Он выдвигает свое видение проблемы. В его восприятии нация, национальность – индивидуальное бытие, без которого невозможно бытие всего человечества. Ведь всякое бытие – индивидуально. А отвлеченность, абстракция не являются бытием. Этот тезис восходит к известному тезису номиналистов о том, что реально существующими могут быть лишь *конкретные вещи*, в то время как общие понятия (универсалии) воспринимаются всего лишь как *имена вещей*,

В космополитизме же Н. Бердяев как раз и видит ту отвлеченность («универсалию»), в которой нет признаков бытия. Космополитизм бесплоден, он «не оправдывает своего наименования, в нем нет ничего космического, ибо и космос и мир есть конкретная индивидуальность, одна из иерархических ступеней» [2, с. 84]. Будучи христианским философом, Бердяев так обосновывал невозможность «безнационального человечества»: Бог живет в индивидуальном многообразии. Он не есть «угашение» всех индивидуальных проявлений многообразного бытия, но, наоборот, является их наивысшей полнотой и совершенством.

Подобно этому и человечество не может быть «угашением» индивидуального бытия наций и национальных культур. Наоборот, полнота человечества определяется полнотой и многообразием наций. «Человечество превратилось бы в пустую отвлеченность, если бы своим бытием угашало и упраздняло бытие всех входящих в него ступеней реальности, индивидуальностей национальных и индивидуальностей личных» [2, с. 84]. Человечество, по Бердяеву, есть конкретная индивидуальность, находящаяся на высшей иерархической ступени. Оно – соборная личность, живой организм, а не абстракция, не механическая сумма.

Следуя этой персоналистической традиции, известный историкософ Л. Гумилев рассматривает «конкретную индивидуальность» человечества как живую антропосферу, которая состоит из сообществ, именуемых народами, нациями или этносами. Он подчеркивает: «Налицо факт мозаичности антропосферы, и правильнее назвать ее этносферой (от термина «этнос» – *В.П.*)» [7, с. 20]. Этим подтверждается мысль Н. Бердяева о сложности и внутреннем этническом богатстве человечества, что и делает его полнокровным и жизнеспособным.

Отсюда проистекает и мысль о креативной функции этногенеза в мировой истории. Н. Бердяев, в отличие от «хитовых» в его время идей коммунистического преобразования мира, был убежден в том, что главным актором истории является не класс, не партия, а *нация*. Он воспринимает нацию как динамическую субстанцию, как сущность, а не как искусственную конструкцию, которая со временем рассыпается и исчезает. Он видит, как нация корнями своими вырастает в таинственную глубину жизни, питается ею и обогащает ее. Национальная жизнь им воспринимается как позитивное обогащение бытия. Этого Бердяев не наблюдает в классовых или политических структурах, считая их надуманными и искусственными.

Марксистскую мысль об исчезновении классов и принудительных государств в человечестве, которое в гипотетическом будущем достигнет совершенства, Н. Бердяев в принципе принимает. Но исчезновение этнического многообразия он считает невозможным и немислимым. Будущий мир «всеобщего братства народов» он видит именно как пестрый «мир народов», а не как этнически стерильное однообразное человечество. Принцип неуничтожимости этносов, по мнению Н. Бердяева, заключен в самом принципе жизни каждого человека, порожденного и вскормленного в своей уникальной природной, культурной и социальной среде.

Развитие этой мысли мы также находим у упоминавшегося здесь Л. Гумилева, который возникновение этносов относит к глубокой истории и, даже, к доистории. Он так же, как и Н. Бердяев, отодвигает государственность с первых исторических ролей и сосредотачивает внимание на этносах. Он так же, как и Н. Бердяев, в первую очередь поднимает проблематику этнообразующей культуры, ставшую в наше время весьма актуальной. В их понимании культура, как и этнос, сохраняют глубокую связь с древнейшими формами бытия и сознания. Принципиальным для этнокультурной теории Л. Гумилева (как и для Н. Бердяева) является то, что человек вместе «со своим этническим коллективом... сопричастен биосфере. Вечно меняясь, умирая и возрождаясь, как все живое на нашей планете, он оставляет свой след путем свершения событий, которые оставляют скелет этнической истории» [7, с. 343]. Таким образом, просматривается цепочка взаимосвязей: природная среда – этносреда – человечество (мультиэтническая среда).

Н. Бердяева привлекает иррациональный характер природы нации. Нация в его восприятии таинственна, мистична, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие. Подобно Ф. Достоевскому, утверждавшему, что «человек есть тайна», Н. Бердяев говорит о «нации как тайне». Ее природа не определима на основе каких-либо рационально сформулированных критериев. К числу этих критериев в строгом порядке не могут относиться ни раса, ни территория, ни язык, ни религия, хотя все они могут играть ту или иную роль в определении нации.

Нация в бердяевском понимании – это сложное историческое образование. Она формируется длительное время в процессе кровного смешения рас и племен, многих перераспределений земель. Каждая национальность следует своей уникальной судьбе, под определяющим воздействием конкретного духовно-культурного процесса, создающего ее неповторимый облик. Даже после всех операций рациональной редукции феномена нации все равно остается некий неразложимый и неуловимый остаток. В нем то и заключена вся тайна национальной неповторимости и национальной идентичности. В этом смысле для Н. Бердяева душа средневековой Франции и Франции XX века – одна и та же национальная душа, хотя со времен Средневековья в предметном арсенале истории изменилось все до неузнаваемости.

В таком же ключе Н. Бердяев рассматривает и проблему культуры. Подобно тому, как жизнь человечества не может существовать без жизни наций, так и общечеловеческая культура немислива без национальных культур. Подлинная культура, та, что отмечена печатью гения, никогда не была и не может быть отвлеченной, этнически стерильной. Она всегда является конкретно-человеческой, а, значит, национальной, народной, индивидуальной. Лишь в таком своем качестве культура способна восходить к общечеловеческим вершинам. Все творческое в культуре носит печать национального гения, считает Н. Бердяев. Даже великие технические изобретения – национальны. Национален даже научный метод. Дарвин мог быть только англичанином. Гельмгольц – характерный немец, и его размышления – плод чисто немецкой культуры. Ненациональны лишь следствия, функциональные применения великих открытий и изобретений. Они не имеют корней и легко усваиваются другими народами.

Ненациональной, отвлеченно-человеческой может быть только наименее творческая, техническая сторона культуры. Она легко «перетекает» от народа к народу. Именно эта техническая сторона культуры в коммерциализированном мире преподносится как главное ее содержание. Маскульт с его механическим тиражированием гламурных произведений, шлягеров, глянцевого рекламной продукции – главный выразитель этой тенденции, ведущей к духовному опрошению как отдельных наций, так и всего человечества. Уже в начале XX века Н. Бердяев видел

в этом серьезную опасность. Денационализация, массовизация, стерилизация национального начала рассматривались им как подрыв творческого потенциала человечества в целом.

В то же время, будучи убежденным противником стерилизации национального в культуре, Н. Бердяев выступал против культурной самоизоляции и, тем более, национального самолюбования. Он видел смысл бытия и залог жизнеспособности культур в их стремлении к общечеловеческим горизонтам. Национальное и общечеловеческое в культуре не взаимоисключают друг друга. Национальное творчество приобретает свое значение и смысл, лишь достигнув общечеловеческих вершин. А взлет к общечеловеческим вершинам возможен только с помощью внутренней творческой энергии, питаемой национальными источниками. Так, для Н. Бердяева Гете – универсальный человек, но не в качестве абстрактного человека, а в качестве человека национального, в данном случае – немца. То же можно сказать о русском Л. Толстом, украинце Т. Шевченко, еврее М. Шагале, американце Э. Хемингуэе, французе А. Камю, итальянце П. Пазолини и великом множестве других имен мировой культуры.

Видя в нации, национальной культуре величайшую историческую ценность, Бердяев в то же время органически не воспринимал, отторгал любые формы агрессивного национализма. Такой национализм безусловно вреден, поскольку представляет собой «внешнюю, принудительную регламентацию духовной жизни нации». Репрессивная догматика и нетерпимость агрессивного национализма угнетает национальный творческий порыв, враждебна восприятию национального бытия как *творческой задачи*. Агрессивный национализм, нацизм враждебен также и национальному призванию, миссии, поскольку ничего не может предложить нации в созидательном плане. Он низводит духовную глубину бытия нации до уровня плоских штампов и приступов ненависти к «чужим».

В этом же ряду Н. Бердяев выделяет одну из разновидностей крайнего национализма – так называемый «ветхозаветный национализм». В нем выражена психология ревностного охранительства, бдительного сбережения исконного «архетипа нации», «символа веры», недопущения никаких новшеств, никакой интерактивности. Тесно связана с этим проблема фундаментализма – религиозного и национального. О социальных последствиях торжества фундаменталистской идеологии в тех местах, где фундаменталисты приходят к власти, к сожалению, в наше время очень хорошо известно. Добавим лишь, что крайним выражением этой культурной инверсии становится геноцид. Здесь Н. Бердяев предчувствовал главную опасность грядущих десятилетий: именно проблема радикального национализма, усиленного религиозным фундаментализмом, оказалась одной из наиболее трагических проблем XX века и его преемника, века XXI.

Аналогичную мысль высказывал не один только Н. Бердяев. Так, выдающийся математик и не менее известный политический публицист-диссидент И. Шафаревич констатировал: «Совершенно неожиданно XX век оказался веком неслыханно обострившегося национализма» [10, с. 489]. В XIX столетии, считает он, общее убеждение сводилось к тому, что национальная проблема отживает свой век, что малые нации постепенно растворятся в больших, различия между большими будут постепенно сглаживаться, и в недалеком будущем человечество сольется в общемировом единстве – может быть, и с единым языком. Действительность оказалась прямо противоположной. Страны, которые в течение столетий жили в национальном мире, оказались охваченными национальной рознью. Появились разновидности национализма, о существовании которых раньше и не подозревали, например, бретонский, валлонский или валлийский. Национальная вражда достигла неслыханной раньше степени озлобления.

При анализе причин столь драматических проявлений национализма в новейшее время заслуживает внимания мнение известного украинского философа, академика М. Поповича. В своем масштабном философском очерке о XX столетии под названием «Кровавый век» он пишет, что уже к началу XX века на уровне репрезентации национально-культурных интересов этнически пестрого состава населения даже в самых демократических тогдашних странах существовало несоответствие «политической нации» и «нации в этнокультурном смысле» [8, с. 195]. И это несоответствие, этот диссонанс особенно остро и трагически проявились в последующие десятилетия.

На «детонирующую» роль этнокультурного фактора указывает и С. Хантингтон, который предположил, что в XXI веке наиболее масштабные, важные и опасные конфликты произойдут не между социальными классами, бедными и богатыми, а между народами различной культурной идентификации [9, с. 24]. Он рисует апокалиптическую картину множущихся этнических войн на «линиях межцивилизационного разлома», избородивших карту мира после распада коммунистической системы. Эти трещины разорвали когда-то цветущую Югославию, антагонизировали отколовшиеся части когда-то единого Советского Союза, вызывают кровопролитные вспышки ненависти в Юго-Восточной и Центральной Азии, на Индостанском субконтиненте, на Ближнем Востоке, в различных частях Африки, индуцируют противостояние Южной и Северной Америк. Даже на европейском Западе все более обостряются этнические конфликты, которые в прессе получили звонкое определение «бунтующие племена Европы». С. Хантингтон предвещает также и этническую трагедию Украины, поскольку «линия разлома» прошла и через ее территорию.

Перспективе «войны цивилизаций» С. Хантингтон противопоставляет перспективу полицивилизационного мироустройства. Он прямо подчеркивает: «Избежать глобальной войны цивилизаций можно лишь тогда, когда мировые лидеры примут полицивилизационный характер глобальной политики и станут сотрудничать для его поддержания» [9, с. 16]. Однако он не дает ответа на главный вопрос: какие сдвиги в сознании мировых лидеров и возглавляемых ими народов должны произойти, чтобы модель равноправного полицивилизационного мира стала предметом их реальных, а не имитационных устремлений и усилий.

Ответ на этот вопрос мы улавливаем в философских размышлениях Н. Бердяева, который намечает главный вектор преобразований в политической философии будущего. Мировую историю Н. Бердяев воспринимает как дилемму во времени и пространстве диалектику национального и общечеловеческого. Очерченная им «дорожная карта» истории выглядит так: «Весь мировой путь бытия есть сложное взаимодействие ступеней мировой иерархии индивидуальностей, творческое вращение одной иерархии в другую, личности – в нацию, нации – в человечество, человечества – в космос, космоса – в Бога» [4, с. 260]. В соответствии с этой «картой» формирование целостной мировой цивилизации есть не что иное, как *вращение наций в человечество*, а не самоизоляция их и не поглощение их глобальными структурами. Безусловно, это сложный путь. Объединение человечества, его развитие к всеединству совершается через мучительное, болезненное становление в борьбе цивилизационных парадигм, национальных индивидуальностей и культур.

Столь же интересны рассуждения Бердяева о *пути* продвижения индивидуально-личностного к общечеловеческому. Напомним, что Н. Бердяев – убежденный персоналист, для которого индивидуальное, личностное – первостепенны, наполнены реальной жизнью и смыслом. Философ считает, что этот путь возможен только через конкретную личность, конкретную нацию, конкретную национальную культуру, в атмосфере которой данная личность, данный человек формируется и воспитывается. «Человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлеченный человек, как русский, француз, немец, или англичанин» [4, с. 259]. Национальный человек – больше, а не меньше, чем просто человек. В нем соединены родовые черты человека вообще и черты вполне конкретные, индивидуально-национальные.

Космополитизму Н. Бердяев противопоставляет *всечеловечность* (термин Ф.М. Достоевского), как высшую полноту всего национального. Чтобы быть личностью, нужно *быть* в национальности, участвовать в ее творческом жизненном процессе. Только таким путем можно войти в творческий жизненный процесс человечества и прикоснуться к Вечности. В двадцатом веке эта формула Бердяева прочитывается следующим образом: путь к всечеловечеству для русских лежит через Россию, для украинцев – через Украину, для французов – через Францию и т.д. Н. Бердяев подчеркивает: творческий *национальный* путь может состояться только как *путь к всечеловечности*, раскрытию всечеловечности в каждой личности, в каждом национальном сознании. Поэтому любая национальная культура сильна и жизнеспособна

лишь в той мере, в которой в ней присутствует стремление к всечеловеческому воплощению. И, наоборот, все, что связано со взлетами всечеловеческого гения, имеет свой национальный источник, корнями своими уходит в национально-культурную почву.

Теперь посмотрим насколько философские интенции Н. Бердяева отвечают политическим запросам XXI века. Как известно, эпоха европейского модерна характеризовалась господством *инклюзивной* (от англ. *inclusion* – включение в состав) парадигмы. Это было время больших европейских империй, включавших в свой состав различные по своему культурному содержанию племена и народы. Смысл идеологии европейского инклюзивизма можно было выразить фразой Р. Киплинга: «Бремя белого человека». Мировая история рассматривалась как проекция истории Запада, а имперский шовинизм подавлял ростки национального самосознания «окраин».

Но уже в самом западном «ядре» с его политикой "all inclusive" стали проявляться обратные – эксклюзивные – тенденции. Конец восемнадцатого – начало девятнадцатого века стало временем разрыва «самопровозглашенных» США с Британской империей. Так же действовали и боливарианские страны Латинской Америки по отношению к испанской и португальской метрополиями. В начале XX века на руинах рухнувших Австро-Венгерской, Российской и Османской империй образовалось множество новых независимых государств: Австрия, Венгрия, Чехословакия, Польша, Сербия, Хорватия, Финляндия, балтийские государства и т. д. В их числе была и Украина, которая спустя непродолжительное время была реинтегрирована в новую инклюзивистскую систему – СССР. Эти этапы характеризовались резким всплеском *экслюзивистских* настроений (отчуждения, самоисключение, «выход из», бегство), выразившихся в форме агрессивного национализма.

С конца 40-х годов XX столетия после краха нацистской Германии эксклюзивистские тенденции стали еще более возрастать, но уже в масштабе глобальной периферии. Имперский шовинизм испытывает всевозрастающее сопротивление со стороны национализмов «окраин». Распадается Британская империя, образуются независимые государства: Индия, Пакистан и ряд других. Провозглашается Китайская Народная республика с отчетливо выращенной антиимпериалистической риторикой, взрывается Индокитай. На Ближнем Востоке и Африканском континенте к власти приходят националистические режимы, многие из которых окрашены в социалистические цвета.

Эту пеструю мозаику «местных национализмов» стремились «втянуть в себя» два мощных силовых поля – США и СССР. В течение нескольких десятилетий противоборствовали две главных инклюзивных парадигмы: стратегия объединения мира под лозунгами «либеральной демократии» и стратегия сплочения человечества под лозунгами построения «коммунистического будущего». В силу ряда объективных и субъективных причин побеждает «либеральный инклюзив». Национализм, который сдерживался идеологией и политикой социалистического интернационализма, после краха СССР получает полную свободу действий, вплоть до крайних форм. Он становится мощным разрушителем остатков «левого инклюзива» и удобным материалом для стратегий «управляемого хаоса» и осуществления глобализации по лекалам международных финансовых элит. Осознавая это, коммунистические лидеры Китая стремятся сочетать идею построения социализма в «одной отдельно взятой стране» с мечтой о «великой китайской нации», способной сплотить различные этносы этого огромного полуторамиллиардного государства.

Такова эпоха «всеобщего размежевания», которая, судя по всему, разрушит существующую модель глобализации. После завершения этапа разрушения старых инклюзивистских стратегий («разрушим до основания, а затем...») возможны два варианта развития событий. *Первый вариант* – гоббсианская «война всех против всех», которая закончится либо исчезновением мировой цивилизации, либо установлением жесткого тоталитарного мирового порядка усилиями победившей стороны. *Второй вариант* будет отказом как от инклюзивистских, так и эксклюзивистских стратегий, и переходом к конклюдивным практикам (конклюдивизм – от английского "conclusion", что означает «согласованное заключение»).

Именно для такой стратегии и таких практик необходим Н. Бердяев. Поясним мысль. Первые два исторических этапа характеризовались преобладанием радикального национализма, который предпочитал деструктивные методы искоренения «зависимого прошлого», подавление языка и культуры своих бывших «хозяев» конструктивным методам развития способностей нации, воспитания ее внутренней духовности, культуры равноправного общежития с другими этносами. Как точно подметил Н. Бердяев, такой национализм «гораздо более связан с ненавистью к чужому, чем любовью к своему» [3, с. 515].

Нынешний, третий этап является завершением эпохи «великого размежевания», когда в результате распада традиционных инклюзивистских политических макроструктур будут возникать десятки, а, может, и сотни новых самостоятельных моноэтнических «микроструктур» с разными ориентациями, величиной и уровнем. Однако по мере завершения этнической «грануляции» человечества радикальный (деструктивный) национализм «размежевания и вражды» будет утрачивать свою историческую роль. Формируется глобальный запрос на позитивный (конструктивный) национализм «развития и сотрудничества», на основе которого может сложиться глобальная полиэтническая сетевая макроструктура. При этом Н. Бердяев не исключает вероятности появления этносов, которые «самой судьбой человечества» приготовлены с наибольшей силой и глубиной благотворно воздействовать на миросистемные процессы.

В данном контексте немалый интерес представляют идеи Бердяева о возможностях *аккумуляции национализма*. В его понимании зоологическое национальное чувство и инстинкт – это «элементарное, темное, еще стихийное состояние». Оно должно быть и может быть преобразовано в творческое национальное чувство и инстинкт. Любовь к своему народу должна быть творческой любовью, творческим инстинктом. И менее всего она означает вражду и ненависть к другим народам. Для усиления этого тезиса Н. Бердяев ссылается на Ф. Достоевского, своего философского кумира, сосредоточенного на вопросе об исторической судьбе русского народа: «Стать настоящим русским, стать вполне русским может быть, и значит только... стать братом всех людей. Всечеловеком, если хотите... Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей...» [5, с. 147]. Эту мысль Ф. Достоевского Н. Бердяев берет за основу при изложении своего подхода к проблеме духовного преображения всех народов.

Начало этой новой, конклюдивной, культуры, если следовать логике Н. Бердяева, заложено, прежде всего, в личности. Этой же точки зрения придерживался и выдающийся современник Н. Бердяева теоретик психоанализа Альфред Адлер. Корень зла он видит в укоренившемся, гипертрофированном стремлении одних субъектов к приобретению значимости за счет других. Причем опьянение «наркотиком превосходства» – свойство не только индивидуальной психики. Массы также руководствуются сходными мотивами, и их действие еще более разрушительно, поскольку чувство личной ответственности в массе существенно ослаблено. Преодоление этого ненормального состояния А. Адлер видит в целенаправленной подготовке и воспитании могучего *чувства общности*, в отказе от алчности и властолюбия, как для отдельного человека, так и для целых народов [1, с. 235–241].

То же мы встречаем у участников трансатлантического философского дискурса С. Грофа, Э. Ласло, П. Рассела, изложенного в книге «Революция сознания». Они делают акцент на приоритете внутренней работы по отношению к действиям во внешнем мире. С. Гроф так излагает логику трансформации общественных отношений через внутреннюю трансформацию личности. В качестве наиболее подходящей метафоры этого процесса он приводит серфинг. Серфингист не принимает самостоятельного решения, куда ему двигаться. Главная задача – оседлать волну. Аналогичным образом выглядит жизненная стратегия людей, отказавшихся от «линейного подхода» к жизни. Вместо того чтобы пробивать себе дорогу к будущей цели и устранять препятствия, они идут по «логике волны» и стремятся наилучшим образом ей соответствовать. Они просто *идут с потоком*. Таков принцип *у-вей* в даосизме – принцип творческого покоя или действие посредством *пребывания*. Жизнь таких людей «становится все более свободной от усилий и вместе с тем, странным образом, все более творческой, продуктивной и вознаграждающей» [6, с. 94].

**Выводы.** Эти и подобные им рассуждения – симптоматичны. Они отражают тот глубокий сдвиг в общественном сознании, который предчувствовал Н. Бердяев, говоря о возможности рождения «духовного человека, который раньше дремал и был задавлен» [3, с. 519]. Новый человек, новое в человеке предполагает, что человек продолжает существовать, но уже в своем новом качестве – качестве возрожденной человечности» [3, с. 520]. Именно этот сдвиг в микромире личности может привести к колоссальному сдвигу в макромире международных отношений, тому, что Н. Бердяев охарактеризовал как приход «эпохи универсализма». Именно эту грандиозную трансформацию он определил как Духовную революцию, которая пойдет гораздо глубже и дальше, чем революции социальные.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Адлер А. Наука жить. Киев : Port-Royal, 1997. 349 с.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Москва : Мысль. 1990. 207 с.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России. Москва : «Сваорг», 1997. 542 с.
4. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. Москва : Московский психолого-социальный институт : Флинта, 1999. 312 с
5. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Москва : Захаров, 2001. 172 с.
6. Гроф С. Революция сознания: Трансатлантический диалог. Москва : АСТ, 2004. 248 с.
7. Гумилев Л. Конец и вновь начало. Москва : Рольф, 2002. 384 с
8. Попович М.В. Кровавый век. Харьков : Фолио, 2015. 990 с.
9. Хантингтон С. Столкновение. Москва : АСТ, 2003. 603 с.
10. Шафаревич И. Есть ли у России будущее? Москва : Советский писатель, 1991. 560 с.

### REFERENCES

1. Adler A. Nauka zhit / Alfred Adler; per. s angl. i nem. K.: Port-Royal, 1997, 349 s.
2. Berdyaev N.A. Sudba Rossii. Opyty po psihologii vojny i nacionalnosti / N.A. Berdyaev. M.: Mysl. 1990, 207 s.
3. Berdyaev N. A. Russkaya ideya. Sudba Rossii / N. A. Berdyaev. M.: «Svaorg», 1997, 542 s.
4. Berdyaev N.A. O cheloveke, ego svobode i duhovnosti. Izbrannye trudy / N.A. Berdyaev. M.: Moskovskij psihologo-socialnyj institut: Flinta, 1999, 312 s.
5. Berdyaev N. A. Mirosozercanie Dostoevskogo / N.A. Berdyaev. M.: Zaharov, 2001, 172 s.
6. Grof S. Revolyuciya soznaniya: Transatlanticheskij dialog / S. Grof, E. Laslo, P. Rassel; per. s angl. M.: AST, 2004, 248 s.
7. Gumilev L. Konec i vnov nachalo / Lev Gumilev. M.: Rolf, 2002, 384 s
8. Popovich M. V. Krovavyj vek/ Miroslav Popovich; per s ukr. Harkov: Folio, 2015, 990 s.
9. Hantington S. Stolknovenie civilizacij / S. Hantington; Per. S angl.M.: AST, 2003, 603 s.
10. Shafarevich I. Est li u Rossii budushee?. M., Sovetskij pisatel, 1991, 560 s.

**Popkov Vasyl Vasylovych**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Head of the Political Science Department  
Odessa I. I. Mechnikov National University  
2, Dvoryanskaya str., Odesa, Ukraine

### THE NATIONAL AND THE UNIVERSAL: THE MODERN INTERPRETATION OF N. BERDYAEV

*Nikolai Berdyaev developed his original approach to the problem of the correlation of the national and the universal. The fullness of mankind is determined by the fullness and diversity of nations. According to Berdyaev, mankind is a conciliar personality, a living organism, a specific individuality, located on the highest hierarchical level.*

*Just as the life of mankind cannot exist without the life of nations, so universal culture is unthinkable without national cultures. Seeing the greatest historical value in the nation and national culture,*

*Berdyayev at the same time did not perceive organically any forms of aggressive nationalism. Such nationalism is “an external, compulsory regulation of the national spiritual life”. In the same series N. Berdyayev singles out one of the varieties of extreme nationalism - the so-called “Old Testament nationalism”. Closely connected with it is the problem of fundamentalism – religious and national.*

*The article refers to S. Huntington, who opposed to the prospect of a “war of civilizations” the prospect of a poly-civilized world order. However, he does not give an answer to the main question: what shifts in the world political elite consciousness must occur in order to form an equal and policivilizational world.*

*We catch the answer to this question in the philosophical thoughts of N. Berdyayev, who sees the formation of a holistic world civilization as the incorporation of nations into humankind, not their self-isolation and not their absorption by global structures. Any national culture is strong and viable only when it contains a desire for universal implementation.*

*The article traces the movement of the world from the old “inclusive” (imperial) strategies, through “exclusivism” (expressed in nationalism and separatism) to “conclusive” (from English “conclusion”) decisions. In this context, Berdyayev’s ideas on the possibilities of acculturation of nationalism are of considerable interest. In his understanding, the zoological national feeling and instinct should be transformed into a creative national feeling and instinct. Love for my people should be creative love and creative instinct.*

*The beginning of this new – conclusive – culture is laid, first of all, in the personality. N. Berdyayev emphasizes the priority of internal spiritual work in relation to actions in the outside world. He speaks of the possibility of the “spiritual person” birth. It’s this shift in the individual microcosm which can lead to a tremendous shift in the macrocosm of inter-ethnic relations, to what N. Berdyayev described as the advent of the “era of universality”.*

**Key words:** *Berdyayev, ethnoradicalism, ethno-separatism, cosmopolitanism, national culture.*



UDC 930.2

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.14>**Rodian Maria Volodymyrivna**

Senior lecturer of the Department of Cultural Studies

Faculty of History and Philosophy

Odessa I. I. Mechnikov National University

2, Dvoryanska str., Odesa, Ukraine

**HISTORICAL NARRATIVE AS METHODOLOGY RESEARCH OF THE PAST**

*The article deals with the process of development of the theory of historical narrative as methodology research of the past. Attention is focused on the issues of linking the historical narrative with the reality of the past and the influence of the subject-object relations in the course of the historian's presentation of the results of his research. The transformation of perception of theorists of historical narratives of the problem of connection between the text and the reality of the past is traced. The study of historical narrative theory begins with an examination of the analytic tradition of seeing the connection between the text of the historian and the past, which he explores. Emphasis is placed on the logical-deductive element of constructing the results of his research by the historian, and the specificity of the analysts' perception of this issue is considered. Drawing on the achievements of the analytical philosophy of history in the article, the postmodern narrative theory of history developed by the American Researcher H. White is analyzed. The study of this theory is considered in connection with the analytical tradition, the common roots of the two trends are traced and the differences between them are determined. Also the focus is on the poetry-rhetorical element of the historical narrative and the question of the adequacy of reflecting the reality of the past in the text of the historian.*

*The most important achievement of narrativism can be called pluralism and blurring the boundaries of true and false in the history of writing. The proclamation of information about the past that the historian extracts from archives doomed to be transformed by the metaphor unknowingly chosen by the researcher to combine the results of the study has made the distance between the text and historical reality unbridgeable. The historical reality in terms of narrativism cannot be depicted, but can only be constructed. Hoping to find ways that would overcome the metaphorical subjugation of social reality, F. Ankersmit developed a theory that foresees the possibility of gaining an immediate experience of the past and its reflection, unrelated to tropology.*

**Key words:** *historical narrative, theory, postmodernity, metaphor, analytical theory of history.*

**Introduction.** The problem of the theory of historical narratives to date actualizes the question of the subjectivity of historical texts. Despite the fact that modern historical science has clear criteria for the study of sources, a certain algorithm of work, designed to help establish the truth of the information they carry, we can state that accusations of the subjectivity of historical texts are common not only to a wide audience, but also in the domestic academic environment. The problem of subjectivity does not arise in the phase of researching sources and establishing certain information about the past (although it is impossible to completely exclude subjectivism when working with sources), but in integrating the results of his research and trying to construct a holistic picture of the past, explain or understand it. Using similar sources to cover the same issues leads to the construction of different representations of history. The study of the theory of historical narratives aims to uncover the causes of the above problem of subjectivity.

Also, this problem is actualized due to the lack of a common vision in contemporary studies regarding the connection between narrative and the past. With participation, the methodological discourses of the theory of historical narrative are multivariate, which makes it possible to assert the existence of a spectrum of ideas within it. Therefore, there is a need to investigate the foundations on which different visions of the theory of historical narrative are based and to find out further perspectives on their development.

**The purpose of the article** – implementation analysis of the components of the theory of historical narrative in the second half of the XX – beginning of XXI centuries.

The study focuses on the genetically related areas of the methodology and philosophy of the study of the past, which reveal the essence of the theory of historical narrative and attempts to modify it.

**Analysis of recent scientific research.** This intelligence is based on an analysis of the writings of historians and historians of historical science who have constructed and developed the narrative theory of history, as well as their followers and opponents. The study was based on the works of H. White [12–14] and F. Ankersmit [1; 2; 10; 11]. In addition to the works of these scientists, we used the works of E. Domanska [5], R. Aron [4], interviews with J. Topolsky [8], H. Kellner [7], G. Iggers [6]. One of the important problems of the modern theory of historical narrative, raised in the works of the aforementioned researchers, is the ratio of text historian sending it past reality. Historical narrative theory and the theory of historical research is inherently different directions methodology of history. They differ in the parameter that is important for understanding the issues of this article.

**Outline of the main research material.** Theories of historical research are aimed at building a methodological justification for the activity of the historian during the process of gathering information about the past and the possibility of establishing its truth. In other words, the theories of historical research focus on the phase of the historian's work with sources, the result of which is expressed in separate statements in the past. The criterion for these statements is truth or error. It is believed that the receipt of information and its subsequent presentation (writing by the historian of the work) is an inseparable, genetically linked process. If there are established ways of obtaining true information about the past, the question of adequate representation has no doubt in.

The theory of historical narrative is based on other principles. For her, the difference between two phases of a historian's work is important: the accumulation of results (work with sources) and the integration of these results into text (the phase of writing). It proceeds from the fundamental position that the historian, in the phase of writing, that is, of constructing a coherent text, transcends the analytic-compositional method, and therefore the texts differ in logic from the logic of individual sentences. Historical writing cannot be completely reduced to historical research and its results. In other words, the theory of historical narrative recognizes a certain independence of the text as wholeness from the results of the study of the historian, expressed in separate logical statements.

In order to understand clearly the starting points of the theory of historical narrative, we need to find the strengths that became the basis for its development. According to the value of the Polish Researcher E. Domanska, the narrative theory of history contrasted with the analytical philosophy of history [5, p. 8], and therefore the search should begin precisely in the analytical tradition of the historical record. The beginning of the development of traditional analytical philosophy is associated with the names E. Moore, B. Russell and L. Wittgenstein. The main idea behind the activity of these thinkers was to comprehend reality through the prism of "perfect" language. An ideal language should be devoid of the inaccuracies, contradictions and ambiguities inherent in natural, everyday language. An ideal language is a formal language. The starting points on which these researchers relied were taken from the field of mathematical logic, and therefore the early concepts of the language of analytical philosophy are regarded as the result of the use of logic-mathematical methods [2, p. 9].

Summarizing the features of early analytical philosophy, state its characteristics [2, p. 10]:

1. Absolutization of the formal approach to language. This was based on the premise and opportunity to build a language devoid of inaccuracies, which can be described diversity of phenomenal reality.

2. It is understood as "the image of the world" and not a means of expression. It was believed that in order to achieve authentic knowledge, it was necessary to construct a language that would adequately reflect objective reality, because language is an image of that reality.

3. The concept of truth was not considered outside the scope of statements about the facts of reality that can be expressed by using the apparatus of logic as a science.

4. On the basis of analysis and explication of such concepts as "meaning", "meaning", "truth", "expression" there was a distinction between the concepts of language-object (formalized construction) and metalanguage (logical-semantic analysis of language-object).

In the further development of the ideas of analytical philosophy, changes took place, the emphasis gradually shifted from linguistic philosophy to philosophy of consciousness, which formed the modern sphere of research of this tradition. In addition, there was a kind of “humanization” of analytical philosophy, related to the expansion of its interaction with the humanities, including history. The basis of consideration of the analytical philosophy of history was laid on “Lectures on the Philosophy of History” by R. Aron, read and authored in the 70’s of the twentieth century in the Collage de France [4]. In this work, the researcher makes a deep analysis of the analytical tradition in the history of writing and its relation to German hermeneutics. As noted, the analytical philosophy of history absolutizes the value of logic in constructing true statements about reality. Also, this postulate remains valid for constructing statements about the reality of the past. For analysts, the difference between the psychology of the historian and the logic of historical discourse is fundamentally important [4, p. 77]. From this it follows that logic and not interested in one’s objective, which is written history work, and only intentionality, which he admits – it intends to reach the truth. R. Aaron points out: “Why is there this difference between the psychology of the historian and the logic of historical discourse? Because the historian, by strict definition, is a person whose purpose is to express the truth about the events of the past. That the statements of the past can be true or false regardless of the historian’s intentions. From the standpoint of logic, any history, any historical narrative consists of statements that claim to truth and say the truth about the facts, events or relationship events. So if you take this logical definition of history, for logic there is no difference between the types of stories” [4, p. 77].

This way, we can see extrapolation methods and approach, developed by analytic philosopher’s, the exploration of the past. The basis for the true reflection of the past are properly formulated, in terms of logic, statements. These and judgments are directly related to a historical fact that becomes the criterion of truth in this tradition. For analysts, operating the notion of “truth” about reality, including the reality of the past, is fundamentally important. In the logic there is no doubt as to the existence of the past, which acts as their understanding of the subject that can supply us true information about himself and the goal is to express the information in a logical expression. Accordingly, devoid of any emotional coloring associated with the psychological adjustment of the historian, logical expression provides us with true information about the past. Importantly, analysts do not believe that is possible through logical statement to build a complete picture of the past, since acknowledge that no event or phenomenon can be integrally claimed and acknowledged. The past is being reconstructed. But it does not it means is that the fragmentary information about it cannot be true. The question remains as to the relationship between the individual statements of the past or the connection between the facts expressed in those statements. To answer this question, the key is the analysts’ position that “any story conveys related events” [5, p. 79]. A necessary condition for the reconstruction of the part of the past by the historian in his work, no matter what his character, must be the operation of statements that, first, have a true connection with the past (with the facts of the past), and, second, must be logically linked to each other. This connection of one statement of the past with another in the text of the historian has an element of interpretation that implicitly explains to us the logic of the sequence. R. Aron notes that if there is no minimum of sequence, then there is no history [4, p. 80].

Summarizing the impact on the development of the theory of historical studies of analytical philosophy, we note that historical science was influenced by the linguistic turn in philosophy, resulting in the perception of the historian, primarily as a generator of statements about the past. The subject of the study was the expression of the historian and their connection with the past. The work of the historian regarded as the reconstruction of historical reality by constructing a logical relationship between different true statements about the past. The interrelation between individual statements is the result of the introduction of a minimum of interpretation into the text, which is a necessary condition for explaining the logical sequence of the statements of the historical text. These theses are key to understanding the formation of postmodern narrative theory developed by H. White.

The origins of narrative theory start from the claim that the work of the historian, into which he integrated the results of his research, is not a simple sequence of logic-based statements about the reality

of the past. The narrative that combines different statements about the past is integral not by logic, but because the way which is chosen to create a narrative historian. In modern language, the closest meaning to the word trope is style [12, p. 2]. Consideration of the integrity of the historical narrative through the prism of style or form that unites it has led to the appeal of literary theory to history theorists, the first of whom is H. White, for it has the necessary tools for the study of the text as a whole. The main tool of narrative theory was tropology. It is thanks to her H. White has researched different aspects of historical discourse: the ontological and epistemological, ethical and ideological, aesthetic and formal. H. White defines tropology follows: “Tropology – a theoretical explanation fictional discourse, all types of figures (metaphor, metonymy, synecdoche and irony) create the types of images and the links between them, are able to serve as marks of reality, discursive connections between figures (people, events, processes) in discourse are not logical connections or deductive connections of one another, in the general sense they are metaphorical, that is, based on the poetic technique of condensation, substitution, symbolization and revision” [13, p. 8]. The tropology theory of historical discourse implies understanding of the past as a space of fantasy, that is, something that cannot be reproduced but imagined. But fantasy in this case it means is that the historian invents the past. Imagination contributes to the organization of historical facts obtained by the researcher while working with sources, and the result of this organization (i.e. the text of the historian, narrative), often speaks of those things that cannot be substantiated by the results of their research. The historian’s text-based tectonics archive, created by him on the basis of his own compositional considerations, transformed the materials he had collected in the archives [13, p. 35]. This postulate brought history to literary theory, because it was necessary to watch the characteristics of different methods of representation.

Thus, narrative theory perceives the past as a construct, an-rooted reality, embedded in a grid of narratives. Indeed, the rhetoric does not recognize a single right way of speech and its representation, because it is arbitrary in the relation to the world. And the correctness of discourse, its truth is determined by those who have the power to do it, not by idealistic absolute truth. It is not found, but constructed. Pay more attention to this thesis narrative art along on the category of “truth” because it is the most controversial and leads to far-reaching consequences. H. Kellner in his interview with E. Domanska stated that the concept of “truth” cannot be detached from the audience that perceives it. Since there cannot be a universal audience, and the existence of universal truths put under question [7, p. 62–64]. It follows from his other thesis that the past is only a way of existing and that presenting the “true” past is impossible from this point of view. It can be made right for a certain moment, and the correctness is determined by various power structures. In this case, it recognizes the distance between reality and the language that describes it.

This position on historical truth is not shared by all historians and theorists, at least given the ethical implications of such a position. G. Iggers wondered: “... if we demonstrate the line between fact and fiction and equate history with fiction, then how can we protect ourselves from claims that the Holocaust has never happened?” [6, p. 165]. However, it should be noted that narrativism does not imply speculation of the facts expressed in individual sentences. Their relationship with the past is not abandoned. However, inscribed in narratives and united by a certain plot (“plot” is an important category of theory of historical narrative), facts are deformed depending on the path chosen by the historian, which is made unconsciously, but necessarily by every researcher. Such a “doom” of the historian to construct the past in H. White’s narrativism is associated with the tradition of Kantian transcendentalism. In this regard, in particular, focuses F. Ankersmit, who developed the antiwhite theory in nature, although the author determined is that their scientific research began with narrativism [10, p. 137–153]. F. Ankersmit attempted to overcome the distance between text and reality historian of the past that H. White and his followers announced persists.

To understand F. Ankersmit’s way of moving away from the unconditional constructivism of the theory of historical narrative, let us turn to the notion of metaphor, one of the key categories of narrativism. Comparing the White metaphor and Kantian transcendentalism, F. Ankersmit focuses on their functional equivalence. Both the Kantian transcendental subject and the metaphorical point of view allow us to organize reality, to make the unknown known. The author points out that,

in general, metaphor is effective in organizing knowledge in ways that can serve our social and political ends (and this also explains why the social, political, and therefore historical world is a favorite scope of metaphor) [1, p. 37–38]. It was noted above that the tropological theory of historical narrative involves the use of imagination by the historian. That imagination is worth to emphasize is the instrument scientist, which he uses to integrate their results in the narrative. The imagination of the historian is transformed into a narrative in accordance with his chosen style or path. There are four such tropes, as H. White points out, in the Western European intellectual environment. These and tropological models of explanation and conditioned the descriptions of socio-historical reality, customary for Western man [1, p. 42]. The function of metaphor is to turn the unknown into the known, to tame the past and to explain it to us, and H. White is associated with two categories of eighteenth-century aesthetics. This is a category of beauty. In aesthetic theory, the beautiful is associated with “order”, “feeling, meaning and expressive action”; beauty, on the contrary, puts us before what is elusive or inaccessible to our attempts at comprehension [1, p. 41]. It emerged is that tropology H. White, the function of which is to tame the reality of the past, make it known to us related to the categories of beauty and sublime aspects lacking. It was around this for centuries the integration of these two aesthetic categories based attempts to overcome F. Ankersmit Kantianism and metaphoric in constructing his theory of history – the theory of the sublime historical experience. The starting point of this theory is experience, which is the central category of Kantian transcendentalism. Accordingly, the experience of the past or the historical experience is laid by F. Ankersmit at the heart of his theory. The main goal of the researcher is to find a way of knowing the past that would avoid the distance between the reality of the past and its representations in the text of the historian. Narrativism proclaims the inevitability of such distance, because, as already stated, metaphor is a way of “taming” the past, not a reflection. The question is: is there a past out forming it into a narrative form trope? Can I claim the story directly? For answers to these questions F. Ankersmit turned to Aristotle’s treatise “On the soul” in which the Greek philosopher constructed an alternative theory claim and knowledge. F. Ankersmit himself remarked that it took Aristotle to move from one paradigm to another, which is a prerequisite for constructing an anti-Kantian theory of historical experience [1, p. 56]. Without going into consideration treatise Aristotle, note that F. Ankersmit found it a starting point for constructing his theory – no separation between subject and object and knowledge that is characteristic of transcendental and epistemological tradition initiated by Descartes and Kant. Thinking Aristotle, takes the form of objects and knowledge directly, which is one of the important characteristics for F. Ankersmit. Further development of his theory, the researcher made, based on the achievement of psychoanalysis of Freud with his belief that consciousness is able to record the personal psychological history of the individual. Freud argued for the identity of the neurotic’s behavior during his recollection of a certain trauma from his life and the experience of the trauma itself. As F. Ankersmit said: “It was the experience and how this experience is reflected in the neurotic psyche has structural similarity or at least a close relationship, the analogy with the theory of sensory knowledge Aristotle obvious” [1, p. 60]. Studies of the theoretical achievements of Aristotle and Freud needed to confirm the existence of the possibility of direct knowledge of the past, although in this case only by personal past experiences of trauma. The experience of personal experience of the past was taken by F. Ankersmit as the basis of the theory of elevated historical experience. Author tick is that if we have the ability to have past experience in the true sense of the word, it is a sense of nostalgia that has clear signs of the most successful benchmark in detection historical experience [1, p. 329].

**Conclusions and prospects for further scientific development in this direction.** To sum up, it is worth noting that the influence of linguistic turn, which took place in philosophy, came into the theory and methodology of history through analytical tradition. Both the analytical philosophy of history and the postmodern theories of historical narrative are the result of a turn to textualism and constructivism in the history of writing. Following the process of formation and transformation of the theory of historical narrative, which we perceive as a holistic integration of the results of the study of the historian, we have seen the starting points and basic tenets of this theory. The most important achievement of narrativism can be called pluralism and blurring the boundaries of true and false in the history of writing. The proclamation of information about the past that the historian extracts from

archives doomed to be transformed by the metaphor unknowingly chosen by the researcher to combine the results of the study has made the distance between the text and historical reality unbridgeable. The historical reality in terms of narrativism cannot be depicted, but can only be constructed. Hoping to find ways that would overcome the metaphorical subjugation of social reality, F. Ankersmit developed a theory that foresees the possibility of gaining an immediate experience of the past and its reflection, unrelated to tropology. A theory built on a completely different from the narrativism, the paradigm was an alternative to the textualization of reality in the second half of the twentieth century.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаев. Москва : Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
2. Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика: семантический анализ языка историков / пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова; под науч. ред. Л. Б. Макеевой. Москва : Идея-Пресс, 2003. 360 с.
3. Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку. Львів : Літопис, 2014. 374 с.
4. Арон Р. Лекции по философии истории: Курс лекций в Коллеж де Франс. Пер. с фр. И.А. Гобозов Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2012. 335 с.
5. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ : Ніка-Центр, 2012. 264 с.
6. Георг Иггерс. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. Москва : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010. С. 148–166.
7. Ханс Кёллер. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. Москва : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010. С. 62–101.
8. Ежи Топольски. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. Москва : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010. С. 167–196.
9. Ankersmit F. The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History. *History and Theory*. 1986. Vol. 25. № 4. p. 1–27.
10. Ankersmit F. The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology. *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*. Deel 52. № 1. Amsterdam, N.Y., 1989. P. 5–42.
11. Ankersmit F. Historiography and Postmodernism. *History and Theory*. 1989. Vol. 28. № 2. P. 137–153.
12. White H. Introduction: Tropology, Discourse, and the Modes of Human Consciousness. *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore; London : The Johns Hopkins University Press, 1978. P. 1–25.
13. White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1973. 350 p.
14. White H. Historical Employment and the Problem of Truth. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992. P. 143–154.

#### REFERENCES

1. Ankersmit F.R. Istoriya i tropologiya: vzlet i padenie metafory. Moscow : Progress–Tradiciya, 2003. 496 s.
2. Ankersmit F. R. Narrativnaya logika. Semanticheskij analiz yazy'ka istorikov. Moscow : Ideya-press, 2003. 360 s.
3. Antologiy'a suchasnoyi anali'tichnoyi fi'losofi'yi, abo zhuk zalishaye korobku. Za naukovoju redakci'yeyu A. S. Siniczi'. L'vi'v : Li'topis, 2014. 374 s.
4. Aron R. Lekcii po filosofii istorii: Kurs lekcij v Kollezhe de Frans. Moscow : Knizhny'j dom LIBROKOM, 2012. 335 s.
5. Domans'ka E. I'stori'ya ta suchasna gumani'taristika: dosli'dzhennya z teori'yi znannya pro minule. Kyiv : Ni'ka-czentr, 2012. 264 s.
6. Georg Iggers. Domanska E'. Filosofiya istorii posle postmodernizma. Moscow : "Kanon+" ; ROOI "Reabilitaciya", 2010. S. 148–166.

7. Khans Kyollner. Domanska E'. *Filosofiya istorii posle postmodernizma*. Moscow : "Kanon+" ; ROOI "Reabilitacziya", 2010. S. 62–101.
8. Ezhi Topol'ski. Domanska E'. *Filosofiya istorii posle postmodernizma*. Moscow : "Kanon+" ; ROOI "Reabilitacziya", 2010. S. 167–196.
9. Ankersmit F. *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*. *History and Theory*. 1986. Vol. 25. № 4. P. 1–27.
10. Ankersmit F. *The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology*. *Mededeling van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*. Deel 52. № 1. Amsterdam, N.Y., 1989. P. 5–42.
11. Ankersmit F. *Historiography and Postmodernism*. *History and Theory*. 1989. Vol. 28. № 2. P. 137–153.
12. White H. *Introduction: Tropology, Discourse, and the Modes of Human Consciousness*. *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore; London : The Johns Hopkins University Press, 1978. P. 1–25.
13. White H. *Metsahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1973. 350 p.
14. White H. *Historical Employment and the Problem of Truth*. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992. P. 143–154.

**Родян Марія Володимирівна**

старший викладач кафедри культурології  
факультету історії та філософії

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова  
вул. Дворянська 2, м. Одеса, Україна

## ІСТОРИЧНИЙ НАРАТИВ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ МИНУЛОГО

У статті розглядається процес формування теорії історичного нарративу як методології дослідження минулого. Розглянутий зв'язок історичного нарративу із реальністю минулого та вплив суб'єкт-об'єктних відносин у процесі викладу істориком результатів свого дослідження. Прослідковується трансформація сприйняття теоретиками історичних нарративів проблеми зв'язку між текстом і реальністю минулого. Дослідження теорії історичного нарративу розпочинається із розгляду аналітичної традиції. Робиться акцент на логіко-дедуктивному елементі побудови істориком результатів своїх досліджень, розглядається специфіка сприйняття аналітиками цієї проблематики. Спираючись на досягнення аналітичної філософії історії, у статті проаналізовано постмодерну нарративістську теорію історії, розроблену американським дослідником Х. Уайтом. Вивчення цієї теорії розглядається у зв'язку з аналітичною традицією, прослідковуються спільні корені обох течій та визначаються відмінності між ними. Також увагу зосереджено на поетико-риторичному елементі історичного нарративу та питанні адекватності відображення реальності минулого в тексті історика. Як аналітична філософія історії, так і постмодерністські теорії історичної розповіді є результатом повороту до текстуалізму та конструктивізму в історії писемності.

Мета статті – аналіз компонентів теорії історичного нарративу другої половини ХХ – початку ХХІ століть.

Дослідження фокусується на генетично споріднених сферах методології та філософії дослідження минулого, які розкривають суть теорії історичної розповіді, та спробах її модифікувати. Оголошення відомостей про минуле, яке історик витягує з архівів, приречене на перетворення метафори, несвідомо обраної дослідником для поєднання результатів дослідження, зробило відстань між текстом та історичною реальністю непереборною. Історичну реальність з погляду нарративізму неможливо зобразити, а лише можна побудувати. Сподіваючись знайти шляхи, які б подолали метафоричне підкорення соціальної реальності, Ф. Анкерсміт розробив теорію, яка передбачає можливість отримання негайного досвіду минулого та його відображення, не пов'язаного з тропологією. Теорія, побудована на зовсім іншій від нарративізму парадигмі, була альтернативою текстуалізації реальності другої половини ХХ століття.

**Ключові слова:** історичний нарратив, теорія, постмодерн, метафора, аналітична теорія історії.

УДК 130. 2.-316.32

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.15>

Стоянова Лінда Леонідівна

аспірант кафедри філософії, соціології та соціокультурного менеджменту  
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет  
імені К. Д. Ушинського»  
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, Україна

### СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: МІСЦЕ ТА РОЛЬ ТВОРЧОГО ЕЛІТНОГО СЕРЕДОВИЩА (НА ПРИКЛАДІ ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКОЇ ШКОЛИ ЖИВОПИСУ)

*У статті розкриваються змістовна і смислова характеристики поняття «творча еліта», «творче елітне середовище». З'ясовується, що феномен творчої еліти не розглядався в ракурсі саме певних шкіль і напрямів у художній творчості. Метою дослідження є системне виявлення місця творчої еліти в суспільстві, ролі та впливу творчої еліти на становлення соціального простору (на матеріалах південноукраїнської школи живопису) в умовах сучасної соціокультурної української реальності.*

*Виявляється місце та роль творчого елітного середовища – південноукраїнської школи живопису – на основі методологічних засад дослідження, що включають історичний, біографічний, просопографічний методи. Стосовно емпіричного матеріалу обґрунтовується плідним і доцільним звернення до висловлювань представників творчої еліти, відбитих у публікаціях. Обумовлюється, що у словах представників творчої еліти виражені результати їх професійної рефлексії, що сягають своїм корінням у світ особистісного досвіду і індивідуальних смислів. Визначається ключове поняття «художньо-стилістична домінанта», якою в Одеському мистецтві є пленер.*

*Привертено увагу до положення, що головною умовою і важливим критерієм духовних процесів в Одесі завжди є творчість, а мистецтво творчої еліти має здатність впливати на пізнавальну, емоційну та вольову сфери громадян, на їхню свідомість і підсвідомість, здатне змінювати цінності, ідеали, стереотипи й установки загалом.*

*У висновках надані результати дослідження. Окреслюється, що творчу еліту можна розглядати як носія сукупності певних світоглядних, соціальних, культурних, етичних, психологічних, духовних зв'язків і відносин. Виявляється, що творча еліта не піддається строгому аналізу, етика творчої еліти може бути позначена як етика самореалізації, важливою якістю представника творчої еліти виступає відповідальність. Творча еліта Одеської Південноукраїнської школи живопису виступає істотним феноменом всього суспільного буття, що грає важливу роль у житті соціуму, надає багатоаспектний вплив на всю життєдіяльність суспільства загалом. У висновках зазначається, що для розвитку сучасного українського суспільства необхідні творчі особистості, які здатні адекватно оцінювати ситуацію в країні, намічати перспективи розвитку майбутнього держави, бути провідниками нації.*

**Ключові слова:** творчість, творча еліта, творче елітне середовище, художньо-стильова традиція, ціннісні характеристики.

**Вступ.** Сучасний період для українського суспільства характеризується різноманітністю досить стійких утворень у культурному просторі на засадах відтворення коренів етнічної культури, кристалізації нового рівня національно-духовної самосвідомості.

Творча еліта Одеської Південноукраїнської школи живопису виступає істотним феноменом всього суспільного буття, що грає важливу роль у житті соціуму, надають багатоаспектний вплив на всю життєдіяльність суспільства загалом. Вплив зумовлюється сутнісними характеристиками членів творчої еліти, а також певною формою її інституалізації в тому сенсі, що її соціальна і духовна значимість, авторитет, функції, формуються не одноразово, а передаються і відтворюються з покоління в покоління.

Щодо одеської творчої еліти та унікального творчого елітного середовища, то хоча їх вплив на різні сторони життя відбувається в певній ідеальній сфері, але сутність цього впливу визначають сутнісні «ціннісні» характеристики представників творчого елітного середовища.



З огляду на те, що феномен творчої еліти не розглядався в ракурсі саме певних шкіл і напрямів у художній творчості, науковою проблемою є системне виявлення місця творчої еліти в суспільстві, ролі та впливу творчої еліти на становлення соціального простору (на матеріалах південноукраїнської школи живопису) в умовах сучасної соціокультурної української реальності.

**Ступінь розробленості проблеми.** Дослідження Української творчої еліти стали актуальними після отримання Україною незалежності. Серед учених, які займаються означеною проблематикою, насамперед слід виділити таких, як М. Головатий, О. Крюков, Б. Кухта, М. Михальченко, М. Пірен, В. Ребало та інші. Різні аспекти проблеми еліти (історико-філософські та соціально-філософські) представлені у роботах таких українських учених, як В. Андрущенко, З. Атаманюк, К. Баранцева, А. Бичко, Н. Бойко, В. Горський, О. Дацаківська, В. Журавський, О. Забужко, Ю. Конотопцева, О. Крюков, О. Кучеренко, Б. Кухта, О. Лазоренко, Л. Мандзій, М. Михальченко, К. Михайльова, О. Потехін, О. Парохонська, М. Пірен, Н. Теплоухова, М. Шульга та інші. На проблему еліти звертали увагу вчені з української діаспори: Г. Грабович, Д. Дорошенко, Є. Маланюк, І. Лисяк-Рудницький, Я. Пеленський, і базовою у теорії еліти є дихотомія «еліта-маса».

З огляду на концептуальні завдання нашого дослідження виокремлюємо необхідність виявлення ціннісних характеристик творчої еліти. Різноманітні аспекти проблеми цінностей, духовних цінностей відображені в дослідженнях В. Абрамова, В. Ананьїна, В. Андрущенко, Е. Афоніна, Г. Горак, М. Гартмана, В. Баранівського, Р.А. Даля, С. Кримського, В. Лук'янця, В. Лутая, М. Михальченка, Б. Новикова, М. Ожевана, Л. Сохань, С. Сьоміна, В. Табачковського, А. Толстоухова та інших, у публікаціях Т. Грачової, В. Серебрянникова, І. Степаненко, В. Толстих, Р. Явчуновської, Л. Титаренко, Л. Шершньова та інших.

Мистецьке життя Одеси знайшло висвітлення в роботах В. Абрамова, А. Ахмерової, О. Барковської, Т. Басанець, В. Власова, Є. Голубовського, А. Дмитренко, Л. Заєвої, О. Кашуби-Вольвач, С. Князева, О. Котової, Ф. Кохріхта, С. Лущика, А. Носенко, І. Павельчук, М. Рашковецького, О. Савицької, В. Савченко, В. Сауленко, А. Тарасенка, О. Тарасенко, О. Федорука, А. Шистера та інші.

Із робіт слідує, що проблема української еліти та творчої еліти з точки зору її елітарності достатньо актуальна. Зокрема В.В. Білополий, С.Г. Руденко ззначають, що «попри значні розбіжності в розумінні поняття «еліта», є й об'єднуюча риса - здатність еліти брати на себе відповідальність за долю суспільства. Еліта - це особлива група людей, яка завдяки своєму інтелекту, нестандартності мислення і неординарності дій, завдяки своєму культурно-духовному розвитку і високим моральним якостям, стає «обраною» у різних сферах суспільного життя (політиці, мистецтві, науці, бізнесі, спорті). «Еліта - це те найкраще, відбірне, рафіноване, виплекане високою культурою мислення, моралі й діяльності» [1, с. 57].

**Актуальність дослідження.** Оскільки одеську творчу еліту можливо розглядати як носія сукупності соціальних, етичних, психологічних, духовних зв'язків і відносин, її можливо визначати і як національну еліту – творчу національну еліту, то є необхідним дослідження творчого елітного середовища на прикладі саме південноукраїнської школи живопису.

**Мета дослідження** полягає у розгляді творчої еліти в сучасному українському суспільстві та розкритті сутнісних характеристик творчої еліти Одеської Південноукраїнської школи живопису. Виявити місце та роль творчого елітного середовища на прикладі південноукраїнської школи живопису.

**Методи дослідження.** На засадах методологічної концепції нашого дослідження ми згодні із положеннями із праці О.В. Гуляєвої. Так, ключове поняття дослідження «художньо-стилістична домінанта» трактується як сукупність гетерогенних за своїми техніко-стилістичними ознаками характеристичних рис живописних стилів та напрямів, що завдяки ефекту інтенсивності прояву («феноменологічній щільності») у конкретних художніх продуктах виявила потенціал концептуальної та естетичної цілісності та усталеності й через це протягом певного часу була однією з визначальних тенденцій для культурно-мистецького процесу

на Півдні України. Основні ж принципи одеської плернерної школи живопису сформувалися в кінці XIX – початку XX ст. «Художньо-стилістична домінанта» плернерної школи живопису подовжується і у 60–80-х роках XX століття. Художньо-стилістичні домінанти також даємо крізь парадигму «традиція» та «новація». Поняття «художньої традиції» включає в себе конкретний зміст її проявів, що в сукупності становить системну єдність стилів, напрямів шкіл у мистецтві. Новації правомірно трактувати як продовження художньої традиції, які «вмонтовані» в механізм художньої діяльності» [2, с. 67].

Із положень І. Скакальської виокремлюємо, що дослідження історії творчої «еліти має здійснюватись у контексті сучасних методологічних підходів, звідси впливає актуальність проблеми. Важливо наголосити на тому, що у сучасній історичній науці запанувала поліметодологія. Своєрідність методів дослідження диктується особливостями об'єкту і предмету, роботи з джерелами. Сьогодні є популярними «змішані» методології» [3, с. 256–260]. Особливі перспективи перед вивченням еліти відкриває біографічний метод. Так, І. Скакальська погоджується із Х. Буде, який виокремлює основні типи біографічних досліджень: професійні біографії; реконструкція соціального досвіду і його смислових структур; реконструкція особистого досвіду індивіда і домінуючих смислових структур; емпіричні дослідження біографій у психології розвитку теорії особистості та психопатології, але вона зазначає, що для дослідження еліти найбільш придатною є методологія першого типу, тобто аналіз професійних біографій» [3, с. 256–260].

У контексті нашого дослідження звертаємо увагу на положення М. Петрової, яка вважає, що «просопографія вивчає взаємостосунки всередині соціальних груп, традиції, які склалися, описує особистостей певної епохи, регіону. Це дозволяє як написати детальні біографії, які показують та пояснюють їхнє особисте життя, так і зробити висновки щодо історії краю загалом, яка неминуче відображалась на окремих індивідах» [4, с. 34]. На думку Т.В. Березовської, просопографічний метод дозволяє реконструювати багатогранні аспекти життя та діяльності цілих династій з урахуванням всіх факторів, що впливали на формування особистості [5, с. 4].

**Результати.** Одним із проявів збагачення змісту духовного життя суспільства є формування його специфічних структур в окремих регіонах України відповідно до тих давніх традицій, які в них побутували, а також інфраструктурою сфери культури і культурних потреб місцевого населення. Досить чітко визначилися особливості духовного життя Одеси та багатьох інших міст.

У розкритті впливу творчої еліти на створення творчого елітного середовища на прикладі південноукраїнської школи живопису ми керувалися, по-перше, положенням, що дана творча еліта є носієм певної сукупності соціальних, етичних, психологічних, духовних зв'язків і відносин, що і зумовлюють чинники становлення та формування саме особливого соціального простору. По-друге, Одеса є тим культурним містом, що завжди має особливий стиль у всіх соціокультурних проявах. Традиції міста пов'язані з його культурним міфом і поєднують з інтелектом і космополітизмом доброта, гумор і толерантність. Живопис не був винятком, а скоріше доповненням до всього цього: «Одеський живопис – особливий стиль, де в роботах завжди відображена південна чарівність, європейський лоск і камерна елегантність».

Л.К. Васильєва пише, що «у будь-якому людському співтоваристві еліта насамперед пов'язана з виробленням норм і цінностей для самопідтримки суспільної системи та її розвитку, що орієнтують її на рух в певному напрямку. Яку б ціннісну систему ми не взяли для прикладу, вона вдає із себе структурування інформації». Звідси визначення, що «еліта – це сукупність носіїв найбільш значущих цінностей, які визнаються членами цієї спільноти, особистостями, що володіють найвищою компетенцією в якій-небудь одній або декількох видах діяльності цієї спільноти: культурної, релігійної, політичної, соціально-економічної. Але фактично були люди, які визначали обличчя своєї епохи. Вони сприяли зміні державно-політичного устрою тих величезних народів, до яких належали, мали винятковий вплив на культурно-релігійну сферу суспільної свідомості» [6].

Виявляючи чинники впливу творчої еліти на створення особливого соціального простору, ми, погоджуючись із положенням З.М. Атаманюк про доцільність «розглядати трансформацію

з точки зору феноменологічного підходу, ігрової концепції. Це виявить свого роду схему, модель зміни, що відбулася з елітою в період трансформаційної кризи. Включення в гру при цьому розглядається як можливість особистості вийти за рамки повсякденного, відірватися від звичного і стандартного, розчинитися в просторово-часовій сфері діяльності. Механізм гри здатний установити нові духовні і соціальні зв'язки. Вона створює ілюзію досконалості, що зорієнтована на реальні можливості. Саме така гра, що втілює суть людини граючої (Homo Ludens), несе в собі зміст творця нових соціальних відносин і форм, способів руху соціуму» [7].

У контексті розкриття ролі творчого елітного середовища у формуванні сутнісних ціннісних характеристик творчої еліти визначаємо, що творча еліта, як слідує із історії, має сукупність установлених та традиційно зумовлених творчою діяльністю концептуальних характеристик, зв'язків і відносин, а вплив творчої еліти в суспільстві визначається сутнісними «ціннісними» характеристиками її представників. Однією із «ціннісних» характеристик творчої еліти є художня творчість, яка в творчому елітному середовищі має цілеспрямований характер, пронизуючи фактично всі етапи діяльності творчої особистості. Відображаючи творчу сутність буття в усій складності й суперечливості осягнення і прояву, художня творчість сприяє відшукуванню шляхів досягнення достатності буття, сприяючи зв'язку теперішнього з минулим і майбутнім через взаємовпливний зв'язок традиційності та інноваційності. Загалом вона забезпечує утвердження людини в світі як цілісної особистості, а також вільний прояв її творчості за законами краси із перетворенням реальності. Для окреслення та виявлення ролі творчого елітного середовища у формуванні сутнісних ціннісних характеристик творчої еліти можливо застосовувати методи порівняльного аналізу, типології, систематизації для побудови методологічної моделі їх виявлення в просторі соціально-філософського дослідження проблематики, пов'язаної з формуванням та історичним становленням творчої еліти, зокрема на Півдні України.

Із роботи Н.В. Ковалюнас виокремлюємо, що в «соціально-філософському розумінні еліта є елементом соціальної структури, а звідси актуальні питання про співвідношення таких понять, як еліта і маса, еліта і клас, еліта і соціальна група, сутнісні характеристики понять елітна група і елітна організація, що передбачає дослідження взаємин політичних і інтелектуальних елітних груп» [8].

Привертаємо увагу до положення, що «головною умовою і важливим критерієм духовних процесів є творчість. Саме креативна функція свідомості наділяє духовні процеси онтологічним змістом, на відміну від примітивного розуміння духовного тільки як процесу відображення і тому позбавленого статусу буттєвості. Поняття духовності як процесу виражає тісний взаємозв'язок ідеального і діяльнісного, результатом якого є духовна культура, відображена в цінностях. Вищі духовні цінності, репрезентуючи систему значимостей, цілей та ідеалів певного соціуму, розглядаються як критерії рівня цивілізованості суспільства, що визначають соціокультурний зміст і спрямованість історичного процесу. Цінністю, що знаходиться в нерозривній єдності з істиною і добром, є прекрасне, що трактується в класичній філософії як оцінка явища з погляду його досконалості, доцільності, гармонійності, яке викликає емоційне ставлення людини. Прекрасне можна визначити як формулу абсолютної форми речі, явища, що відображає досконалу пропорцію й гармонійність» [9, с. 73].

На думку української дослідниці Н. Авер'янової, «використовуючи мистецтво як специфічний інструмент впливу на суспільну свідомість, можна консолідувати українство навколо значущих для української держави цінностей і смислів. Мистецька еліта України, створюючи твори мистецтва, повинна враховувати зазначені завдання. Мистецтво, звертаючись до окремо взятої людини чи до суспільства загалом, усім своїм багатством емоційно-образного змісту змушує людей не просто активно сприймати твір мистецтва, де закладені певні цілі, уявлення, прагнення, ідеали суспільства, а й активно включати їх у своє реальне життя та апробувати їх на практиці» [10, с. 132–135].

У праці Н. Авер'янової роль творчої еліти в процесах консолідації українства зумовлена тим, що «творцем мистецтва постає мистецька еліта, вона на базі свого художнього досвіду, світогляду, естетичних поглядів та ідеалів схоплює зміст і дух культурно-мистецьких потреб соціуму, його окремих груп і надає цим потребам художню форму. Мистецтво, маючи здатність впливати

на пізнавальну, емоційну та вольову сфери громадян, на їхню свідомість і підсвідомість, здатне змінювати цінності, ідеали, стереотипи й установки суспільства в цілому» [10, с. 32–35].

«У цьому контексті, як зазначає С.І. Шелонаєв, «творчу еліту можна розглядати як носительку сукупності певних соціальних, етичних, психологічних, духовних зв'язків і відносин. У випадку з творчою елітою її вплив на різні сторони життя соціуму відбувається в ідеальній сфері на більш складному рівні, і сутність цього впливу визначається сутнісними «ціннісними» характеристиками представників творчої еліти» [11, с. 98].

На засадах визначених методів та підходів дослідження можливо виявити із історії становлення Південноукраїнської школи живопису ХХ – ХХІ ст., що роль творчого елітного середовища у формуванні сутнісних ціннісних характеристик творчої еліти.

Із дослідження О.В. Гуляєвої про культурні процеси на Півдні України виявляється, що імпресіоністичні тенденції у пленерному живописі другої половини ХХ ст. є актуальними для художників Одеси [2, с. 35–36].

Привертає увагу думка Л.С. Анциборової про «статусне положення представників творчої інтелігенції, що визначалося трьома чинниками: соціально-географічним, державно-відомчим та виробничо-кваліфікаційним. Популярність, суспільне і міжнародне визнання, звичайно ж, також багато в чому визначали статус окремих представників творчої інтелігенції, але ці фактори слід визначити як додаткові і похідні. Вони більшою мірою впливали на визначення соціального статусу окремих письменників, поетів, акторів, режисерів, артистів, музичних виконавців. Причому розбіжність між формальними і неформальними статусами могла бути просто кричущою» [11, с. 184–189].

У дослідженні І.М. Савельєвої, О.В. Полетаєва також сказано, що «вплив мистецької еліти на суспільство через мистецтво значний, адже останнє, поєднуючи раціональне й емоційне, ідеологічне й психологічне, здатне комплексно впливати на формування цілісної особистості. Зарубіжні дослідники своїх працях довели, що інформацію більшість пересічних громадян отримують з підручників (у рамках загальної шкільної освіти), але фактично основними джерелами інформації є телебачення та кінофільми (мистецтво)» [12, с. 14].

На засадах різних досліджень, виокремлюємо чинники, що «впливали на розвиток художнього процесу та формування образної стилістики в регіоні у 1960–1980-х роках, зокрема: динаміку та різноманіття виставкового життя; творчу атмосферу в колективі; рівень та характер професійної освіти митців; комерційний та соціальний компонент. Сучасне мистецтво Одеси, починаючи з ХХ століття, виглядає наступним чином. В контексті європейського мистецтва унікальність Одеської живописної школи полягає в тому, що тут зберігаються традиції роботи з натури на пленері.

Загалом у пропонованому механізмі взаємодії творчої еліти і суспільства пропонується перехід всіх соціальних акторів від пасивного споглядання вищих професійних досягнень еліти і сприйняття їх як еталонів і догм до активного виробництва власного творчого продукту, до духовної і соціальної діяльності через широкий суспільний діалог, спадкоємність традиційного культурного досвіду і підтримку з боку творчої еліти. Перед елітою ж стоїть нове завдання – самореалізовуватися не тільки в традиційній професійній діяльності – у сфері мистецтва, але і в процесі залучення в ці або суміжні сфери суспільної діяльності представників суспільства з метою розкриття їх творчого і інтелектуального потенціалу. Іншими словами, інноваційний простір самореалізації необхідний для обопільної реалізації внутрішніх творчих потенцій.

На наш погляд, модель взаємодії творчої еліти і суспільства досить актуальна для сучасного українського суспільства і вона отримує реальне втілення, що зумовлено такими чинниками:

– наявність креативного потенціалу, що сприяє створенню інноваційного простору взаємодії суспільства і його творчої еліти, складниками якого виступають експлікація і модернізація міжетнічних, конфесійних і духовних цінностей культури. У нашому уявленні творча еліта розуміється володіє унікальним креативним ресурсом, здатна реалізувати цей потенціал на підставі встановлення і підтримання нормативних зразків і символічних структур суспільної системи, може забезпечувати збереження, відтворення і примноження цього ресурсу для майбутнього розвитку суспільства;

– присутні всі умови для формування креативного клімату, але разом з тим було виявлено, що цей ресурс використовується лише частково, а сама існуюча система культурної політики має інертність через власну поліфункціональність і недостатню адекватність засобів, технологій і темпів розвитку. Такий стан речей робить можливими і необхідними стихійні прояви громадської ініціативи щодо заповнення культурних «пустот»;

– у новому форматі взаємодії із владою жорсткі директиви до творчої еліти скасовуються. Традиційна «пряма» взаємодія суспільства та його еліти замінюється на непряму. Світ повсякденної культури більшості (його сучасні міфи, образи, тексти) «ковзає» по краю топосу елітарної культури, що включає ціннісні установки і зразки високого мистецтва;

– творча еліта в громадському діалозі грає нову роль транслятора інформації, «культурного» медіатора між суспільством і політичною елітою, що бере участь у створенні і розповсюдженні національної ідеї;

– виникають творчі об'єднання та організації, що займаються мистецтвом і наукою, втягують у процес створення нових цінностей широкі громадські кола і актуалізують їх внутрішній потенціал, з якого породжується новий культурний пласт – простір позитивної самореалізації особистості. Існують альтернативні творчі організації, які беруть активну участь у формуванні вигляду сучасної культури. Вони вибудовують свої відносини з навколишнім світом на основі прояву взаємного інтересу і через орієнтацію на зворотний зв'язок. Саме ці організації тонко вловлюють суспільні настрої і виявляють перспективні ідеї, що відповідають актуальним культурним потребам. Їх діяльність породжує нові форми творчої реалізації особистості, дискурси і смисли. Збільшення числа цих культурних форм є потенціалом залучення все більшої кількості нових учасників до самопізнання і суспільно значимої самореалізації;

– у соціального рівня ініціативи вплітається діяльність «класичної еліти», експертів у сфері мистецтва, народних традицій, наукових досліджень. Вони приймають в арсенал своєї дії інноваційні технології і використовують новий креативний простір для популяризації своїх ідей. Синтезуючи свої професійні знання з неспеціалізованими ініціативними, вони отримують для нових творчих пошуків матеріал, продукувати спонтанним евристичним мисленням. Необхідно відзначити і те, що потенціал креативності закладений безпосередньо в самому процесі комунікації двох сторін, що пов'язано з відсутністю зафіксованого комунікативного досвіду і заздалегідь розроблених алгоритмів дії в учасників суспільного діалогу;

– творча еліта, як складова частина еліти, виступає як самостійний об'єктивно існуючий феномен суспільного буття, який грає важливу роль в житті соціуму, який надає багатоаспектний вплив, як на духовний, так і на інші складники життєдіяльності еліти і суспільства загалом.

**Висновки.** На основі вищезначеного, можливо відтворити певні узагальнення.

Творчу еліту можна розглядати як носія сукупності певних світоглядних, соціальних, культурних, етичних, психологічних, духовних зв'язків і відносин. У випадку з творчою елітою її вплив на різні сторони життя соціуму відбувається в ідеальній сфері на більш складному рівні, і сутність цього впливу визначається сутнісними «ціннісними» характеристиками представників творчої еліти.

Творча еліта Одеської Південноукраїнської школи живопису виступає як самостійний об'єктивно існуючий феномен всього суспільного буття, який грає важливу роль в житті соціуму, який надає багатоаспектний вплив, як на духовний, так і на інші складники життєдіяльності еліти і суспільства загалом. Сила і зміст цього впливу визначаються сутнісними характеристиками членів творчої еліти, а також певною формою її інституціалізації в тому сенсі, що її соціальна і духовна значимість, авторитет, функції, формуються не одноразово, а передаються і відтворюються з покоління в покоління.

**Перспективи подальших розвідок.** Для розвитку сучасного українського суспільства необхідні творчі особистості, які здатні адекватно оцінювати ситуацію в країні, намічати перспективи розвитку майбутнього держави, бути провідниками нації. Тому проблема для дослідження конвергенції діяльності творчої еліти на основі самореалізації особистості особливо актуальна, адже саме на творчу еліту покладаються завдання формулювати і реалізовувати національну ідею, формувати культурне середовище, пропонувати стратегічні цілі і для розвитку країни в цілому.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білополий В.В., Руденко С.Г. Проблема української еліти з точки зору її елітарності. *Вісник Придніпровської державної академії будівництва та архітектури*. 2008. 12. С. 56–58.
2. Гуляєва О.В. Художньо-стилістичні доміанти культурних процесів на Півдні України в 1960–1980-х роках : дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства (доктора філософії). – Спеціальність 26.00.01 – «Теорія та історія культури». Одеський національний політехнічний університет. Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв. Київ, 2018. 257 с.
3. Скакальська І. Еліта: методологія дослідження. *Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини*. 2012. Вип. 9. С. 256–260. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues\\_2012\\_9\\_31](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2012_9_31).
4. Петрова М.С. Просопографія як спеціальна історическа дисципліна. На примере авторів Поздней Античности. Санкт-Петербург, 2004. С. 34.
5. Березовська Т.В. Рід Аркасів: просопографічний портрет на історичному тлі доби : автореферат канд. іст. наук : 07.00.01 / Одеський національний ун-т ім. І.І. Мечнікова. Одеса, 2003. С. 4.
6. Васильєва Л.К. Синергетический подход в теории элит и его использование при анализе политической элиты (на примере постсоветской России). Москва, 2008. 328 с.
7. Атаманюк З.М. Соціально – філософські концепції української національної еліти : автореф. дис.. канд...філос..наук : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Одеса, 2003. 32 с.
8. Ковалюнас Н.В. Элита в структуре общества: социальнo-философский анализ / Нина Владимировна Ковалюнас: дисс. канд. философ. наук – специальность ВАК: 09.00.11 – социальная философия. Самара, 2000. 200 с.
9. Горлинський В.В. Цінності духовного буття суспільства сталого розвитку. Мультиверсум. Філософський альманах. Київ : Центр духовної культури, 2006. № 52. С. 65–78.
10. Авер'янова Н. Українська мистецька еліта в цивілізаційному поступі українства. Українознавчий альманах. Випуск 8. 2012. С. 134–137.
11. Шелонаев С.И. Этика творческой элиты : диссерт. на соиск. канд. филос. наук – Специальность ВАК 09.00.05 – Этика. Санкт-Петербург, 2005. 160 с.
12. Анциборова Л.С. О социально-политической роли творческой интеллигенции в Советском обществе 60–80-х годов XX века. *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*. Т. 12. 2010. № 2. С. 184–189.
13. Савельєва И. М. Социальные представления о прошлом: источники и репрезентации / И.М. Савельєва, А.В. Полетаев. Москва : ГУ ВШЕ, 2005. 52 с.

## REFERENCES

1. Bilopolij V.V. Problema ukrajinskoyi eliti z tochki zoru yiyi elitarnosti / V.V. Bilopolij, S.G. Rudenko. *Visnik Pridniprovskoyi derzhavnoyi akademiyi budivnictva ta arhitekturi*. 2008. 12. S. 56–58.
2. Gulyayeva O.V. Hudozhno-stilistichni dominanti kulturnih procesiv na Pivdni Ukrayini v 1960–1980-h rokah / O.V. Gulyayeva: Disert. na zdobuttya nauk. stupenya kand. mistectvoznavstva (doktora filosofiyi). *Specialnist 26.00.01 – «Teoriya ta istoriya kulturi»*. Odeskij nacionalnij politehnichnij universitet. – Nacionalna akademiya kerivnih kadriv kulturi i mistectv. Kiyiv, 2018. 257 s.
3. Skakalska I. Elita: metodologiya doslidzhennya. *Ukrayina-Yevropa-Svit. Mizhнародnij zbirnik naukovih prac. Seriya: Istoriya, mizhнародni vidnosini*. 2012. Vip. 9. S. 256–260. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues\\_2012\\_9\\_31](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2012_9_31).
4. Petrova M.S. Prosopografiya kak specialnaya istoricheskaya disciplina. Na primere avtorov Pozdnej Antichnosti. SPb., 2004. S. 34.
5. Berezovska T.V. Rid Arkasiv: prosopografichnij portret na istorichnomu tli dobi : avtoreferat kand. ist. nauk: 07.00.01 / Odeskij nacionalnij un-t im. I.I. Mechnikova. Odesa, 2003. S.4.
6. Vasileva L.K. Sinergeticheskij podhod v teorii elit i ego ispolzovanie pri analize politicheskoy elity (na primere postsovetskoy Rossii). Moscow, 2008. 328 s.
7. Atamanyuk Z. M. Socialno-filosofski koncepciyi ukrajinskoyi nacionalnoyi eliti : avtoref. dis. kand. filos. nauk: 09.00.03 – socialna filosofiya ta filosofiya istoriyi. Odesa, 2003. 32 s.

8. Kovalyunas N. V. Elita v strukture obshestva: socialno-filosofskij analiz / Nina Vladimirovna Kovalyunas: diss. kand. filosof. nauk – specialnost VAK : 09.00.11 – socialnaya filosofiya. Samara, 2000. 200 s.
9. Gorlinskij V. V. Cinnosti duhovnogo buttya suspilstva stalogo rozvitku / Multiversum. Filosofskij almanah. Kyiv : Centr duhovnoyi kulturi, 2006. № 52. S. 65–78.
10. Aver'yanova N. Ukrayinska mistecka elita v civilizacijnomu postupi ukrayinstva / Nina Aver'yanova. Ukrayinoznachij almanah. Vipusk 8. 2012. S. 134–137.
11. Shelonaev S.I. Etika tvorcheskoj elity. Sergej Igorevich Shelonaev: Dissert. na soisk. kand. filos. nauk – Specialnost VAK 09.00.05 – Etika. Sankt-Peterburg, 2005. 160 s.
12. Anciborova L.S. O socialno-politicheskoj roli tvorcheskoj intelligencii v Sovetskom obshestve 60-80-h godov HH veka. Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk. T. 12. 2010. № 2. S. 184–189.
13. Saveleva I.M. Socialnye predstavleniya o proshlom: istochniki i reprezentacii / I.M. Savelyeva, A.V. Poletaev. Moscow : GU VShE, 2005. 52 s.

**Stoyanova Linda Leonidovna**

Postgraduate Student of the Department  
of Philosophy, Sociology and Sociocultural Management  
State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

**MODERN UKRAINIAN SOCIETY:  
THE PLACE AND ROLE OF THE CREATIVE ELITE ENVIRONMENT  
(ON THE EXAMPLE OF THE SOUTH UKRAINIAN SCHOOL OF PAINTING)**

*The article describes the substantive and semantic characteristics of the concept of “creative elite”, “creative elite environment”. It turns out that the phenomenon of the creative elite was not considered in the perspective of specific schools and trends in artistic creativity and it is stated that the purpose of the study is to systematically identify the place of the creative elite in society, the role and influence of the creative elite on the formation of social space (based on materials of the South Ukrainian school painting) in the context of contemporary sociocultural Ukrainian reality.*

*The place and role of the creative elite environment – the South Ukrainian school of painting is revealed on the basis of methodological principles of research, including historical, biographical, prosopographic methods. The empirical material is justified by the fruitful and expedient appeal to the statements of the representatives of the creative elite reflected in the publications. It is stipulated that in the words of the representatives of the creative elite expressed the results of their professional reflection, which are rooted in the world of personal experience and individual meanings.*

*The conclusions of the study are presented in the conclusions. It is emphasized that the creative elite can be considered as a carrier of a set of certain philosophical, social, cultural, ethical, psychological, spiritual ties and relationships. It turns out that the creative elite is not subject to rigorous analysis, the ethics of the creative elite can be designated as the ethics of self-realization, an important quality of the representative of the creative elite is the responsibility.*

*The creative elite of Odessa South Ukrainian School of Painting is a significant phenomenon of all social life, which plays an important role in the life of society, has a multifaceted impact on the whole life of society as a whole.*

*The prospects for further intelligence indicate that the development of modern Ukrainian society requires creative personalities who are able to adequately assess the situation in the country, outline the prospects for the future state, be the leaders of the nation. Therefore, the problem for the study of the convergence of the creative elite on the basis of self-realization of the personality is especially urgent, because it is the creative elite tasked to formulate and implement the national idea, to form a cultural environment, to offer strategic goals and for the development of the country as a whole.*

**Key words:** *creativity, creative elite, creative elite environment, artistic and stylistic tradition, value characteristics.*

УДК 10.12

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.16>**Цибра Микола Федорович**

доктор філософських наук,  
професор кафедри філософії,  
соціології та менеджменту соціокультурної діяльності  
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет  
імені К. Д. Ушинського»  
вул. Старопортофранківська, 26. м. Одеса, Україна

**Атаманюк Зоя Миколаївна**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії,  
соціології та менеджменту соціокультурної діяльності  
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет  
імені К. Д. Ушинського»  
вул. Старопортофранківська, 26. м. Одеса, Україна

### ШЛЯХИ НАБУТТЯ СВОБОДИ

*Я-концепція свободи є багатозначною, суперечливою та історично мінливою. У кожну епоху проблема свободи ставилася і вирішувалася будь-чим, часто в протилежних сенсах залежно від рівня розвитку цивілізації. Прагнення до свободи притаманне людині. Жодні форми насильства, що трансформувалося в історії людства, не змінили її природу. Прагнення до свободи вдалося зберегти, але його неможливо знищити. Тут надія на гуманістичне майбутнє, оскільки життя є свободою і єдиною можливістю, і як принцип існування та розвитку, чим вища ступінь свободи – тим вище організовані форми життя. Свобода – це особлива категорія, яка виступає не лише як усвідомлення необхідності та дій особистості та її права на вибір відповідно до власних знань, але і як широка товарність потреби. Свобода – це сфера реалізації соціального характеру.*

*Таким чином, свобода – це здатність особистості вступати відповідно до потреб, інтересів і цілей на основі знань про об'єктивну реальність. Свобода в загальному сенсі, наявність можливості вибору. Відсутність вибору, еквівалентного відсутності свободи.*

*Свобода – це історичне самовизначення суспільного розвитку. Однак це не розуміння історичних подій відповідно до закону об'єкта, незалежного від волі та свідомості суб'єктів. Власний час та історичний час людини та суспільства не рівнозначні окремій свідомості. Індивіди не володіють історичною свідомістю та почуттям історичного методу, не мають почуття історичної провини та історичної відповідальності також, якщо вони не здобули певної освіти. Це без відмови відбивається на усвідомленні товариства, трансформованого у «всесильну» або толерантність, або зневагу, що відбивається на расизмі, агресивному націоналізмі, неприйнятті інших культур чи вірування.*

*Під соціальними стереотипами ми, за звичаєм, розуміємо спосіб життя певної групи чи асоціації, який поширюється на її представників схематизовано, емоційно забарвленим і надзвичайно доказовим.*

*Якщо стереотипи служать старим формам гуртожитку людини, то їх опір наповнюється. На подолання супротиву непродуктивно витрачається значна енергія передових соціальних сил.*

*1. Змінність і доказ єдності, динамічна і стабільна, як діалектика набуття особистості та розвитку рамки свободи суспільства, знаходить своє відображення не тільки в позитивному, але і в негативному стереотипі важливості. Боротьба з проявами негативних стереотипів – максимально повна для з'ясування громадської демократії, це дозволить отримати найкращий результат для вільного вдосконалення особистості.*

*2. Гуманізм нашої громадської системи завжди апелював до Доброго, а це означає Розуму. Якщо вийти з цієї фундаментальної соціальної установки, то гуманну сутність вдосконалення можна визначити: як необхідність, що лежить у часовій основі покоління; як момент передачі життя і найкращого для нас – у майбутнє; як продовження життя кожного з нас*



*в пам'яті людей; як збільшення гуманістичного потенціалу суспільства на те, що все інтелектуальне людство є великою надією та успадковує це; як сенс нашого життя.*

*3. Пошук істини, узагальнення існуючих філософських, психологічних, соціологічних та педагогічних аспектів проблеми свободи в теорії особистості – одне з актуальних завдань, викликане інтересом до людської індивідуальності, до людського фактору. Подальший громадський прогрес зумовлюється розвитком особистості людини, вдосконаленням її можливостей та орієнтацій, відповідно, а також занепадом суспільства.*

**Ключові слова:** *свобода, особистість, стереотип, сенс життя.*

**Вступ.** У всій історії суспільно-політичної думки не було жодної значної особистості, яка б не намагалася висловити судження про свободу. Людство замислювалося над своєю долею протягом багатоміліардної історії. Це засвідчують пам'ятки історії, літературні джерела, філософські трактати. В наш час, на початку XXI ст., особливо гостро постало питання про влаштування людських відносин, яке б могло гарантувати життя людей у злагоді з природою і надати людині можливість відчувати себе вільною.

Саме поняття свободи багатозначне, суперечливе та історично мінливе. В кожну епоху проблема свободи ставилася і вирішувалася по-різному, часто в протилежних смислах, залежно від рівня цивілізаційного розвитку.

Прагнення до свободи притаманне людині. Ніякі форми насильства, які трансформувалися в історії людства, не змінили її природи. Прагнення до свободи вдавалося загамувати, але його неможливо знищити. У цьому надія на гуманістичне майбутнє, оскільки саме життя – це свобода і як єдина можливість, і як принцип існування та розвитку, оскільки чим вище ступінь свободи – тим вище організовані форми життя. Свобода – це особлива категорія, яка виступає не тільки усвідомленням необхідності і дій особистості та її права на вибір у відповідності з власними знаннями, але і як широка можливість реалізації своїх потреб. Свобода є сферою здійснення соціальної природи особистості.

**Мета та завдання** – надати визначення поняття «свобода» та дослідити шляхи набуття свободи.

**Результати.** Починаючи з І. Канта, у філософії виокремлюють два аспекти тлумачення свободи: свобода як «свобода від» та свобода як «свобода для». Перша визначає зовнішню свободу – економічну, правову, політичну, моральну. Друга – внутрішню свободу – фізичну, психічну, інтелектуально-духовну, моральну.

Навколишній світ задає особистості певні межі поведінки, тому про абсолютну свободу можна говорити лише у разі розгляду її як ідеального проекту.

Поняття зовнішньої свободи тісно пов'язане з соціальним та політичним устроєм, суспільним правом, мораллю. Вони утворюють певні рамки для зовнішньої свободи, визначають жорсткі межі зовнішньої свободи.

Внутрішня свобода задається лише власною свідомістю та рівнем розвитку конкретної особистості. Основні характеристики внутрішньої свободи встановлює сама особистість. Якщо порівняти внутрішню та зовнішню свободи, то можна побачити деякі відмінності між ними. Внутрішня свобода безмежна, оскільки має певні вектори, які визначаються самим індивідом. Через цю обставину вплив окремого індивіда на суспільно-політичний устрій, загальний цивілізаційний рівень значно менший, якщо не враховувати харизматичних особистостей.

Свобода відчувається індивідом насамперед як особисте почуття, як суб'єктивне явище, що міститься в можливості самостійно здійснювати вибір. На наступних ступенях свобода вибору переходить у свободу рішень, а потім у свободу дій, свободу творчості, свободу самореалізації.

Зовнішня свобода консервативна, малорухлива, бюрократична, швидкість змін – роки.

Внутрішня свобода – еластична, здатна до миттєвої реакції, вона постає як дещо, що постійно розширює, з яскраво вираженим вектором.

Отже, свобода – здатність особистості поступати відповідно до своїх потреб, інтересів та цілей на підставі знань про об'єктивну дійсність. Свобода в самому загальному сенсі, наявність можливості вибору. Відсутність вибору – відсутність свободи.

Історична свідомість містить у собі розуміння особистої свободи, відрізняючи історичну

дію народів від природних сил. Інтегрована в особистості пізнанням об'єктивних умов буття, причинних та інших зв'язків, свобода, змінює і напрям, і форму, і зміст історичного процесу. Ідея про сполучність свободи та необхідності не є новою. Переконані особисто, що свобода пручається не необхідності, а примусу і насильству. Виявляється, що розкріпачена необхідність працює на суспільній кухні продуктивніше поневоленої необхідності. Головне, що тисячоліття тому це вже було загальновідомо, однак доводиться знову і знову нагадувати про очевидну істину. Свобода – це історична самодетермінація соціального розвитку. Проте, це не досягнення історичних подій у закономірностях об'єкта, незалежного від волі та свідомості суб'єктів. Власний час та історичний час людини і суспільства не рівнозначні для окремої свідомості. Індивіди не володіють історичною свідомістю і почуттям історизму, не мають також і почуття історичної провини та історичної відповідальності, якщо вони не отримали певної освіти. Це неодмінно залишає відбиток на усвідомленості суспільства, трансформованої у «вседозволеність» або толерантність, або зверхність, що віддзеркалюється у расизмі, агресивному націоналізмі, несприйнятті інших культур чи вірувань тощо.

Ми звикли сприймати будь-яку ідею, будь-яке явище суспільного життя як дещо, що з'являється спочатку у примітивній конфігурації, у формі простого пристосування; потім подія поступово розвивається, заохочуючи у собі і до себе різні, більш витончені та ускладнені напрями дійсності і, таким чином, наближаємося до ідеальної форми, якою позначаємо собі власне існування.

Зрозуміло, така тенденція, цілком і повністю гармонізується з істинною якістю наших ідей, що репрезентують собою продукт еволюції, матеріал високих, чистих та досконалих конфігурацій. Ми настільки упевнені у тому, що саме ми – граничний продукт еволюції, що ми все знаємо, що на землі немає і не може бути якогось значного явища, яке не було б до цих пір нам відомо, нами визнано чи відкрито, що нам нелегко навіть визнати алогічність такої думки.

Якщо визнати справедливими елементи цієї думки, ми повинні усвідомити, що вони несумісні з ідеєю еволюції у традиційному розумінні цього поняття. Неможливо вважати нашу цивілізацію як крайню у своєму роді. Її слід розглядати як одну з множини цивілізацій, культур, що змінювалися неодноразово на Землі. Наукових аргументів з цього приводу, вже більш, ніж достатньо. Стало очевидним, що окремі культури розвиваються хвилеподібно: переживають підйом, досягають точки високого розвитку, потім знову приходять до занепаду. Причини удосконалюються та еволюціонують на цілком протилежних принципах, на принципах вандалізму і принципах гуманізму, який подовжує життя певної цивілізації, доки вона не зустрінеється з варварами, перераховувати яких тут просто немає бажання, вони відомі у науковому середовищі кожному, особливо на сучасному етапі розвитку цивілізації войовничого нігілізму і цілеспрямованого взаємовищення на ґрунті релігійних уподобань, національної нетерпимості, економічних негараздів, звичайного недоумства та жадібності до чужого майна та благоденства.

Культурологічні підмур'я чинять і укладають провідники, на жаль, завдяки насильницьким методам «опанування масами». Тут доречно привести фразу з щоденників А.П. Чехова, де він писав, що «справа не в оптимізмі чи песимізмі, а у тому, що 99 осіб зі 100 взагалі не розкидають розумом». Для управління «дикунами», звісно, немає кращого засобу ніж «дресура» або насилля. Надалі поступово розвиваються принципи цивілізації, створюються ті форми духовного надбання, які називаються релігією, філософією, наукою, і ті форми суспільного життя, які дають індивіду певну свободу, дозвілля, безпеку та можливість самореалізації у більш високих сферах діяльності.

Між теоретичними уявленнями і реальною практикою інколи дистанція дуже велика. Наразі ми живемо біля тридцяти років у відкритому суспільстві. В Україні, наприклад, один відсоток самих заможних сімей володіють багатствами, що майже у півтора рази перевищує сукупне суспільне багатство; і 80 відсотків сімей, які знаходяться в долішній частині піраміди. За даними ООН, біля 60% населення живуть на межі або за межею бідності. У такому суспільстві саме існування людини знаходиться під загрозою. Однак виникає питання, як бути з тими тисячами кращих синів людства, які гинули і ще загинуть за краще майбутнє своїх народів!? Їх

яскраве життя, їх громадянський подвиг швидше з галузі самореалізації, яка вірно відображає тенденції історичного розвитку. Вищий прояв духу в історичних масштабах можна назвати самоствердженням в майбутніх поколіннях.

Такий рівень самоствердження в усі часи був рідкісним і дорогоцінним. Жили такі особистості у ними створеному, щедрому духовному світі. Їх самоствердження не було прийнято, реалізовано повною мірою тим суспільством, в якому їм довелося існувати. Імена носіїв високої духовності відроджуються до життя, вони цікавлять нас, а це означає, що їх справи відроджуються в майбутніх для них поколіннях. Посіви їх «самостей» як необхідні соціальні ідеали зійшли на нашому ґрунті, дали духовний поштовх нашим «самостям». Ця діалектика соціальних зв'язків дозволяє зробити ще одне припущення, що самоствердження – потреба, яка лежить у часовій основі поколінь як момент передачі кращого в нас майбутньому, як продовження життя, як життєвий смисл людства, що несе естафету свого буття слідом за істинними, добродійними ідеалами.

Ми апелюємо до Добра, а значить, до Розуму. Гуманний Розум – це основа нашого майбутнього існування. Ми починаємо потроху розуміти, що розум для свого збереження та розвитку, неодмінно повинен з глядача та спостерігача перетворитися на частину світового процесу. Замість питання, яке протягом століть цікавило уми людей: «навіщо жити», виявляється важливішою інша проблема: «як жити».

Людині потрібно розв'язати питання про готовність збереження оточуючого середовища та перебудови самого себе – носія Розуму. «Природна еволюція» відступає на другий план. Розуму, тільки Розуму належить створити той образ, якому повинен слідувати його носій, бо еволюційний процес біологічно-індивідуального вдосконалення практично закінчився десятки тисяч років тому назад. Розуму притаманні свої прогресуючі закони. Він має волю, здатен до цілеспрямованої діяльності, і не тільки до збереження самого себе, але й до саморозвитку.

Реальне існування особистості співвідноситься з перспективою розвитку, створює умови для багатоманітного самоствердження у своєму часі. Кожне суспільство вирішує проблему людини по-своєму. Кожний соціальний тип відзначений своїм особливим, своєрідним способом розвитку і формування.

Суперечності особистості та суспільства, індивідуального та соціального ліквідуються по мірі створення необхідних умов для їх переборення. Особистість у такому разі стає активним учасником суспільної творчості. Однак така самосвідомість значною мірою відрізняється на різних етапах суспільного розвитку, навіть в межах одного і того ж покоління.

Соціально-філософська категорія «удосконалення особистості» відображає її суттєві якості у відношенні до соціальної дійсності. Сферою прояву цієї категорії виявляється весь процес розбудови суспільства. Така ситуація надає підстави стверджувати, що особистість прагне до удосконалення своєї сутності шляхом зміни стереотипів необхідностей та життєвого сенсу, корегуючи свої зусилля на вдосконалення суспільних відносин.

Визначальними рисами нової людини повинні стати: висока свідомість, моральне здоров'я, культура потреб і споживання, ініціативне новаторське відношення до праці, цілеспрямованість у реалізації суспільних завдань. Ці якості не тільки виступають критерієм позитивного у соціальній орієнтації на удосконалення, але дозволяють оцінити позицію особистості з достатньою впевненістю, щоб за необхідності вносити відповідні доцільні корективи.

Як вже відмічалось, причин для деформацій у вихованні може бути багато, вони можуть мати як об'єктивний, так і суб'єктивний характер. Тому, створюючи передумови для удосконалення особистості, суспільство має право розраховувати на її творчий потенціал, самокритичність, вольові якості, що сприяють вірному вибору конкретних форм досягнення досконалості. Необхідність активізації людського фактору свідчить, що особистість на сучасному етапі суспільного розвитку не завжди може реалізувати свої можливості. Її діяльність здійснюється на підставі соціальних стереотипів, які інколи не відповідають гуманістичним цілям, що стоять перед суспільством.

Під соціальними стереотипами ми зазвичай розуміємо схематизований, емоційно розфар-

бований та надзвичайно стійкий образ життя певної групи чи спільноти, що розповсюджується на її представників. Наявність в образі життя поряд з позитивними стереотипами і негативних рис визначається внутрішніми процесами та суперечностями поточного розвитку. Ця суперечливість виступає однією з рушійних сил розвитку суспільства. Позитивні стереотипи передбачають високу культуру, багатство зв'язків (якісних та кількісних), моральне здоров'я, сформоване у кожній особистості почуття самоцінності, неповторності, внутрішньої гармонії. Позитивні стереотипи формуються у процесі активної соціальної діяльності, утворюють певну органічну єдність суспільних та особистих інтересів і потреб.

Однак цілком очевидно, що відношення до праці зараз ніяк не можна регламентувати стереотипами: це складне відношення, побудоване різноманітними конкретними варіантами. Різноманітність зумовлюється як множиною видів трудової діяльності, так і різницею тих життєвих ситуацій, у яких здійснюється кожний з цих видів. Стабілізацію в житті нових поколінь того чи іншого відношення до праці неможливо реалізувати шляхом лише одних юридичних заходів, значну роль тут повинні відіграти і стереотипи.

Характер відношення до праці прямо і безпосередньо залежить від моральних і громадянських якостей особистості. Здебільшого ці якості формуються у період юнацтва, до вступу у період самостійної трудової діяльності, на прикладах старшого покоління, на стереотипах, що є в наявності. Звичка до напруженої праці, соціальна акуратність, відповідальність – все це засвоюється з дитинства і зумовлює вибір щирого, творчого відношення до праці.

Не вимагається особливих доказів негативності ситуацій, коли аморфна, хаотично неорганізована повсякденність не здатна формувати духовний світ індивіда, і породжує слабких характером людей. Руїнацію життєвих планів «спостерігачі» відносять не на рахунок власних недоліків, а швидше впадають у стан песимізму, звинувачують недосконале суспільство. Подібний стан значною мірою знижує рівень громадянської активності, призводить до певного прояву деструктивних елементів поведінки: аполітизму, порушень витримки, девіантності в поведінці, аж до порушень правопорядку і таке інше.

Г.С. Сковорода порівнював людину з мікрокосмосом. Це свідчить про дуже широкий спектр шляхів набуття свободи особистістю. Серед цього розмаїття одне з чільних місць у гармонізації суспільного та індивідуального належить шляху, за яким суспільні вимоги постають як стереотипи, що згодом стають сенсом життя, свободи для особистості.

Сам по собі стереотип як категорія не містить у собі приписів для цілей виховання. Але це не лишає його виховних функцій. У стереотипах виховна діяльність виступає у двох своїх видах: у формуванні певних рис духовного обличчя і поведінки індивіда та опосередковано через пропорційну організацію порядку повсякденних відносин, відступ від яких піддається остракізму, осуду суспільною думкою. Стереотипи як способи реалізації суспільних відносин завжди виникають, розвиваються та зникають під певним впливом матеріального виробництва та економічних відносин. Як докази відношень надбудовного характеру стереотипи надзвичайно живучі: ми постійно є свідками відставання масової свідомості від розвитку суспільного буття. Сучасні стереотипи перестали відповідати вимогам актуальності, важливе їх відновлення та перебудова для нових суспільних потреб, щоб здійснювати безпосередній вплив на формування людей, їх свідомість. Будь-який стереотип, простий чи складний, має суттєву рису, через яку закріплений у ньому образ сприймається індивідом як щось само собою зрозуміле і не викликає сумнівів. Оволодіваючи масами, він знаходить додаткову підтримку у переконливому для багатьох аргументі: «всі так роблять». Об'єктивна оцінка масових соціальних стереотипів повністю ґрунтується на змісті соціальних цілей, ідеалів, наповнюються ними, це можуть бути і позитивні – прогресивні, і негативні – регресивні, застарілі стереотипи.

Якщо соціальні стереотипи слугують справі розвитку нових позитивних явищ, сприяють закріпленню досягнутого, перетворюють його на міцну основу подальшого удосконалення, то вони стають стимулом не тільки для окремої особистості, але й для гуманізації всього суспільства. Якщо стереотипи слугують старим формам людського гуртожитку, то ними наповнюється спротив.

На переборення супротиву непродуктивно витрачається значна енергія передових соціальних сил.

Кожна особистість ціннісно зорієнтована, її орієнтації мають широкий спектр. Більшість членів суспільства знаходяться в адекватному стані, тобто у відповідності з визнаними у суспільстві моральними цінностями. У деякого адекватності не вистачає, або не спостерігається. У одних домінують вищі моральні цінності, у інших вони зводяться до нуля.

Людина повинна бути готова до розширення своєї взаємодії з природою (коеволюція) та перебудови самої себе як носія Розуму. «Природна еволюція», яка тисячоліття визначала розвиток людства, відступає на другий план. Розуму, тільки Розуму належить створити ту подобу, якій повинен слідувати її носій, оскільки еволюція як процес індивідуального вдосконалення ще не завершилася. Вірогідно, що меж у цьому процесі не існує.

Розуму притаманні свої закони. Він володіє волею, він здатен до цілеспрямованої діяльності не тільки до збереження самого себе, але і до саморозвитку. Реальне існування особистості співвідноситься з пролонгацією саморозвитку, зі створенням умов для широкого самоствердження у своєму відрізку подій. Кожне суспільство вирішує проблему людини по-своєму. Кожний соціальний тип відмічений своїм особливим, своєрідним способом розвитку та формування.

Завдання соціальних та демократичних інституцій зводиться насамперед до орієнтації особистості або її переорієнтації у напрямку соціальної системи цінностей. Орієнтацію можна вести в двох напрямках: а) виховувати почуття відповідальності за свою поведінку (суггестивний принцип); б) виховувати почуття колективізму, абдикації, відмови від авантажності, автофілії, у напрямку альтруїзму.

При цьому необхідно враховувати соціально-ситуаційні моменти: соціальне оточення, динаміку соціальних ролей та позицій, спектр індивідуальних ціннісних орієнтацій та самооцінок. Очевидна необхідність більш досконалого і глибокого аналітико-діалектичного підходу до особистості та її гуманізації. Першочергове завдання – всіляко запобігати конфлікту особистості з оточуючою дійсністю, який руйнує її соціальні зв'язки, ізолює її індивідуальність та актуалізує її агресивні риси.

Провідними у формуванні нової, більш гуманної людини є напрями морального розвитку, укріплення почуття громадянського обов'язку, відповідальності. У системі виховання повинні переважати ясність, правдивість, конкретність, а також терпіння. Слід кваліфіковано використовувати досягнення суспільствознавчих наук. Кожну молоду людину треба зорієнтувати на самовиховання як на ініціативний, спланований, цілеспрямований вплив «в середину» власної свідомості. Особистість повинна усвідомлено напрацьовувати у собі необхідні якості для успішної життєдіяльності. Запаси енергії, невикористані особистістю для самовдосконалення, приховані в її відкритості до життя, до іншої людини, до наук та мистецтва, до вільного злету думки та вибору себе у собі.

Особистість, яка поставила за мету самостійно виховати себе, свою волю, зазвичай намагається ретельно досліджувати власний характер, вірно оцінити свої сильні та слабкі сторони і відповідно обирати необхідні заходи та засоби. Власне, особистість розробляє своєрідну методику для боротьби з собою, своїми негативними рисами. Це праця, дисципліна та певна настроєність духу. Л.М. Толстой, Є.О. Патон, М.О. Амосов та інші, відомі своїми чеснотами та досягненнями люди, ще з юності розробляли для себе правила і режим виховання волі.

«Я никогда не имел дневника, потому что не видел никакой пользы от него, писал девятнадцатилетний Л.Н. Толстой. – Теперь же, когда я занимаюсь развитием своих способностей, по дневнику я буду в состоянии судить о ходе этого развития. Я дурен собой, неловок, нечистоплотен и светски необразован. Я раздражителен, скучен для других, нескромен, нетерпим (intolerant) и стыдлив, как ребенок, – я почти невежда. Что я знаю, тому я выучился кое-как, сам, урывками, без связи, без толку и то как мало. Я невоздержан, нерешителен, непостоянен, глупо тщеславен и пылок, как все бесхарактерные люди. Я не храбр. Я неаккуратен в жизни и так ленив, что праздность сделалась для меня почти неодолимой привычкой. Я умен, но ум мой еще никогда ни на чем не был основательно испытан. У меня нет ни ума практического, ни ума светского, ни ума делового. Я честен, то есть люблю добро, сделал привычку любить

его; и когда отклоняюсь от него, бываю недоволен собой и возвращаюсь к нему с удовольствием; но есть вещи, которые люблю больше добра – славу. Я так честолюбив и так мало чувство это было удовлетворено, что часто боюсь, что я могу выбрать между славой и добродетелью первую, ежели бы мне пришлось выбирать из них» [17, с. 125–126].

Цитата завелика, але компенсується корисністю. Очевидна порядність по відношенню до власної індивідуальності можна тільки порекомендувати молодому поколінню схожого самоаналізу для розвитку власних здібностей.

Існує в науці низка рекомендацій, що сприяють вихованню волі:

- по-перше, це потреба та бажання підкорити себе цілі;
- по-друге, досяжність цілі, її реальність, інакше розів'ється невпевненість у собі;
- по-третє, суворості та систематичності у роботі над собою;
- по-четверте, самокритичності для попередження самозаспокоєності, але не до самознищення.

Починатися самовиховання повинно з маленьких кроків ергативного самонавіювання: я не повинен, я повинен і таке інше. Самовиховання відіграє важливу роль у розвитку особистості. Виключення цього моменту з системи виховання особистості загрожує небезпекою виховного утримання.

Проблема виховання особистості не «чисто» педагогічна. Це скоріше соціально-етична ієрархія педагогічних завдань, що включають в себе погляди на світ, його розвиток, удосконалення, на особистість та її життєву мету. Мета життя важлива не тільки для самої особистості, але і для інших вона не байдужа, як для близьких, так і для суспільства загалом. Мета як сенс в житті, пронизує всю структуру особистості, підпорядковує її діяльність. Тому втрата цілей життя для особистості – це втрата себе. «Что ни делаю, постоянно думаю, что служу этим, сколько позволяют мне мои силы, прежде моему Отечеству, нашей ... науке. И это есть сильнейшее побуждение и глубокое удовлетворение» – так трактував своє життя вчений-фізіолог І.П. Павлов [14, с. 134].

Допомогти усвідомити своє призначення, вірно вибрати свій шлях можуть соціальні та демократичні інститути, а також економічні, політичні та правові структури. Останнім часом з'явилося декілька серйозних праць, у яких розглядається проблема сенсу життя як світоглядна проблема [2; 4; 10; 12; 13; 15; 16; 18].

Пошук сенсу життя поза аналізу та самоаналізу здійснюватися не може. Тут доречно привести слова Г. Гегеля :«... все, что я хочу, самое благородное, самое святое, есть моя цель; я должен в этом наличествовать, я должен это одобрять, я должен находить это хорошим. Со всяким самопожертвованіем всегда связано чувство удовлетворения, всегда связано некое нахождение самого себя» [7, с. 397–398].

Отже, сенс життя особистості в її практичній діяльності по зміні оточуючого світу, в процесі якого, вона розвиває і змінює себе. Смысл життя відіграє роль маяка у бурхливому морі, і дуже важливо для людини знати, як належним чином зайняти своє місце у світі, і адекватно зрозуміти, яким потрібно бути, щоб бути людиною.

Питання, як у процесі влаштування життя від стереотипів необхідностей перейти до життєвого смислу, довго цікавило вчених. Значний інтерес динаміка життєвого шляху представляє для геронтолога, медика, антрополога і інших фахівців. Філософам ближче наукові розробки психологів, які розглядають не стадії розвитку організмів чи їх функціональну стійкість, а етапи становлення та розвитку особистості.

Підстави для періодизації життєвого шляху різні: зміна соціальних ролей, функцій особистості у суспільній системі чи процес суспільного становлення особистості у цілому. Очевидно, що в основу періодизації життєвого шляху особистості повинен бути покладений базовий систематизуючий принцип (ознака), який би органічно та логічно вибудовував динаміку його реалізації. Для даного дослідження такою систематизуючою ознакою править потреба особистості у самоудосконаленні.

Здійснення потреби у самоудосконаленні на різних етапах життєвого шляху фіксує різний

ступінь сформованості особистості як суб'єкта діяльності. Очевидно, що завдання, які стоять перед особистістю, зростають по мірі розвитку її здібностей і відповідно прийняття в якості основних норм спілкування з іншими принципами колективізму, солідарності, співпереживання – до повного ототожнення. Гуманні риси у процесі соціалізації поступово стають важливими критеріями індивідуальних оцінок і дій людей.

Однак перетворення соціальної норми на ефективно діючий принцип індивідуальної діяльності не може здійснюватися автоматично. Передбачається актуалізація і активізація саморозкриття і самовдосконалювання. Важливо тільки вірно визначити, у чому полягає твоя індивідуальність (самість), щоб точніше направляти її та суміщати свої потреби з інтересами і потребами інших. М. Горький, формулюючи одну з головних тем роману «Життя Клима Самгіна» писав, що не через сто років, а значно раніше люди «забов'язані та змушені будуть подивитися у свій внутрішній світ, задуматися – ще раз – про мету і сенс буття... Уявіть, що буде, якщо десятки, сотні тисяч людей спалахнуть пристрасною здогадкою не про те, як зручніше жити, а про те, навіщо жити» [7, с. 135]. Ще конкретніше цю думку викладено Ф.М. Достоєвським: «Без твердого представлення себе, для чого ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы» [8, с. 232].

Вимога, сформульована лаконічно і ємко ще давніми мислителями: стань тим, хто ти є – не просто закликає розвивати закладені в людині можливості з метою їх використання. Цей імператив спрямований до власної активності особистості, її потреби у самовдосконаленні. Вірний вибір особистістю «себе» неможливий без осмислення того, як зовнішні соціальні можливості життєдіяльності індивіда відносяться до засобів самоудосконалення.

Ф.М. Достоєвський писав: «Ясно, как день, – это высочайшее последнее развитие личности, и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье» [9, с. 172].

**Висновки.** Сучасне суспільство ставить перед собою завдання формування такої особистості, яка перетворює стихійність буття на свідомо детермінуючий процес. Отже, від стереотипів необхідностей до життєвого сенсу, до свободи – шлях нелегкий, але однозначно необхідний. Викладений матеріал можна узагальнити в таких положеннях:

1. Єдність змінного та стійкого, динамічного та стабільного як діалектика набуття свободи особистості та розвитку соціальної системи знаходить своє відображення не тільки у позитивних, але й у негативних стереотипах необхідностей. Боротьба з проявами негативних стереотипів полягає максимально повно виявляти суспільний демократизм, це дозволить отримати найкращий результат для вільного удосконалення особистості.

2. Гуманізм нашої суспільної системи завжди апелював до Добра, а це означає і до Розуму. Якщо виходити з цієї основоположної соціальної установки, то гуманну сутність удосконалення можна визначити: як потребу, що лежить у темпоральній основі поколінь; як момент передачі життя і кращого у нас – майбутньому; як продовження життя кожного з нас у пам'яті людей; як збільшення гуманістичного потенціалу суспільства, на яке все мисляче людство покладає великі надії і якому наслідує; як смисл нашого життя.

3. Пошук істини, узагальнення існуючих філософських, психологічних, соціологічних та педагогічних аспектів проблеми свободи в теорії особистості – одне з найактуальніших завдань викликаних інтересом до людської індивідуальності, до людського фактору. Подальший суспільний прогрес зумовлюється розвитком людської особистості, удосконаленням її здібностей і орієнтацій, відповідно, як і занепад суспільства визначається деградацією людини, паралічем її суспільної і особистісної діяльності.

1. Абульханова-Славская К.А. Диалектика человеческой жизни. Москва : Мысль, 1977. 224 с.
2. Бауман З. Свобода / Пер. с англ. Г. Дашевского, предисл. Ю. Левады. Москва : Новое издательство, 2006. 132 с.
3. Беляев И.А., Максимов А.М. Целосность и свобода человека: монография. Екатеринбург : Изд-во Урал. Ун-та, 2004. 180 с.
4. Буюва Л.П. Человек: деятельность и общение. Москва : Мысль, 1978. 216 с.
5. Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия. Екатеринбург. Изд-во Урал. Ун-та, 1998. 200 с.
6. Вишняк А.И. Личность: состояние трудового потенциала и системы потребностей (социологический анализ). Київ : Наукова думка. 1986. 140 с.
7. Гегель Г. Лекции по истории философии. Москва ; Ленинград : Соцэкгиз, 1935. Т. 11. 547 с.
8. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Москва : Наука, 1976. Т. 14. 505 с.
9. Достоевский Ф. М. Статьи и заметки 1862–1865. Записная книжка 1863–1864 гг. Т. 20. С. 170–178.
10. Капрара Дж, Сервон Д. Психология личности. Санкт-Петербург : Питер, 2003. 640 с.
11. Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. Москва : Политиздат, 1984. 335 с.
12. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. Москва : Мысль, 1984. 252 с.
13. Симонов В.П. Созидающий мозг. Нейробиологические основы творчества. М. Наука, 1993. 230 с.
14. Шинкарук В.И., Сохань Л.В., Шульга Н.А. Жизнь как творчество (социально-психологический анализ). Київ : Наукова думка, 1985. 300 с.
15. Бубер М. Два образа веры. Москва : ООО «Фирма «Издательства АСТ», 1999. 592 с.
16. Фромм Э. Человек для себя. Мн.: ООО «Попурри», 2000. 672 с.
17. Толстой Л.Н. Дневники 1847–1894. Собр. Соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1985. Т. 21. 575 с.
18. Цибра М.Ф. Метанойя. Одеса : Астропринт, 2006. 203 с.
19. Цибра Н.Ф. Самоутверждение личности (социально-философский анализ). Киев; Одесса : Вища шк. Головное изд-во, 1989. 192 с.
20. Maslow A. Motivation and Personality. NY: Harper, 1970.

#### REFERENCES

1. Abulkhanova-Slavskaya K.A. Dialektyka lyudskoho zhyttya. Moscow : Dumka, 1977. 224 s.
2. Bauman Z. Svoboda / Per. z anhl. H. Dashevskoho, predysl. YU. Levady. Moscow : Nove vydavnytstvo, 2006. 132 s.
3. Byelyayev I.A., Maksymov A.M. tsilisnosti i svoboda lyudyny: monohrafiya. Yekaterynburh : Yzd-vo Ural. Un-tu, 2004. 180 s.
4. Bueva L.P. Lyudyna: diyalnist i spilkuvannya. Moscow : Dumka, 1978. 216 s.
5. Maksymov A.M. Svoboda yak protyrichchya samobutniy i inobuttya / A. M. Maksimov. Yekaterynburh : Vyd-vo Ural. Un-tu, 1998. 200 s.
6. Vyshnyak A.I. Osobystist: stan trudovoho potentsialu ta systemy potreb (sotsiolohichnyy analiz). Kyiv : Naukova dumka. 1986. 140 s.
7. Hehel H. Lektsiyi z istoriyi filosofiyi. Moscow ; Leningrad : Sotsek-hiz, 1935. T. 11. 547 s.
8. Dostoyevskyy F.M. Braty Karamazovy. Moscow : Nauka, 1976. T. 14. 505 s.
9. Dostoyevskyy F. M. Statti i zamitky 1862–1865. Notatky 1863–1864 r. T. 20. S. 170–178.
10. Kaprara Dzh, Servon D. Psykholohiya osobystosti. SPb : Piter, 2003. 640 s.
11. Kon I.S. V poshukakh sebe: Osobystist i yiyi samosvidomist. Moscow : Polytyzdat, 1984. 335 s.
12. Kohan L.N. Meta i sens zhyttya lyudyny. Moscow : Dumka, 1984. 252 s.
13. Symonov V.P. buduyesh mozok. Neyrobiolohichni osnovy tvorchosti. Moscow : Nauka, 1993. 230 s.
14. Shynkaruk V.I., Sokhan L.V., Shulha N.A. Zhyttya yak tvorchist (sotsialno-psykholohichnyy analiz). Kyiv : Naukova dumka, 1985. 300 s.
15. Buber M. Dva obrazu viry. Moscow : TOV “Firma” Vydavnytstva “AST”, 1999. 592 s.



16. Fromm E. Lyudyna dlya sebe. Moscow : TOV "Popuri", 2000. 672 s.
17. Tolstoy L.N. Shchodennyky 1847–1894. Sobr. Soch. : V 22 t. Moscow : Khudozhnya literatura, 1985. T. 21. 575 s.
18. TSYBRIY M. F. Metanooya. Odesa : Astroprint, 2006. 203 s.
19. Tsibra N. F. Samostverzhennya osobystosti (sotsialno-filosofsky analiz). Kyiv: Odesa : Vyshcha shk. Holovne vyd-vo, 1989. 192 s.
20. Maslow A. Motivation and Personality. NY : Harper, 1970.

**Tsybra Nikolay Fedorovych**

Doctor of Philosophy,  
Professor of Department of Philosophy,  
Sociology and Management of Socio-cultural Activity  
State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky"  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

**Atamaniuk Zoia Mykolaivna**

Candidate of Philosophy,  
Associate Professor at the Department of Philosophy,  
Sociology and Management of Socio-cultural Activity  
State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky"  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

## WAYS OF FINDING OF FREEDOM

*The selfconcept of freedom is multiple-valued, contradictory and historically changeable. In every epoch the problem of freedom was put and decided on anything, often in opposite senses depending on the level of civilization development.*

*Aspiring to freedom is inherent to the man. No forms of violence, that was transformed in history of humanity, changed her nature. Aspiring to freedom succeeded to be retained, but him it is impossible to destroy. Herein a hope is on the humanistic future, as life is freedom and as only possibility, and as principle of existence and development, as than higher degree of freedom – the the higher organized forms of life. Freedom is the special category that comes forward not only as realization of necessity and actions of personality and her right at choice in accordance with own knowledge but also as wide marketability of the necessities. Freedom is the sphere of realization of social nature.*

*Thus, freedom is ability of personality to enter by accordances with the necessities, interests and aims on the basis of knowledge about objective reality Freedom in general sense, presence of possibility of choice. Absence of choice equivalent to absence of freedom.*

*Freedom – it historical selfdetermination of social development. However, it not understanding of historical events in conformities to law of object independent of will and consciousness of subjects. Own time, and historical time of man and societies are not equivalent for separate consciousness. Individuals do not own historical consciousness and sense of historical method, does not have sense of historical guilt and historical responsibility also, if they did not get certain education. It without abandons imprint on realise sosiety transformed in "all-powerfull" or tolerance, or scorn, that is reflected in racism, aggressive nationalism, unperception of other cultures or beliefs.*

*Under social stereotypes we for a custom understand the way of life of certain group or association that spreads to her representatives schematized, emotionally painted and extraordinarily proof.*

*On overcoming of considerable energy of front-rank social forces is unproductively spent.*

*1. Unity variable and proof, dynamic and stable, as dialectics of acquisition of individual and development of frame of society freedom, finds the reflection not only in positive but also in the negative stereotypes of необхідностей. Fight against the displays of negative stereotypes – maximally full to find out public democracy, it will allow to get the best result for the free improvement of personality.*

*2. Humanism of our public system always appealed to Good, and it means to Mind. If to go out*

*this fundamental social setting, then humane essence of improvement can be defined: as a necessity that lies in temporal basis of generations; as a moment of transmission of life and the best for us – to the future; as continuation of life each of us in memory of people; as an increase of humanistic potential of society on that all intellectual humanity is a hope large and inherits that; as sense of our life.*

*3. Search of truth, generalization of existent philosophical, psychological, sociological and pedagogical aspects of problem of freedom in the theory of personality – one of tasks of caused by interest in human individuality, to the human factor. Further public progress is stipulated by development of human personality, improvement of her capabilities and orientations, accordingly, as well as the decline of society is determined by degradation of man, by the paralysis of her public and personality activity.*

**Key words:** *freedom, personality, stereotype, sense of life.*

## ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 159.923.32+17.022

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.17>

Добролюбский Андрей Олегович

доктор исторических наук,

профессор кафедры истории Украины

ГУ «Южноукраинский национальный педагогический университет

имени К. Д. Ушинского»

ул. Старопортофранковская, 26, г. Одесса, Украина

### МИСТЕРИИ ЦАРЯ СКИЛА

### (ФИЛОСОФСКО-СЕКСОЛОГИЧЕСКОЕ РАССЛЕДОВАНИЕ)

*У статті досліджується вплив цінностей давньогрецької культури на скіфську культуру. На прикладі цінностей сексуальних цінностей скіфського царя Скіла визначається філософсько-психологічна герменевтика, що розуміється нами як методологія вчувствования. Визначається сценарій цінностей та ідеалів стародавнього суспільства, що орієнтується на гедоністичне сприйняття дійсності.*

*Одним із скіфських «царів-протекторів» був Скіл, який правив приблизно в 60–50 рр. V ст. до н. е. Близько 450 р. Скіл був повалений, а потім і страчений за участь у діонісійських оргіях і містеріях, які проводилися в Борисфені. Сучасні вчені вважають, що така участь була всього лише приводом для перевороту – справжньою причиною були династичні чвари і боротьба за владу у скіфському царстві. Однак, мабуть, привід був настільки істотний, що привів до страти царя його зведеним братом Октамасадом, який і захопив владу.*

*Ці факти нам відомі лише з одного джерела – книги Геродота. Він повідомляє, зокрема, відомості про виховання і походження Скіла, а також про еллінський стиль його поведінки.*

*Наша гіпотеза полягає в тому, що Скіла вбили, перш за все, тому, що його ціннісна система, як і архетип особистості, асимілювалися або перебували на шляху асиміляції з цінностями древніх греків. При цьому слід розуміти, що греки, бачачи в скіфах варварів, перш за все в культурному сенсі, намагалися асимілювати їхню культуру у свою, провівши вже успішно асиміляцію такого роду з іншими народами. А акт страти був актом непокори скіфів.*

*Під час порівняльного аналізу цінностей суспільства стародавніх греків і скіфів нами застосований метод філософсько-психологічної герменевтики, що надав можливість відтворити аксіологію давньогрецької і скіфської культур на основі архетипу особистості царя Скіла*

**Ключові слова:** культура, культурний код, культурні традиції, цінності, особистість, архетип особистості.

Приятно и утешительно думать, до чего эта история далека  
от сегодняшнего мира, откуда бдение разума,  
слава Богу, выдворило всех чудовищ,  
которых некогда породил его сон.

*Умберто Эко «Имя розы»*

**«Неподобно измышлять такого бога, который приводил бы людей в бешенство».** В VI–III вв. до н. э. на месте нынешней Одессы находился крупный и богатый античный город Борисфен [7, с. 55–104], который позднее именовался Одессосом. Он размещался едва ли не в самом центре владений скифских царей и являлся одной из их излюбленных резиденций. В середине V в. Борисфен, или «Торжище Борисфенитов» посетил «отец истории» Геродот.

Четвертая книга его исторического труда под названием «Мельпомена» представляет собой описание Скифии и сочинена именно здесь [5].

С конца VI в. до н. э., после разгрома скифами армий персидского царя Дария, скифы резко усиливаются и активизируются. Греческие города Причерноморья оказываются все в большей зависимости от них. Одним из таких городов был Борисфен. В его истории наступает эпоха «варварского протектората» [4, с. 81–109].

Одним из скифских «царей-протекторов» был Скил, который правил примерно в 60–50 гг. V в. до н. э. Около 450 г. Скил был свергнут, а затем и казнен за участие в дионисийских оргиях и мистериях, которые проводились в Борисфене. Современные историки полагают, что такое участие являлось всего лишь поводом для переворота – истинной причиной были династические распри и борьба за власть в Скифском царстве. Однако, видимо, повод был настолько существенен, что привел к казни царя его сводным братом Октамасадом, который и захватил власть.

Эти факты нам известны лишь из одного источника – книги Геродота. Он сообщает, в частности, сведения о воспитании и происхождении Скила, а также об эллинском стиле его поведения. Обратимся к «Мельпомене».

По свидетельству Геродота, Скил (между прочими сыновьями) был сыном скифского царя Арипифа и истриянки, которая сама «научила его эллинскому языку и наукам». «Царствуя над скифами, Скил никак не любил скифского образа жизни и склонялся больше к эллинским обычаям по причине данного ему воспитания. Почему и поступал он таким образом: всякий раз, как входил он со скифским войском в город борисфенитов... войско оставлял он в предместье города, а сам входил в город, запирали ворота и, скинув с себя скифскую одежду, надевал эллинскую и в ней ходил по торжищу без оруженосцев и без всякого спутника, а у городских ворот ставил стражу, чтобы никто из скифов не увидел его в сем наряде; равным образом и в прочем он держался эллинских обычаев и богам приносил жертвы по уставам эллинов. Проведя там месяц или более, он возвращался назад, опять надевши скифское платье. Это делал он многократно, и даже дом себе построил на Борисфене и жену в него взял из тамошних уроженок» [5, кн. 4: 78].

«Он пожелал посвятиться в таинства Диониса Вакха: но когда уже готовилось посвящение, то последовало величайшее чудо: был у него в городе борисфенитов, как недавно мной упомянуто, большой дом с богатым двором, вокруг которого поставлены были сфинксы и грифы из белого камня, и на этот-то дом бог пустил стрелу, и весь он сгорел. Несмотря на то, Скил свершил обряд посвящения своего. А надобно знать, что скифы вменяют эллинам в стыд их вакхические празднества, ибо, говорят они, неподобно измышлять такого бога, который приводил бы людей в бешенство».

В данном примере видна разница между ценностями древнегреческими и скифскими. При этом следует понимать, что греки, видя в скифах варваров, прежде всего в культурном смысле, старались ассимилировать их культуру в свою, проведя уже успешно ассимиляцию такого рода с другими народами.

«И вот, когда Скил посвятился Вакху, некто из борисфенитов обратился к скифам с такой насмешкою: «Вы, скифы, смеетесь над нами, что мы празднуем Вакху и что бог сей нас обуревает; но вот сей бог обуял и вашего царя, и он празднует Вакху и безумствует в боге; если мне не верите, ступайте за мной, и я вам это покажу». Начальники скифские пошли за борисфенитом, и он тайно ввел их в терем; когда же явился Скил с хороводом, и они его увидели празднующего Вакху, то пришли в великое негодование и, ушел, объявили виденное ими всему войску...» [5, кн. 4: 79].

**Игра с Судьбой – «культурный героизм» дионисийства.** Поведение Скила, который, несмотря на божественное предупреждение (сгоревший дом в Борисфене), упомянутое Геродотом, совершает обряд посвящения Вакху, выглядит загадочным. Такая загадка может решаться в туманной области культурно-психологической герменевтики, ибо герменевтика (*hermeneutikos – разъясняющий, истолковывающий*) – это «искусство интерпретации всех зафиксированных проявлений жизни». Или, точнее – «искусство постижения чужой индивидуальности, вписанной в смысловое поле текста – как «второй», «задний» план, как подтекст» [8, с. 3–11].

Совершенно ясно, что новелла Геродота о Скиле записана в соответствующей историко-культурной обстановке своего времени и может быть удовлетворительно объяснима лишь в конкретном тогдашнем культурном контексте. Развитие же любой культуры есть определенное изменение во времени некоего «порогового смысла», которое направлено к идеалу – условной «цели» культуры. «Цель» культуры задается традицией, которая этим определяет смысл культуры и дает ему соответствующее имя. Имя – «видимая» для нас цель, зная его, мы получаем культурный код к расшифровке заданных традицией культурных смыслов [18, с. 131–173]. Разумеется, поиск этих смыслов возможен лишь в рамках соответствующей культурной традиции. В нашем случае известно имя и видимая цель Скила – «вакханалия», или же «постижение таинств Вакха». И мы знаем культурную традицию, в лоне которой они возникли – древнегреческая мифология. Остается выяснить его смысл, который был задан «культурным героем» дионисийства – царем Скилом.

При такой постановке вопроса наша проблематика акцентируется на изучении «археологии личности» или *архетипа личности* самого Скила. Это значит, что нам предстоит выяснить его жизненные идеалы и цели. Увидев их, мы можем узнать и смысл его жизни и поступков.

Изучение «археологии личности» предусматривает «постижение чужой индивидуальности». В системном смысле это – философско-психологическая герменевтика, определяемая также как «методология вчувствования» (*выражение* Бл. Августина) [8, с. 34–36]. Принципы такой «методологии» разработаны американским ученым Эриком Берном, который составил типологию человеческих судеб и взаимоотношений [2, с. 129–134]. Развитие любой личности (*как и культуры* – А. Д.) изменяется во времени по установленному «сценарию» («смыслу»), а также задается «родительской средой» («традицией»). Сценарий направлен на достижение жизненных целей и идеалов. Существуют три основных типа жизненных сценариев: «победителя», «непобедителя» и «неудачника», которые программируют все жизненное поведение. «Победителем», с этой точки зрения, может считаться человек, который решил достичь в своей жизни определенной цели (идеала) и, в конечном счете, добился своего.

Другой стороной концепции Э. Берна является «теория игр», которая дает надежный герменевтический инструмент для изучения подтекстов человеческих взаимоотношений. Эта теория хорошо согласуется с вполне уважаемой концепцией Й. Хейзинги о сущности игры как источника культуры [19]. Изучение поведения исторических персонажей с позиций «игрового подхода» позволяет увидеть «археологию» их взаимоотношений. Например, очевидно, что такие отношения, которые сложились у Скила с другими скифами, именуется игрой в «Полицейские и Воры». Так, Скил еще в детстве (эллинское воспитание) принимает роль «Вора» на всю жизнь и для этого избирает свой *modus operandi* (способ действий), приводящий к его поимке – он систематически следует эллинским обычаям, скрывая этот факт лишь декоративно. Последнее означает, что он желал быть пойманным. Тем самым он сознательно облегчает работу «Полицейского» (скифы). Поскольку такая смертельно опасная игра составляет главный интерес в жизни Скила, то можно определить его как человека, играющего со своей Судьбой [2, с. 129–134].

Сказанное дает нам основания для «археологической» реконструкции любых типов личности – достаточно установить «родительскую среду» (традицию) и «сценарий» (смысл), чтобы понять заданную цель (идеал). А также и «рецепты» для понимания характеров «игроков». Остается рассмотреть с этой точки зрения жизнь Скила и попытаться применить упомянутую «методологию вчувствования». Ключ к смыслу обряда «приобщения к таинствам Диониса» нужно искать в области жизненного «сценария» Скила («сценария на всю жизнь»). Если такое приобщение – участие в вакханалии – и являлось смыслом жизни Скила, то по своим психологическим установкам он – несомненный «победитель». И владение скифским тронном имело для него вторичное значение. Совершая обряд приобщения, он как бы распрощался с царским саном, а вместе с ним и с жизнью. Но если обладание и сохранение царского сана было смыслом его существования, то Скил – «неудачник».

Логика психологического постижения поведения Скила в этом смысле глубоко «археологична» – она предполагает воссоздание его мотивов по неявным, «подтекстовым» признакам. Хочется надеяться, что предлагаемый «герменевтический» подход позволит хотя отчасти компенсировать как недостаток конкретных документальных сведений о Скиле, так и некоторую искаженность восприятия нашего «культурного героя» последующей исторической традицией.

**«Просьба» перстня и «(собственность) Скила».** Текст Геродота известен историкам много веков. Поскольку это – единственный письменный источник о Скиле, то выражались сомнения в историчности этого скифского царя. Между тем, в Добрудже, к югу от Истрии, в середине 1930-х гг. был найден золотой перстень, на котором написано, что он принадлежит Скилу. Его подробное, обстоятельное и, пожалуй, исчерпывающее описание сделано Ю.Г. Виноградовым [3, с. 92–109], который в своей интерпретации использует едва ли не все имеющиеся аналогии этому изделию. Ныне местонахождение перстня неизвестно. Тем не менее, большинство специалистов считают его подлинным, несмотря на то, что никто его не видел после Второй мировой войны.

Отметим лишь интересующие нас детали. Перстень представляет собой золотое кольцо-печать, уплощенная дужка которого монолитно переходит в овальный щиток. По щитку глубокой гравировкой вырезано изображение сидящей на троне человеческой фигуры в женском платье, обращенной влево; ноги ее покоятся на невысокой скамеечке. Человек, одетый в платье, довольно плотно его облегающее, держит в правой руке крупное круглое зеркало с валиком по краю. Ручка зеркала округла, подана с легким смещением. В левой руке – плохо различимый на фотографии предмет, по всей видимости, невысокий жезл или скипетр, украшенный стилизованным навершием. Слева от изображения глубоко врезана надпись, которая переводится как «(собственность) Скила» (рис. 1). Надпись датируется второй четвертью V в. до н. э., что совпадает со временем правления этого скифского царя. Такая датировка с учетом семантики изображения, а также места находки, прекрасно вписывающегося в контекст предания о происхождении и печальном конце Скила, позволяет считать перстень личной печатью этого скифского владыки.

Перстень имеет и вторую надпись, занимавшую все свободное пространство уплощенного бока шинки. Она в переводе читается как «Вели быть (мне) при Арготе!». Обращение перстня, т. е. самого «говорящего объекта» – обычная формула архаических надписей. Она датируется рубежом VI – V вв., не позже самого начала V в. до н. э. Это делает ее старше легенды «(собственность) Скила» минимум на 30, а максимум – на 50 лет. Это же позволяет полагать, что перстень был получен Скилом по наследству (прямо или опосредованно) от близкого родственника



**Рис. 1. Прорисы щитка и дужка перстня:**

- а** – изображение и легенда на щитке;
- б** – надпись на плоской части дужки;
- в** – надпись на торцевой части дужки

или предка по имени Аргот. Семантика же перстня заложена не в самом кольце, а в его печати: человек, скреплявший своей печатью государственные документы, обладал тем самым реальной властью, которая могла с вещью-символом передаваться по наследству.

Сам факт «обращения» царской печати к Арготу с «просьбой» быть ее владельцем показывает, что Аргот был скифским царем. Сроки его царствования условно помещаются в 510–490 гг. (дата перстня). Это означает, что после царя Иданфирса – победителя персов – непрерывная цепочка династического родства по линии «отец – сын» или, реже, от брата к брату, оборвалась с появлением на политической арене представителя новой династии – Аргота. Приказав вырезать на своем перстне такую надпись, он стремился прокламировать легитимность своей власти, полученной свыше. Тем же вызвано и решение Скила снабдить перешедший ему от предка перстень-печать своей сигнатурой с целью доказать легитимность своего сана по крайней мере в третьем колене. Тогда, следуя упомянутым принципам наследования власти у скифов, Аргота можно представить дедом Скила [3, с. 105–106].

Все это очень разумно. Но кто же изображен на щитке перстня, как символ и гарант этой легитимности, «полученной свыше»?



Рис. 2. Скифская богиня Аргимпасу

Ряд специалистов, занимавшихся этим вопросом, видят в персоне с зеркалом, сидящей на троне, скифскую богиню Аргимпасу, которая, согласно Геродоту [5, кн. 4, 59], тождественна греческой Афродите Урании и входила в так называемый третий разряд богов семибожного скифского пантеона. Этимология ее имени неясна. Аргимпаса трактуется как божество, олицетворяющее богатства материального мира [3, с. 101–102] (рис. 2).

Другие специалисты видят в особе на троне иную скифскую богиню – Табити, которая в скифской мифологии богинь почиталась более всех прочих, и (в единственном числе) представляла первый из трёх разрядов семибожного пантеона. Она отождествлялась с греческой Гестией, которая была родной сестрой Зевса. Имя трактуется как «согревающая», или «пламенная». Табити интерпретируют обычно как богиню домашнего очага и как божество огня во всех его проявлениях. Геродот указывает на существование некоего множества «царских Гестий», клятва которыми является высшей клятвой у скифов. Он именует Табити «царицей скифов» [5, кн. 4: 127], что указывает на её роль супруги царя. Не исключено, что у скифов существовал ритуал символического бракосочетания царя с Табити, призванный подтвердить сакральный характер царской власти.

Если признать, что поиск аналогий – это одно из методических правил герменевтики, то аналогии изображениям сидящей на троне богине с зеркалом имеются на считанных золотых бляшках и пластинах, найденных в степных курганах. Впрочем, эти аналогии могут оказаться и надуманными. Ибо обычно перед богиней находится герой, пьющий из ритона: на бляшках – стоящий юноша, на пластине – коленапреклоненный бородатый мужчина. В этих изображениях усматривается сцена обряда бракосочетания Табити с родоначальником скифов Колаксам, равно как и заступающим его место земным воплощением – скифским царем. На этом основании было предложено считать, что на перстне Скила, где мужской персонаж отсутствует, он как бы подразумевается в лице обладателя перстня [12].

Как бы там ни было, прямых аналогий изображению на перстне Скила не найдено. Отметим, что в искусстве Древней Греции фигура богини с зеркалом никогда не встречается в сочетании со сценой возлияния. Они имеются лишь в индоиранском мире.

В связи с этими трактовками остается непонятным, какое отношение может иметь «третьеразрядная» Аргимпаса к перстню Скила – она, по своему статусу, никак не могла утверждать сакральность царской власти. Впрочем, такое право могла иметь «перворазрядная» Табити. Но неясно, как Табити могла сочетаться с выраженной эллинской ментальностью Скила и, видимо, самого Аргота. Надо полагать, изображение на перстне неминуемо должно эту ментальность символизировать. Видимо, изображение на перстне означало для Скила нечто очень личное и существенное, в его символике содержался особый, известный только ему смысл. И этот смысл, который оказался ему дороже царской власти и самой жизни, нам хорошо известен – это приобщение к таинствам Диониса-Вакха. В таком случае на перстне должен быть изображен сам Дионис. Именно его молит Аргот не только не разлучать его с перстнем, но просит распространить его волю на сохранение при нем на веки вечные царской власти, идея которой материализована в самом объекте – инсигнии. А Скил, полностью разделяя в этом смысле ментальность своего деда, своей собственной инсигнией подтвердил свою к ней причастность.

Дионис одет в женское платье. Это может показаться странным, если воспринимать его образ лишь как веселого и могучего бога вина, который дает людям силы, радость и плодородие, который только и делает, что учит людей разводить виноград под руководством своего мудрого учителя Силена. Он ходит по всему свету, окружен заботливыми сатирами и веселыми танцующими менадами в венках. Такой образ создан потоком популярной литературы и ее многочисленными переизданиями [напр.: 11, с. 75]. Но из литературы куда менее популярной [напр.: 6, с. 73–86] известно, что дочь Зевса Персефона, которая была матерью Диониса-Загрея и которой Зевс поручил присматривать за ребенком, передала его жене царя Афаманта Ино, внушив ей, что ребенка следует растить на женской половине, переодетым в девочку. Затем его превратили в козленка, оскотили и снова передали на женское воспитание нимфам. Они и вырастили Вакха, наряжая его в девичьи платья. Дионис часто переодевается в женское платье и даже принимает женский образ. А это – ключ к разгадке его поведения и изображения на перстне.

Лукиан в «Разговорах богов» пишет, что Гера стыдит Зевса за Диониса: «Мне было бы стыдно, Зевс, если бы у меня был сын такой женоподобный, преданный пьянству, щеголяющий в женской головной повязке, постоянно блуждающий в обществе сумасшедших женщин, превосходящий их своей изнеженностью и пляшущий с ними под звуки тимпанов, флейт и кимвалов; вообще он похож на кого угодно, только не на тебя, своего отца» [14, с. 69].

Воспитанный как девочка, оскотленный Дионис ощущал себя женщиной. А это уже – типичный транссексуализм. Он связан с идеализацией всего женского, а неспособность вернуть собственный фаллос – с желанием лишить его всех мужчин. Дионис основывает в Фивах оргиастические мистерии, делая участницами этих мистерий только женщин, менад, или вакханок. В пирах на горе Киферон, бродя по горам, они, отрицая мужское, разрывали на части животных и мужчин [1].

Некоторых из вакханок Дионис приглашал принять участие в оргиях в образе девушки. С женщинами, не желающими принять участия в оргиях, Дионис жестоко расправлялся, неся



повсюду чудовищное веселье и разрушение. Долгое время в память о мистериях Диониса в Орхомене проводили праздник «побуждение к дикости» [16, т. 1, с. 380–382].

Следовательно, мы наблюдаем достаточно толерантное отношение (если не сказать пропагандирующее) греков к сексуальной культуре, основанное на гедонистических ценностях. И здесь, конечно, отличие древних греков от скифов кардинально. Потому и мистерии царя Скила для греков нормальны, а для скифов – социальное отклонение.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Афанасьева В.В. Мифология гомосексуализма. *Журнал философского факультета Саратовского госуниверситета*. Саратов, 2009.
2. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. Москва, 2004. С. 129–134.
3. Виноградов Ю.Г. Перстень царя Скила. *Советская археология*. 1980. № 3. С. 105–106.
4. Виноградов Ю.Г. Политическая история ольвийского полиса (VII–I вв. до н. э.). Москва : Наука, 1989. С. 81–109.
5. Геродот, 4: 78-79. История в 9 книгах. Ленинград : Наука, 1972. Книга 4. С. 59, 78, 127.
6. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Москва : Прогресс, 1992. С. 73–86.
7. Добролюбский А.О. Археология Одессы. Одесса : Оптимум, 2012. С. 55–104.
8. Добролюбский А.О. Имя Дрока. Одесса : ВКО, 2019. С. 34–36.
9. Добролюбский А.О. О Tempora! O Mores! (о нравах жителей «местности, занимаемой Одессой» в античные времена). *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. Серія: філософія. 4 (70), 2016. С. 20–27.
10. Ключко Л. С. Новые материалы к реконструкции головного убора скифиянок. Древности степной Скифии. *Сборник научных трудов*. Киев, 1982. С. 249.
11. Кун Н.А. Легенды и мифы древней Греции. Москва, 1955. С. 75.
12. Курочкин Г.Н. Образ богини с зеркалом в скифском искусстве и его иконографические прототипы. Скифия и Босфор. Новочеркасск, 1989.
13. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. С. 196–206.
14. Лукиан из Самосаты. Разговоры богов. Две любви. Избранное. Москва, 1962. С. 69, 386.
15. Мережковский Д.С. Тайна Запада: Атлантида Европа. *Кодры (Молдова литературная)*. Кишинев, 1991. №№ 1-7: № 4. С. 77–78. № 5. С. 35.
16. Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва, 1991, 1998. Т. 1. С. 321–325, 380–382, 647.
17. Скржинская М.В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. Киев, 2009. С. 10–11, 72–85, 107.
18. Ткачук М. Е. Археология свободы. Кишинев, 1996. С. 131–173.
19. Хейзинга Й. *Homo ludens*. М., 1992.

### REFERENCES

1. Afanaseva V. V. Mifologiya gomoseksualizma. // Zhurnal filosofskogo fakulteta Saratovskogo gosuniversiteta. Saratov, 2009.
2. Bern E. Igrы, v kotorye igrayut lyudi. Lyudi, kotorye igrayut v igrы. M., 2004. S. 129–134.
3. Vinogradov Yu. G. Persten carya Skila. Sovetskaya arheologiya, 1980, № 3. S. 105–106.
4. Vinogradov Yu. G. Politicheskaya istoriya olvijskogo polisa (VII–I vv. do n. e.). M.: Nauka, 1989. S. 81–109: 92–109.
5. Gerodot, 4: 78-79. Istoriya v 9 knigah. L.: Nauka, 1972. Kniga 4, s. 59, 78-79, 127.
6. Grejvs R. Mify Drevnej Grecii. M.: Progress, 1992. S. 73–86.
7. Dobrolyubskij A.O. Arheologiya Odessy. Odessa: Optimum, 2012. S. 55–104.
8. Dobrolyubskij A.O. Imya Droka. Odessa: VKO, 2019. S. 34–36.
9. Dobrolyubskij A.O. O Tempora! O Mores! (o nrvah zhitelej «mestnosti, zanimamoj Odessoj» v antichnye vremena // «Persektivі». Socialno-politichnij zhurnal. Seriya: filosofiya. 4 (70), 2016. S. 20–27.
10. Klochko L. S. Novye materialy k rekonstrukcii golovnogogo ubora skifyanok. Drevnosti stepnoj Skifii // Sbornik nauchnyh trudov. Kiev, 1982. S. 249.
11. Kun N. A. Legendy i mify drevnej Grecii. M., 1955. S. 75.

12. Kurochkin G. N., 1989. *Obraz bogini s zerkalom v skifskom iskusstve i ego ikonograficheskie prototipy. Skifiya i Bospor. Novocherkassk.*
13. Lobok A. M. *Antropologiya mifa. Ekaterinburg, 1997. S. 196–206.*
14. Lukian iz Samosaty. *Razgovory bogov. Dve lyubvi. Izbrannoe. M., 1962. S. 69, 386.*
15. Merezhkovskij D. S. *Tajna Zapada: Atlantida – Evropa. Kodry (Moldova literaturnaya). Kishinev, 1991. №№ 1-7; № 4. S. 77–78, № 5. S. 35.*
16. *Mify narodov mira. Enciklopediya. M., 1991, 1998. T. 1. S. 321–325, 380–382, 647.*
17. Skrzhinskaya M. V. *Drevnegrechieskie prazdniki v Ellade i Severnom Prichernomore. Kiev, 2009. S. 10-11, 72–85, 107.*
18. Tkachuk M. E. *Arheologiya svobody. Kishinev, 1996. S. 131–173.*
19. Hejzinga J. *Homo ludens. M., 1992.*

**Dobroliubskiy Andrii Olehovych**

Doctor of History,

Professor of the Department of History of Ukraine

State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”

26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

### MYSTERIES OF KING SKIL (PHILOSOPHICAL AND SEXOLOGICAL INVESTIGATION)

*The article examines the influence of the values of ancient Greek culture on the Scythian culture. On the example of the values of sexual values of the Scythian king Skil, the philosophical and psychological hermeneutics is defined, which we understand as a methodology of feeling. The scenario of values and ideals of the ancient society is defined, which is oriented to the hedonistic perception of reality. In the VI-III centuries BC on the site of the present Odessa was a large and rich ancient city of Borysthenes, which was later called Odessos. It was located almost in the center of the possessions of the Scythian kings and was one of their favorite residences. In the middle of the fifth century, the “father of history” Herodotus visited borysthenes, or the “Torzhishche of the Borysthenites”. The fourth book of his historical work called “Melpomene” is a description of Scythia and was composed here.*

*Since the end of the VI century BC, after the defeat of the armies of the Scythians of the Persian king Darius, the Scythians have been sharply strengthened and activated. The Greek cities of the black sea region are becoming increasingly dependent on them. One of these cities was borysthenes. The era of the “barbarian protectorate” is beginning in its history.*

*One of the Scythian “protector kings” was Skil, who ruled in about 60-50 years of the V century BC. Around 450, Skil was deposed and then executed for participating in Dionysian orgies and mysteries that were held in Borysthenes. Modern scholars believe that such participation was just a pretext for a coup – the real reason was dynastic strife and power struggles in the Scythian Kingdom. However, apparently, the reason was so significant that it led to the execution of the king by his half-brother Octamasad, who seized power.*

*These facts are known to us only from one source – the book of Herodotus. He reports, in particular, information about the upbringing and origin of Skil, as well as about the Hellenic style of his behavior.*

*Our hypothesis is that Skeel was killed, first of all, because his value systems, like the archetype of personality, assimilated or were on the way of assimilation with the values of the ancient Greeks. At the same time, it should be understood that the Greeks, seeing the Scythians as barbarians, primarily in the cultural sense, tried to assimilate their culture into their own, having already successfully assimilated this kind with other peoples. And the act of execution was an act of defiance by the Scythians.*

*In the comparative analysis of the values of the society of the ancient Greeks and Scythians, we used the method of philosophical and psychological hermeneutics, which provided an opportunity to recreate the axiology of the ancient Greek and Scythian cultures on the basis of the archetype of the personality of king Skil.*

**Key words:** culture, cultural code, cultural traditions, values, personality, archetype of the individual.

УДК 2-11:115-044.7

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.18>**Ханжи Владимир Борисович**

доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой философии и биоэтики  
Одесского национального медицинского университета  
пер. Валиховский, 2, Одесса, Украина

**Синицына Алла Васильевна**

кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры украиноведения и философии  
Ивано-Франковского национального медицинского университета  
ул. Галицкая, 2, г. Ивано-Франковск, Украина

### АВГУСТИН АВРЕЛИЙ: МОДЕЛЬ ЛИНЕЙНОГО ВРЕМЕНИ

*Проблема часу привертає дослідницький інтерес протягом тисячоліть. Однак в останні десятиліття спостерігається підвищення її актуальності у зв'язку із все більш відчутним прискоренням історичного процесу. Тому дослідження і реконструкція різних моделей (в тому числі, моделі лінійного часу), що пропонують тлумачення ходу історії і часу, сприятимуть пошуку адекватної відповіді на виклики сучасності та майбутнього. Метою статті є інтерпретація моделі лінійного часу (на прикладі системи Августина Аврелія) через виявлення та осмислення її ключових характеристик. Методологічними засадами дослідження є: 1) концептуальна реконструкція – під час осмислення моделі лінійного часу; 2) порівняльний аналіз – під час співвіднесення античної та середньовічної систем світорозуміння взагалі, а також лінійної та циклічної моделей часу і історичного процесу зокрема; 3) принцип історизму – під час виявлення характерних особливостей августиніанського тлумачення становлення людства і плину часу, що супроводжує історію.*

*Результати дослідження: 1) показані принципи відмінності середньовічної й античної онтологічних систем: у тлумаченні принципу творення світу; у вирішенні питання про поєднання духовного і матеріального; в розумінні фундаментальних основ упорядкування світу. 2) Виявлено і осмислено характерні особливості моделі лінійного часу (через її порівняльний аналіз з моделлю циклічного часу), що впливають з середньовічно-християнського світорозуміння: лінійність, суть якої в тому, що Боже створення світу, задавши йому початок, спрямувало хід часу та історії до логічного фіналу – кінця світу, який надає всім етапам історичного процесу взаємозумовленість і єдиний сенс; телеологічність, тобто відповідність темпорально-історичного становлення Божественному плану, розробленому адекватно заданій Богом меті; 3) одновекторність, завдяки якій історичні події здійснюються в строгій послідовності – від створення до кінця історії і підведення її підсумків на Страшному Суді, причому неможливість обернення часу та історії є принциповою. Підкреслено подвійність думки Августина Аврелія щодо сутності часу. В описі процесів створення та становлення світу філософ позиціонує час як об'єктивну їх характеристику. До суб'єктивізації часу мислитель вдається, стикаючись зі складністю фіксації фаз часу за допомогою слова «є». Способом подолання цієї складності Августин бачить конституювання минулого, теперішнього і майбутнього різними інтенціями свідомості.*

**Ключові слова:** Августин Аврелій, модель лінійного часу, модель циклічного часу, історичний процес, об'єктивізація часу, суб'єктивізація часу.

**Введение.** Вопрос о характере течения времени входит в когорту наиболее древних философских вопросов. Он выступает в качестве одной из производных более масштабной проблематики, в лоне которой – вопросы о соотношении Бога и мира, о статичности или динамичности мироздания, о взаимодействии его внешних детерминант и внутренних потенций и так далее. Если тот или иной мыслитель, та или иная школа отдавали предпочтение динамическому подходу и оценивали сущее как становящееся, они имплицитно или эксплицитно обращались

к категории времени. Конечно, в ряде учений, например, у настаивавшего на событийном характере сущего Гераклита, специальной разработки понятия времени нет. Однако коренящаяся в наследии философа из Эфеса образцовая линия мысли («парадигма динамичности» [14, с. 82]), принявшая его посылы в качестве исходных, уже придает категории времени чрезвычайно важный статус и в дальнейшем без нее не обходится.

Рост *актуальности* проблемы времени естественным образом связан с все более ощутимым ускорением исторического процесса. Безусловно, разработка новых и реконструкция разработанных ранее моделей, в рамках которых предлагается осмысление исторического процесса и сопровождающего его времени, являются важным шагом в поиске адекватного ответа на вызовы и сегодняшнего, и завтрашнего дня. В данной работе мы обращаемся к модели времени, в рамках которой темпорально-исторические процессы осмысляются в качестве таких, которые имеют общий необратимый вектор и в которых все этапы их становления взаимосвязаны и обусловлены единым смыслом. Для примера будет взята концепция Августина как одна из первых в христианской культуре попыток философской артикуляции библейской историософской мысли. В последние десятилетия такая парадигма – *модель линейного времени* – неизменно вызывает (как и традиционно противопоставляемая ей модель времени-цикла) исследовательский интерес (выделим работы С.С. Аверинцева, Ф. Анкерсмита, М.А. Барга, А.И. Бриллиантова, П.П. Гайденко, Л.Е. Гринина, А.Я. Гуревича, В.Н. Сырова и С.Ю. Сухановой, М. Элиаде). Тем не менее, следует отметить, что показанный подход по-прежнему таит в себе возможности новых исследовательских акцентов.

**Целью** данной статьи является интерпретация модели линейного времени (на примере системы Августина Аврелия) посредством выявления и осмысления ее ключевых характеристик. Этапами реализации цели служат решения следующих **заданий**: 1) осуществить сравнительный анализ главных положений античной и средневековой онтологических систем; 2) выявить вытекающие из христианского вероучения установки о сущности и характере течения времени и исторического процесса; 3) проанализировать амбивалентную сущность непосредственно августианианского понимания времени.

**Методами исследования** являются: 1) концептуальная реконструкция – при осмыслении модели линейного времени; 2) сравнительный анализ – при соотнесении античной и средневековой систем миропонимания вообще, а также линейной и циклической моделей времени и исторического процесса в частности; 3) принцип историзма – при выявлении характерных особенностей августианианского истолкования становления человечества и течения соответствующего такому времени.

**Результаты.** Средневековое мышление, в отличие от античного, подходит к проблеме времени и исторического процесса на принципиально иных основаниях. В понимании этих отличий следует исходить из явного разночтения в решении фундаментальной проблемы – создания мира и его последующего становления (при том, что греко-римские взгляды в значительной мере повлияли на средневековые).

Во-первых, это касается принципа сотворения мироздания. Античное мышление позиционирует пассивное материальное начало в качестве необходимого средства созидания. Поэтому Бог в таких воззрениях есть Творец не в абсолютном смысле этого слова, а, скорее, мастеровой, строитель, упорядочивающий мир, становящий его из Хаоса в Космос (используем метафору Б. Рассела). В свою очередь, средневековые философы постулируют сотворение мира «из ничто» (*ex nihilo*), следовательно, Бог выступает уже как Создатель всего сущего, включая саму материю.

Во-вторых, качественно отличаются решения вопроса о сочетании духовного и материального. Античная мысль, рассматривая духовное как вечное, а телесное как временное, полагает возможным их сочетание (путем отображения либо путем внедрения) лишь в вещественном мире (Сократ, Платон, Аристотель, неоплатоники). Средневековая философия, конкретизировавшая осмысление вечного и временного диалектикой Бога-Творца и творения, а также эсхатологическим учением, дает принципиально иную установку: праведники после Страшного Суда получают новые, окрепшие *тела* и вечное пребывание *в Царстве Божию*. То есть, как пишет Рассел, «...иной мир понимался не как нечто метафизически отличное от мира сего, а как буду-

щее, когда добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки» [11, с. 376]. Такая установка, разумеется, гораздо проще комплементаризировалась общей линейной модели времени.

Третий актуализирующийся момент – истолкование источника упорядочивания мира. Если античная традиция, идущая, похоже, от Парменида и Гераклита, зиждется на тезисе об имманентности закона космоса самому мирозданию в качестве его неотъемлемого атрибута, то во второй традиции качество упорядоченности мыслится не коренящимся в природной сущности, а детерминированным метауровнем – Богом-Творцом. Естественно, что в таком случае заданность свыше делает процесс упорядочивания субстанциальным – в том смысле, что он оказывается индифферентным к акцидентальным явлениям и процессам материального мира. Принцип подчиненности всего сущего не своему собственному (космическому) порядку и не собственной «свободе воли», но Воле Всевышнего, организующего космос по Своему разумению, превращает движение небесных тел, а с ним – и ход мировых процессов временного характера, в некое подобие служения Богу. Раннехристианский теолог и философ Ориген по этому поводу замечает, что ничего противоречивого нет в том, чтобы мыслить о движении светил так же, как и об устремлениях живых (более того, разумных) тварей. Он пишет, что возможно и к небесным телам, «... покорившимся суете не по своей воле, но по воле Покорившего, и пребывающим в надежде обетования, приложить Павловы слова: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Фил. 1, 23)» (Origenes. De principiis, I, 7, 5 // PG. T. 11. Col. 1751) [Цит. по : 1, с. 489]. Небесные тела, подобно монахам, в смирении и терпении осуществляющим свою миссию, продолжают исполнение того, что предначертано Создателем, – вплоть до светопреставления. Такой акцент позволяет мыслить гораздо масштабнее: уровень ближайшего рассмотрения открывает цикличность мировых процессов; в то же время, мета-уровень демонстрирует их единую линейную устремленность – к концу света.

Концепция времени Августина полностью подготавливается Библейским Писанием. Подобный подход позволяет осмыслить две важнейшие идеи – сотворения мира и светопреставления – как символы начала и конца истории. Тем самым, в рамках такой модели время приобретает, по меньшей мере, три важнейших признака, которых не было в доминировавшей в античности (Платон, Цицерон) модели цикличности: 1) *линейность* (исходя из этого признака, мы именуем и саму концепцию – линейная (или линейарная), и соответствующий подход в целом); 2) *телеологичность*; 3) *одновекторность (необратимость)*.

Охарактеризуем эти признаки подробнее. Идея линейности вытекает из библейских установок об устремленности времени и исторических процессов от начала мира, заданного Абсолютным Творцом, к его концу, светопреставлению, сменивших греческую идею «...самозамкнутого, самодовлеющего, «сферически» завершенного в себе и равного себе мира» [1, с. 487]. В фундаментальной работе «О граде Божиим» (кн. 12, гл. 13) Августин резко отвергает господствовавшее длительный период циклическое понимание времени: «Во всяком случае, с правою верой несовместима мысль, ... что, например, как в известный век философ Платон учил учеников в городе Афинах в школе, называвшейся Академией, так и за несметное число веков прежде через весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики; и впоследствии, по прошествии бесчисленных веков, снова должны повториться. Чуждо, говорю, это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, «уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. VI, 9); и мы по воскресении «всегда с Господом будем» (1 Фес. IV, 17)...» [5]. Ветхозаветная концепция эсхатологических перспектив мира ясно открывает направленность и смысл течения истории. Как скажет уже в XX веке Николай Бердяев, «История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна. Бесконечный прогресс бессмыслен» [4, с. 305]. Однако кроме этого очевидного значения, которым обладает понятие линейности, следует выделить еще одну его сущностно значимую артикуляцию. В рамках линейного понимания времени и истории вся становящаяся процессуальность понимается как монолит в том смысле, что все ее этапы взаимосвязаны и взаимообусловлены. Августин выделяет следующие принципиально важные вехи исторического процесса в его христианской

интерпретации. Уже упомянутое создание мира в шестой день венчается сотворением первого человека, что выступило исключительным актом, ведь только человек был создан «по образу и подобию Божьему». Подобие это выразилось в том, что он наделен разумностью и свободной волей, то есть теми качествами, которыми в абсолютной полноте обладает Всевышний и которыми Он не наделил ни одну, помимо человека (относительно), тварь мироздания. Далее обретший свободную волю человек предстал перед величайшим выбором – выбором между добром и злом. Окрыленный гордыней, он избрал путь греха, и этот – второй – исторически важный этап (грехопадение), как видно, органично взаимосвязан с первым: потенция свободной воли должна была обрести действительное существование, актуализироваться. Следующий момент связан с идеей искупительной миссии Христа, являющейся в истории, мыслимой как линейный процесс, ярко выраженной кульминацией. Уникальность миссии Спасителя подчеркнута и в принципе исчисления времени в рамках христианского мира. Все, что было до этого исключительного события, фиксируется понятием «до нашей эры», все, что позже – понятием «нашей эры». А.Я. Гуревич по этому поводу пишет, что «... историческое время приобретает определенную структуру, и количественно, и качественно четко разделяясь на две главные эпохи...» [9, с. 99]. На данный момент (эту временную привязку к «схватывающему» сознанию может, как оказалось, себе позволить и средневековый мыслитель, и наше поколение) человечество живет ожиданием Второго Пришествия Христа. Второй раз, согласно христианским представлениям, Иисус придет не для того, чтобы дать очередной шанс спастись, а для того, чтобы судить. Поэтому это событие есть символ финиша истории человечества и, соответственно, конца исторического времени. В то же время, светопреставление, ставшее последним аккордом сыгранной мирозданием симфонии, выступит одновременно и точкой отсчета так называемой метаистории, которая начнется с подведения итогов свершившегося исторического процесса – Страшного Суда. Принципиально важно то, что метаистория, в отличие от истории атрибутируется уже не временем, а вечностью, ибо и праведники в Царстве Небесном, и грешники в аду пребывать будут перманентно.

Второй признак времени и истории в рамках линейного подхода – телеологичность. В общем смысле это означает, что темпорально-исторические особенности становления человечества суть реализация Божественного плана [3, с. 76–106; 8, с. 156, 161; 13, с. 481]. Божественная цель выступает в качестве аттрактора истории, что придает ее структуре направленность и поэтапность, а также связывает и подчиняет весь событийный ряд Божьему Промыслу. Цель эта, согласно христианским воззрениям, что, естественно, подчеркивает и Августин, – в обретении жизни вечной в Царствии Небесном. Следовательно, жизнь в мире суетном должна рассматриваться не самоцельно и самоценностно, а как период испытаний и тернистого шествия к Богу.

Отметим, что диалектика вечного и временного в концепции Августина («О граде Божиим») во многом подготовлена той исторической картиной, которую созерцал и переживал философ. В 410 г. «Вечный Город» был захвачен и разграблен вестготами. Это событие произвело большое впечатление на современников Августина Аврелия, ведь подобных злоключений с Римом не происходило около восьми веков. По мнению М.А. Барга, в этой ситуации задача мыслителя «заключалась в том, чтобы отвести от христианства обвинения, будто из-за забвения прежних богов на них обрушились их гнев и возмездие» [3, с. 78], но ему удалось большее – прояснить масштабность вклада, который «... внесло христианство в историческое сознание европейских народов» [3, с. 78]. Современные исследователи В.Н. Сыров и С.Ю. Суханова настоятельно рекомендуют [13, с. 483] в оценке влияния эпохального контекста на творчество мыслителей учитывать тот травматический эффект, который возникает как следствие воздействия социальных, политических, культурных метаморфоз на свидетелей этих процессов. Отталкиваясь от мысли Франклина Анкерсмита о том, что история открывается перед людьми как следствие коллективного травматического опыта [16, с. 76], и развивая ее, они отмечают: «... Прошлое востребуется нами, прежде всего, в силу практических нужд, которые могут быть порождены травмой, обусловленной не силой самих событий, а их несовпадением с нашими ожиданиями. Августин, конечно, не первый, чье обращение к истории было стимулировано потребностью осмыслить такой опыт, но направление его мысли заслуживает пристального внимания» [13, с. 483].

Важным моментом в формировании модели Августина явилось то обстоятельство, что средневековый философ должен был перенести аксиологический акцент с привычной для римлян устремленности к тому, чтобы получать максимум позитивных эмоций «здесь и сейчас», на заботу о будущем в истинном вечном мире, ради чего «здесь и сейчас» следует укрощать земные пристрастия. Интересно, что представления о том, что не такой уж и вечный Рим («град земной») рано или поздно падет, имели место быть и в христианской религии, и языческих верованиях. Мирча Элиаде по этому поводу пишет: «Каждый раз, когда исторические события принимали ярко выраженный катастрофический характер, римляне верили, что «Великий год» (вселенский временной цикл длительностью, согласно Цицерону, в 12 954 года – авт.) подходит к концу и Рим стоит на пороге крушения» [15, с. 125]. Свидетельством приближающегося апокалипсиса будет «целая вереница бедствий..., и первым среди них будет падение Рима и распад римской империи...» [15, с. 119]. Таким образом, идея обусловленного мировым законом конца истории наличествовала как в старом (финал циклического движения), так и в новом (финал линейного движения) миропонимании. Естественно, что это обстоятельство добавляло весомости августианианской критике мирского благоденствия.

Наконец, третий отличительный признак времени и исторического процесса в рамках линейной модели – необратимость. Показательно, что греческий посыл о циклической замкнутости космоса фактически приводит к элиминации этой характеристики времени – она уступает место симметричности. Вследствие этого время артикулируется в модусе пространственности. Ветхозаветная мысль, наоборот, «овременяет» пространство – как «вместилище» необратимых событий [1, с. 492–493]. Российский исследователь С.С. Аверинцев, характеризуя это отличие в культурных акцентах, пишет: «Греческий бог Зевс – это «Олимпиец», то есть существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве – это «Сотворивший небо и землю», то есть Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это – Господин истории, Господин времени» [1, с. 493].

Отметим, что в исследовательской литературе, посвященной августианианской концепции времени и истории, присутствует позиция, указывающая на определенную натянутость истолкования взглядов мыслителя как относящихся к линейному подходу. Так, например, Сыров и Суханова полагают, что история в артикуляции Августина не может быть представлена как выражение той или иной закономерности: она ни к чему не приближает или, наоборот, ни от чего не отвращает. Скорее, она дает возможность через поэтапные, от события к событию, обретение, оценку и переоценку ценностей получать опыт – опыт испытаний и опыт осознания значения этих испытаний. Поэтому главная заслуга епископа Гиппонского – «...придание истории статуса опыта, а именно опыта переоценки ценностей и на основе такой переоценки испытания прочности сделанного выбора, а именно веры» [13, с. 486]. В такой подаче прошлое оказывается серией ситуаций, которые каждый человек трансформирует в последовательность опытов, что, по мнению Хайдена Уайта, позволяет преодолеть уже упомянутую коллективную травму, вызванную переживанием событийного ряда [17]. Тем не менее, рассмотрев вышеупомянутую точку зрения, мы все же настаиваем на возможности общей типизации концепции Августина как относящейся к линейному подходу, ибо, как уже было указано выше, она отвечает наиболее существенным критериям этого подхода.

Далее перейдем к рассмотрению взглядов Августина Аврелия на природу самого времени. Особенно подчеркнем, что в его философии время предстает в двух качествах: и как объективная характеристика процессов становления, и как условие субъективного отражения действительности. Первый вариант раскрывается средневековым философом в контексте его осмысления процесса созидания мира. Исходя из ветхозаветных принципов сотворения, он утверждает, что Бог не располагал для этого ничем, из чего можно было бы созидать (тезис, чуждый античной классике, полагающей необходимым основанием творческого процесса пассивное материальное начало – хиле или хора). Поэтому необходимо, следуя библейской традиции, принять аксиому созидания исключительно Абсолютными Словом и Волей – вечными Божьими атрибутами. Принципиальную необходимость в обращении к категории времени (в объективистском

ее значении) мыслитель обнаруживает, обращаясь к сложнейшему по своей глубине вопросу (что усугубляется его резкой провокационностью): «Что же делал Бог перед сотворением неба и земли?» [12, с. 219]. Поверхностные ответы в стиле «Он был недеятельным, не считая нужным творить» автоматически вызывают новые резонансные вопросы, например, о причинах, побудивших Бога прекратить недеяние и осуществить творческий акт, или об отсутствии в течение какого-то периода основания созидания – Воли, что в корне само по себе противоречиво, ибо «... Воля Божья належить до самої його субстанції» [12, с. 220]. Августин полагает, что ошибочность подобных суждений вызвана неверной трактовкой тезиса «Вначале сотворил Бог небо и землю». Ошибка в том, что люди, задавая вопрос о том, что же было «до» первичного акта, используют временную семантику. Однако поскольку начало творения мироздания задало и начало времени как характеристики мира, то выходит, что обыватель в своих вопросах, по сути, прилагает темпоральную характеристику уже не к миру, а к Богу и Его деятельности, что противоречиво по отношению к вечности как сущностному атрибуту Всевышнего (см. также – [14, с. 113]). Следовательно, вопрос о деятельности Творца до акта творения априори некорректен: «Коли ж... до створення неба і землі зовсім не було часу, то чому ж питати про те, що Ти «тоді» робив? Там, де не було часу, не було ще й "тоді"» [12, с. 221]. Бог опережает время и все тленное не *по времени* и не *во времени*, а первенствует над ним с высоты своей вечности.

Значительно усиливает концепцию линейного времени Писание Нового Завета. Миссия Христа, выступившая, согласно Божьему замыслу, кульминационным моментом исторического процесса, не может быть многократной. Множественность акций спасения обесценила бы их значимость и в сознании человечества, и в объективном ходе истории: люди попросту распрощались бы с совестью и самодисциплиной как с ненужными довесками, поскольку всегда бы сохранялась разлагающая души надежда на очередной (к которому всегда можно успеть!) шанс для заблудших овец.

Отметим, что августианианскую модель традиционно рассматривают в контексте тенденции субъективизации времени. И если исходить из взглядов на естество времени, изложенных философом в «Исповеди» (их анализ будет предложен ниже), то это действительно так. Однако если мыслитель обращается к вопросам сотворения и становления мира, то этот подход перестает его удовлетворять, ибо рассмотрение времени исключительно как внутриспихической способности и необходимости в корне исказит принципы, заложенные Богом в процесс созидания. Так, в трактате «О граде Божиим» (кн. 11, гл. 6) Августин Аврелий пишет: «... Несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются утро и вечер, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было днем седьмым, и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое Божиим» [5].

Второй, субъективистский, вариант истолкования времени излагается Августином следующим образом. Философ анализирует традиционное выделение временных фаз прошлого, настоящего и будущего. Он настаивает, что к первой и третьей из них неприложима словесная фигура «есть», ибо прошлого *уже нет*, а будущего *еще нет*? На первый взгляд, этого нельзя заявить о настоящем, поскольку его присутствие как раз и выражается через *есть*. Однако сущность настоящего времени также оказывается противоречивой, поскольку в данной фазе статус настоящего выявляется через «теперь», а статус времени – через возможность трансформироваться в прошлое. Парадокс настоящего времени как раз в том и заключается, что, уйдя в прошлое в качестве *времени*, оно перестанет быть *настоящим*. В такой подаче, по сути, не остается места ни для времени, ни для атрибутированного временем мира. Возможность преодоления этой ситуации Августин Аврелий видит именно в субъективизации фаз времени. Его заботит проблема «исчезновения» прошлого, настоящего и будущего (как было показано выше), поэтому он полагает, что исходить следует из фиксации этих фаз различными интенциями сознания. Вместо традиционной дифференциации корректно, по мнению средневекового мыслителя, говорить о «настоящем прошлого», «настоящем настоящего» и «настоящем будущего», то есть, соответственно, – о памяти,



непосредственном созерцании и ожидании с предвидением. Действительно, настоящее, трансформировавшееся в прошлое, объективно является не-сущим, однако его след в памяти присутствует «сейчас». Таким же образом будущее, которого еще нет, присутствует в настоящем в виде символов-маркеров, позволяющих о нем догадываться и осуществлять общее прогнозирование (в средневековом стиле – предвещать). Наконец, размышляя о настоящем, Августин особенно отмечает его мгновенное исчезновение и связанную с этим невозможность фиксации. Неуловимость настоящего вытекает из того обстоятельства, что всякая фиксация предполагает пролонгированность фиксируемого. Говоря о текущем столетии как о *сегодняшнем* веке, мы прекрасно понимаем, что к сегодняшнему причастен лишь один год (или день), тогда как остальные девяносто девять лет (или 36 160 дней в летоисчислении IV века) – или в прошлом, или в будущем. День, в свою очередь, также не являясь неделимым монолитом и представляя собой совокупность множества «теперь» (часов, минут или секунд), распадается между прошлым и будущим. Та же логика справедлива и в отношении частей дня, часа или минуты (подробнее – [14, с. 114–115]).

Итак, прошлое и будущее как «уже-не-сущее» и «еще-не-сущее» не могут быть мыслимы как объективные фазы действительности, фазы объективного времени, а настоящее постоянно «разрывается» между прошлым и будущим. Но что же тогда служит характеристикой движения и системой его измерения (как сказал бы Аристотель, «числом считаемым» и «числом считающим»), если не время? (Напомним, что сам Стагирит полагал, что «... время есть число считаемое, а не посредством которого мы считаем» [2, с. 149]). И как же представить движение, если вместе с категорией времени исчезнут и категории длительности (того или иного процесса) и протяженности [12, с. 230]. Поэтому мыслитель и редуцирует время (как выражение протяженности) к протяженности самого духа: человеческая душа, обладающая способностями памяти, внимания и сосредоточенного ожидания, потенцирует выделение во времени фаз прошлого, настоящего и будущего, а также его измерение.

Отметим, что субъективизация и даже психологизация времени реализуется Аврелием в контексте его общего стремления теснейшим образом связывать религиозно-философские и психологические идеи (к сожалению, философ не всегда был последовательным и эти попытки не всегда увенчивались успехом). Подчеркивая такую особенность августинианского учения, исследователь А.И. Бриллиантов настаивает, что «в Августине богослов неотделим от психолога» [6, с. 157]. Подобная философско-методологическая платформа была сущностно необходима, поскольку «сам он понимал повышенную энергию своей жизни как производимую стремлением к Абсолютному или, лучше, влечением со стороны Абсолютного и психологический анализ стоял у него в теснейшей связи с религиозными воззрениями. Если же религиозное стремление руководило им в его психологическом анализе, то, с другой стороны, характеристика его как психолога может содействовать пониманию его богословских воззрений» [6, с. 157].

Как видно, Августин вынужден балансировать между субъективистским и объективистским подходами. Подобную амбивалентную позицию, как может показаться, выражал в позднеантичное время Плотин. Этот автор, с одной стороны, объективизировал время, рассматривая его в качестве порожденного Мировой Душой: «Время возникло вместе с небесами, потому что такой жизненный процесс (то есть процесс Души)... порождает небеса и время» [10]. Но, с другой стороны, Плотин локализует время «... в каждой человеческой душе...» [10]. Однако в работе блестящего исследователя античной и средневековой мысли П.П. Гайденок показано, что прямого наследование Августинем модели Плотина нет, ибо для Плотина внутриспихическая природа времени является вторичной по отношению к фундаментальной связи – связи с Мировой Душой [7, с. 415]. Августинианская же субъективизация времени выглядит концептуально самостоятельной и поэтому уникальной для своей и предшествующей эпох. Другое дело, что средневековый автор, похоже, так и не изыскал возможности соотнести два разрабатываемых им подхода, объективистский и субъективистский, в едином концептуальном моделировании времени.

**Выводы.** В статье показаны важные отличия между античным и средневековым подходами к проблеме времени и исторического процесса. Специфичность решений касается принципа сотворения мира Богом (роли Бога-Творца и функций материи), сочетания духовного и материального, а также оснований упорядочивания мира (как коренящихся в сущности природы или заданных Богом).

На примере концепции Августина Аврелия предложена интерпретация модели линейного времени. Выявлены и осмыслены признаки, отличающие линейную модель от циклической: 1) линейность – устремленность времени и исторических процессов от начала мира, заданного Богом, к его концу, а также взаимосвязанность и взаимообусловленность этапов темпорально-исторического становления; 2) телеологичность – адекватность течения времени и развертывания истории Божественной цели и подчиненному ей плану; 3) одновекторность (необратимость) – невозможность обращения времени и истории вспять.

Показана амбивалентность взглядов Августина Аврелия на природу времени. С одной стороны, время в его учении предстает в качестве объективной характеристики истории мироздания, потенцированной и реализуемой Творцом. С другой стороны, оно осмыслено как внутриспсихическое условие субъективного отражения действительности. Во втором варианте время выступает в качестве протяженности человеческого духа: душа, обладающая способностями памяти, внимания и ожидания, организует членение времени на фазы прошлого, настоящего и будущего, а также его измерение.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории. Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. Санкт-Петербург, 2002. С. 487–513.
2. Аристотель. Физика. Соч.: в 4 т. Т. 3. Москва, 1981. С. 59–262.
3. Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. Москва, 1987. 348 с.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Москва, 1991. 448 с.
5. Блаженный Аврелий Августин. О граде Божьем. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-grade-bozhem/](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/) (дата обращения: 08.02.2020).
6. Бриллиантов А.И. Блаженный Августин и его значение на Западе. Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. Санкт-Петербург, 2002. С. 151–192.
7. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. Москва, 1980. 568 с.
8. Гринин Л.Е. Теория, методология и философия истории: очерки развития исторической мысли от древности до середины XIX века. *Философия и общество*. 2010. № 2. С. 151–192.
9. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Избранные труды / Арон Гуревич. Москва, Санкт-Петербург, 1999. Т. 2. С. 15–260.
10. Плотин. О времени и вечности. Эннеады / Плотин. URL: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/ploti01/txt25.htm> (дата обращения: 08.02.2020).
11. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. Москва, 2009. 1003 с.
12. Святой Августин. Сповідь. Київ, 1999. 319 с.
13. Сыров В.Н., Суханова С.Ю. «О граде Божьем» и современная философия истории или что нам могут сказать размышления Августина об истории. *ΣΧΟΛΗ*. 2014. Т. 8. Вып. 2. С. 480–491.
14. Ханжи В.Б. Парадигмы времени: от онтологического к антропологическому пониманию. Херсон, 2014. 360 с.
15. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / Мирча Элиаде. Москва, 1987. 312 с.
16. Ankersmit F. Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness. *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate* / ed. by Jörn Rüsen. New York, 2002. Pp. 72–84.
17. White H. Historical Text as Literary Artifact. *The Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism* / Hayden White. Baltimore, London, 1978. Pp. 81–100.

## REFERENCES

1. Averincev S.S. Porjadok kosmosa i porjadok istorii. Augustin: pro et contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Augustina v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej: antologija. Sankt-Peterburg, 2002. S. 487–513.
2. Aristotle. Fizika. Soch.: v 4 t. T. 3. Moskva, 1981. S. 59–262.
3. Barg M.A. Jepohi i idei: stanovlenie istorizma. Moskva, 1987. 348 s.
4. Berdjaev N.A. Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii). Moskva, 1991. 448 s.
5. Blazhennyj Aurelij Augustin. O grade Bozh'em. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-grade-bozhem/](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/) (data obrashhenija: 08.02.2020).
6. Brilliantov A.I. Blazhennyj Augustin i ego znachenie na Zapade. Augustin: pro et contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Augustina v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej: antologija. Sankt-Peterburg, 2002. S. 151–192.
7. Gajdenko P.P. Jevoljucija ponjatija nauki. Stanovlenie i razvitie pervyh nauchnyh programm. Moscow, 1980. 568 s.
8. Grinin L.E. Teorija, metodologija i filosofija istorii: ocherki razvitija istoricheskoy mysli ot drevnosti do serediny XIX veka. Filosofija i obshhestvo. 2010. № 2. S. 151–192.
9. Gurevich A.Ja. Kategorii srednevekovoj kul'tury. Izbrannye trudy / Aron Gurevich. Moskva, Sankt-Peterburg, 1999. T. 2. S. 15–260.
10. Plotin. O vremeni i vechnosti. Jenneady / Plotin. URL: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/ploti01/txt25.htm> (data obrashhenija: 08.02.2020).
11. Russell B. Istorija zapadnoj filosofii v ee svjazi s politicheskimi i social'nymi uslovijami ot Antichnosti do nashih dnejj. Moscow, 2009. 1003 s.
12. Svjatyj Aughustyn. Spovid. Kyiv, 1999. 319 s.
13. Syrov V.N., Suhanova S.Ju. "O grade Bozh'em" i sovremennaja filosofija istorii ili chto nam mogut skazat' razmyshlenija Augustina ob istorii. ΣΧΟΛΗ. 2014. T. 8. Vyp. 2. S. 480–491.
14. Khanzhy V.B. Paradigmy vremeni: ot ontologicheskogo k antropologicheskomu ponimaniju. Kherson, 2014. 360 s.
15. Eliade M. Kosmos i istorija. Izbrannye raboty / Mircea Eliade. Moskva, 1987. 312 s.
16. Ankersmit F. Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness. Western Historical Thinking. An Intercultural Debate / ed. by Jörn Rüsen. New York, 2002. Pp. 72–84.
17. White H. Historical Text as Literary Artifact. The Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism / Hayden White. Baltimore, London, 1978. Pp. 81–100.

**Khanzhy Volodymyr Borysovyh**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Head of the Department of Philosophy and Bioethics  
Odessa National Medical University  
2, Valikhovskiy lane, Odesa, Ukraine

**Sinitsyna Alla Vasylivna**

PhD (Philosophical Sciences),  
Associate Professor of the Department of Ukrainian Studies and Philosophy  
Ivano-Frankivsk National Medical University  
2, Galytska str., Ivano-Frankivsk, Ukraine

### AUGUSTINE AURELIUS: THE MODEL OF LINEAR TIME

*The problem of time attracts a research interest for millennia. However, in recent decades there has been an improvement of its relevance in connection with the increasingly tangible acceleration of the historical process. Therefore, the study and the reconstruction of various models (including the model of linear time), that offer an interpretation of the course of the history and the time, will help to find an adequate answer to the challenges of the present and the future. The aim of the article is to interpret the model of linear time (using the Augustine Aurelius system as an example) by identifying and understanding its key characteristics. The methodological foundations of the study are:*

*1) the conceptual reconstruction – in the understanding the model of linear time; 2) the comparative analysis – in the correlating the antique and medieval systems of worldview in general, as well as linear and cyclical models of the time and the historical process in particular; 3) the principle of historicism – in the identifying the characteristic features of the Augustinian interpretation of the mankind's formation and of the course of time, which accompanies the history.*

*The results of the study:*

*1. There are shown principal differences between medieval and antique ontological systems: in the interpretation of the principle of the creation of the world; in the resolving the issue of the combination of the spiritual and the material; in the understanding the fundamental principles of regulation the world.*

*2. The characteristics of the model of linear time (through its comparative analysis with the model of cyclic of time), arising from the medieval Christian worldview, are revealed and considered. There are: the linearity, which essence is that the creation of the world by God set its beginning, directed the course of the time and the history towards a logical ending – doomsday, which gives an interdependence and a single common sense to all stages of the historical process; teleologicality, i. e., the correspondence of temporal-historical becoming to the Divine plan adequately to the goal given by God; the one-vectoriality (due to it the historical events run in strict sequence – from the creation to the end of history and to the summing up its results at the Last Judgment, moreover it's principal that the reversing the time and the history is impossible).*

*3. The duality of the point of view of Augustine Aurelius on the essence of time is emphasized. In the description of the processes of creation and formation of the world, the philosopher considers the time as their objective characteristic. The thinker resorts to subjectivization of time, encountering the difficulty of fixing the phases of time through the word «is». According to Augustine, a revealing of the past, present and future as various intentions of consciousness is the way of overcoming this difficulty.*

**Key words:** *Augustine Aurelius, model of linear time, model of cyclic time, historical process, objectivation of time, subjectivation of time.*

## ЕТИКА

УДК 17.022.1:159.97.2

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.19>**Врана Анна Олександрівна**аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького  
бульвар Шевченка, 81, Черкаси, Україна

### ФІЛОСОФЕМА ВИБОРУ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ

*У статті з'ясовано кореляції між концептами свободи волі та вибору, обґрунтовано основні підходи до їх розуміння в етиці, психології та філософії в умовах сучасної цивілізаційної трансформації. Досліджено феномен вибору як сутнісну характеристику сучасної людини та умови її унікального буття. Розглянуто питання екзистенційного аналізу, яке передуює людському вибору. Визначено критерії та умови морального вибору. Проаналізовано феномен альтернативних можливостей та його роль в процесі прийняття рішення і оцінки моральної відповідальності. У статті роз'яснено деякі аспекти метафізичних підстав розуміння філософема вибору. Також намічено напрями подальшого аналізу філософема вибору в дискурсивно-аналітичному вимірі смислів. Особливо підкреслено кореляцію між етичною інтерпретацією філософема вибору та її тлумаченням у контексті аналітичної парадигми у філософії. Вибір розглянуто як складову частину ціннісного самовизначення, але при цьому поза неминучою раціоналізацією цього процесу. Вибір проінтерпретовано як специфічну практику себе, яка виражається як екзистенційно, так і дискурсивно, а також через форми життєдіяльності. Вибір при цьому тлумачиться як вияв набутої ідентичності. У статті розглянуто проблематику свободи волі як необхідної умови вибору, поза традиційною вже дихотомією компатибілізму – інкомпатибілізму. Окреслено практичні наслідки здійснення вибору для процесу саморозгортання особистості. Також з'ясовано перспективні напрями вивчення філософема вибору як в етичному, так і в аналітично-дискурсивному аспектах у контексті як практичної філософії, так і метафізики.*

*Метою статті є аналіз філософема вибору як самостійного акта свідомості, проблематика і перебіг якого ускладнюється тим, що, крім суто раціональних чинників, велику роль відіграють дологічні та довербальні мотиви як екзистенційні та психосоматичні, які є ірраціональними за своєю природою.*

*Застосовано феноменологічний, герменевтичний та критичний методи. Важливим у процесі написання статті було використання методу філософської рефлексії та текстуального аналізу джерел.*

**Ключові слова:** особистість, вибір, моральний вибір, свобода волі, необхідність, відповідальність, екзистенційний вибір.

**Вступ.** Мінливість новітнього світу та популяризація концепції особистої свободи спонукає до переосмислення філософема вибору. Протягом останнього століття людська спільнота опинилася перед масштабним товарним перевиробництвом, яке збільшило можливість варіантів різних товарів та соціальних взаємодій. Крім того, збитковість на матеріально-предметному рівні парадоксальним чином згенерувала збитковість онтології та метафізики суб'єкта (про що застерігав ще М. Фуко у класичній роботі «Герменевтика суб'єкта», 1982). Сучасна людина виявилася приреченою повсякчас здійснювати вибір із безлічі альтернативних можливостей, оскільки навіть не обираючи вона вже зробила свій вибір – не обирати. Цей позірний парадокс демонструє глибоко укорінену неспроможність раціоналізувати такий багатоманітний процес, як вибір, що означає не просто продовження традиції новочасового дуалізму між свободою та необхідністю, наприклад, у Спінозівському сенсі, але тотальну кризу сучасної

людини в пошуках власної ідентичності, як аксіологічну, онтологічну, мотиваційну, так і метафізичну. Якщо вибір є маркером людської ідентичності – то він водночас є і вищим проявом свободи волі та її реалізації. Сама спроможність людини до вибору взаємопов'язана з рядом філософських та етичних проблем, серед яких – свобода волі, проблеми суб'єктивності, ментальності та феномену свідомості.

У контексті ідей альтернативних можливостей особливу увагу привертає вибір як вирішення невизначеності через прийняття відповідальності за реалізацію обраної можливості. Маємо на увазі не лише часовий вимір обраного, наслідки якого ми можемо простежити в житті, а й нескінченну плеяду відхиленних можливостей, які приречені залишитись у царині нездійсненого, яке можна раціоналізувати відповідно до наявних інтенцій. Диспозиція обраного та необраного зумовлює подальший процес прийняття рішень та визначення сподівань від здійснення вибору. Таким чином, вибір розгортається в суб'єктивному часі людської суб'єктивності і водночас в об'єктивній просторово-часовій системі координат предметної реальності. Заперечення або спроби обмеження механістичного детермінізму відомі філософській традиції ще із часів полеміки Демокріта та Епікура, з'ясовують у філософському мисленні наявність фундаментальної проблеми вибору форм критеріального визначення вибору. Сучасна філософська думка, намагаючись осмислити цю проблему, розглядає вибір людини як складний багатоаспектний процес у традиції філософської антропології [1]. Поняття відповідальності як критерію вибору може дати можливість відділити істинні вибори від неістинних, подібно до того як у Гайдеггерівському проекті фундаментальної онтології відокремлюється справжня екзистенція від несправжньої.

Проблема вибору в історії філософії повсякчас розглядалась як складова частина проблеми свободи людської волі та детермінізму. «Свобода зводилась нерідко до волі, вибору, свобода волі ототожнювалась із суб'єктом, а свідомість – із волею та свободою, воля – з діяльністю, вибором, відповідальність – із необхідністю, з вищою божественною волею або навіть із з покаранням. Процеси, які лежать в основі свободи, волі та вибору, часто відносились до сфери трансцендентного (божественного) або, навпаки, покладалися іманентними суб'єкту» [2, с. 13].

Свобода волі була у фокусі активних дискусій ще Стародавньої Греції, але питання, пов'язані з нею, залишаються відкритими до сьогодні. Складність у тому, що людина як когнітивний агент і людина як тілесна істота перебувають, діють і визначають себе в різних системах координат, у різних площинах чи, за Г.С. Сковородою, «світочках». У матеріальній площині тілесність людини детермінована цілком механістично, і тіло може розглядатися як об'єкт, тоді як у мисленнєвій сфері людина начебто практично необмежено вільна, хоча межі цієї свободи позначив уже І. Кант, запропонувавши вчення про антиномії чистого розуму та концепцію трансцендентного, а остаточно зафіксувала аналітична традиція у філософії (межі мови – межі людського світу, за Л. Вітгенштайном («Логіко-філософський трактат», 5.6)) та сучасна філософія свідомості. У сучасній філософії компатибілісти (які вважають свободу волі сумісною з детермінізмом) та інкомпатибілісти (які переконані в несумісності свободи волі та детермінізму) не прийшли до спільної думки стосовно реальності свободи волі. Разом із тим варто звернути увагу на те, що вибір є лише частиною загального процесу і певною мірою не залежить від свободи волі. Маємо на увазі, що людина перебуває в ситуації приреченості здійснювати вибір незалежно від реальності альтернатив. Відповідь на питання реальності свободи волі не знімає з людини необхідності здійснення вибору та прийняття рішень. Чим би не був зумовлений вибір, ситуація вибору переслідує людину протягом життя. Проблема співвідношення концепту свободи волі та вибору є в кількох аспектах визначальною для розуміння сутності поняття «вибір». Також важливо відмітити, що перманентне перебування людини в ситуації вибору не просто складає людське життя за Сартром, але гранично проблематизує дискурс свободи, що в сучасних умовах швидкого розвитку нової техногенної реальності та інформаційно-комунікативних технологій, повстання філософії інформації (наприклад, у варіанті Л. Флоріді) загострює питання про саму природу людини, що є викликом для нашого виду в цілому та для ідентичності окремих людей та людських спільнот [3].

Зміст свободи вибору як філософської категорії розкрито в роботах Е. Фромма, В. Асперсяна, А. Гусейнова, В. Миронова та інших. Варто відзначити, що у філософії вибір розглядається здебільшого як складова частина свободи волі, спосіб її реалізації (С. Бусов, О. Гринів та ін.). Специфічне дослідження вибору відсутнє у працях представників філософії свідомості, водночас вибір розглядається в контексті свободи волі та як властивість свідомості (Д. Чалмерс, Д. Деннет, Д. Екклз, В. Васильєв, Д. Дубровський). Поширений розгляд морального вибору в дослідженнях І. Канта, М. Хайдеггера, Ф. Шеллінга, Ж.-П. Сартра, А. Камю, Г. Франкфурта, Д. Хааса, В. Малахова та ін.).

Сучасний стан розроблення концепту вибору демонструє відсутність комплексного дослідження піднятої проблеми, а звідси слідує, що це – багатоаспектне явище, яке варто розглянути крізь призму ціннісних та культурних трансформацій сучасного суспільства. При цьому зазначимо, що формат нашої розвідки передбачає лише проблематизацію цього питання та з'ясування перспективних напрямків подальших досліджень. Зазначені фактори зумовлюють актуальність наукового осмислення філософами вибору.

**Метою** статті є аналіз філософами вибору як самостійного акта свідомості, проблематика і перебіг якого ускладнюється тим, що, крім суто раціональних чинників, велику роль відіграють дологічні та довербальні мотиви як екзистенційні та психосоматичні, які є ірраціональними за своєю природою.

Застосовано феноменологічний, герменевтичний та критичний **методи**. Важливим у процесі написання статті було використання методу філософської рефлексії та текстуального аналізу джерел.

**Результати.** Важливим етапом будь-якого дослідження є чітке окреслення смислових характеристик *філософського* концепту. В *енциклопедії епістемології та філософії науки* вибір визначається як «вирішення невизначеності в діяльності людини в умовах множинності альтернатив шляхом прийняття на себе відповідальності за реалізацію однієї з наявних можливостей» [4]. У 1969 році «принцип альтернативних можливостей» був переосмислений Г. Франкфуртом, який розглянув ряд ситуацій, де «певні обставини, з одного боку, призводять до вчинення дії людиною, а з іншого боку, унеможливають уникнення її здійснення» [3, с. 829–830]. Філософ наголошує на внутрішньому почутті, з яким людина приймає рішення, яке незалежно від можливості прийняти інше рішення (наявності альтернативних можливостей) є визначальним у відношенні відповідальності. Маємо на увазі, що людина повсякчас зважує та порівнює наявні варіанти майбутнього розвитку подій, аналізує їх переваги та недоліки, на основі чого потім здійснює вибір. У випадку зовнішнього примусу людина хоч і не несе моральної відповідальності за свої дії, однак лишається відповідальною за початковий вибір, усупереч якому вона змушена діяти. Сучасний стан філософування не лише актуалізує інтенції осмислення філософами вибору в етиці, практичній філософії, комунікативній філософії, філософській антропології, філософії свідомості, парадигмі аналітичної філософії, а вказує на релевантність філософами вибору для самопозиціонування людини в мінливій та динамічній реальності, а також пошуків власної ідентичності. Йдеться навіть не про те, що вибір передбачає відповідальність, йдеться про важливість повернення до філософського розгляду такої предикації вибору, як його людськість, гуманістичне скерування та потенціал. У ситуації, коли людина може делегувати право свого вибору системам штучного інтелекту (за поділом Дж. Серля слабкий штучний інтелект уже вирішує за людей, а постанови сильного штучного інтелекту на часі), під сумнів ставиться її ідентичність як усвідомлення нею власної природи.

*Етика* також розглядає проблему вибору як спосіб вирішення моральних конфліктів протистояння добра і зла (Н.О. Бердяєв). Представлена в етиці категорія морального вибору має аксіологічний зміст та співвідноситься з визначеними цінностями та ідеалами, які є опорними точками сформованої моральної позиції та лінії поведінки.

У *філософському енциклопедичному словнику* знаходимо визначення морального вибору: «Акт волевизначення суб'єкта на основі надання переваги певній системі морально-значущих цінностей; самостійно прийняте моральне рішення, яке знаходить реалізацію в цілісній лінії

поведінки або в окремих вчинках» [6]. Наголошується на тому, що вибір є моральним у випадку, коли він зачіпає інтереси інших людей або стосується життєвого самовизначення особистості. Для морального вибору необхідною умовою є не лише наявність множини альтернатив, а і їх реальна присутність у людському досвіді. Під час здійснення морального вибору агент враховує об'єктивні умови, суб'єктивні чинники та ситуацію вибору загалом. Дихотомія суб'єктивних моментів та об'єктивних обставин ставить питання про свободу людини в моральному виборі.

Екзистенційний «вибір себе» породжує відповідальність за свою індивідуальність та її самовизначення. Ж.-П. Сартр зазначає, що «вибір можливий лише в одному напрямі, але неможливо не обирати... якщо справедливо, що я перебуваю в певній ситуації... вимушений обирати певну позицію, то у всякому разі я несу відповідальність за вибір, який зобов'язує мене, зобов'язує в той же час все людство... Для нас (екзистенціалістів – *авт.*) людина знаходиться в ситуації, якою живе, і своїм вибором вона змушує жити нею все людство, і вона не може не обирати... У будь-якому разі, що б людина не робила, вона несе повну відповідальність за вирішення проблеми» [7, с. 338].

Дещо з іншого боку моральний вибір розглядали представники утилітаризму. Зокрема, І. Бентам визначав його як «простий підрахунок вигід і втрат, насолод і страждань, що їх породжують різні вчинки» [6, с. 659]. Дж. Мілль також був переконаний, що людина здійснює вибір на користь особистого щастя. Варто відзначити, що поняття користі та щастя пов'язуються здебільшого з результатом дії, а тому сам процес вибору пов'язаний значною мірою також із вибором засобів досягнення користі.

«Сутність такого широко розповсюдженого соціального явища, як вибір (який у літературі часто визначається аналогом свободи, її синонімом, що не зовсім справедливо), постає, з одного боку, у вигляді знеособленого (надособистісного) загального (інтерсуб'єктивного) механізму соціального відбору, а з іншого – як суто інтимний процес вольової діяльності індивіда (групи), пов'язаний із боротьбою внутрішніх мотивів, прив'язаністю до певної системи цінностей, вірою в ідеали, прагненням істини, тобто з безліччю психологічних факторів» [2, с. 15]. Аналізуючи відкриття фізиків І. Пригожина, Г. Хакена, М. Ейгена, Е. Янча, С. Курдюмова в області синергетики та принципів нелінійного мислення, С. Бусов приходять до висновку, що через флуктацію та хаос реалізується «порядок». Таким чином, кожен одиничний людський вибір запускає механізм відбору. Йдеться про те, що кожен вибір людини впливає на становлення особистості, що є наслідком нашого вибору. Тут простежується кореляція між тим, що ми здійснюємо вибір із безлічі (чи обмежених) альтернатив через те, якими ми є, в бік минулого чи майбутнього (Сальваторе Мадді), та кожен вибір змінює та визначає нас в майбутньому, певним чином впливаючи на кожен наступний наш вибір в екзистенційному вимірі.

Даніель Хаас у передмові до філософії [8] розглядає ситуацію вибору в мисленнєвому експерименті, персонажем сюжету якого є студентка Квін, якій у ніч перед іспитом пропонують відпочити із друзями замість підготовки. Мислитель зауважує, що рішення залишитись готуватись до іспиту Квін може прийняти в тому випадку, якщо їй властиве відповідальне ставлення до навчання і сам іспит значимий для неї в її аксіологічній системі. І навпаки – вибір розважитись із друзями може прийняти людина, яка більше цінує враження та спілкування із друзями. Таким чином, вирішення ситуації вибору має наслідки для особистісного становлення.

Вищенаведені екскурси до історико-філософських експлікацій поняття вибору необхідні нам для того, аби проілюструвати спільну рису всіх цих підходів: усі вони, пов'язуючи філософему вибору зі свободою людини, апелюють або до експліцитних, або до імпліцитних щодо людської свідомості факторів, які можуть бути розглянуті як своєрідні програми. Тобто коли, наприклад, Г. Хакен апелює до «порядку» – то він назагал має на увазі концепт, близький за змістом, насамперед етичним змістом, тим, що регулює людську поведінку, до того, що І. Бентам називає «загальним благом» – і в першому, і в другому випадку вибір зумовлюється екстрасуб'єктивними факторами, хоч би то було уявлення про певний ідеальний стан фізичної системи чи уявлення про соціальне благо як елемент картини світу. З іншого боку, екзистенційний вибір у парадигмі екзистенціалізму або релігійної філософії розглядається як такий,



що зумовлений самою природою людини і генерується в ній самій. Це дає нам можливість припустити, що така, на перший погляд, проста критеріальна дихотомія для сучасної людини ускладнюється додатковими соціокультурними чинниками у вигляді гіпотетичного постання пост-, а потім і транслюдини, природи 2.0, технологічної сингулярності тощо.

Сучасний український дослідник О. Гринів визначає, що вибір проходить ряд етапів: «Насамперед людина відчуває потребу самостійного вибору, відтак свобода вибору переходить у свободу розв'язку і нарешті – у свободу дії, що передбачає самовияв» [9, с. 77]. Інший сучасний дослідник обґрунтовує вельми промовисту, на нашу думку концепцію рутинізації вибору. «Відбувається «рутинізація» вибору, його технологізація, зведення з акту найвищої інтелектуальної та емоційної напруги до послідовності раціональних кроків: проблемна ситуація – формулювання альтернатив – вибір однієї з них – рішення. Відтепер це не героїчний акт, а частина повсякденного життя індивідів, груп та спільнот. Модернізація утворила світ, у якому, здавалось, «Великий вибір» залишився в історії: споживач щодня обирає товари в супермаркеті, глядач обирає телевізійні канали, а бюрократ, хоч і робить щодня вкрай важливий *вибір політики*, але є антиподом політичних лідерів, які вели за собою європейські нації в минулому. Із героїчного, драматичного або комедійного акту вибір перетворився на рутинну справу» [10]. Зауважимо, що подібна інтерпретація вибору, попри свою доволі полемічну публіцистичність, все ж, на нашу думку, зачіпає осердя проблеми вибору в тому сенсі, як її осмислює сучасна гуманітаристика. Йдеться про відчуження від людини її властивого права на вибір, яке відбувається вже не через неминучу зовнішню необхідність, а через тотальну плюралізацію вибору (наприклад, феномен постправди в межах індивідуальної та масової свідомості), яка перетворює для людини вибір на незначне явище, і то не тому, що в людини немає можливості вибору, а тому, що цей вибір є елементом зовнішньої чи внутрішньої смислової реальності, моделі поведінки та картини світу, які людина вже від початку прийняла, тобто інтегрувала у свою самість. Таким чином, наприкінці першої чверті ХХІ ст. Людині слід осмислити можливість повернення собі права вибору щодо себе самої.

**Висновки.** Розглянувши філософему вибору в історико-філософському контексті, можемо висувати щодо визначення двох традиційних підходів до визначення цього явища і процесу, один із яких суб'єктивізує вибір (гранична форма – соліпсизм), а інший – об'єктивізує вибір (гранична форма – механічний детермінізм). У сучасних умовах додається ще й третій підхід, за якого вибір функціонує подібно до програмного забезпечення як наперед встановлена настанова. Відбувається технологізація вибору, а отже – його відчуження від людини.

З'ясувавши зміст кореляції між філософією свідомості та осмисленням філософемою вибору, можемо сказати, що релевантна проблематика філософії свідомості під кутом розгляду філософемою вибору в межах змісту та інструментарію аналітичної парадигми у філософії ускладнюється в напрямку посилення акцентуації знеособлення вибору та втрати ним екзистенційної напруги. Аналіз дискурсу сучасної науки та медіапростору вказує на те, що вибір людини може підмінятися чимось подібним до «поствибору», який з огляду на свою тотальну варіативність та плюральність вибором, власне, і не є, а є, скоріше, вербальною маніфестацією наміру про нього.

Філософема вибору видається релевантною для подальшого розвитку філософії свідомості, філософської антропології, практичної філософії та теорії комунікацій, оскільки вибір у сучасних умовах проблематизації реальності та природи людини видається правдивим маркером людської ідентичності.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Кретов П.В., Кретова О.І. Символічний ландшафт свідомості: людина між репрезентаціонізмом, функціоналізмом і релятивізмом. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2017. № 12. 138 с. С. 40–49. URL: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i12.119122>.
2. Бусов С.В. Категориальная структура проблемы свободы. *Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика*. 2015. № 4. С. 13–18.
3. Marchenko O., Kretov P. Philosophy of information and transhumanism: explications of philosophical anthropology. *Anthropological measurements of philosophical research*. 2019. № 16. P. 102–115. URL: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.188847>.

4. Касавин И.Т. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Ин-т философии РАН. Москва : Канон+, 2009. 1248 с. URL: [http://endic.ru/enc\\_epist/Vbor-17.html](http://endic.ru/enc_epist/Vbor-17.html).
5. Harry G. Frankfurt (1969) Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*. Vol. 66. № 23. P. 829–839.
6. Філософський енциклопедичний словник. Київ : «Абрис», 2002. 751 с.
7. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. *Сумерки богов*. Москва : «Политиздат», 1989. С. 319–344.
8. Salazar H., Hendricks C. Introduction to Philosophy: Philosophy of Mind. URL: <https://press.rebus.community/intro-to-phil-of-mind/chapter/freedom-of-the-will/>.
9. Гринів О.І. Філософія: Курс лекцій для аспірантів. Львів : ЛДУФК, 2015. 380 с.
10. Яковлев Д.В. Alea jacta est: вибір як елемент соціальної взаємодії. «Пріоритетні напрямки розвитку суспільних наук у 21 столітті»: матеріали міжнародної наукової конференції. URL: [https://www.researchgate.net/publication/278783571\\_Alea\\_jacta\\_est\\_vibir\\_ak\\_element\\_socialnoi\\_vzaemodii](https://www.researchgate.net/publication/278783571_Alea_jacta_est_vibir_ak_element_socialnoi_vzaemodii).

### REFERENCES

1. Kretov, P. V., & Kretova, O. I. (2017). Symbolic landscape of consciousness: Man between representationalism, functionalism and relativism. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 40–49. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i12.119122>
2. Busov, S. V. (2015) Categorical Structure of the Problem of Freedom. *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2015, vol. 4, pp. 13–18.
3. Marchenko O., Kretov P. Philosophy of information and transhumanism: explications of philosophical anthropology // *Anthropological measurements of philosophical research*. 2019. № 16, pp. 102–115. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.188847>.
4. Kasavin I.T. (2009) Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science. Moscow.: “Canon +”, 1248 p. URL: [http://endic.ru/enc\\_epist/Vbor-17.html](http://endic.ru/enc_epist/Vbor-17.html)
5. Harry G. Frankfurt (1969) Alternate Possibilities and Moral Responsibility // *The Journal of Philosophy*. Vol. 66. №. 23. P. 829–839.
6. Philosophical Encyclopedic Dictionary (2002) – Kyiv: Abris. – 751 с.
7. Sartre, J.-P. (1989) Existentialism is Humanism // *Twilight of the Gods*. Moscow.: Politizdat. P. 319–344.
8. Salazar H., Hendricks C. (2019) Introduction to Philosophy: Philosophy of Mind. Retrieved from: <https://press.rebus.community/intro-to-phil-of-mind/chapter/freedom-of-the-will/>
9. Grinov O.I. (2015) Philosophy: Course of lectures for graduate students. Lviv: LSUofPC. 380 p.
10. Yakovlev (2015) D.V. Alea jacta est: choice as an element of social interaction // Priority directions of social sciences development in the 21st century: materials of the international scientific conference. URL: [https://www.researchgate.net/publication/278783571\\_Alea\\_jacta\\_est\\_vibir\\_ak\\_element\\_socialnoi\\_vzaemodii](https://www.researchgate.net/publication/278783571_Alea_jacta_est_vibir_ak_element_socialnoi_vzaemodii).

**Vrana Anna Oleksandrivna**

PhD Student of the Department of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy  
81, Shevchenko Boulevard, Cherkasy, Ukraine

### THE PHILOSOPHY OF CHOICE IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS

**Problem.** *The phenomenon of choice is an essential characteristic of modern man and the conditions of his unique existence. The article is devoted to the issues of existential analysis that precede human choice, the definition of criteria and conditions for moral choice, and the role of alternative opportunities in the decision-making process and assessment of moral responsibility. The article deals with the problem of free will as a necessary condition for choice, beyond the traditional dichotomy of compatibilism – incompatibilism. The practical consequences of making the choice for the process of self-unfolding of the individual are outlined.*

*The purpose of the article is to analyze the philosophy of choice as an independent act of consciousness, the problems and course of which are complicated by the fact that apart from purely rational factors, logical and verbal motives play an existential and psychosomatic, which are irrational in nature.*

*Methods:* Phenomenological, hermeneutic and critical methods, the method of philosophical reflection and textual analysis of sources.

*Results.* The article reveals the correlations between the concepts of free will and choice and substantiates the basic approaches to their understanding in ethics, psychology and philosophy in the context of modern civilization transformation. The criteria and conditions of moral choice are determined. The phenomenon of alternative possibilities and its role in the process of decision making and assessment of moral responsibility are analyzed. The article explains some aspects of metaphysical grounds for understanding the philosophy of choice. Choice is interpreted as a specific practice of self that is expressed both existentially and discursively as well as through forms of life activity. The choice is interpreted as a manifestation of acquired identity. Particularly emphasized is the correlation between the ethical interpretation of the philosophy of choice and its interpretation in the context of the analytical paradigm in philosophy. The perspective directions of studying the philosophy of choice in ethical as well as in analytically-discursive aspects in the context of both practical philosophy and metaphysics were also clarified.

*Key words:* personality, choice, moral choice, free will, necessity, responsibility, existential choice.

УДК 171

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.20>**Яровицька Наталя Анатоліївна**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін  
Харківського національного університету будівництва та архітектури  
вул. Сумська, 40, м. Харків, Україна

**Мельник Емілія Анатоліївна**

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри правових наук та філософії  
Вінницького державного педагогічного університету  
імені Михайла Коцюбинського  
вул. Острозького, 32, м. Вінниця, Україна

### **«Я І НІЩО»: СИМВОЛІЧНІСТЬ РЕАЛЬНОГО АБО РЕАЛЬНІСТЬ СИМВОЛІЧНОГО (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ТВОРЧОСТІ Г. ПІНТЕРА)**

**Актуальність.** *Світ розуму та почуттів у світоглядній парадигмі мав зустріч з одним із висловів німецького письменника Й. Гете, який є автором важливої сентенції, суть якої розкривається в тому, що набуття повноти (всього) для суб'єкта, історії, часу, мови неможливо без проходження стану «ніщо».*

**Мета.** *Представити абсурд як філософську платформу «Зустріч-Подія», яка має травматичну спрямованість, де герої, їх діалоги є лише фоном, мовним «мереживом», створюючи кокон долі для персонажів.*

**Методи.** *Літературна скарбниця сучасності відображає символічний вимір мови: від техніки промовляння до опису події мовного нашарування, яке відбувається завдяки вмілому нагромадженню багатьох смислових навантажень у мовних конструкціях (Ж. Лакан, Р. Барт, Ж.-П. Сартр).*

**Результати дослідження.** *Для Г. Пінтера в його літературних творах нема усвідомленого начала та кінця, адже кінець може стати прологом або початком до дотику з реальністю; приховане виявляє реальне, а реальність супроводжує своєю наявністю простір утаємниченого, завдяки розгортанню самої вистави-реального. Індивід, зіткненням із собою, завдяки Ніщо, відкриває свою сутність, якою б принизливою чи бездоганною вона не була. Ця зустріч абсурдна за природою, втім одночасно вона народжує альтернативні сенси, незважаючи на те, що містить у собі ядро травми. Обертання навколо цих станів («повноти і ніщо») формулює та демонструє творчий літературний доробок одного з Нобелівських лауреатів – англійського прозаїка та письменника Гарольда Пінтера. Звернення до порожнечі, яка глибше та повніше за самий наповнений зміст речі, можливість приєднатися до дискусії та пошуку витоків особистого забуття через розкриття принад фрагментарності, мозаїчності буття героїв – основа сюжетних перехресть робіт письменника («Сторож», «Зрада» та інші).*

**Ключові слова:** абсурд, Ніщо, символічне буття, сенс, мовна конструкція.

Те, що перебуває перед нами безпосередньо, –  
це лише вступ до того, що ховається від нас десь там у далині.  
*Хосе Ортега-і-Гассет «Роздуми про Дон Кіхота»*

**Вступ.** Відомий німецький мислитель, літератор, філософ сучасності М. Гайдеггер якось зазначив, що людина, перебуваючи в полоні долі, жадібно намагається зрозуміти таємничість, що уособлюються в різноманітних світоглядних феноменах людської іпостасі: турбота, любов, зрада, загубленість, самотність, сенс, буття, потворність, час [7; 8; 11]. Насправді, для людського «Я» підкорити всі ці явища, опанувати та збагнути їхню природу не є великою

насолодою, але водночас зачаровує та бентежить безпосередньо таємниця їх існування у власній свідомості індивіда як прояву Всесвіту [7; 11]. Тому своєрідна місія – розкрити таємничість та ризик, який супроводжує дослідника на цьому шляху, окреслює горизонт передчуттів, які досліджував Нобелівський лауреат з літератури 2005 року англійський прозаїк, письменник Гарольд Пінтер, збуджуючи неочікуваними, а інколи провокативними висновками читача, глядача. Його творчість – поліфонія речей, предметів, станів, роздумів; своєрідна безодня реальності, перебування в якій є абсурдною за своєю суттю, і саме в цьому полягає її шарм, смак та зняття обмежень.

**Мета та завдання** полягають у розкритті та демонстрації дії головних персонажів у модусі трьох наявних культурних дихотомій, а саме: дія / імітація (або бездіяльність); реальність / ілюзія; явне / приховане. Означені стратегії розкривають сутність та всю безпорадність героїв, їхню розірвану, спалювану свідомість, в природі якої терпимість межує з невдоволенням, агресією, натиском у діалогах, що проявляється як абсурдний життєдайний ковток у безодні реальності.

Абсурд – межа реального та символічного, створена даним феноменом. Спонтанність та випадок формують передумови для спотворення та розквіту думок головних героїв, їхніх бажань, надмірності, деформації або, навпаки, читачеві випадає унікальна нагода здійснити особисту метаморфозу духу завдяки внутрішньому роз'ятренню персонажів. Отже, герої – провідники читача, які наповнюють реальність символічними барвами, де читач натомість залишає символічному світу дивакуватий шматочок реального.

**Методи дослідження.** Безпосереднє занурення у літературні скрижалі того чи іншого автора неможливі без теоретичного обґрунтування основних визначень у філософсько-літературній аналітиці. Поняття «поетика» має грецьке походження та визначається як теорія поезії; наука, що вивчає поетичну діяльність, її походження, форми та значення, в широкому аспекті – закони літератури взагалі. Отже, термін «поетика» використовується в трьох значеннях:

- поетика як «літературність», перетворення мови на поетичний твір та систему засобів, прийомів, завдяки яким це перетворення здійснюється;
- поетика як вивчення не тільки речових, але й структурних моментів художнього тексту;
- поетика як розділ загальної естетики, який не обмежується винятково сферою літератури, а постає центральним ядром мистецтва, досліджень з філософії літератури та гуманітарних візій лінгвістичного простору.

Історична генеза поетики пов'язана з фігурами античності, середньовіччя, класичного періоду, етапів постсучасного дискурсу. Сучасні дослідники активно розкривають один з глибинних напрямів поетики – поетику абсурду. В цьому аспекті важливо проаналізувати специфічний характер поняття «абсурду», який уособлює кореневе живлення літературного мистецтва Гарольда Пінтера. Так, французький структураліст та семіотик Ролан Барт у своїй статті «Література та сенс (значення)» ототожнює поняття «абсурду» та «нонсенсу», називаючи їх «не-сенсом» або «протисенсом», та протиставляє їх сенсу, з одного боку, та «поза-сенсу» – з іншого [8; 11]. Поняття абсурду в інтерпретації Ж. Дельоза є субстанцією, замкненою у собі. Дослідники І.А. Попова-Бондаренко, І.А. Рижкова вважають, що абсурд створює складну художню систему, яка спирається на принцип гри та явище парадоксу [2].

Розвиток ідей абсурдизму в літературі в ХХ ст. має свою специфічну спрямованість, а саме: 50–60-ті роки ХХ ст. позначились бурхливим розвитком експериментів, пошуків, які пов'язані із загальною назвою «театр абсурду»: новітня драматургія, мовні пошуки шокували експериментами у техніці виконання, образах героїв. Бунт проти традиційних цінностей та досвід катастрофи Другої Світової – ось спадщина, з якою потрібно було навчитися жити, опанувати її або пристосуватися до її наслідків. Діячі цього напрямку – С. Беккет, Е. Іонеско, Ж. Жене, Г. Пінтер [2; 3; 5; 6].

Гарольд Пінтер один з найвпливовіших драматургів Великобританії другої половини ХХ ст. Його театр формується у головах персонажів: народжується театральний світ, перебування в якому занурює читача (глядача) у тенета мовних ігор, примарної цінності спілкування,

кризи комунікації, сумніву щодо сприймання себе, прояву особистої безпорадності. Поняття «абсурдистський» пов'язане насамперед з французьким театром повоєнних років. Саме він стає колискою народження нового жанру – драми абсурду, в просторі якого постають екзистенційні, світоглядні виміри людського буття, обпеченого досвідом війни, а саме – спустошеність, відчуження, забуття, буденність існування, імітація життя, його заміщення другорядними призмами, ворожість ставлення суб'єкта до навколишнього світу та оточуючих. Абсурдисти своєрідним чином трактували категорію трагічного: герої «анти-драми» не усвідомлювали імітування власного життя, своєї безпорадності; вони не бажають дотику з якістю, яка фіксує героя як зайвого, не усвідомлюють відсутності сенсотворення свого життя, власної алієнації. Як зазначає дослідник А.С. Малій, драматурги школи абсурду неординарно відображали комічні аспекти, поєднуючи «трагедію людського існування з фарсом та карикатурою» [3, с. 50]. На теренах театральної спадщини Великобританії абсурдистська драма представлена такими іменами, як Ніколас Сімпсон, Джеймс Сондерс, Гарольд Пінтер. Г. Пінтер стає автором важливого прийому конструювання сценічного діалогу – це прийом допиту, «який маркує акт психологічної агресії: динамічність процесу постановки запитань, більшість яких має звинувачувальну конотацію» [3, с. 51], не дає жертві осмислити особисті висловлювання, в яких проглядаються смислові розриви та суперечливість тверджень. Народжується відчуття затхлості від присутності всіх головних героїв у колі сюжетної лінії, та при цьому звільнитися від них немає ніякої можливості; це той випадок, про який зазначав відомий дослідник театру абсурду Мартін Есслін [9], що «піти для діючих осіб так само неможливо, як і залишитися» [9, с. 100]. Антипатія один до одного уособлює формулу «безкінечності закінчення», «гри в якості фарсу та драматизму парадоксальності», що в творах Г. Пінтера отримує нове коло інтерпретацій можливостей для літературно-філософської рефлексії.

**Результати.** Якісно новий рівень драматургії Г. Пінтера спостерігається у п'єсі «Сторож» (1960), у якій основою стає особлива риса – ідея розгубленості, безпорадності, самовпевненості, тремтячої німоти героїв драми. І це стосується не тільки головного персонажа – бродяги Девіса, у якого навіть ім'я приховано у шухляду підробних документів, а й братів Астона і Міка, в чийй домівці він мав надію отримати притулок, дах над головою, навіть з дірявою покрівлею та прив'язаним до даху цебром, створити основу, підґрунтя своєї загубленості. Нема ніяких братерських почуттів, взаємин між братами: Мік завжди з'являється на сцені за відсутності Астона, а шойно той приходить додому, Мік поспішає зникнути. Відома бінарна опозиція «агресор / жертва», яка притаманна для гуманітарної рефлексії «Сторожа» [5], демонтується та розкривається дія центральних персонажів у модусі трьох наявних культурних дихотомій, а саме: дія / імітація (або бездіяльність); реальність / ілюзія; явне / приховане.

Головні герої здійснюють безліч дій: лагодять механічні прилади, шукають чоботи, в гармідері пробують знайти Девісу ліжко, яке вільне від лахміття. Пишуть прожекти у вигляді ремонту різноманітного приладдя, розширення кімнати, ремонту покрівлі та кімнат. Втім, все це стає пилом та ілюзорністю буття. Лише статуя Будди, яка дивним чином опинилася на цьому дні, сприймається як розрив «шаблону», як пунктирна цятка, що відважується зголоситися в безодні і, таким чином, спробувати допомогти персонажам відшукати шлях до самого себе, абсурдний, як і самі герої. Втім, ця статуетка постала лише однією з мінливих невизначностей життя діючих осіб, тому під кінець сварки Астона і Девіса, новий знайомий розбиває фігурку Будди. Може не випадковим є розміщення саме цього релігійного мислителя, адже буддизм сповіщає у своєму каноні про страждання життя, тому вона посилює, акцентує напевно і цей контекст, адже існування героїв дійсно можна вважати, як страждання самих від себе. Сам Г. Пінтер відмічав, що «коли комічне і трагічне переплетені, більшість глядачів віддають перевагу комічному, таким чином, вони зможуть дозволити собі не помічати останнього» [4, с. 87].

Отже, абсурд – феномен не стільки логічного підпорядкування, скільки символічного виміру. Постає братів не менш яскраві. Вони створюють атмосферу особистої неприсутності в просторі іншого, перетинаються між собою неявно, навіть ірраціональним засобом. Обидва конструюють свою уяву щодо домівки та присутніх у цьому приміщенні, як мінливого і уявного

острівка псевдо-стабільності, завдяки залученню до діалогу незнайомця. Бродяга Девіс, немов би «поржавілий ключ на зв'язці з іншими брудними й недотепними речами, який давно знаходився десь у шухляді, покритий пилом, а тепер ним намагається знайти бодай якусь шпарину, щоби відкрити дверцята будівлі. Астон та Мік шукають можливість додати до своєї присутності (з особистою вигодою, якщо вийде) наявний портрет Девіса, тому вважають його сторожем, фахівцем-декоратором, ремісником, людиною дії. Та всі три герої мають внутрішню надмірність: вони хворобливо самовпевнені в собі, внутрішнє «Его» виявляє хибні вади персонажів, що розкривається в стилістиці мови («немає поряд чорномазих», «у нього не все добре з головою», «ти знаєш, з ким розмовляєш, я з такими людьми знався», «не можу спати на холоді») [5].

Девіс – неординарна фігура, він створює абсурдність не свого перебування в чужому місці, а встановлює своєю поведінкою межі господарів домівки. І коли вони стикаються з таким явищем, гуртуються з метою викинути Девіса на смітник, адже він відкрив не те, на що були спрямовані сподівання та надії кожного з братів, тому в останній сцені брати перетинаються між собою і навіть посміхаються, оформлюючи системи внутрішнього коду «свій / чужий». Так, вони, щоб не було – все ж таки «свої», а бродяга – прибулець, чужак, який вносить незрозумілі виклики стосовно їхнього життя, облаштування кімнат, прибирання приміщення. Діловито й завзято починає наповнювати чужий простір своєю сутністю. Кожен став ілюзією самого себе – у планах, у мріях нездійсненого: добудувати сарай (Астон), відремонтувати житло (Мік), забрати свої документи в Сідкапі (Девіс), знайти черевики з широкими носками (Девіс) – і все це, напевно, залишиться як «присутність відсутності». Просвіт маленького дива знаходить свій прояв лише у тому, що в кінці п'єси у цеберко стала повільніше збиратися вода з дірявого даху, можливо, Астон зашпаклював нарешті дірки, припускає бродяга. Мрія Девіса про годинник, якого нема в домівці у братів: «Якщо знаєш, котра година, відчуваєш себе вільно» [5, с. 156], виглядає доволі іронічно, особливо, коли її виголошує безхатько. Але людина не згодна з тавром зайвої, тому всією міццю пробує зачепитися за речі «нормальності»: мати кишенькові гроші, мати годинник, костюм, чисту постіль, спати на ліжку без протягів. Девіс чіпляється за те, що формує життєву повсякденність людини, яка спроможна на волю, активність. Натомість «Подія-Зустріч» наштовхує Девіса на Астона, який нездатний взагалі ні на що: мрійник, непрацюючий «нахаба-псевдоестет». Назва п'єси виявляє символічну місію персонажів: кожен з героїв немов би пристосовується бути невидимою «тінню» іншого, з метою певного контролю дій, співставленням вчинків дійової особи з особистим баченням реальності, спостерігачем: Девіс контролює Астона, Мік Девіса, брати доповнюють разом своєю відсутністю один одного, адже коли в кімнаті з'являється Мік, Астон ще не повернувся з міста додому, і навпаки.

Велика заслуга майстра слова Г. Пінтера в залученні мовного навантаження, яке розкриває специфіку стилістичних прийомів, що демонструється в п'єсах англійського автора поетики абсурду.

Отже, аналізуючи гуманітарний корпус досліджень у просторі мовного дискурсу, літературної специфіки, постає нагальна потреба вийти за межі суто філологічного нарративу та залучити ряд фундаментальних концепцій, які загадковим чином відтворюються на тлі текстуального. Поетика Г. Пінтера не має єдиного методологічного підходу, вона багатозарова, поліваріативна за своєю суттю: герої борсаються в імітаціях, симулюючи своє життя, адже вони відчужені від самих себе. В цьому аспекті заслуговує на повагу теоретична спадщина французького структураліста Жана Лакана [10]. Так, феномен суб'єкту розкривається наступним чином: суб'єкт відчужений від свого буття – його історія має витоки з ніколи незавершуючого присвоєння особистого проективного образу [8, с. 282], а також для суб'єкта притаманне відчуження в символічному реєстрі (модусі, рівні) – в семіотичному полі, йому не притаманному, гетерогенному (ворожому) та попередньому, в якому несвідоме уособлює дискурс Іншого (герої п'єси «Сторож»). Якщо своїм буттям суб'єкт зобов'язаний визнанню з боку Іншого, натомість його доля – процес знову й знову присвоювати власне своє відчужене буття (бродяга Девіс, брат Мік). У боротьбі за визнання зі сторони Іншого розкриваються (проявляються) бажання,

свідомість, страх, відчуження суб'єкту: адже не тільки моє існування залежить від Іншого, а й моє бажання також народжується в Іншому [8]. В результаті суб'єкт повинен не тільки присвоювати постійно свій особистий проєктивний образ, але й бажання як бажання Іншого, так і власну істину мовою Іншого (яка говорить мовою Іншого).

Положення (перебування, існування) суб'єкта в мові Іншого формує дві парадигми – порожню та повну. Ж. Лакан залучає класифікацію М. Гайдеггера через дихотомію мови та балаканини. Слід зазначити, що такий розподіл має свою реалізацію у п'єсі «Сторож»: повна промова наповнена сенсом, а тому істина, на думку Лакана, ближче за все підходить до висловлювання бажання та формулює символічний вимір мови; пуста промова – уявна – в ній суб'єкт від свого бажання відчужений [8, с. 283]. У п'єсі «Сторож» Г. Пінтер часто використовує в діалогах героїв мовні повтори, тривалі паузи, уточнення, які насичують образи додатковою напругою у відносинах між персонажами. Тому доречно звернутися до символічного наповнення поняття «повтору».

Саме свою теорію символічного Ж. Лакан доповнює поняттям «повтору». Так, повтор спрямований не у минуле, а у майбутнє; воно не тільки уособлює символізацію несимволізованої травми речі (статуетка Будди; несправна газова плита; портер в товстому кухлі, але Астон п'є лише з тонкого), втім, містить у собі вимір новизни, неочікуваного, не-теперішнього. Акти повторення зв'язують символічне з реальним; таким чином, «те, що повторюється, обов'язково виникає знову й знову, ніби випадково» [8, с. 283].

Отже, феномен абсурду в п'єсах Пінтера уособлює ідею «Зустрічі-Події», яка за своєю природою є глибоко травматичною. Вона ставить суб'єкта в ситуацію, яка спрямована на обмеженість, її оголеність, робить вразливою свідомість персонажа. Індивід пригадує все те, що бажав би забути (спогади Девіса про залишений у невідомого паспорт п'ятнадцять років тому, участь у штовханні-бійці тощо). Відомий представник німецької комунікативної філософії О.Ф. Больнов [1] визначав поняття Зустріч як екзистенційну категорію, до основних характеристик якої належить «наштовхування людини на непередбачувану в ній самій реальність, яка для неї є доленосною та кардинально відрізняється від того, що людина очікувала» [1, с. 168].

Особливим складником у роботах Г. Пінтера виступає просторова обмеженість у вигляді кімнати, яка уособлює тимчасовий, але прихисток, на думку, головних героїв. Втім, ясна річ, що даний прихисток – кімната – є проявом симуляції, яка має своє продовження та наповнення у світі предметів інтер'єру, заповнюючи, таким чином, порожнечу свідомості у діючих осіб. Побутові предмети, які не працюють, нагромадження непотребу перетворює на смітник життя головних персонажів. Речі посилюють нестерпні умови повсякденного існування для дійових осіб. Навіть світло зникає та освітлює приміщення нерівномірно, а сполохами. Світ речей складає надлишковість прояву побуту: чашок, ложок, вкритого пилом ліжка, подушок, простирадла. Хаотичне нагромадження різноманітного мотлоху актуалізує безодню реальності, дієвість у бездіяльності, симуляцію життя. Побудовані всі умови для втечі з цього бункеру життя, але «екзистенційний» мотлох гасить намагання усіх на будь-які зміни мороком адаптації до цього засилля зайвого: речами, словами, мріями, що не здійсняться, незнайомими людьми. Окреслюється «замкнуте коло», перебування в якому можливо у дуєті театру-абсурду. Доленосна реальність, у самій людині, на зустріч з якою вона не очікувала, посилюється завдяки сенсам та наявності абсурду. Яким чином можна зазирнути в прихований світ власних думок та почуттів? Цей процес відтворюється за допомогою зіткнення фізичної реальності суб'єкту з ментальними структурами підсвідомого. В результаті народжується картина хаотичності, невизначеності людського «Я». Предмети підміняють собою стан людини, заміщають травми реальності, спотворюючи побутову сторону життя героїв. Але в цьому полягає головний парадокс: герої п'єси не формулюють для себе стан спустошення, вони знаходять межу між собою і світом побуту і вже не мають нагоди долати ці перешкоди: реальність стає ілюзорною (прожектором), як, наприклад, переймання безробіттям Астона, а абсурд постає наявним буттям, природною тканиною, повітрям для людини: і вже нема питань, адже існує те, чим можна дихати.



Набуває важливості і той факт, що Г. Пінтер у п'єсі «Сторож» актуалізує соціальну проблематику, яка пов'язана з відношенням Девіса до оточуючих його робітників – вихідців з інших країн. Він постійно запитує про «чорномазих», «не англійців», греків, поляків, які винні у втраті робочого місця Девісом. Свою гіперболізовану гідність, що зазнала атрофічної трансформації, бродяга Девіс ілюструє прикладами інтимного характеру; так, він розповів людині, з якою не був знайомий, що пішов від дружини через купу її невипраної білизни, яку дружина складала у корзину для овочів; згадував про своє негативне відношення до монаха у монастирі, коли Девіс прийшов за одягом [5]. Сценки побуту складають мозаїку затхлості, виснаження і дистанції, яка супроводжує читача до головних персонажів.

Отже, явне продовжує приховане, воно кричить у лоні потаємного, а виходячи на поверхню, робить дійових осіб ще більш вразливими та занедбаними. Герої «Сторожу» тримаються за абсурд, як життєвий слоган, якір, завдяки якому не потрібно спливати на поверхню реального світу. Безодня вабить більше, хоча кольори не яскраві, а тусклі: Г. Пінтер грає в тексті зі світлом та тінню, поступово залишаючи в сутінках одного бродягу, який продовжує вести діалог з Астоном, що зникає. Парадоксально, втім час перебування в просторі абсурду стає для героїв спасінням та роз'ясненням свого поневіряння. Навіть нема сумніву в тому, що дані персонажі ніколи не дадуть ладу в своїй кімнаті, не зроблять ремонт, не вивезуть на смітник увесь непотріб. Річ у тім, що персонажі доповнюються саме завдяки наявності гармидеру в їхній оселі: мотлох з купи поламаних предметів побуту розкриває інтенсивність псевдодій всіх учасників зустрічі. Купа сміття в домі – це сміття в свідомості, нездоровий стан, який актуалізується метафоричним засобом завдяки наявності в тексті розповіді перебування Астона в клініці для душевнохворих. Психічна неврівноваженість як допоміжний пунктир до більш глибокої травми неспроможності, що намагаються приховати в підсвідомості головні герої.

**Висновки.** Феномен «абсурду» – стан межі, провалля у безодню ілюзії, симуляції своїх дій, прояву нелогічних вчинків, які характеризуються категоричністю за своєю природою; вони бентежать оточуючих, але не визивають сумніву з боку тих, хто їх робить. Герої вживаються у роль провідників між світом буденності і світом прірви, вони знають код у вигляді феномену абсурду, за допомоги якого прориваються в світ реального, але перебуваючи там у статусі зайвих людей. Тому швидко повертаються назад «додому», де на їх чекає дірявий дах, цебро, куди стікає вода, не працююча газова плита, відсутність Світла, як в прямому, так і в переносному сенсі. Всім героям нема, куди йти, нема можливості терпіти один одного: абсурдність ситуацій трансформується у фатальність їхнього буття.

Відомий іспанський літератор та мислитель Х. Ортега-і-Гассет зазначав, що «бачити – не те саме, що дивитися» [4, с. 57]. Процес бачення – механічне спотворення реальності, роздратування дотиком, зустріччю з нею, натомість, коли людина дивиться, вона актуалізує «синтетичний зір», який вислизає з суто біологічного призначення особистості. Г. Пінтер створює умови для народження саме такого типу зору завдяки залученню поетики абсурду. Абсурд демонструє прояв реальності безодні як «тут-і-зараз», зіштовхує героїв, оголює наявність безодні в їхній сутності. Життєвий простір персонажів англійського прозаїка народжується завдяки особистому вибору, який вигляд він не мав би. Все знаходиться в середині нас: і тостер, який весь час ремонтує Астон, і цебро, що наповнюється водою із дірявої покрівлі, і мовчання рідних братів, які ігнорують один одного, і стосунки, що приречені в самому акті свого народження між Джері та Енн. Абсурд як смисл, що протиставляється логічній закономірності буття, і тому має, можливо, специфічний вигляд, який продовжується на рівні тілесного та ментального у героїв, не покидає відчуття дивності від того, що відбувається на наших очах.

Абсурд – категорія філософська, мовна, естетична, етична, світоглядна та має глибокий присмак іронії: «це все одно, що намагатися віднайти три лапи в kota» [4, с. 66]. Визначаючи Гарольда Пінтера лауреатом Нобелівської премії з літератури у 2005 році, Нобелівський комітет наголосив, що основний внесок англійського майстра слова пов'язаний з глибинним вмінням розкриття у п'єсах прірви між побутом (повсякденністю), рутинною життя та закритими просторами підсвідомості. Об'єднуючою ланкою є категорія «абсурду», яка миттєво

актуалізує соціокультурне та світоглядне дно, в якому існують головні герої; вади реальності, що створюють передумови для посилення «повтору» симуляції стосовно себе та оточуючих; неспроможність заставити себе здійснити стрибок із небуття до простору буття. Коли дуже довго вдивлятися в безодню, вона тебе, врешті решт, спаллюжить – людина стає лише наявною фізично, втім морально та світоглядно вона із себе виробляє кокон, у який, немов би у панцир, загортається, змінюючи свої звички, ходу, пристрасті, прагнення. Це вже перевертень, зайва людина, насамперед для самої себе.

Таким чином, абсурд стає вихідною точкою-подивом перед життям: усі спроби пояснити та розв'язати дійсність руйнуються у безодні, тому що логічність аргументації вже є хибним інструментарієм, перепоною, коли буття «тут-і-зараз» обертається навколо нас і своїм існуванням заганяє у глухий кут усі підготовлені відповіді заздалегідь. Обличчя підсвідомого, що впливають на поверхню завдяки феномену абсурду, неочікувані, розхристані та зайві, а їхні власники обмежені та німі, хоча від їхніх балачок може здригатися навіть повітря. Втім, симуляція власного життя – це завжди пролог та епілог одночасно.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Больнов Отто Фрідріх Зустріч. *Першоджерела комунікативної філософії*. Київ : Либідь, 1986. С. 157–172.
2. Доценко Е. Г. Абсурд как проявление театральной условности. *Известия Уральского государственного университета*. 2004. № 33. С. 97–112.
3. Малій А.С. Особливості абсурдистської драматургії Гарольда Пінтера *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Іноземна філологія*. 2009. Вип. 42. С. 49–53.
4. Хосе Ортега-і-Гассет. Роздуми про Дон Кіхота. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. 216 с.
5. Пінтер Г. Сторож (п'єса, переклад А. Дорошевича) / Г. Пінтер *Коллекция (авторский сборник)*. Санкт-Петербург : Амфора, 2006. С. 147–226.
6. Пінтер Г. Предательство (п'єса, переклад Б.Носика, В.Харитоновна) / Г. Пінтер *Коллекция (авторский сборник)*. Санкт-Петербург: Амфора, 2006. С. 452–513.
7. Сартр Ж.-П. Объяснение к «Постороннему». *Назвать вещи своими именами. Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX век*. Москва : Прогресс, 1986. С. 92–107.
8. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред.: О. Хеффе, В. С. Малахова. Москва : Культурная революция, 2009. 392 с.
9. Esslin Martin. Language and Silence. *Harold Pinter: Critical Approaches*. London, 1984. Pp. 34–59.
10. Macey D. Lacan in Contexts. New York : Verso, 1988. 324 p.
11. Sartre Jean-Paul Existentialism and Humanism. London : Methuen, 1970. 74 p.

### REFERENCES

1. Bolnov Otto Fridrih Zustrich. *Pershodzherela komunikativnoyi filosofiyi*. [The primary sources of communicative philosophy]. Kiyiv: Libid, 1986. Pp. 157–172 [in Ukrainian].
2. Docenko E. G. Absurd kak proyavlenie teatralnoj uslovnosti. [Absurdity as a manifestation of theatrical conventions]. *Izvestiya Uralskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2004. № 33. Pp. 97–112 [in Russian].
3. Malij A.S. Osoblivosti absurdistskoyi dramaturgiyi Garolda Pintera [Features of Harold Pinter's absurdist playwriting]. *Visnik Kiyivskogo nacionalnogo universitetu imeni Tarasa Shevchenka. Inozemna filologiya*. 2009. Vol. 42. Pp. 49–53 [in Ukrainian].
4. Hose Ortega-i-Gasset. Rozdumi pro Don Kihota [Reflections on Don Quixote]. Kiyiv: DUH I LITERA, 2012. 216 p. [in Ukrainian].
5. Pinter G. Storozh [The watchman] (p'esa, perevod A. Doroshevicha) / G. Pinter *Kollekciya [Collection] (avtorskiy sbornik)*. Sankt-Peterburg: Amfora, 2006. Pp. 147–226 [in Russian].
6. Pinter G. Predatelstvo [Betrayal] (p'esa, perevod A. Doroshevicha) / G. Pinter *Kollekciya [Collection] (avtorskiy sbornik)*. Sankt-Peterburg: Amfora, 2006. Pp. 452–513 [in Russian].
7. Sartr Zh.-P. Obyasnenie k «Postoronnemu» [Explanation to the “Outsider”]. *Nazvat veshi svoimi imenami. Programmnye vystupleniya masterov zapadno-evropejskoj literatury XX vek*. Moskva: Progress, 1986. Pp. 92–107 [in Russian].

8. Sovremennaya zapadnaya filosofiya. Enciklopedicheskij slovar [Modern Western philosophy. Encyclopedic Dictionary] / pod red.: O. Heffe, V. S. Malahova. Moskva: Kulturnaya revolyuciya, 2009. 392 p. [in Russian].
9. Esslin Martin. Language and Silence . *Harold Pinter: Critical Approaches*. London, 1984. Pp. 34–59. [in English].
10. Macey D. Lacan in Contexts. New York: Verso, 1988. 324 p. [in English].
11. Sartre Jean-Paul Existentialism and Humanism. London: Methuen, 1970. 74 p. [in English].

**Yarovytska Natalia Anatoliivna**

PhD in Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department of Publicly-Humanitarian Disciplines  
Kharkiv National University of Construction and Architecture  
40, Sumska str., Kharkiv, Ukraine

**Melnyk Emiliia Anatoliivna**

Doctor of Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor of Department of Legal Sciences and Philosophy  
Vinnytsia Mykhailo Kotsiubynskyi State Pedagogical University  
32, Ostrozhskyi str., Vinnytsia, Ukraine

#### «I AND NOTHING»: SYMBOLISM OF REALITY OR REALITY OF SYMBOLIC (ON THE MATERIAL OF HAROLD PINTER'S WORKS)

**Actuality.** *The world of mind and senses in the worldview paradigm had a meeting with one of the utterances of the German writer Johann Goethe, who is the author of important maxim essence which states that acquisition of plenitude (all) for an individual, history, time, languages is impossible without passing of the state of «nothing».*

**Purpose.** *To show absurdity as a philosophical platform «Meeting-Event» which has a traumatic orientation, where heroes, their dialogues are only a background, linguistic «lace», creating the cocoon of fate for the characters.*

**Methods.** *The literary treasury of contemporaneity represents the symbolic measuring of language: from the technique of uttering to the event description of the linguistic stratification which takes place due to the ability of piling up of many semantic loadings in linguistic constructions (Jacques Lacquer, Roland Barthes, Jean-Paul Sartre).*

**Research results.** *There is no the realized beginning and end in literary works by H. Pinter. In fact, an end can become a prologue or the beginning to the touch with reality; the hidden reveals the real, and reality accompanies the initiate space with its presence, due to development of the performance – reality. The individual collides with himself, and, due to Nothing, realizes the essence, no matter how humiliating or irreproachable it would be. This meeting is absurd by its nature, however simultaneously it creates alternative senses, though it contains the core of the trauma. The rotation around these states («plenitude and nothing») forms and demonstrates creative literary works by English writer Harold Pinter, one of the Nobel laureates.*

*The address to the emptiness, that is deeper and more complete than the most gap-filling maintenance of thing, the possibility to join in the discussion and the search for the sources of the personal oblivion through opening of charms of fragmentation, mosaic life of the heroes, are the basics of the plot crossings in the works of the writer («Watch», «Treason» and other).*

**Key words:** *absurdity, Nothing, symbolic life, sense, linguistic construction.*

## ЕСТЕТИКА

УДК 378.147:37.091.12.011.3

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.21>**Бутенко Елеонора Геннадіївна**

студент кафедри теорії та методики

декоративно-прикладного мистецтва та графіки

художньо-графічного факультету

ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет

імені К. Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, Україна

### ПРАВОПІВКУЛЬНА МЕТОДИКА НАВЧАННЯ ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВУ ТА ЇЇ РОЛЬ У ХУДОЖНІЙ ПІДГОТОВЦІ СТУДЕНТІВ

*У статті розкриваються особливості використання методу правопівкульного малювання для розвитку творчого потенціалу студентів. Висвітлено суть та фізіологічну основу методу правопівкульного малювання.*

*Привернена увага до того, що метод правопівкульного малювання дозволяє одночасно вирішувати основні два завдання: розвиток правої півкулі і розкриття творчих здібностей. Подано методику використання методу правопівкульного малювання під час художньої підготовки студентів.*

*Визначено, що методика правопівкульного малювання дозволяє прибрати всі ті блоки і затиски, які були присутні у студентів. Метод правопівкульного (інтуїтивного) малювання дозволяє проявити індивідуальність; спрощує творчий процес; вимикає аналіз діяльності; позбавляє від внутрішніх перешкод; допомагає відчути внутрішню гармонію; розкриває творчі здібності; робить людину більш уважною до людей і навколишнього світу.*

*Розкрито механізми розвитку творчого потенціалу студентів засобами правопівкульного малювання. Із використанням правопівкульної методики навчання образотворчому мистецтву власне-особистісні функції студентів включаються в освітній процес.*

*У висновках зазначається, що метод інтуїтивного живопису, або правопівкульне малювання – це захоплюючий спосіб навчання малюванню. Правопівкульне малювання – сучасний метод навчання основам художнього бачення, а також технікам малювання. Використання засобів правопівкульного малювання дозволяє студенту розблокувати свою потенційну здатність до творчої зображувальної діяльності. У ході занять мислення звільняється від стереотипів, що заважають жити і насолоджуватися життям. Студент починає мислити більш креативно. З'являється задоволення собою, результатом виконаної творчої роботи як художника, повага до результатів своєї роботи дає можливість знайти точки гармонії в собі, ще більш розвивається інтуїція, адже, прислухаючись до себе, ми можемо керувати собою і, перетворюючи свій світ, перетворювати життя навколо себе. Окреслено шляхи подальших досліджень у цій галузі, що потребує механізму коректного та ефективного асимілювання методу правопівкульного малювання до академічного навчання образотворчому мистецтву.*

**Ключові слова:** головний мозок, правопівкульне малювання, творчий потенціал, художня підготовка.

**Вступ.** У сучасності виникає необхідність у перебудові та реформуванні художньо-освітньої галузі, що пов'язано з потребою знаходження нових креативних методик навчання та виховання студентів.

Розвиток творчого потенціалу особистості є одним із найактуальніших завдань українського суспільства, яке перебуває на етапі глобальних перетворень, інтеграції у світовий освітній простір. Відповідно до цього виникає необхідність внесення кардинальних змін до змісту, форм

і методів навчально-виховної роботи, зокрема, студентів педагогічних закладів вищої освіти, де реалізується креативний підхід до розвитку особистості, формування активно-перетворюючої позиції, творчого потенціалу.

У такому контексті для художньої педагогіки характерним стає пошук нових форм та нетрадиційних методів навчання, а особливо з оглядом на те, що образотворче мистецтво є особливим типом естетичного освоєння дійсності, має широкі можливості художньообразного відображення навколишнього середовища, впливу на почуття, смакові уподобання, ціннісні орієнтації та моральноестетичні ідеали особистості.

**Ступінь розробленості проблеми.** Сучасний стан досліджень дає змогу стверджувати, що проблема формування творчого потенціалу розглядалася з позиції професійної підготовки майбутнього художника-педагога в університетах та інститутах, що сприяло накопиченню певного позитивного досвіду в розробленні основних теоретичних положень із цієї проблеми.

Психологічні основи проблеми розглянуті у працях Д. Богоявленської, Л. Виготського, В. Давидова, Д. Ельконіна, О. Леонтьєва, А. Лука, Я. Пономарьова, С. Рубінштейна та ін. Педагогічний аспект проблеми формування і розвитку творчої активності розглядається у працях В. Андрєєва, Д. Вількеєва, М. Данилова, Н. Кичук, М. Махмутова, І. Огороднікова, Н. Половникової, І. Родак, С. Сисоевої, М. Скаткіна, Т. Шамової, Г. Щукіної та ін.

Творчому розвитку особистості студентів приділено належну увагу в мистецькій педагогіці, зокрема, дану проблему розкривають М.А. Кириченко, М.П. Лещенко, Л.М. Масол, В.Ф. Орлов, Г.М. Падалка, О.Я. Ростовський, О.П. Рудницька, О.П. Щолокова.

У цілому виявляється, що проблема формування творчого потенціалу студентів як майбутніх художників-педагогів поки залишається висвітленою частково. Наявні роботи хоча і розкривають певні методи вдосконалення підготовки студентів, однак бракує системних досліджень із проблеми підготовки студентів як таких творчих особистостей, які мали б специфічні прояви творчої активності ще за умов професійно-художньої підготовки в педагогічних навчальних закладах вищої освіти.

**Недостатньо висвітлені аспекти проблеми.** Необхідне звернення до сучасних художньо-педагогічних поглядів на проблему використання правописульної методики навчання в художній підготовці студентів.

**Метою статті** є розгляд правописульної методики навчання образотворчому мистецтву та розкриття її ролі в художній підготовці студентів. Обґрунтування творчого потенціалу правописульної методики навчання в художній підготовці студентів для розвитку їхніх креативних здатностей.

**Результати.** Безумовно, що успіх навчання і виховання залежить від того, які методи і прийоми використовуватиме художник-педагог, щоб сформувати у студентів необхідні вміння і навички, розвинути художні здібності. Специфіка предмета «Образотворче мистецтво» дозволяє широко використовувати інтерактивні методи та нестандартні форми організації навчання, які дають змогу підвищити ефективність творчого процесу, викликати інтерес до навчання.

У контексті наших методологічних положень звертаємося до праці С.В. Коновець, яка зазначає, що «структуру творчо розвивальних технологій утворюють: концептуальна основа; змістова частина (цілі навчання, зміст навчального матеріалу, інформаційнопізнавальний конфлікт, мотиви творчої діяльності); процесуальна частина (організація творчо-пошукової діяльності, методи та форми діяльності, рефлексія, діагностика навчальнотворчого заняття). Творчо-розвивальні технології мають усі ознаки системи: логіку процесу, взаємозв'язок частин, структурну та змістову цілісність. Водночас її складові частини поділяються на інваріативні та варіативні. До інваріативних належать такі, що визначають діяльність як творчу (пізнавальна суперечка, бачення та формування проблеми, навчальнотворчі завдання, альтернативна діяльність, формування гіпотези). Варіативні складові частини – це методи та форми навчання, які змінюються відповідно до навчального предмета, індивідуальних особливостей вчителя та учнів, педагогічних умов тощо» [1, с. 30].

Із положень Р. Крамаренко звертаємо увагу на загальні, згідно з якими «на основі варіативності методів та форм можна виділити такі методи, що сприяють художньо-творчому розвитку студентів під час вивчення образотворчого мистецтва» [2, с. 7–10].

На наш погляд, методика правопівкульного малювання дозволяє прибрати всі ті блоки і затиски, які були присутні у студентів. Метод правопівкульного (інтуїтивного) малювання дозволяє проявити індивідуальність; спрощує творчий процес; вимикає аналіз діяльності; позбавляє від внутрішніх перешкод; допомагає відчутти внутрішню гармонію; розкриває ваші творчі здібності; робить людину більш уважною до людей і навколишнього світу.

Сьогодні проблема звернення до людської свідомості і мозку людини та переосмислення їх можливостей достатньо актуальна. Так, С.С. Домрачєєв зазначає, що «з розвитком інформаційних технологій по-новому було поставлено питання про співвідношення психіки і мозку людини, загострена психофізична проблема і запропоновані варіанти її вирішення. Досягнення сучасних природних наук і бурхливий розвиток інформаційних технологій вимагають свого філософського осмислення і узагальнення, змушують нас по-новому поглянути на проблему природи людської свідомості і переосмислити евристичні можливості, фізикалістські парадигми в рішенні цієї проблеми» [3, с. 71].

Звертаючись до наукових праць із проблем мозку людини, зокрема, А.П. Михайлівської, Є.О. Неведомської, в яких розкрито поняття асиметрії головного мозку людини, і в аспекті розгляду застосування правопівкульної методики навчання в художній підготовці студентів звертаємо увагу на те, що «дослідженнями доведено, що коефіцієнт асиметрії головного мозку може засвідчити педагогу про особливості темпераменту та процесів пам'яті студента. У результаті проведеного дослідження виявлено взаємозалежність між коефіцієнтом асиметрії головного мозку студентів та їхніми особливостями темпераменту та процесів пам'яті. Такі дані стануть у нагоді педагогам під час навчально-виховного процесу» [4].

Окреслюючи необхідність розвитку творчого потенціалу майбутніх педагогів-художників за допомогою методу правопівкульного малювання у процесі художньої підготовки, Р.М. Силко, Є.М. Силко пишуть, що «із власного педагогічного досвіду останніх років можемо відмітити таку негативну тенденцію в рівні загальної образотворчої грамотності абітурієнтів: творча скутість, шаблонність образів, низький рівень основних художньо-зображувальних здібностей: зорова пам'ять, художньо-образне мислення, просторові уявлення, уява. Ефективною технологією для вирішення таких важливих завдань є використання так званого «правопівкульного малювання» [5, с. 128–131].

Суттєвим є звернення до робіт, у яких привертається увага до півкуль головного мозку. «Усі ми знаємо про існування двох півкуль головного мозку, де ліва півкуля відповідає за логічні зв'язки, критику, правила і стереотипи. Вона є провідною, керує нами. Протягом усього нашого життя нас вчать бути «лівопівкульними». Права півкуля відповідає за просторово-образне мислення. Вона відповідає за наші творчі здібності, дозволяє нам мислити не тільки формами, але і образами. Саме вона робить наше життя яскравим і неповторним. Завдяки розвиненій правій півкулі ми можемо легко і швидко знайти вихід із найскладнішої ситуації, починаємо мислити креативно» [6, с. 121].

Різниця між правою та лівою півкулею, як зазначено в дослідженні А.П. Чуприкової, Е.А. Волкова, пов'язана з тим, що «ліва півкуля головного мозку відповідає за абстрактно-логічне мислення (формування понять, побудова узагальнення, висновків, прогнозування); права півкуля забезпечує просторово-образне сприймання навколишнього середовища на основі досвіду, формування особистісного емоційного ставлення до себе, інших людей і до предметів, є базою конкретного абстрактного мислення та розвитку творчих здібностей... Виходячи з вищезазначеного, домінування лівої чи правої зумовлює тип мислення людини, визначає її характер, темперамент, пам'ять, здатність до зосередження та інші психофізіологічні особливості. Тому педагогу важливо знати, яка півкуля головного мозку домінує в того чи того студента, щоб передбачити його психологічні особливості під час навчально-виховного процесу. Проте досліджень у цьому напрямку бракує» [6; 7].

Привернути увагу можливо до того, що метод правопівкульного малювання дозволяє одночасно вирішувати основні два завдання: розвиток правої півкулі і розкриття творчих здібностей. Даний метод став можливим завдяки дослідженням психобіолога Р. У. Сперрі, який отримав за свої досягнення в області роботи головного мозку 1981 році Нобелівську премію. Він відкрив для науки двері у внутрішній світ людини» [8, с. 70].

Метод «інтуїтивного малювання» був винайдений і випробуваний у США в 60-ті роки ХХ століття. Американський викладач Бетті Едвардс відкрила ефективну методику навчання малювання і назвала її «Drawing on the Right Side of the Brain» (правопівкульне малювання). Метод ґрунтувався на концепції Р. Сперрі про функціональну спеціалізацію півкуль головного мозку. Оскільки «наш мозок поділяється на дві півкулі, то він використовує два способи переробки інформації. Одна півкуля використовує вербальний і аналітичний режим мислення – в ньому переробляються звуки, алгоритми, математичні обчислення, мова. Інша півкуля використовує режим образний – порівняння розмірів, сприйняття кольору, перспективи предметів, які бачить цілком. Згодом, у працях Б. Едвардс ці режими отримали назви «Л-режиму» і «П-режиму» відповідно. Суть методу правопівкульного малювання полягає в тимчасовому пригніченні роботи лівої півкулі і передачі провідної ролі в малюванні правій, більш придатній для цієї діяльності. Під час роботи ігнорується пам'ять про те, як об'єкт повинен виглядати. Натомість художник «бачить об'єкт насправді» – порівнюючи його розмір у цілому, розмір окремих елементів, відношення простору, світла і тіні та об'єднання всього цього єдину картину. Метод Б. Едвардс, вперше опублікований у 1979 році, швидко став революційним і отримав позитивну оцінку серед визнаних митців та викладачів, які негайно взяли його на озброєння» [9, с. 54].

На думку дослідників і самої Б. Едвардс, права півкуля в багатьох сильно відстає від лівої [9], у цьому криється причина багатьох помилок щодо здібностей людини. Саме на розвиток уміння переключатися з лівої півкулі на праву і спрямована система спеціальних вправ, які виконують студенти на заняттях» [9, с. 65]. Привертає увагу методика, запропонована Б. Едвардс. Так, «першим та дуже важливим етапом застосування методу правопівкульного малювання є розвиток вміння «активувати» праву півкулю головного мозку і «пригнічувати» домінуючу ліву. Після регулярного виконання таких спеціалізованих вправ студенти досить легко входять у «правопівкульний режим», вміють підтримувати цей стан та використовувати у власній творчості. Наступним етапом є вироблення певних навичок сприймання та зображення, які є основою методу правопівкульного малювання. Згідно з методом правопівкульного малювання процес малювання складається із п'яти базових навичок і двох провідних» [9, с. 16].

Основними принципами використання методики правопівкульного малювання в умовах вузівської підготовки, виходячи з положень Б. Едвардс, є такі: «Використання підготовчих вправ для активізації П-режиму і пригнічення лівопівкульної роботи мозку, характерної для більшості людей. Некритичність, надання свободи вибору в процесі малювання. Технічність – надання студентам конкретних (простих, ефективних і виразних) технік і засобів образотворчої діяльності. Забезпечення швидкої результативності діяльності за рахунок малого розміру робіт та інших технічних прийомів. Подібно іншим комплексним навичкам, таким, як, скажімо, вміння ходити, читати, керувати автомобілем – малювання, на думку адептів правопівкульного малювання, складається з декількох взаємодоповнюючих навичок, які становлять єдине ціле. Засвоївши всі компоненти і зібравши їх разом, людина набуває базове вміння малювати. У подальшому немає необхідності постійно накопичувати додаткові базові навички. Подальший прогрес визначається практикою, вдосконаленням техніки і вивченням того, до чого можна застосувати набуті навички. «Сукупне вміння малювати те, що знаходиться у вас перед очима (предмет, людина, пейзаж), вимагає тільки п'яти фундаментальних навичок – не більше. Ці навички не є власне навичками малювання. Це навички сприйняття» [9, с. 8].

У цілому якщо розглядати теорію півкуль крізь призму малювання, то можна зробити висновок, що за всі ті вміння, які є необхідними в образотворчому мистецтві, відповідає саме права півкуля головного мозку. Метод правопівкульного малювання ігнорує усталені символи,

що зберігає пам'ять про зовнішній вигляд кожного об'єкта. Замість цього художник, дивлячись на об'єкт, бачить його таким, яким він є, порівнює загальні розміри та розміри окремих елементів, положення світла й тіней та об'єднує все це у одну єдину картину.

За інноваційним потенціалом досвід носить комбінаторний характер, оскільки передбачає конструктивні поєднання і вдосконалення своїх та вже знайомих педагогічних технологій і методик, залучення їх до розроблення інновацій, спрямованих на розвиток загальнокультурних компетентностей особистості. Це дозволяє творчо інтерпретувати різні підходи до організації навчально-виховного процесу, а не заглиблюватися в суть тільки однієї технології. У професійній діяльності є можливість спиратися не тільки на свій досвід, але і на відомі наукові теорії навчання, брати на озброєння те, що допомагає в роботі, вносити зміни, корегувати, доповнювати, створюючи свої. Так відбувається вибір оптимального співвідношення найкращих традицій наявної освітньої системи та педагогічних інновацій, спрямованих на підвищення ефективності педагогічної праці.

Із досліджень Л. Жарретт, Л. Ленард виокремлюється думка, що «інтуїтивне малювання призводить до активізації правої півкулі, яка в людини відповідає за ідеї, образи, творчість. Психологи відзначають, що під час занять поліпшується мозковий кровообіг і відбувається загальна активізація діяльності головного мозку, що призводить до формування нових шляхів взаємодії між різними областями. А це, у свою чергу, включає компенсаторні механізми» [10, с. 10].

Із використання методики правої півкульного малювання можливо виокремити її роль. Змалювання контурних зображень є найпершою технікою правої півкульного малювання. Величезним плюсом від занять правої півкульним малюванням є можливість відволікати від комп'ютера і телевізора, оскільки сучасні студенти придбали залежність від цих технічних засобів. Заняття творчістю – процес дуже захоплюючий і може викликати мотивацію в будь-якому віці. Техніка правої півкульного малювання включає в себе набір різних вправ, які на перший погляд здаються дуже незвичайними. Саме оригінальність та незрозумілість цих вправ допомагає відключати логіку. Малювання з використанням то правої, то лівої руки, прописування літери у дзеркальному відображенні дозволяє розкрити світ чарівного польоту фантазії.

Головна мета арт-терапії в контексті методики правої півкульного малювання полягає в гармонізації психічного стану через розвиток здатності самовираження і самопізнання. Методика арт-терапії базується на переконанні, що зміст внутрішнього «Я» людини відображається в зорових образах всякий раз, коли вона малює, пише картину або ліпить скульптуру, в ході чого відбувається гармонізація стану психіки. Із точки зору психоаналізу основним механізмом арт-терапії є сублімація. Для цього використовують різні техніки малювання: монотипію, граттаж, що дозволяє відчути творчий порив студенту.

**Висновки.** На основі попередньо викладеного матеріалу можливо зробити певні узагальнення та висновки.

Метод інтуїтивного живопису, або правої півкульного малювання – це захоплюючий спосіб навчання малюванню. Правої півкульного малювання – сучасний метод навчання основам художнього бачення, а також технікам малювання. Використання засобів правої півкульного малювання дозволяє студенту розблокувати свою потенційну здатність до творчої зображувальної діяльності.

Використання методу правої півкульного малювання сприяє розкриттю творчого потенціалу студентів та корегує вплив традиційних «лівопівкульних» методик. Використання методики на початкових етапах художньої підготовки студентів дозволяє зняти численні блоки, невпевненість у власних силах та, що найголовніше, розкрити творчий потенціал за рахунок активізації правої півкулі головного мозку як основи креативності.

У ході занять мислення звільняється від стереотипів, що заважають жити і насолоджуватися життям. Студент починає мислити більш креативно. У процесі малювання формується вміння включати натхнення в потрібний момент. З'являється задоволення собою, результатом виконаної творчої роботи як художника, повага до результатів своєї роботи дає можливість



знайти точки гармонії в собі, ще більш розвивається інтуїція, адже, прислухаючись до себе, ми можемо керувати собою і, перетворюючи свій світ, перетворювати життя навколо себе.

**Перспективи подальшого дослідження проблеми.** Подальших досліджень потребує механізм коректного та ефективного асимілювання методу правопівкульного малювання до академічного навчання образотворчому мистецтву.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Коновець С.В. Образотворче мистецтво в початковій школі. Київ, 2000. 79 с.
2. Крамаренко Р. Інтерактивні техніки навчання як засіб розвитку творчого потенціалу учнів. Відкритий урок. 2002. № 5-6. С. 7–10.
3. Домрачев С.С. Эвристический потенциал физикалистской парадигмы онтологии индивидуального сознания : дисс. ... канд. филос. наук. Спец. 09.00. 01 – Социальная философия. Магнитогорск, 2002. 155 с.
4. Михайлівська А.П. Про що розповість педагогу коефіцієнт асиметрії головного мозку студента. *Наукові здобутки студентів Інституту людини*. Київ : Інститут людини Київського ун-ту ім. Б. Грінченка, 2015. Випуск 2. 0,63 д.а. URL: <http://studscientist.kubg.edu.ua/index.php/journal/issue/view/4>.
5. Силко Р.М. Розвиток творчого потенціалу майбутніх педагогів – художників за допомогою методу правопівкульного малювання у процесі художньої підготовки. *Молодий вчений*. 2018. № 2.1 (54.1). С. 128–131.
6. Спрингер С., Дейч Г. Левый мозг, правый мозг. Москва : Мир, 1981. 368 с.
7. Чуприков А.П., Волков Е.А. Мир леворуких. Киев : Инст-т нейропсихиатрии А. Чуприкова, 2005. 88 с.
8. Сперри Р.У. Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения. *Роджер Уолкотт Сперри. Разум и мозг: Сб. трудов. Ин-т философии АН России*. Москва : Наука, 1994. 269 с.
9. Эдвардс Б. Откройте в себе художника. Минск : ООО «Попурри», 2004. 240 с.
10. Жарретт Л., Ленард Л. Рисунок. Полное руководство. Москва : «Астрель», 2008. 416 с.

### REFERENCES

1. Konovec S. V. Obrazotvorche mistectvo v pochatkovij shkoli / S. V. Konovec.
2. Kramarenko R. Interaktivni tehniki navchannya yak zasib rozvitku tvorchogo potencialu uchniv / R. Kramarenko // Vidkritij urok. – 2002. № 5–6. S. 7–10.
3. Domracheev S. S. Evristicheskiy potencial fizikalistskoj paradigmy ontologii individualnogo soznaniya // Sergej Stanislavovich Domracheev: Dissert. ... na stisk. kand. filos. nauk. Spec. 09.00.01 – Socialnaya filosofiya. – Magnitogorsk, 2002. 155 s.
4. Mihajlivska A. P. Pro sho rozpovist pedagogu koeficiyent asimetriyi golovno mozku studenta / Anna Petrivna Mihajlovska, Yevgeniya Oleksiyivna Nevedomska // Naukovi zdotki studentiv Institutu lyudini [Elektronnij resurs]. K.: Institut lyudini Kiyivskogo un-tu im. B. Grinchenka, 2015. – vipusk 2. 0,63 d.a. URL: <http://studscientist.kubg.edu.ua/index.php/journal/issue/view/4>
5. Silko R.M. Rozvitok tvorchogo potencialu majbutnih pedagogiv – hudozhnikov za dopomogoyu metodu pravopivkulovogo malyuvannya u procesi hudozhnoyi pidgotovki / R.M. Silko, Ye. M. Silko. // «Molodij vchenij». 2018. № 2.1 (54.1). S. 128–131.
6. Springer S., Dejch G. Levyj mozg, pravyy mozg. M.: Mir, 1981. 368 s.
7. Chuprikov A.P., Volkov E.A. Mir levorukih. K.: “Inst-t nejropsihiatrii A. Chuprikova”, 2005. 88 s.
8. Sperri R. U. Perspektivy mentalistskoj revolyucii i vzniknovenie novogo nauchnogo mirovozzreniya / Rodzher Uolkott Sperri. Razum i mozg: Sb. trudov. In-t filosofii AN Rossii. M.: Nauka, 1994. 269 s.
9. Edvards B. Otkrojte v sebe hudozhnika / Betti Edvards // Per. s angl. P.A. Samsonov. 3 izd. Mn.: ООО «Popurri», 2004. 240 s.
10. Zharrett L., Lenard L. Risunok. Polnoe rukovodstvo / Loren Zharrett, Liza Lenard. M.: «Astrel», 2008. 416 s.

**Butenko Eleonora Hennadiivna**

Student of the Department of Theory and Methodology of Decorative Arts  
of the Graphic Arts and Graphic Faculty  
State Institution “South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky”  
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

## **THE METHODOLOGY OF THE RIGHT HEMISPHERE OF TEACHING OF ARTS AND ITS ROLE IN THE PREPARATION STUDENTS OF ART**

*The features of the use of the rectangular drawing method for the development of students' creative potential are revealed in the article. The essence and physiological basis of the method of rectangular drawing are covered.*

*Attention is drawn to the fact that the method of rectangular drawing can simultaneously solve the main two problems: the development of the right hemisphere and the disclosure of creative abilities. The technique of using the rectangular drawing method in the artistic preparation of students is presented.*

*It is determined that the technique of rectangular drawing allows to remove all those blocks and clips that were present in students. The method of rectangular (intuitive) drawing allows: to show individuality; simplifies the creative process; excludes activity analysis; eliminates internal obstacles; helps to feel inner harmony; reveals your creative abilities; makes people more attentive to people and the world around them. The main purpose of art therapy in the context of rectangular drawing techniques is to harmonize the mental state through the development of the capacity for self-expression and self-knowledge.*

*The mechanisms of development of students' creative potential by means of rectangular drawing are revealed. It is stipulated that with the use of the law-based teaching method of teaching fine arts, which are based on personality-oriented teaching of fine arts, students' own-personal functions are included in the educational process.*

*The findings state that the method of intuitive painting, or right-handed drawing, is a fascinating way of teaching drawing. Right-hemisphere drawing is a modern method of teaching the fundamentals of artistic vision and drawing techniques. The use of rectangular drawing tools allows the student to unlock his or her potential for creative imagery. During the lessons, thinking is free from stereotypes that interfere with living and enjoying life. The student begins to think more creatively. In the process of drawing, the ability to incorporate inspiration at the right moment is formed. There is a satisfaction with oneself, the result of a creative work as an artist, the respect of the results of one's work makes it possible to find the points of harmony in oneself, the intuition develops even more – after listening to oneself we can control ourselves and transform our world, transform life around ourselves. The ways of further research in this field are outlined, which further research requires a mechanism of correct and effective assimilation of the rectangular drawing method to academic teaching of fine arts.*

**Key words:** brain, right-wing drawing, creative potential, artistic training.

УДК 111.852«19/20»

DOI <https://doi.org/10.24195/spj2310-2896.2019.4.22>**Лосик Ореста Миколаївна**кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософіїЛьвівського національного університету імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, Львів, Україна

## ДЖЕРЕЛА ХУДОЖНЬОЇ ОБРАЗНОСТІ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ

У західній естетиці впродовж століть візуалізація уявного чи мислимого узгоджувалася з метафізичною ідеєю розуму, що саме собою є парадоксальним, адже «раціональне» не здатне однозначно інтерпретуватися в мові «образного». Упродовж кількох останніх десятиліть постмодерністська творчість художніми засобами відображає новітню тенденцію у світобаченні та світорозумінні, характерну для щораз ширших цивілізаційних ареалів. Образність, до якої вона прагне, відрізняється від класичних взірців і нерідко провокує викличність, експериментальність, концептуальним багатоманіттям тощо. Перелічені характеристики зумовлені не лише сучасною культурною дійсністю, їх смислові передумови закорінені в більш чи менш віддаленому минулому. Дослідження окремих аспектів цих витоків і зумовлює актуальність нашої розвідки.

Мета пропонованої статті – розглянути естетичні витoki постмодерністської художньої образності та їх взаємозв'язок із культурно-світоглядними змінами сучасної дійсності. Поставлено завдання прослідкувати ідейні паралелі між модерністськими і постмодерністськими інтерпретаціями змін життєвої дійсності та проаналізувати їх вплив на трактування можливостей художньо-образної виражальності і мистецької свободи.

Із загальнонаукових застосовано методи: синтезу, аналогії та узагальнення, з конкретних філософських використано феноменологічний і трансцендентальний підходи.

Досягнуто таких результатів: підтверджено тезу про вплив модерністських ідей на емансипацію новітнього західного світогляду загалом, в його межах – і постмодерністську течію. На прикладі естетичної концепції Ш. Бодлера про фрагментарність і плинність «сучасності» проаналізовано, як саме мистецька виражальність інтерпретує часову неповторність кожної актуальності з її досвідами в минулому, теперішньому та майбутньому. За допомогою вибраних розвідок Дж. Барта, Л. Фідлера, Ж.-Ф. Ліотара, М. Фізерстоуна прослідковано шляхи розвитку започаткованої модернізмом інтертекстуальних можливостей виражальності вже в постмодерністській теорії та практиці, зокрема трансавангарді. Аргументовано, що неусталеність естетичних критеріїв десакралізує сферу творчості та поширюється і на позамистецьку щоденність. Стверджено водночас, що свобода художньої виражальності в постмодерністському мистецтві продовжує віддзеркалювати тяжіння до гетерогенності та багатоманіття сьогодення в цілому.

**Ключові слова:** модернізм, постмодернізм, сучасність, змінність, образність, естетизація щоденності.

**Вступ.** Ідейні змісти і смислове навантаження постмодерністської художньої образності зумовлені всебічною світоглядною емансипацією нашої «картини світу» й людського буття. Цей поступ й тяжіння до все більшої свободи мають свою історичну закоріненість у минулому та в цілому характеризують процеси загальноцивілізаційного розвитку західного світу впродовж останніх століть. У такій призмі постмодернізм постає не лише як один із провокативних «ликів» (за Л. Стародубцевою) сучасної нам дійсності, але й також як закономірний наслідок попередніх переосмислень та досвідів людських можливостей вільного самоздійснення, в тому числі в художньо-мистецькій площині.

**Мета та завдання.** Мета пропонованої статті – розглянути естетичні витoki постмодерністської художньої образності та їх взаємозв'язок із культурно-світоглядними змінами сучасної дійсності. Поставлено завдання прослідкувати ідейні паралелі між модерністськими і постмодерністськими інтерпретаціями змін життєвої дійсності та проаналізувати їх вплив на трактування можливостей художньо-образної виражальності і мистецької свободи.

**Методи дослідження.** Із загальнонаукових застосовано методи синтезу (прослідковано взаємозв'язки між естетичними ідеями модернізму та постмодернізму), аналогії (виокремлено схожість смислових настанов у різних ділянках художньої творчості сучасних митців-постмодерністів) та узагальнення (сформульовано критерії художньої образності в постмодерністській естетиці). Із конкретних філософських методів використано феноменогічний (аналіз естетичної концепції Ш. Бодлера про взаємозв'язок «прекрасного», «вічного» і «теперішнього») і трансцендентальний (характеристика суб'єктивних передумов процесу творчості та ролі автора-митця).

**Результати.** Спроби змінювати усталені естетичні канони присутні в кожній історичній епосі, однак у певних періодах вони зміцнюються й поширюються настільки, що починають зміщати пануючі ідеали та, відповідно, узвичаєні погляди на призначення мистецтва, критерії краси, роль автора, завдання рецепієнта тощо.

У цьому контексті для постмодерністської естетики надзвичайно важливою є доба модернізму. Хоч далеко не всі творчі інновації другої половини ХІХ – початку ХХ століття знайшли продовження в наступні десятиліття, саме «дух» часів *fin-de-siècle* надихав уяву й думку багатьох постмодерністів як у сфері художньої творчості, так і у сфері філософських, культурологічних, соціологічних, етичних міркувань про змінну природу сучасності, а в її межах – усе більш широкі прагнень свободи та (само)репрезентації [3].

Згідно із традиційною історіографією період модернізму ще належить до Модерну, бо його ідейне підґрунтя закорінене в новочасно-просвітницькому баченні «сучасності». Проте її модерністське втілення вже містить потенційні прикмети доби Постмодерну. І справді, наприкінці ХІХ ст. промовисто цілісний образ «сучасності», що його успішно в теорії та на практиці втілювали в добу Модерну, став поступово втрачати актуальність. Наростав скепсис щодо пануніверсальності, монополізму, тотальності раціонального первня, що визначав увесь попередній шлях модернізації. Модерність як практика утвердження щораз багатших досвідів свободи переставала виконувати функцію «бойового кличу». Вона вже не протиставлялася тягlostі, байдужіла до закоріненості й в більшості проявів «спогорда обстоювала свою незалежність від минулого» [7, с. 17]. У філософському, науковому, мистецькому і повсякденному типах світогляду дедалі впевненіше закорінюються партикулярність і плюралізм. Це не стає інновацією самою по собі, а радше її дуже специфічною, унікальною відміною.

Описані настрої із симптоматичних проявів швидко переросли у виразні ознаки «самосвідомості епохи» (за В. Вельшем). До початку ХХ ст. «хвиля захопленого прийняття сучасного світу та необмежених можливостей його індустріальної цивілізації» охопила всю прогресивну Європу. Класик німецького літературознавства Г.-Р. Яус натхненно відтворює інтенсивність її перебігу в царині художньої творчості: «Початок Нового задокументований у стількох місцях одночасно, що на тлі цілковито відмінних вихідних пунктів тим видимішою є розбіжність між відкритим очікуванням і закритим досвідом» [15, s. 52–53].

Чи не перший представник європейського модернізму, французький поет і денді Ш. Бодлер блискуче висвітлив проблематику інтерпретації «сучасного» крізь призму естетичного в одному зі своїх найвідоміших есе «Художник сучасного життя» (1863) [11]. Він зауважив, що в понятті «*modernité*» поєднано дві семантичні складові частини: мода (*mode*) та вічність (*éternité*).

Недаремно ряд сучасних, у тому числі постмодерністських, авторів високо цінують його літературну спадщину як вагому, навіть незамінну для розвитку новітньої історії ідей у ХХ ст. (серед них Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Делез, М. Фуко, А. Гайссен та ін.). Так, зокрема, Ч. Мілош зауважує в естетичній вразливості Ш. Бодлера паростки основних прикмет сучасного нам світобачення: увагу до деталей та акцент на безперервній змінності. Ці ознаки французький модерніст оцінював однозначно позитивно. А у сприйнятті нобелівського лауреата трактат Ш. Бодлера постає гімном «на честь цивілізації» та «проти Природи». Основоположник модерністського світогляду схвально вітає «штучність» як високу чесноту, яку приносить тільки цивілізаційний культурно-технічний прогрес, і, навпаки, осуджує заклики у стилі Ж.-Ж. Руссо повернутися

до натуралістично-інстинктивної, «дикої» поведінки. Ч. Мілоша не перестає захоплювати теза великого прихильника урбанізації та макіяжу про «потворності» нецивілізованої, акультурної життєвої дійсності, адже, як стверджував Ш. Бодлер, «усе, що гарне й шляхетне, плине з розуму та калькуляції» [19].

«*Modernité*» в очах Ш. Бодлера суміщає часову унікальність кожної нової «актуальності» (найвиразнішою формою якої є мода) з ретроспективою її вже минулих, застиглих історично форм.

Утвердження «сучасного життя» здійснюється насамперед у площині естетичного. Саме мистецтво є тим феноменом, у якому взірцево поєднуються дві складові частини прекрасного – безсмертя і змінність. Тому, на думку французького модерніста, найкраще вловити, спостерегти, пережити, досягнути «сучасність» можна лише завдяки художній творчості й тільки в її межах. Митець є «самітником із великою уявою», який невпинно «мандрує крізь велику пустелю людей» і шукає згаданої подвійності. Згодом прагне художніми засобами «видобути таємну красу» з неї як цілості: «З моди хотів би дістати все, що поетичного міститься в історичному, вічне ж – відслонити у змінному» [11, р. 10].

Ш. Бодлер наголошує, що часта, власне невпинна змінність навколишньої культурної дійсності творить справжню красу «теперішнього». Тому шукати досконалості в «репертуарі класичних ідей», пасивно копіюючи проминулі «сучасності», – деспотично. Так само хибно нав'язувати їх як «моду». Адже митці кожної епохи мали «свої» сучасності та відображали їх у згоді з «актуальним» для їхньої доби поєднанням згаданих елементів «прекрасного». Він зауважує, що «кожна епоха має свої образи, свій погляд та усміх» і потвердити це можна «не лише в галереях», а уважно вивчаючи «взяті окремо або всі разом» обставини, у яких творилося минуле. Ці історичні «сучасності», зафіксовані в мазках або строфах, із плином часу здатні захоплювати нас (як нащадків), хоч і не можуть ставати автентично «нашими».

Ш. Бодлер підкреслює, що сучасні митці повинні відкривати прекрасне у власній «теперішності». Адже увага до «сучасності» як змінної швидкоплинності – це половина того, що становить сутність художньої творчості. Цей елемент не можна легковажити. Тож помилково чинить той, хто, «занадто заглиблюючись у минуле, тратить пам'ять теперішнього; зрікається цінностей і привілеїв, які дає актуальна мить; оскільки чи не ціла наша оригінальність походить від сліду, який час витискає на наших враженнях».

«Минуле» ж, яке подивляємо «завдяки прекрасному», відкритому давніми авторами, здатне бути цікавим для нас і «завдяки своїм історичним цінностям», своїй нетеперішності. Відповідно, краса кожної «актуальності» залежить як від оглядання видобутого з неї «прекрасного» (яке й утривале її в історії, звільняючи місце для чергового втілення краси нової актуальності), так і від її «основної прикмети» – того, що це власне «сучасність». Але самої змінності (моди) замало для повної характеристики природи «сучасності». Інша її складова частина уособлює те, що протилежне до невловимої випадковості та минущої новизни – вічність. Вона допомагає виробити виразну спрямованість сучасності, а саме «схопити щось вічне, що міститься не по той бік сьогочасної миті й не позаду неї, а в ній самій» [14].

Для М. Фуко вбачає в особі Ш. Бодлера приклад «однієї з найбільш витончених свідомостей сучасності у XIX столітті», обраний ракурс – вольове зусилля. Воно «дає змогу вловити те «героїчне», що міститься в теперішньому». Зауважимо, що «героїчне» в даному випадку в жодному разі не «сакралізує актуальний момент, аби його зберегти або подовжувати», також не є формою колекціонерства певних вартих уваги хвиль. У ньому наявний сильний іронічний акцент. Відповідно, і добровільний носій такої самосвідомості сприймає свою ідентичність як «об'єкт складної та важкої праці», мета якої – «винайти самого себе» і не обмежуватися відкриттям власної прихованої суті, призначення тощо. Іншими словами, за М. Фуко, «Бодлерівська сучасність – це вправа, у якій надмірна увага до реального протистоїть практиці свободи, що водночас і поважає цю дійсність, і зазіхає на неї».

Запропонована інтерпретація суміщає часову неповторність актуальності з її неодмінною закоріненістю в історичній плинності минулого, теперішнього та майбутнього. Вона цілком

відповідає постмодерністському світобаченню, яке за допомогою художньо-мистецької образності вповні розвинулося вже в другій половині ХХ ст. У такому розумінні «постмодернізм не є кінцевою стадією модернізму, а модернізмом у стані народження, який повсякчас повторюється» [17, р. 28].

Серед різноманітних процесів «постмодернізації» естетичної теорії та художньої практики першість належить літературі. Саме в колі північно-американських критиків від кінця 50-х і впродовж 60-х років ХХ ст. розпочалися дискусії про втрату орієнтирів, що опанувала творчу спільноту. Вони засвідчили назрілу потребу шукати і знаходити нові напрями свободи самовираження та мистецтвознавчої рефлексії. Оновлення художньої творчості зводилося до почасти ностальгійних спроб переглянути ідеї мистецького модернізму.

Однією з перших розвідок, у якій стверджується остаточність здійсненого творчого перелому та переважають оптимістичні сподівання на інший стиль, є невелика стаття Дж. Барта «Література вичерпання» (1967). Американський критик сам перебував «усередині традиції бунтування проти Традиції». Він наголошує, що «сучасним» митець стане тоді, коли скерує і свої технічні вміння, і концептуальні задуми в напрямку міждисциплінарної творчості, позаяк у ній гніздиться «щось, що придасться для створення чи розуміння» справді сучасного мистецтва [9, р. 66].

Для західної демократичної свідомості, на думку Дж. Барта, уявлення про автора як всезнаючого «аристотелівського свідомого творця» та відповідального читача з передбаченими сподіваннями є прикладами геть небажаних догматичних постав, вартих осуду через те, що втілюють явище «політично реакційне, авторитарне, навіть фашистське». У непевних умовах сьогодення не той вважатиметься митцем, хто майстерно «практикує» певний вид мистецтва, але насамперед той, хто вміє, враховуючи вимоги новизни, продемонструвати авторську концептуальність. Для Дж. Барта досконало із цим завданням впоралися С. Беккет та Х.-Л. Борхес. Завдяки їм можна ствердити: літературне вичерпання не тотожне виродженню художньої творчості, йдеться тільки про виснаження давніх форм і можливостей письма. Немає приводу розпачати, бо насуваються неухильні зміни, які заповнять простір уяви свіжими можливостями.

Двадцять років по тому Дж. Барт опублікував нову статтю на згадану тематику, яка також здобула широкі коментарі. Її назва перегукується з уже зацитованою – «Література відновлення» (1987). У змісті автор розпрацьовує типово постмодерністську проблематику – концепт «нової вразливості». Підсумовуючи мистецькі досягнення двох пройдених декад, він зауважує, що міждисциплінарна експериментальність змістилася в бік високого рівня технічності, а інтертекстуальні ігри довільними контекстами та жанрами повинні далі розвиватись, як і вся постмодерністська проза [10].

Прихід змін у сфері художньої образності також звітував відомий літературний критик Л. Фідлер, зокрема, в гострій статті із промовистою назвою «Долання кордонів – засипування проваль» (1969), початково опублікованій в американському «Плейбої». На самому її початку автор стверджує, що модернізм як «різновид літератури», який ототожнював себе з головною сутністю «сучасності» та переконував, що здійснив найбільш інновативний поступ у сфері естетичної вразливості, є «мертвим, тобто належить до історії, а не теперішності» [13, р. 462]. Його «агонія» супроводжується «пологовими болями» народження постмодернізму (Л. Фідлер писав термін через дефіс). Новий стиль функціонуватиме в «цілком іншому», позначеному ще більшою апокаліптичністю, антираціональністю та іронією часі. Природно, він потребуватиме іншого різновиду культурознавчої теорії, яка б долучалася до знищення класового «обурливого поділу» на елітарне і популярне, фахове і плебейське, зрівнювала статуси автора, критика й глядача, професіонала та аматора, плекала докази подвійної та ще більшої інтерференційності тощо.

Яскравим прикладом постмодерністської свободи, вираженої за допомогою письма, стали романи У. Еко, М. Павича, Дж. Барта, І. Кальвіно, Д. Бартлема та ін. Їм притаманний ряд ознак, за якими текст може вважатися постмодерністським, а саме: антиреалістичність, заперечення

ієрархічності, лінеарності, впорядкованості, інтертекстуальне забавляння, множення фікцій, ілюзій, симулякрів, сюжет «без кінцевого речення» та ін. [2].

Запропонований літературним середовищем вимір емансипації знайшов відлуння у всіх традиційних і новітніх сферах художньої творчості, зокрема в малярстві, пластичних мистецтвах (Дж. Базеліц, А. Кіфер, Дж. Кунс, М. Костабі), театральному й хореографічному мистецтвах, кінематографії (Д. Лінч, В. Аллен, П. Гринуей, К. Тарантіно, П. Альмодовар) та фотографії. Багатогранний розвиток постмодерністська художня образність отримала в галузі архітектури [6].

На означення постмодерністського малярства після Другої світової війни італійський критик А.-Б. Оліва запропонував поняття «трансавангард». Цим він укотре підкреслив непрямі зв'язки новітньої виражальності з її модерністськими джерелами, навіть якщо вони й ґрунтуються на спротиві засадам традиційного авангарду. Трансавангардисти (М. Люрец, Дж. Базеліц, Ф. Клементе, С. Чіа, М. Паладіно, А. Кіфер, Ю. Шнабель, В. Вергман, Е. Фішль та ін.) чимало запозичили від постмодерністської філософії, зокрема метафори лабіринту, розпорошеного суб'єкта й т. зв. номадичного мислення. Саме воно мало б стати своєрідним заміником попередніх, тепер напівзанепалих, на їхню думку, зусиль над пошуками розуміння (яке у прямому розумінні лежить не у «глибині», а на «поверхні», не містить жодної новизни, лише багатоперспективно групує цитати, умовності, повтори, пародії, пастиші, колажі).

Постмодерністська естетика відрізняється від традиційної насамперед тим, що не відтворює дійсності, не поліпшує її відображення. Будь-який об'єкт може прирівнятися до мистецького, тому й сама творчість «розглядається вже часом як музей, часом – як смітник відходів різних культур» [8, с. 88]. Мистецтво, зокрема малярство, переорієнтувалося на «рефлексійність» стосовно самого себе й природи естетичного. Йому відповідає постметафізичне мислення. Воно без наївності та ностальгії розбиває класичні уявлення про цілісність мистецького твору (зокрема, живописного), подрібнюючи узагальнену, «правильну» і зобов'язальну композиційну єдність на «елементи», «моменти», «частини», «стани», «конфігурації» тощо. За аналогією з публічною сферою, в художній відбувається подібне: твір замінюється «Подією», яка «починає панувати тоді, коли відсутня Історія» [4, с. 116].

Родоначалник філософського постмодернізму Ж.-Ф. Ліотар вводить у сучасну мистецьку термінологію своє розуміння давньої категорії «високого». Її традиційні відповідники вважає патетично-фальшивими з огляду на метафізичне прагнення досконалості, а тому неправдивими, нав'язаними й застосованими до панівних естетичних ідеалів. Цей стан не піддається ані відтворенню, ані передбаченню. Можливо лише покликатися на нього, вповні використовуючи даровані експериментальністю й плюралізмом можливості.

Арт-пропозиції, зокрема у формі гепенінгів, наголошують на «чистій» випадковості, короткотривалості й недіалогічності творчого процесу, а також на потребі самого глядача (чи читача) шукати «не окреслено і наперед, не виповненої змістом цілості у власних гіпотезах і його – попередньо – доповнювати» [15, s. 57]. Трансавангард відмовляється відігравати соціальну роль, яку мистецтво «хай там соціально-реформістським, соціально-революційним чи соціально-утопічним чином» історично виконувало в різних втіленнях [1, с. 40]. Також він перестає об'єднувати, бо «завжди є витворюванням відмінностей» (А.-Б. Оліва), а експериментальність у просторі суспільної звичаєвості болісна, на відміну від творчого середовища, яке надихається нею.

Мистецький експеримент сам собою символізує наближення нових етапів у культурному бутті сучасного людства, одним з основних серед яких є технологізація довкілля. Ознаки «культурної декласифікації» й «демонополізації символічних ієрархій» сучасності набувають особливої напруженості. Візуальна матеріальність (притаманна репрезентативності Модерну) поступається місцем віртуальній іматеріальності. «Теорія допомагає художнику звільнитися від його локальної культурної ідентичності, а в умовах фрагментарних, розпорошених дискурсів – і від небезпеки, що його твори будуть сприйняті як місцеве непорозуміння», – так ці тенденції узагальнює українська мистецтвознавець Д. Скринник-Миська [5, с. 97].

Криза сприйняття породжує потребу нової систематизації, «яка полягає всього-навсього в бажанні зрозуміти твори, цілком позбавлені сенсу» [16, s. 64]. Вона динамічно-процесуальна: враховує різноманітність накладених один на одного «фікцій», «симулякрів» і перетворює культурну реальність на невпинну серію іконографічних образів, продуктованих мас-медіа та численними «фахівцями від культури». Описувані зміни соціолог культури М. Фізерстоун зараховує до явища «естетизації щоденного життя». Для нього характерні: поступова десакралізація сфери мистецтва (в тому числі ролі музеїв та академічної естетики), дедалі популярніша інституціоналізація її форм у побуті як «виразного стилю життя» (явище дендизму в Англії та фланерства у Франції, особливо Парижі), перетворення потреб культурної екзистенції особи в невпинну «гонитву за новими смаками і пізнаннями», підпорядкування праці над новими можливостями самовираження й пошуку нових досвідів вимогам «естетичного споживацтва» [12, s. 304–315]. Під впливом іматеріального зміщується традиційне розуміння категорій «часу», «простору» та «матерії». Це змушує сприймати реальність по-постмодерністському: з одного боку, особа (митець) сама створює дійсність, а з іншого – припиняє її контролювати та стає залежною від неї. Антиісторичний перебіг прирівнює різноманітність культурної географії до «простору телевізійного екрана» (за Ж. Бодріаром). Тому виражальні засоби (у) творчості – як мистецькій, так і філософській – повинні ілюструвати собою всеохопність майбутніх світоглядних перемін.

**Висновки.** Постмодерністська образність породжена сучасною нам дійсністю. Але в історичній ретроспективі можна прослідкувати її прояви в модернізмі другої половини ХІХ – початку ХХ ст., яким датується початок доби Постмодерну. У новітній естетиці обох «ізмів» розуміння мистецтва набуває антигегелівських ознак: зрівняння елітарного мистецтва «високої» культури з популярно-масовим; послаблення формальної «чистоти» в межах окремих видів мистецтва; критика індивідуалізму, уособленого в модерністському культі оригінальності та винятковості; впровадження технік пастижу та симулякру.

Єдиною виражальною можливістю, очікуваною від постмодерністського мистецтва, є продовження експериментів. Навіть більше, їхній інваріантності підпорядковуються й позамистецькі ділянки людської життєдіяльності. Ініціативна випробувальність («вразливість на ідеї») заступає місце традиційного досвіду. Тому лише оцінюючи експериментальне мистецтво як «справу майбутнього» та свободу уяви як рису прийдешньої «сучасності», можна намагатися зрозуміти світ, основними рисами якого стали гетерогенність і багатоманіття.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн : монографія / В. Вельш; пер. з нім. Київ : Альтерпрес, 2006. 328 с.
2. Гук З.В. Поетикальні вектори постмодерністського роману: художні експерименти Мілограда Павича : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.06 / Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2014. 200 с.
3. Лосик О. Взаємозв'язки модернізму та постмодернізму в контексті емансипації західного світогляду. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*. Львів, 2018. № 36. С. 344–359.
4. Монжен О. Виклики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції : монографія. Київ : Дух і Літера, 2011. 360 с.
5. Скринник-Миська Д. Мистецтво та художник як проекція сучасності. *Мистецтвознавство '14*. Львів, 2014. С. 89–102.
6. Стародубцева Л.В. Архітектура постмодернізму: Історія. Теорія. Практика : посіб. для студентів архітектурних спеціальностей вищих навчальних закладів. Київ : Спалах. 1998. 208 с.
7. Шорске К.Е. Віденський fin-de-siècle. Політика і культура : монографія. Львів : ВНТЛ-Класика, 2003. 320 с.
8. Яніон М. Занепад парадигми. *Сучасність*. Київ, 2002. № 1. С. 83–90.
9. Barth J. The Literature of Exhaustion. *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction* : monograph / J. Barth. London, 1984. P. 62–76.
10. Barth J. The Literature of Replenishment. *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction* : monograph. 1984. P. 193–206.



11. Baudelaire Ch. Le peintre de la vie moderne. URL: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/14785/mod\\_resource/content/1/BAUDELAIRE\\_le%20peintre.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/14785/mod_resource/content/1/BAUDELAIRE_le%20peintre.pdf) (дата звернення: 20.02.2020).
12. Featherstone M. Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego. *Postmodernizm: Antologia przekładów* / pod red. R. Nycza. Kraków, 1996. S. 299–332.
13. Fiedler L. A. Cross the Border – close the gap. *The Collected Essays of Leslie Fiedler* : monograph. New York, 1971. Vol. 2. P. 461–485.
14. Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? URL : <http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html> (дата звернення: 20.02.2020).
15. Jauß H. R. Proces literacki modernizmu od Rousseau do Adorna. *Odkrywanie modernizmu* / pod red. R. Nycza. Kraków, 2004. Wyd. II. S. 52.
16. Lyotard J.-F. Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu. *Postmodernizm: Antologia przekładów* / pod red. R. Nycza. Kraków, 1996. S. 62–80.
17. Lyotard J.-F. Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne? *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985* : monographie / J.-F. Lyotard. Paris, 1986. P. 12–34.
18. Lyotard J.-F. Wzniosłość i awangarda. *Teksty drugie*, 1990. № 2-3. S. 173–189.
19. Miłosz Cz. Traktat przeciwko Naturze – o eseju Bodlaire'a «Malarz życia nowoczesnego». URL: <http://wyborcza.pl/1,75475,327995.html> (дата звернення: 20.02.2020).

#### REFERENCES

1. Welsch W. (2006). Nash postmodernyj modern [Our Postmodern Modern]. Kyiv: Alterpres [in Ukrainian].
2. Huk Z. V. (2014). Poetykal'ni vektory postmodernists'koho romanu: khudozhni eksperymenty Milorada Pavycha [Poetic vectors of the postmodern novel: artistic experiments of Milorad Pavić]. (PhD dissertation). Ivan Franko National University of Lviv [in Ukrainian].
3. Losyk O. (2018). Vzaiemozv'iazky modernizmu ta postmodernizmu v konteksti emansypatsii zakhidnoho svitohliadu [Interconnections of modernism and postmodernism in the context of emancipation of the western worldview]. *Visnyk Lvivs'koi natsional'noi akademii mystetstv*, 36, 344–359 [in Ukrainian].
4. Mongin O. (2011). Vyklyky skeptyzmu. Zminy intelektual'nogo pejzazhu Frantsii [Challenges of skepticism. Changes in the intellectual landscape of France]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
5. Skrynnyk-Myska D. (2014). Mystetstvo ta khudozhnyk iak proektsiia suchasnosti [Art and artist as a projection of the present]. *Art Studies '14*, 89–102 [in Ukrainian].
6. Starodubtseva L. V. (1998). Arkhitektura postmodernizmu: Istoriia. Teoriia. Praktyka: posib. dlia studentiv arkhitekturnykh spetsial'nostej vyschykh navchal'nykh zakladiv [Architecture of postmodernism: History. Theory. Practice: a handbook for students of architectural specialties in higher educational institutions]. Kyiv: Spalakh [in Ukrainian].
7. Schorske C. E. (2003). Videns'kyj fin-de-siècle. Polityka i kul'tura [Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture]. Lviv: VNTL-Klasyka [in Ukrainian].
8. Janion M. (2002). Zaneпад paradyhmy [The decline of the paradigm]. *Suchasnist'*, 1, 83–90 [in Ukrainian].
9. Barth J. (1984). The Literature of Exhaustion. In *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction* (pp. 62–76). London: Putnam [in English].
10. Barth J. (1984). The Literature of Replenishment. In *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction* (pp. 193–206). London: Putnam [in English].
11. Baudelaire Ch. (1863). Le peintre de la vie moderne. URL: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/14785/mod\\_resource/content/1/BAUDELAIRE\\_le%20peintre.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/14785/mod_resource/content/1/BAUDELAIRE_le%20peintre.pdf) (Last accessed: 20.02.2020) [in French].
12. Featherstone M. (1996). Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego. In R. Nycz (Ed.), *Postmodernizm: Antologia przekładów* (pp. 299–332). Kraków: Wydawnictwo «Baran i Suszczyński» [in Polish].
13. Fiedler L. A. (1971). Cross the Border – close the gap. In *The Collected Essays of Leslie Fiedler* (pp. 461–485). Vol 2. New York: Stein & Day Pub [in English].
14. Foucault M. (1984). Qu'est-ce que les Lumières? URL: <http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html> (Last accessed: 20.02.2020) [in French].

15. Jauß H. R. (2004). Proces literacki modernizmu od Rousseau do Adorna. In R. Nycz (Ed.), *Odkrywanie modernizmu* (pp. 21–59). Wyd. II. Kraków: UNIVERSITAS [in Polish].
16. Lyotard J.-F. (1996). Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu. In R. Nycz (Ed.), *Postmodernizm: Antologia przekładów* (pp. 62–80). Kraków: Wydawnictwo «Baran i Suszczyński» [in Polish].
17. Lyotard J.-F. (1986). Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne? In *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985* (pp. 12–34). Paris: Galilée [In French].
18. Lyotard J.-F. (1990). Wzniosłość i awangarda. *Teksty drugie*, 2–3, 173–189 [in Polish].
19. Miłosz Cz. Traktat przeciwko Naturze – o eseju Bodlaire'a «Malarz życia nowoczesnego». URL: <http://wyborcza.pl/1,75475,327995.html> (Last accessed: 20.02.2020) [in Polish].

**Losyk Oresta Mykolaivna**

Candidate of Philosophy,  
Associate Professor of the Department of Philosophy  
Ivan Franko National University of Lviv  
1, Universytetska str., Lviv, Ukraine

### SOURCES OF ARTISTIC IMAGERY IN THE POSTMODERN AESTHETICS

*For centuries, in Western aesthetics the visualization of imaginary or thinkable had been consistent with the metaphysical idea of the mind, which in itself is paradoxical, since “rational” cannot be interpreted unambiguously in the language of “figurative”. Over the last few decades, postmodern creativity has reflected, through artistic means, the latest trend in the worldview and the perception of the world that is characteristic of ever-expanding civilizational areas. The imagery it strives for, differs from the classic models and often provokes challenges, experimentation, conceptual diversity and so on. These characteristics are due not only to contemporary cultural reality, their semantic preconditions are also rooted in a more or less distant past. The study of certain aspects of these sources predetermines the topicality of the present research.*

*The aim of the article is to examine the aesthetic origins of postmodern artistic imagery and their relationship with cultural-worldview changes in the contemporary reality. The task that has been set is to trace the parallels in ideas between modernist and postmodern interpretations of changes in life reality and to analyze their influence on the understanding of the possibilities of artistic and imagery expression and artistic freedom.*

*The following methods have been applied herein: the general scientific methods include synthesis, analogy and generalization, the specific philosophical methods are phenomenological and transcendental.*

*The following results were achieved: the thesis about the influence of modernist ideas on the emancipation of the contemporary Western worldview in general, and within it – the postmodernism as well, was confirmed. On the example of Ch. Baudelaire's aesthetic conception about the fragmentation and flow of «modernity» it was analyzed how artistic expressiveness interprets the temporal uniqueness of each immediacy with its experiences in past, present and future. On the basis of the researches by J. Bart, L. Fiedler, J.-F. Lyotard, M. Featherstone chosen for the present analysis, the ways of development of intertextual possibilities in expressiveness initiated by modernism already in postmodern theory and practice, in particular in transavantgarde were traced. It is argued that the variability of aesthetic criteria desacralizes the sphere of creativity and extends to everyday life that is beyond creativity. At the same time, it is stated that the freedom of artistic expression in postmodern art continues to reflect the pursuit of heterogeneity and the diversity of contemporaneity in general.*

**Key words:** *modernism, postmodernism, contemporaneity, variability, imagery, aestheticization of everyday life.*

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

**Чуйкова Е.В.**

ТРАНСФОРМАЦИИ СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

В ИНДИЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ..... 4

### ГНОСЕОЛОГІЯ

**Borinstein Ye.R., Konakh M.S.**

THE ESSENCE AND GENESIS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE:

PHILOSOPHICAL PROBLEMS.....11

**Дуцяк І.З.**

АНАЛІЗ НАЙДЕСТРУКТИВНІШИХ ПРОЯВІВ МЕТОДОЛОГІЧНОГО НІГІЛІЗМУ..... 20

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

**Антипова А.А., Петина О.Б.**

ФИЛОСОФИЯ И СКАЗКА: ТОЧКА ПЕРЕСЕЧЕНИЯ И ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ..... 26

**Borinstein Ye.R.**

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE EUROPEAN ENLIGHTENMENT.....34

**Ворніков В.І.**

«СОЦІАЛЬНІ АРХЕТИПИ» У ПРОСТОРІ ВЗАЄМОВІДНОСИН

У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....43

**Зайцева Н.О.**

СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ АРХЕТИПІВ К. ЮНГА.....52

**Запорожченко О.В.**

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУТНОСТІ ФЕНОМЕНУ ІДЕНТИЧНОСТІ

ОСОБИСТОСТІ ТА ЇЇ ТРАНСФОРМАЦІЙ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....62

**Зінкевич В.І.**

МЕТАМОРФОЗИ МЕНЕДЖМЕНТУ ЕТАПУ ЗАНЕПАДУ

СИСТЕМИ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ.....69

**Лісєнко О.В.**

АКСІОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ.....76

**Пальчинська М.В.**

ЕКЗИСТЕНЦІЇ ВІРТУАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

В СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ.....83

**Плавич В.П.**

КОНЦЕПЦІЯ СУЧАСНОГО ПРАВА:

ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ..... 91

**Попков В.В.**

НАЦИОНАЛЬНОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ:

СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ Н. БЕРДЯЕВА..... 104

<b>Rodian M.V.</b>	
HISTORICAL NARRATIVE AS METHODOLOGY RESEARCH OF THE PAST.....	113
<b>Стоянова Л.Л.</b>	
СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: МІСЦЕ ТА РОЛЬ ТВОРЧОГО ЕЛІТНОГО СЕРЕДОВИЩА (НА ПРИКЛАДІ ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКОЇ ШКОЛИ ЖИВОПИСУ).....	120
<b>Цибра М.Ф., Агаманюк З.М.</b>	
ШЛЯХИ НАБУТТЯ СВОБОДИ.....	128
<b>ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ</b>	
<b>Добролюбский А.О.</b>	
МИСТЕРИИ ЦАРЯ СКИЛА (ФИЛОСОФСКО-СЕКСОЛОГИЧЕСКОЕ РАССЛЕДОВАНИЕ).....	139
<b>Ханжи В.Б., Синицына А.В.</b>	
АВГУСТИН АВРЕЛИЙ: МОДЕЛЬ ЛИНЕЙНОГО ВРЕМЕНИ.....	147
<b>ЕТИКА</b>	
<b>Врана А.О.</b>	
ФІЛОСОФЕМА ВИБОРУ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ.....	157
<b>Яровицька Н.А., Мельник Е.А.</b>	
«Я І НИЦО»: СИМВОЛІЧНІСТЬ РЕАЛЬНОГО АБО РЕАЛЬНІСТЬ СИМВОЛІЧНОГО (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ТВОРЧОСТІ Г. ПІНТЕРА).....	164
<b>ЕСТЕТИКА</b>	
<b>Бутенко Е.Г.</b>	
ПРАВОПІВКУЛЬНА МЕТОДИКА НАВЧАННЯ ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВУ ТА ЇЇ РОЛЬ У ХУДОЖНІЙ ПІДГОТОВЦІ СТУДЕНТІВ.....	172
<b>Лосик О.М.</b>	
ДЖЕРЕЛА ХУДОЖНЬОЇ ОБРАЗНОСТІ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ .....	179

# CONTENTS

## PHILOSOPHICAL ONTOLOGY

**Chuikova O.V.**

TRANSFORMATIONS OF CONSCIOUSNESS OF MAN  
IN INDIAN AND CHINESE SPIRITUAL TRADITION.....4

## GNOSEOLOGY

**Borinstein Ye.R., Konakh M.S.**

THE ESSENCE AND GENESIS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE:  
PHILOSOPHICAL PROBLEMS.....11

**Dutsiak I.Z.**

ANALYSIS OF THE MOST DESTRUCTIVE MANIFESTATIONS  
OF METHODOLOGICAL NIHILISM.....20

## SOCIAL PHILOSOPHY

**Antipova H.O., Petinova O.B.**

PHILOSOPHY AND FAIRY TALE: CROSSPOINT AND FACETS OF INTERACTION.....26

**Borinstein Ye.R.**

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE EUROPEAN ENLIGHTENMENT.....34

**Vornikov V.I.**

“SOCIAL ARCHETYPES” IN THE SPACE OF MUTUAL RELATIONS  
IN THE MODERN UKRAINIAN SOCIETY.....43

**Zaitseva N.O.**

FREEDOM OF PERSONALITY IN THE MODERN UKRAINIAN SOCIETY  
IN THE CONTEXT OF THE CONCEPT OF K. JUNG’S ARCHETYPES.....52

**Zaporozhchenko O.V.**

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE PERSONAL IDENTITY PHENOMENON  
AND ITS TRANSFORMATION UNDER THE CONDITIONS  
OF INFORMATION GLOBALIZATION.....62

**Zinkevych V.I.**

METAMORPHOSIS OF MANAGING THE DECLINE STAGE  
OF THE INDUSTRIAL EDUCATION SYSTEM.....69

**Liseienko O.V.**

AXIOLOGICAL BASES OF RESEARCH OF NATIONAL MENTALITY.....76

**Palchynska M.V.**

EXISTENCES OF VIRTUAL WORLD IN THE MODERN SOCIOCULTURAL CONDITIONS.....83

**Plavych V.P.**

CONCEPT OF MODERN LAW:  
PROBLEMS OF FORMATION AND PROSPECTS FOR DEVELOPMENT.....91

**Popkov V.V.**

THE NATIONAL AND THE UNIVERSAL:  
THE MODERN INTERPRETATION OF N. BERDYAEV.....104

<b>Rodian M.V.</b>	
HISTORICAL NARRATIVE AS METHODOLOGY RESEARCH OF THE PAST.....	113
<b>Stoyanova L.L.</b>	
MODERN UKRAINIAN SOCIETY: THE PLACE AND ROLE OF THE CREATIVE ELITE ENVIRONMENT (ON THE EXAMPLE OF THE SOUTH UKRAINIAN SCHOOL OF PAINTING).....	120
<b>Tsybra N.F., Atamaniuk Z.M.</b>	
WAYS OF FINDING OF FREEDOM.....	128
<b>PHILOSOPHY OF HISTORY</b>	
<b>Dobroliubskiy A.O.</b>	
MYSTERIES OF KING SKIL (PHILOSOPHICAL AND SEXOLOGICAL INVESTIGATION).....	139
<b>Khanzhy V.B., Sinitsyna A.V.</b>	
AUGUSTINE AURELIUS: THE MODEL OF LINEAR TIME.....	147
<b>ETHICS</b>	
<b>Vrana A.O.</b>	
THE PHILOSOPHY OF CHOICE IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS.....	157
<b>Yarovytska N.A., Melnyk E.A.</b>	
«I AND NOTHING»: SYMBOLISM OF REALITY OR REALITY OF SYMBOLIC (ON THE MATERIAL OF HAROLD PINTER’S WORKS).....	164
<b>ESTHETICS</b>	
<b>Butenko E.H.</b>	
THE METHODOLOGY OF THE RIGHT HEMISPHERE OF TEACHING OF ARTS AND ITS ROLE IN THE PREPARATION STUDENTS OF ART.....	172
<b>Losyk O.M.</b>	
SOURCES OF ARTISTIC IMAGERY IN THE POSTMODERN AESTHETICS.....	179

## **НОТАТКИ**

Наукове видання

**ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ**

**ВИПУСК № 4, 2019**

Формат 60x84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Цифровий друк.

Обл.-вид. арк. 18,39. Ум.-друк. арк. 22,32. Зам. № 0420/117

Підписано до друку 28.02.2020. Наклад 100 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»

73021, м. Херсон, вул. Паровозна, 46-а

Телефон +38 (0552) 39 95 80,

+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08

E-mail: [mailbox@helvetica.com.ua](mailto:mailbox@helvetica.com.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 6424 від 04.10.2018 р.