

ISSN 2078 6999

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 19

Published since 1999

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 19

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National
University of Lviv

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2017

*Друкуються за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка
Протокол № 47/3 від 28 березня 2018 року*

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.*

Внесено в перелік наукових фахових видань України від 06.03.2015. № 261.
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2017. Випуск 19. 124 с.
Visnyk of the Lviv University. Series philosophical science. 2017. Issue 19. 124 p.

У Віснику публікуються актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

The actual philosophical, politological, culturological, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. А. Карась – головний редактор; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. Б. Поляруш – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. М. Братасюк; д-р габіл. філос. н., проф. А. Брожек (Польща); д-р філос. н., проф. О. Гомілько; д-р габіл. філос. н., проф. Л. Гавор (Польща); д-р філос. н., проф. В. Глухман (Словаччина); д-р філос. н., проф. Дж. Ділі (J. Deely, США); д-р філос. н., проф. М. Долідзе (Грузія); д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., проф. М. Кашуба; д-р філос. н., проф. М. Култаєва; д-р габіл. філос. н., проф. Т. Купсь (Польща); д-р габіл. філос. н., проф. Я. Лашик (Польща); д-р філос. н., проф. В. Лисий; канд. філос. н. доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія); д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. Ю. Моркуніне (Литва); д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; д-р філос. н., проф. А. Пашук; канд. філос. н. доц. Л. Рижак.

Professor A. Karas – Editor-in-Chief
Professor N. Hapon – Managing Editor
K. Otkovych – Assistant Editor

Адреса редакційної колегії:

ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. (032) 239-43-72
E-mail: k_filos@lnu.edu.ua
http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
Universytetska Str., 1,
Lviv, 79000
Tel. (38) (032) 239-43-72
E-mail: k_filos@lnu.edu.ua

Відповідальний за випуск проф. *А. Карась*

Редактор *А. Габрук*

Комп'ютерне верстання *Н. Лобач*

Адреса редакції, видавця і виготовлювача:

Львівський національний університет
імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70×100/16.

Ум. друк. арк. 11,8.

Тираж 100 прим. Зам

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2017

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 272-36+1(091)477

АРИСТОТЕЛЬ І АКВІНАТ: РЕЦЕПЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ БУТТЯ

Павло Содомора

*Львівський національний медичний університет
імені Данила Галицького, вул. Пекарська, 69
pavlosodom@gmail.com*

Розглянуто концепції Аристотеля та їх рецепцію схоластичним вченням, насамперед Томою з Аквіну. Поняття буття є ключовим у системі Аквіната. Аналізуються деякі концепції Стагірита та зіставляються з модифікованими Аквінатом. Вчення Аристотеля увійшло у середньовічну філософію уже дещо модифіковане різними культурними та філософськими системами. Цей факт спричинився до сприйняття системи середньовічними мислителями. Сприймаючи систему Аристотеля у загальному, Аквінат інтерпретує певні теорії у світлі християнства. Тома, базуючись на основних концепціях Аристотеля, вибудував інноваційну філософську систему. Поняття буття по-різному виявляється у системах цих мислителів, незважаючи на те, що Аквінат практично без зміни приймає “Фізику” Аристотеля.

Ключові слова: схоластика, буття, інтенційність, сутність, перцептивність, знак, форма.

Аристотель, якого знала середньовічна латиномовна філософія, не був таким, яким його знав класичний грекомовний період: твори Стагірита прийшли в християнську латиномовну філософію, просочені впливами як мінімум чотирьох культур – єврейської, грецької, ісламської та власне латинської. Тому разом з Аристотелем у Середньовіччя увійшли Гален, Птолемей, Мойсей Маймонід, Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Авіценна, Аверроес та інші мислителі. Згодом Альберт Великий (1201-1280), якому Церква, поряд із титулом Святого, надала титул Покровителя природничих наук, започаткував процес розмежування уможливної доктрини Аристотеля від емпіричних засад природничих наук. Під впливом і керівництвом Альберта Великого виріс та сформувався Тома з Аквіну, чи не найголовніша постать схоластичної філософії та латинського періоду загалом. Хоча філософію як Аристотеля, так і Томи розглядало багато науковців, потрібно зупинитися на тому, що, з одного боку, поєднає цих філософів, а з другого – розмежує.

Тома, запозичуючи в основному систему Аристотеля, оглядає та пристосовує до теології різні філософські системи. Тут маємо, крім аристотелізму, платонізм, неоплатонізм та похідні течії від нього – системи Ібн Сінни та Ібн Габірола. Тома розвивав більшість своїх думок у межах теології XIII століття, і це наклало відбиток на його оцінку як теолога, а не як філософа. Тому багато з того, що вважаємо за філософію, він уважав за теологію. У

такому значенні, як Тома розвиває теологію у “Сумі”, ця наука називається “філософською теологією”, оскільки застосовує принципи та засади філософії для пояснення та тлумачення теологічних понять. Це знання у Томи набуває цілком іншого характеру, аніж воно мало в його попередників.

Буття як перше пізнаване (*ens ut primum cognitum*) належить до перших понять, що складають концепцію світосприйняття Томи. Французька школа неомізму твердить, що доктрина *esse* була основною у метафізиці Томи. Це питання знайшло своє продовження у новітніх філософів, зокрема у Гайдегера “*Seinsfrage*”, а також поняття Першості у Пірса (1839-1914). Потрібно сказати, що поняття “*ens ut primum cognitum*” (буття як перше пізнаване) не ототожнюється із поняттям “*ens reale sensibile*” (реальне відчуттєве буття). Буття як перше пізнаване є першим усвідомленням людського розуміння, у якому вміщається усе, що є можливим для пізнання через досвід, включаючи існування Бога.

Незважаючи на те, що природну філософію (тобто “Фізику”) Аристотеля Тома сприймає практично без нововведень (8 небесних сфер із землею в центрі, акт-потенція, субстанція-акциденція) та ін., однак щодо інших поглядів Тома запровадив багато нового. Для Аристотеля усі буття поділялися на два класи – ті, що мають поєднання матерії та форми, і ті, що не мають, тобто фізика та мета-фізика. Тобто ангели потрапляли в категорію богів, оскільки межею було поєднання матерії та форми. Тому платоністи говорили, що ангели мають матерію, і деякі православні теологи наполягали на тілесній природі ангелів. Аквінат перемістив межу божественності на дію: Бог є не лише нематеріальний, а є чистою дією буття [6, с. 166-169], тобто таким чином він перевершує ангелів. Тому для Аквіната не так було важливе саме буття, як власне дія буття. Аристотель говорить, що добром є те, чого усе прагне, тобто дія: Тома продовжує цю тезу, говорячи про дію буття, якою є Бог. Аристотель, як і інші античні філософи, вважали, що Бог нескінченний – однак вони помилялися стосовно виду нескінченності. За Томою, Бог є *summum esse* і нескінченний найвищою мірою.

Одним із найважливіших місць “Суми” є докази існування Бога. Слід, однак, розуміти, що мета доказів – не ствердити існування Бога, у якого уже всі вірили упродовж принаймні тисячі років, а встановити ключові вихідні положення для випрацювання подальших тверджень. Доказ від руху (*ex parte motus*) Аквінат переймає із “Фізики” Стагірита, однак для Аристотеля Бог онтологічно відокремлений від усього іншого, навіть сепарований, а для Аквіната – присутній у всьому завдяки поєднанню сутності та існування. [6, с. 83]. Тому залежність речей від їх начала в Томи значно глибша, аніж в Аристотеля. У цьому контексті Стагірит говорить, що різним є те, що людина є, і чим вона є, однак Аквінат уже говорить про це на вищому рівні, твердячи про різницю між сутністю та існуванням, і що тільки Бог своєю сутністю має існування. Аристотель і Аверроес твердять, що Бог не знає про майбутні випадковості, оскільки вони можуть не статися, а те, що може не статися, не може бути предметом науки. Аквінат твердить, що Бог знає майбутні випадковості, однак знає про них не у часовій поступальності, а з огляду вічності, оскільки Бог для Аквіната – творець, для Аристотеля – ні (*ScG I, 14*).

Два основні терміни, які Тома використовує у доктрині буття – “*ens*”, тобто “сущє” чи “існуюче” і другий – “*esse*”, “буття”. Відмінність між термінами *ens* – *esse* засновується насамперед на граматичній формі кожного терміна зокрема: перший термін, оскільки є дісприкметником, латинською мовою *participium*, тобто “причетний”, і тут не можемо не

провести аналогії із доктриною причетності, яку маємо у Платона, де він означає те, що наділене буттям “quasi habens esse” [7, с. 159-179]; другий термін є інфінітивом. Хоча у цьому контексті буття не зводиться до людського мислення, однак ніщо не пізнається без участі мислення, і тому це буття також не зводиться лише до відчуттєвих речей. Тут буття має семіотичні ознаки [4, с. 341], адже воно пізнається лише за допомогою мислення, що притаманне розумному буттю, тобто людині. Буття є визначальним і для пізнаваного, і для пізнаючого, тобто і для об’єкта, і для суб’єкта. Однак терміни *esse* та *ens* не можуть не бути синонімами у певних аспектах, оскільки ці дві дієслівні форми мають лише один відповідник як і в англійській, так і у французькій мовах.

Доктрина дії буття у Томи (*actus essendi*) струнка і розвинена. Саме вона прислужилася до створення течії екзистенціалізму, однак послідовники цієї течії ніколи не вважали себе спадкоємцями Аквіната. Якщо говорити про модерних раціоналістів, то їх увагу привертало небуття (*ens rationis*), а не *esse*, як його сприймав Тома. Гайдегер та його прихильники спрямовували погляд радше на речі, що існують як пізнавані та відчуттєві, аніж на буття, відповідне до *ens reale*, що було у центрі уваги неотомістів. Потрібно звернути увагу на те, що саме ті аспекти буття, які наділені чимось більшим, аніж лише об’єктивним існуванням, складають порядок реального буття, і саме ці аспекти буття Аристотель поділяє схемою категорій, тобто буття у собі, чи субстанційність, буття у чомусь (*in esse*), чи акциденція. Інший вид буття є буття до чогось (*ad esse*), чи стосунок (*relatio*). Тома стверджує, що лише у тому, що стосується чогось (тобто у стосунках), віднаходиться, з одного боку, існування реальне, і з іншого – існування, що залежить від розуму (STh I, 28, 1): “Те, що говориться про щось, позначає лише стосунок до чогось відповідно до певного поняття. Цей стосунок може бути й у самій природі речі, як, наприклад, деякі речі впорядковуються одна відносно іншої навзаєм і мають взаємну схильність. Такі стосунки є речовими: як-от у важкого тіла є схильність до середини, і тому певний стосунок є у самому важкому відносно до цієї середини”. Про відмінність між поняттями буття, що залежить від мислення, та буття, що від нього не залежить, йдеться ще в Боеція. Тома у коментарях до Боецієвого твору “*De trinitate*” зауважує, що Боецій представляє цю відмінність як самоочевидну істину.

Говоримо про буття у самому бутті двома способами. У першому значенні, буття поділяється на десять категорій, у другому значенні воно стосується істини твердження. У другому значенні ніщо, про що можемо зробити ствердне судження, не називається буттям, хоча воно й може не стосуватися чогось реального. У цьому значенні називаємо позбавлення чи заперечення буттям, оскільки відповідно до цього формулюємо, що твердження протилежне до заперечення, як, скажімо, те, що в оці є сліпота. У першому значенні застосовуємо поняття буття до того, що існує у реальності, й у цьому значенні сліпота не є буттям. Так, слово “сутність” не усувається від буття у другому значенні. У значенні позбавлення кажемо про такі ж речі, як буття, коли вони не мають сутності. Сутність походить від буття, взятого у першому значенні. Саме тому Аверроес (якого Тома називає “Коментатором”), стверджує, що буття у першому значенні позначає сутність речі (*essentia*). А оскільки буття у цьому значенні поділяється на десять категорій, то сутність повинна стосуватися чогось такого, що міститься у природі всіх і через це різні буття розташовані у різних родах і видах. Тому й людяність є сутністю людини, і таке інше подібне. Сутність позначає те, через що буття має свою дію існування.

Для Томи буття є першим, що потрапляє у сприйняття, однак воно уже дещо відрізняється від того, яке потрапляє у сприйняття Аристотеля: Буття для Томи поділяється на *reale* та *rationis*. Перше поділяється на категорії, друге поділяється на перцептивне і концептуальне, тобто перші і другі інтенції. Перші інтенції створюються незалежно від розуму, так, як є у природі, тобто засновуються на фізичних стосунках. Другі інтенції - це те, що створюється в інтелекті відповідно до того, що ми пізнаємо. Тут мислення діє відповідно до 5 слів Порфирія (рід, вид, різниця, властивість, акцидент). Вони засновуються на логічних стосунках і можуть помножуватися до нескінченності.

Для Томи буття є терміном, що позначає початок видово-специфічного людського досвіду. Першим поділом буття, тобто першим зіставленням (контрастом), що подається у нашому світі, є зіставлення у межах існування реального буття, що існує незалежно від розуму (*ens reale*), та небуття (*non ens*). Небуття також визначається терміном *ens rationis*, тобто те буття, яке залежить від розуму людини. Як бачимо із попереднього, у бутті існують аналогії, що виникають із досвіду та осмислення, однак саме *ens reale* не є аналогією, воно лише потребує аналогію для того, щоб перейти у людське розуміння, хоча й недосконало. Варто зазначити, що поняття небуття не збігається із поняттям “повного ніщо”: воно радше прирівнюється до поняття реального буття так, як небуття прирівнюється до того, що приймаємо за реальне буття.

Концепт небуття існує лише у мисленні, тоді як концепт реального буття існує у мисленні та поза ним. Тобто коли Тома стверджує, що перше, що потрапляє у сприйняття мислення, це буття, то тут він має на увазі те, що існує як об’єктивно, так і суб’єктивно, тобто істотне буття – *esse entitativum* (до речі, Тома цього терміна не використовує), на противагу до того, що існує лише об’єктивно (*esse rationis*), чи також *esse intentionale*, яке, власне, є синонімом (хоча лише частковим) до *esse immateriale*, як його сприймають Пуансо та згодом Маритен [9]. Якщо говорити про *esse intentionale*, то його значення у середньовічній філософії відрізняється від значення цього терміна у сучасній філософії [3, с. 96]. Термін “*intentionalitas*” вміщає свідомість, що спрямовується до свого предмета, водночас у Томи цей термін привносить форму іншого у вже існуючу форму. У сучасній філософії цей термін передбачає поняття знання, чого не було у середньовічному терміні [9, с. 104]. До того ж, “*intentionalitas*” наділена лише *species expressa*, тобто внутрішніми образами, які присутні всередині людського мислення, і вони у цьому понятті відокремлені від *species impressa*, від яких вони насправді залежать у своєму формуванні. *Species impressa* формуються зовнішнім фізичним оточенням, а *species expressa* формується власною діяльністю мислення у процесі сприйняття. Про ці терміни говорять й українські філософи [2, с. 181].

Бекон визначає інтенції як осмислювальні види, тобто ментальні подоби речей. Вони не є ідентичними ані з екстраментальними речами, ані з якостями мислення: вони мають власне *esse intentionale*, яке є результатом когнітивного акту. Тома стверджує, що логіка є предметом других інтенцій, тобто природних знаків, що позначають інші природні знаки (підмет–присудок, суб’єкт–предикат). Приблизно так визначав інтенції й Оккам: для нього інтенції завжди є знаками у розумі.

Esse intentionale, яке маємо у Томи (STh I, 56, 2) та ін., суттєво відрізняється від терміна “*intentionalitas*”, який пропонує пізніша філософія [5, с. 20-21]. *Esse intentionale* у розумінні Томи є корелятивним терміном до *esse entitativum*, тобто “істотного” буття матеріальної субстанції. Цей термін, по суті, є синонімом до “*esse immateriale*”, однак

стосується він відчуттєвого та мисленнєвого знання. Той, хто пізнає, чи іншими словами, пізнавач, у певному значенні стає тим, що він знає, хоча й залишається тим, ким був: а це можливо у тому випадку, коли форма пізнавача нематеріально приймає форму пізнаваного як сприйняття форми формою, на протигагу до сприйняття форми матерією, що виливається у чисто суб'єктивному способі існування.

Вираз, який використовували філософи латинського періоду на позначення різних видів стосунку у залежності від того, чи він позначав стосунки між буттями, що залежать від розуму (*ens rationis*), та буттями, що від нього не залежать (*ens reale*), був, відповідно, “*relatio secundum dici*” та “*relatio secundum esse*”, а згодом для позначення цих видів буття прийняли відповідні терміни – трансцендентний стосунок та онтологічний стосунок [4, с. 427]. Виходячи із понять сучасної філософії, *ens reale* прирівнюється до зовнішнього світу, а *ens rationis* – до внутрішнього, тоді як для Томи ці два поняття, які є частинами буття як першого пізнаваного (*ens ut primum cognitum*), є однаково об'єктивними [5, с. 121]. Адже, як зазначає Тома, починаємо сприймати завдяки відчуттям, і тут *ens rationis* включений у світ тих предметів, які сприймаємо, надаючи цим предметам такого характеру, яким вони не обов'язково наділені (STh I-II, 17, 4). Щодо цього Пуансо стверджує, що Бог пізнає світ не так, як ми, оскільки він знає, що буття, які залежать від розуму, позбавлені того, чого вони насправді й не мають, що часто трапляється у нашому досвіді, коли наділяємо речі невластивими характеристиками [3, с. 512]. Саме тому судження Бога є досконалим, а наше – недосконалим.

На думку Томи, існування Бога пізнаємо завдяки тому, що створюємо стверджувальні речення, а не завдяки прямому досвіду. У пізньомодерній філософії розвинулася дискусія про “*предикатність*” існування, тобто чи існування є предикатом [4, с. 316], а у пізньотомістській традиції деякі автори пропонували розрізняти існування як виконане (*exercitata*), та існування як означене (*significata*). Відповідно, існування як предикат позначає існування як застосоване. Наш лише прямий досвід про існування є існуванням відчуттєвих речей, і саме з концепта існування як виконаного (*exercitata*) формулюється концепт самого існування. Цей концепт за свій предмет має не відчуттєві речі, а існування як означене ідею чогось, що виконує дію буття, яке є, чи має дієве виконання існування. Саме цей концепт прикладається до відчуттєвих та духовних речей.

Про Бога можна говорити, що він є буттям, а також, що він є понад буттям та небуттям: є він буттям, оскільки наш термін “*буття*” приймається з нашого досвіду про дієво існуючі речі, а також за аналогією співвідноситься із буттям, для якого існування є сутністю (*ipsum esse subsistens*); а оскільки термін “*буття*” співвідноситься з обмеженим буттям, у здатність якого входить припиняти існування, то в такому випадку Бог не є таким буттям, а стоїть понад буттям та небуттям, і тут Тома наслідує неоплатоніків, стверджуючи, що першопричина існує понад буттям.

Бачимо, що над всією метафізикою та філософією Томи домінує концепція реального та самого буття як такого, бо поняття буття – це головне поняття філософії Томи. Деякі дослідники філософії Аквіната стверджують, що філософ лише переймає усе від Аристотеля, однак це не цілком глибока думка: навіть найточніші інтерпретатори Томи самі часто переглядають поняття буття, оскільки воно складне для сприйняття та його важко притримуватися. Помилки насамперед пов'язані із складністю термінології, адже у латинській мові Тома використовує два розмежовані (*distinctae*) терміни: *ens*, що визначає

буття, та *esse*, що визначає саму дію буття. Перший термін є дієприкметником, другий – інфінітивом. Натомість, у французькій мові маємо лише одне слово для позначення цих понять – *etre*, що поєднує два латинські; аналогічно маємо в англійській мові: *being* поєднує обидва латинські терміни – *ens* та *esse* [7, с. 159].

Філософська доктрина ніколи не може бути догмою віри, а також деякі догми віри не можуть бути доктриною філософії – тобто те, що зветься Одкровенням, неможливо пояснити на матеріалі досвіду, яким оперує людське розуміння. Однак інші догми віри можуть бути доктриною філософії, адже часом можна довести розумом те, у що вірить віра. Тому й те, у що вірить віра, має два аспекти щодо людського розуміння: осмислювальний, і такий, що не піддається для осмислення. Однак навіть і в останньому випадку філософія може осмислювати, чи те, що зветься Одкровенням, є можливим чи неможливим з огляду на досвід, тобто чи є таким, що філософія може довести, покладаючись на досвід. Тому філософія доводить існування Бога з огляду на досвід, але не так відбувається з триєдністю і простотою Бога – ці твердження сприймаємо так, як вони є – на віру. У всіх буттів сутність є іншою, аніж існування – тим вони й відрізняються від Бога, оскільки Бог не має обмеження в існуванні, на відміну від усього іншого. Бог внутрішньо присутній в усіх речах, однак усі речі разом не вичерпують його існування.

Тому й пізнати Бога з досвіду можливо лише до певного ступеня, оскільки жодна річ не існує так, як існує Бог. Таких висновків Тома дійшов вперше, оскільки ні в Аристотеля, ні в інших мислителів такого не зустрічаємо. Аквінат, оскільки не читав Аристотеля в оригіналі, сприймав Стагірита через призму різних культур, завдяки перекладам з інших мов. Тому під час рецепції концепцій Аристотеля відбувалася їх трансформація. Згідно з П'єром Адо, потрібна не інформація, а трансформація – тобто вже знайдена істина буття трансформує спосіб життя, а не тільки попередня трансформація способу життя уможливує віднайдення істини [1, с. 36]. Саме це покладено в основу дослідження – тобто не достатньо самої інформації, потрібно її сприйняття, що передбачає трансформацію на відповідному ґрунті і у відповідному середовищі. Саме це й зробив Аквінат, створюючи свою систему, яка відрізнялася від системи Аристотеля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Богачов А. Досвід і сенс / А. Богачов. – К. : Дух і літера, 2011. – 336 с.
2. Захара І. С. Академічна філософія України XVII-I пол. XVIII ст. / І.Захара. – Львів : Вид-во Львівськ. ун-ту, 2000. – 239 с.
3. Anscombe E. Collected Philosophical Papers / E. Anscombe. – Oxford, 1981. – 137 p.
4. Deely J. Four Ages of Understanding / J. Deely. – Toronto, 2001. – 1020 p.
5. Deely J. Intentionality and Semiotics / J. Deely. – Chicago : University of Scranton Press, 2007. – 240 p.
6. Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas / E. Gilson. — New York : Random house, 1966. — 502 p.
7. Knasas J. Aquinas' Metaphysics and Descartes' Methodic Doubt / J. Knasas // American Catholic Philosophical Quarterly, 1999. – 345 p.
8. Knasas J. The Philosophical Initiation of Metaphysics According to St. Thomas Aquinas / J. Knasas. – Vilnius : Logos leidykla, 1998. – 87 p.
9. Maritain J. An Introduction to Philosophy / J. Maritain. – London : Continuum, 2005. – 178 p.

**ARISTOTLE AND AQUINAS:
RECEPTION AND TRANSFORMATION OF BEING**

Pavlo Sodomora

*Lviv National Danylo Halytsky Medical University
pavlosodom@gmail.com*

The article deals with Aristotle's conceptions and their reception by the Scholastic teaching, namely by St. Thomas Aquinas. The notion of being is a key notion in the system of Thomas Aquinas. Certain Aristotle's conceptions are analyzed and contrasted with those that were developed by Aquinas. The teaching of Aristotle came into medieval philosophy already modified by various cultural and philosophical systems. This fact contributed greatly to the rendering of its system by medieval thinkers. Accepting Aristotle's system in general, Aquinas interprets several theories in the light of Christianity. For Aristotle, God is separated from everything else, but for Aquinas God is in everything due to its essence that relies in existence. For Thomas, being is the first that comes into awareness. But this being is quite different from the one of Aristotle.

Key words: scholastics, being, intentionality, essence, perceptivity, sign, form.

DIALOGUE OF ETHICAL THEORIES (KANT AND CONSEQUENTIALISM)

Vasil Gluchman

Institute of Ethics and Bioethics, University of Prešov (Slovakia)
vasil.gluchman@unipo.sk

The topic of consequences is central to consequentialism in general. That is why it is important to be familiar with the opinions of those who dealt with consequences primarily from a non-consequentialist viewpoint, such as Kant. When studying this issue, attention should be paid to three areas. Firstly, what the true character of Kant's ethics is. Secondly, what the position and role of consequences in Kant's ethics are. Thirdly, how the relationship of Kant's ethics to consequentialism is classified.

To summarise the first area regarding the character of Kant's ethics: Kant considers accepting the *a priori* moral law (as the initial motif for actions) as the criterion which determines the moral character of actions and the fulfilment of moral obligation resulting from this law. This emphasises the intentional character of Kant's ethics. It, naturally, does not contradict the well-known fact that Kant's ethics also has a significant teleological dimension provided by the realm of ends. However, this is a different aspect of the issue which the studied area of Kant's relationship to consequences is not concerned with.

In the summary of the second area, i.e. the position and role of consequences in Kant's ethical theory, it could be said that Kant considers such actions that are performed in accordance with requirements resulting from moral obligations as good, regardless the consequences. In the case of different actions, i.e. those that are not based on meeting moral obligations but merely on legal obligations or even actions contradictory to any obligation, consequences can be taken into consideration. Kant regards it important to, in a measure, note (especially negative) the consequences of specific actions by rational beings. In no way does Kant consider consequences a criterion of moral actions nor an expression of the moral value in a rational being.

Those utilitarian or consequentialist theories which, in some way, declare an adherence to Kant's ethics do not provide any confirmation either that it is consequences where common features of these conceptions with Kant can be found. Then, the result of the research is that Kant only pays scant regard to consequences of actions by rational beings, and that is at the level of legal actions based on hypothetical imperative. Kant's understanding of consequences, their position and role in his ethical theory, does not provide any reason to claim that there is a similarity between Kant and utilitarianism or consequentialism concerning issues regarding consequences. Kantians, utilitarians as well as consequentialists are aware of this.

Key words: Kant, consequentialism, moral law, moral obligation, David Cummiskey, Kantian utilitarianism, ethics of social consequences

It is noteworthy that, in general, ascertain similarity between Kant's ethics and utilitarianism or consequentialism is especially considering by some utilitarians or consequentialists (such as M. G. Singer, D. Cummiskey, R. M. Hare), while most neo-Kantians (such as S. Darwall, O. O'Neill, W.A. Wick, Ch. Korsgaard) refuse such reasoning. Authors, who admit the existence of this

aspect of Kant's ethics, tried to mitigate the impracticability of its ethical concepts and eliminate criticism for its lack of interest in real moral problems of man (O.Höffe, J. G.Murphy, etc.). Other authors, outside of Kantianism, utilitarian and moral consequentialism are to become quite stiffly (for example, G.H.R. Parkinson, G.B. Herbert and J.Rachels).

I think that Kant's moral ideal expressed through the Categorical Imperative has all the features of the maximalist and perfectionist moral ideal, despite the fact that in principle cannot be equated Kant's motives towards perfectionism and, for example utilitarian motives leading to maximization principle. Both theories seek to maximize a form, but based on different criteria and different themes. Utilitarianism seeks to maximize the happiness of the maximum number of people (Bentham, the Greatest Happiness Principle) on the basis of the assessment of the chances of achieving the maximum possible utility, pleasure or satisfaction of desires. Kant seeks to achieve this ideal on the good (moral) motives that lie in accepting a priori moral law, and the maxims that it entails. Maxims are expressed in the form of rules, i.e. in the form of Categorical Imperative.

According to Kant, it is moral action only that is consistent with ethical principles and it is conducted on the basis of moral motives. Despite the fact that utilitarianism and Kant differ in how to understand the role and motives of rules for assessing the moral or right action they can be considered as formal approaches analogous, since they set strict formal criteria for determining the moral or right action. It can therefore be concluded that almost identical goal (moving towards perfectionist ideal) is achieved in different ways. It is undoubtedly true that content of Kant's ethical theory and utilitarianism is substantially different because Kant's ethics is focused on the inner nature of the proceedings moral agent that understands the proceedings as implement its obligations which is not primarily important in this context the outcome of proceedings. In utilitarianism, however, it is the emphasis placed mainly on the outside of an action of a moral agent that is primarily aimed at achieving the maximum possible utility or pleasure of their actions.

The topic of consequences is central to consequentialism in general. That is why it is important to be familiar with the opinions of those who dealt with consequences primarily from a non-consequentialist viewpoint, such as Kant. When studying this issue, attention should be paid to three areas. Firstly, what the true character of Kant's ethics is. Secondly, what the position and role of consequences in Kant's ethics are. Thirdly, how the relationship of Kant's ethics to consequentialism is classified. To summarise the first area regarding the character of Kant's ethics: Kant considers accepting the *a priori* moral law (as the initial motif for actions) as the criterion which determines the moral character of actions and the fulfilment of moral obligation resulting from this law. This emphasises the intentional character of Kant's ethics. It, naturally, does not contradict the well-known fact that Kant's ethics also has a significant teleological dimension provided by the realm of ends. However, this is a different aspect of the issue which the studied area of Kant's relationship to consequences is not concerned with.

In the summary of the second area, i.e. the position and role of consequences in Kant's ethical theory, it could be said that Kant considers such actions that are performed in accordance with requirements resulting from moral obligations as good, regardless the consequences. In the case of different actions, i.e. those that are not based on meeting moral obligations but merely on legal obligations or even actions contradictory to any obligation, consequences can be taken into consideration. Kant regards it important to, in a measure, note (especially negative) the consequences of specific actions by rational beings. In no way does Kant consider consequences a criterion of moral actions nor an expression of the moral value in a rational being. Furthermore,

I will focus especially on relationships between Kant's ethics (including Kantian ethics) and consequentialist ethics.

Currently, the most important or most known forms of utilitarianism and mand consequentialism that already in the name express their positive attitude to Kant's ethics, are R. M. Hare's and D. Cummiskey's theories. Mostly discussion is focused on Hare's approach, for this reason I concern Cummiskey's reasoning on the topic following his work *Kantian Consequentialism* (1996).

David Cummiskey in his book refuses to accept Kant's inquiry universalization as a starting principle of his theory. He does not derive his affirmations from Kant's starting points, but his conclusions arising from Kant's arguments. In his view, Kant's moral theory justifies form of consequentialism without a fact whether Kant intended to or not) [3, p. 4]. Cummiskey called his concept of Kantian consequentialism for two reasons: firstly, because it is based on Kantian internalism and secondly, because his value theory is distinctly Kantian [3, pp. 159–160]. His theory of good and value is two-tiered, which means that on the one hand it accepts the Kantian value of reasonable nature and on the other hand, it is completed by utilitarian requirement of maximizing happiness [3, p. 99]. When defining the Kantian consequentialism, he wrote that "...that respect for persons is more important than maximizing happiness. This version of consequentialism thus provides a justification for the common view-or at least the Kantian view-that preserving, developing, and exercising our rational capacities is more important than maximizing happiness. It is simply not acceptable to sacrifice the life or liberty of some in order to produce a net increase in the overall happiness. Kantian consequentialism is thus a *rational reconstruction* of the most central and influential aspects of Kant's moral theory") [3, p. 4]. Based on these allegations, it can be provisionally concluded that Cummiskey pays no attention possible to justify the Kantian consequentialism through reflection on the place and role of similarity in the consequences within Kant's and utilitarian or consequentialist ethics.

Nevertheless, it should still pay attention to some aspects of the Kantian consequentialism which at least indirectly to suggest a link between Kant's ethics and Kantian consequentialism through the consequences. Specifically, there can be mentioned Cummiskey's opinion concerning the application of the Formula of humanity and the end-in-itself in Kantian consequentialism. Cummiskey considers that the central Kantian principle which demands that all persons are seen as the end-in-itself and not as a means generates consequentialist conclusion. In his view Kantianism supports consequentialism using Kant's most influential normative principle, Formula of humanity, with an emphasis on understanding people as the end-in-itself and not the means [3, pp. 10–11].

Cummiskey's view on lie is one of the first examples presenting his approach to the acceptance of these values in Kant's ethics. According to Kant, a lie is in no way morally justifiable. Cummiskey argues that "...Kantian consequentialism does not require doing anything *wrong* in order to promote the good. If lying, for example, is the best means of promoting the good, then it is not wrong" [3, p. 6]. Duty to promote the good in his opinion is the Categorical Imperative. While Kant thought that lie is degradation of human dignity, Cummiskey accepts the lie if it is a means of doing a good. According to Michael Ridge, Kant's view seems to have the consequence that the ideal moral agent is so obsessed with preserving the goodness of her own will that she is unwilling to tell a lie even when doing so is necessary to prevent a truly horrible consequence [16, p. 425].

Reasonable nature is the source of all values and then has an absolute value that is estimated idea of morality as a system of the Categorical Imperative. Cummiskey says when I am able to be a source of values then I have to accept as a source of values any other agents. Thus, any value that

is an attribute of me and my goals, it must also attribute to any other agent and his/her objectives. All agents have the same practical significance or the same value. Cummiskey calls this argument "equivalence argument" [3, pp. 87–88]. The argument in itself contains the idea that in the selection, arrangement and realization of their goals, I am rationally obligated to the equal importance of others. An interest in the same status of other reasonable entities works as a regulative requirement for higher order confirmation and rational arrangement of goals and also as a restrictive condition for a certain actions. According to him, it further means that the achievement and realization of the objectives that I plan must be consistent with the necessary conditions for my rational action as well as rational actions of others. Further, the results in the other rational stated objectives must also refer to my own goals. Then it seems that in promoting rational entity and happiness we need to be strictly impartial and weigh all the same [3, p. 88].

Formula of humanity is, according to Cummiskey, a basic normative principle of Kant's ethics and provides the basis for all moral judgments [3, p. 106]. Each agent has to select goals which would be neutral towards other legitimate aims. Equally important is the social context of developing their abilities and the provision of reasonable expectations of happiness. Of course, each person has to shape and revise their conception of the good within clear limits. There is a social obligation to provide the necessary conditions for effective implementation of rationally selected goals. Cummiskey affirms that the obligation of mutual assistance follows from the general obligation to accept goals of others like themselves. This general obligation is, according to Kant, an essential part of the idea of humanity as an objective in the end-in-itself [3, p. 107].

We have a duty to promote good, but this obligation is limited to the suitability and eligibility of the means by which this can be done. On this basis, Cummiskey concluded that in promoting good we must recognize status of persons other than the end-in-itself. In principle, though not in practice, consequentialist in his opinion may be requested to sacrifice an innocent person because of some greater good. He is aware, however, that according to the Kantians, it affirms use of people as a means and not an end [3, p. 140]. Nevertheless it submits that fundamental structural feature of consequentialism (at least in principle) can ask us to sacrifice some people to save others. We must now examine whether the sacrificed person is or is not an appropriate feature of understanding the person as the end-in-itself [3, p. 141].

Consider, Cummiskey writes, what a Kantian must do when faced with the terrible choice between killing several people or by leaving for dead a lot more people. Take, as an example of long-lasting war in which carried out attacks on the city, home of many innocent people (children, the elderly and citizens of other countries who are against war, etc.). We are assuming that our actions could significantly reduce human suffering and oppression, could save many human lives, then it is not clear why a Kantian could not sacrifice some people to save many others. Formula of the end-in-itself asks us not to use others as a means of subjective goals. But in this case, in his view, the goals of the actions are objective, not subjective. Objective goal is that whether it is first necessary to protect the life and freedom that could be lost during the ongoing conflict and further support the fundamental needs of others. According to Kant's understanding of the negative obligations, we cannot touch or violate the legitimate aim of a person. The positive understanding of the obligations means that we have a mission to help people realize legitimate goals [3, p. 141]. Thus, there arises a conflict of duties. According to Kant, however, negative obligations are perfect and have priority for the positive, which are imperfect. It also claimed that the conflict of obligations is not possible, because they form a harmonious kingdom of ends [3,

p. 142]. That, according to Cummiskey, suggests that it is not possible to sacrifice a few people to save more. On the other hand, however, it points out that the Kantian principle of beneficence calls for rescue or a help so many people, how much is possible to help. Kant is right when he says that we have a duty to promote the happiness of others. On this basis, Cummiskey concludes that we have additional responsibilities and lexical priority to save lives and promote freedom. Duty to promote happiness is limited lexical duty up to promote the conditions necessary for the development of a reasonable nature. Deontologists, however, contend that this obligation is limited in that they must not be immoral conduct, which should be the means of implementing these obligations and cannot therefore lead to an unreasonable sacrifice. In my opinion, the obligation to sacrifice someone and save more is no immoral conduct nor is it unreasonable sacrificing. In his view, the sacrifice is demanded by reason. This attitude justifies the fact that this is consistent with Kant's requirement of the end-in-itself, because if it is made good, evil cannot be done. Then Cummiskey notes that to save many people cannot be evil [3, pp. 143–144].

Cummiskey concludes that to sacrifice several people for rescue of many does not use them arbitrarily and not to deny the value of unconditional sentient beings. The term end-in-itself, according to him, does not support the view that we can never sacrifice someone to save others. If we pay attention to the equal value of all sentient beings, then such reasoning leads us to the conclusion that the agent can sacrifice a few people to rescue others. However, it also follows that there are not acceptable non-rational requirements for sacrificing others [3, p. 146]. According to Cummiskey, natural interpretation of Kant's requirement that to each agent is given equal respect for all sentient beings, leads to consequentialist normative theory. Consequentialist interpretation does not ask victims, which would be according to Kantian, considered unreasonable and it does not carry out evil, whereas in this case shows the good [3, p. 151].

Even on the basis of extensive analysis of Cummiskey's views it is impossible to conclude that he somehow accepts the consequences as something common to consequentialism (really just a modified utilitarianism) and Kant's ethics. His thinking about the consequences is based solely on utilitarian grounds and also contains a certain amount of sophisticated speculation, to help him to prove that on the basis of the conclusions of Kant's ethics can be accepted utilitarian or consequentialist dealing with such emergencies. The starting point for his efforts to reconcile Kant's Formula of humanity and the end-in-itself with utilitarian solutions in case of acceptance deceptive or sacrificing the life of an innocent man, is to convince that everything what is done in order to achieve maximum happiness or maximum good is really good. On the one hand, he creates an unacceptable precedent because it could lead to the acceptance of unwanted forms of behavior and action. On the other hand, thus actually he got into conflict with its own declared lexical priority of protecting, developing and implementing rational nature. Even when he used consequences as latent criterion when considering and deciding in favor of sacrificing innocent people, certainly it has been far in the sense in which at least marginally Kant thought of the consequences. Cummiskey is aware, as well as other utilitarians and consequentialists that Kant's understanding of the consequences is a marginal issue in his ethical theory. Almost everyone, Kantians and the utilitarians or consequentialists are aware of what Jeffrie G. Murphy pointed out that Kant's understanding of the consequences has nothing to do with how the consequences understood in utilitarianism or consequentialism [12, p. 106].

Scott Forschler holds that Cummiskey derives his consequentialist position mainly through an argument for the value of rational agency, only later he considers how a rational agent ought

to respond to such value, revealing a distinctly un-Kantian priority of the good over the right [4, p. 89]. According to him, Cummiskey's two-tiered consequentialism privileges the ends of each rational agent's preserving one's life and rational capacities above all other ends, requiring each agent to always give these ends some significant weight vis-à-vis any other ends he or she may have, while still requiring maximization of the satisfaction of all agents' ends with this weighting kept in mind [4, p. 97]. Finally, he thinks that it is necessary to distinguish between normative and foundational elements of an ethical theory. Then, for example, Richard Mervyn Hare, Peter Singer, and George Edward Moore are consequentialists, while Immanuel Kant and William D. Ross are deontologists. But follows metaethical criteria, Kant, Hare, and Singer are ethical rationalists, while Moore and Ross are intuitionists. He concludes that "...utilitarian who starts taking considerations of universality into account *is* on his or her way to Kantianism – but only to Kant's rationalism, not to his deontology" [4, p. 100].

According to Philipp Stratton-Lake, Cummiskey holds that there is no anti-consequentialist argument in Kant's ethics, and that there is no Kantian argument for the deontological view and there are constraints on maximising the good. In Stratton-Lake's view, Cummiskey affirms that Kant's position *entails* consequentialism. He also sees that one of the strengths of Cummiskey's book is the idea of a consequentialist normative principle justified by Kantian non-consequentialist arguments. Another value of Cummiskey's ideas is in Stratton-Lake's opinion the way how he includes the notion of respect for the autonomy of others, or the special value and dignity of rational nature, in consequentialism [17, p. 215–216].

Ridge affirms that these two views, Kantianism and consequentialism, they are logically compatible. He thinks that it is possible agree with Cummiskey that a Kantian meta-ethics can get you to consequentialism and agree with the present account that consequentialism is consistent with a Kantian first-order moral theory [16, p. 423]. He concludes that consequentialism and Kantianism should not be seen as mutually exclusive options. According to him, Cummiskey's theory is Kantian in its verdicts about particular cases and its value theory but nonetheless consequentialist in its structure [16, p. 435].

However, Christina Korsgaard differently sees relations between Kant's ethics and consequentialism and she rejects Cummiskey's Kantian consequentialism. According to her, "consequentialists try to derive the values that concern the quality of our relationships from considerations about what does the most good. If you should be just and honest and upright in your dealings with others, according to the consequentialist, that is because that is what does the most good. If you are allowed to be partial to your own friends and family, and not required always to measure their interests against the good of the whole, that is because it turns out, the consequentialist claims, that people maximize the good of the whole more efficiently by attending to the welfare of their own friends and family. It is less often noticed, but just as true, that in a Kantian theory the value of producing the good is derived from considerations about the quality of our relationships. The reason that pursuing the good of others is a duty at all in Kant's theory is that it is a mark of respect for the humanity of another that you help him out when he is in need, and more generally that you help him to promote his own chosen ends when you are in a position to do that. This is why it is a serious mistake to characterize Kantian deontology as accepting a "sideconstraint" on the promotion of the good. Kant does not believe there is some general duty to maximize or even promote the good that is then limited by certain deontological restrictions.

Rather, he believes that promoting the good of another and treating her justly and honestly are two aspects of respecting her as an end in herself" [10, pp. 388–389].

Those utilitarian or consequentialist theories which, in some way, declare an adherence to Kant's ethics do not provide any confirmation either that it is consequences where common features of these conceptions with Kant can be found. Then, the result of the research is that Kant only pays scant regard to consequences of actions by rational beings, and that is at the level of legal actions based on hypothetical imperative. Kant's understanding of consequences, their position and role in his ethical theory, does not provide any reason to claim that there is a similarity between Kant and utilitarianism or consequentialism concerning issues regarding consequences. Kantians, utilitarians as well as consequentialists are aware of this.

In context of my ethical position entitled as ethics of social consequences as a form on non-utilitarian consequentialism, I think that there are similarities between consequentialism and Kant's ethics. It concerns especially his Formula of humanity and my approach to humanity as one of the most important values of the ethics of social consequences. In my position humanity is understood as all the forms of behaviour leading to the protection and maintenance, i.e. respect and development of human life. On the basis of the differences in the objects of our behaviour and conduct, we distinguish between humanity as primary natural-biological quality (fundamental moral value of respect to human life) and additional moral quality (in some context it can be a virtuous action) supporting and developing human life of strangers. The moral value of the first kind of behaviour is determined by our biological or social relations to our close ones. In the second case, the moral value of our behaviour to strangers is a pure manifestation of our morality and I think that it is fully acceptable also in Kant's seeing humanity overcoming our nature and moral hindrances.

On the other hand, the protection and maintenance of the life of strangers is the moral additional value (perhaps, virtuous action) by which we create a new, higher quality in our behaviour in relation to other people. In this case we can really speak about humanity as a moral quality, or value in Kant's sense. It is something that is really specifically human and which deserves respect and admiration. By such behaviour man proves that he can, at least to certain extent, transcend the natural-biological framework of his determination. Especially in that context it is a very close to Kant's ideas on the extension of moral realm to strange people [5, pp. 261–263].

In conclusion, we can find similarities between consequentialism and Kant's ethics, particularly in practical terms. It concerns the fundamental values inherent in Kant's ethics and ethics of social consequences in which the value of humanity holds a position of one of the core values. Despite the fact that Kant directly does not significantly regard consequences in his theory, however, Cumiskey's considerations of humanity and also in the ethics of social consequences, offer to us option that there is scope of finding common approaches in solving moral problems between Kantians and at least some versions of consequentialism including ethics of social consequences concerning especially humanity.

This article is a part of the VEGA 1/0629/15 project *Ethics of Social Consequences in Context of Contemporary Ethical Theories*.

REFERENCES

1. Auxter, T. (1982): *Kant's Moral Teleology*. Macon: Mercer University Press.
2. Brink, D.O. (1997): Kantian Rationalism: Inescapability, Authority, and Supremacy. In: G.Cullity&B.Gaut(eds.): *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, pp. 255–291.
3. Cummiskey, D. (1996): *Kantian Consequentialism*. New York&Oxford: Oxford University Press.
4. Forschler, S. (2013): Kantian and Consequentialist Ethics: The Gap can be bridged. In: *Metaphilosophy*, 44(1–2), pp. 88–104.
5. Gluchman, V. (2010): Kant and Virtuous Action: A Case of Humanity. In: S. Palmer (ed.): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin: De Gruyter, pp. 256–264.
6. Hare, R.M. (1981): *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press.
7. Hill, T.E., Jr. (1994): Kant on Responsibility for Consequences. In: *Jahr Recht Ethik*, 2, pp. 159–176.
8. Hoffe, O. (1994): *Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press.
9. Kant, I. (1983): *Ethical Philosophy*. Indianapolis&Cambridge: Hackett.
10. Korsgaard, CH. M. (2011): Natural Goodness, Rightness, and the Intersubjectivity of Reason: Reply to Arroyo, Cummiskey, Moland, and Bird-Pollan. In: *Metaphilosophy*, 42(4), pp. 387–394.
11. Llamson, B.S. (1978): *Reason, Experience and the Moral Life: Ethical Absolutism and Relativism in Kant and Dewey*. Washington, D.C.: University Press of America.
12. Murphy, J.G. (1970): *Kant: The Philosophy of Right*. London& Basingstoke: Macmillan.
13. Palmer, S. (ed., 2010): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin: De Gruyter.
14. Paton, H.J. (1967): *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. New York: Harper Torchbooks.
15. Reath, A. (1994): Agency and the Imputation of Consequences in Kant's Ethics. In: *Jahr Recht Ethik*, 2, pp. 259–281.
16. Ridge, M. (2009): Consequentialist Kantianism. In: *Philosophical Perspectives, Ethics*, 23, pp. 421–438.
17. Straton-Lake, P. (1999): Recent Work: Kant's Moral Philosophy. In: *Philosophical Books*, 40, pp. 209–218.
18. Sullivan, R.J. (1989): *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Wick, W. (1983): Kant's Moral Philosophy. In: I. Kant: *Ethical Philosophy*. Indianapolis&Cambridge: Hackett 1983, pp. xi–lxii.
20. Yovel, Y. (1980): *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

ДІАЛОГ ЕТИЧНИХ ТЕОРІЙ (КАНТ І КОНСЕКВЕНЦІАЛІЗМ)

Василь Глухман

*Інститут етики та біоетики, Університет Прешов (Словаччина)
vasil.gluchman@unipo.sk*

Проблема наслідків є центральною в консеквенціалізмі. Тому дуже важливо ознайомитись з думками тих, хто має справу з наслідками, насамперед з погляду неконсеквенціалізму, такими як Кант. При вивченні цього питання слід звернути увагу на три напрямки. По-перше, яким є істинний характер етики Канта. По-друге, якою є позиція та роль наслідків в етиці Канта. По-третє, як класифікується взаємозв'язок між етикою Канта та консеквенціалізмом.

Перший напрям, який стосується характеру Кантової етики, можна узагальнити так: Кант вважає прийняття апріорного закону моралі (як вихідної мотивації дій) критерієм, який визначає моральний характер дій та виконання моральних зобов'язань, які випливають із цього закону. Це підкреслює інтенціональний характер етики Канта. Звісно, це не суперечить відомому факту, що Кантова етика також має значний телеологічний вимір, що його забезпечує царство цілей. Однак це інший аспект питання, до якого досліджуваний напрямок Кантового ставлення до наслідків не має стосунку.

Підсумовуючи другий напрям, тобто позицію і роль наслідків у етичній теорії Канта, можна сказати, що Кант розглядає дії, виконані згідно з вимогами, які виникають на основі моральних зобов'язань бути добрим, незалежно від наслідків. У випадку інших дій, тобто таких, що ґрунтуються не на моральних зобов'язаннях, а лише на правових зобов'язаннях чи навіть дій, що суперечать будь-яким зобов'язанням, наслідки можна враховувати. Кант переконаний, що важливо, певною мірою, нотувати (особливо негативні) наслідки певних дій, вчинених раціональними істотами. Кант жодним чином не вважає наслідки критерієм моральних дій чи виявом моральних цінностей раціональних істот.

Ті утилітарні чи консеквенціалістські теорії, які певним чином заявляють, що слідують Кантовій етиці, не пропонують жодних підтверджень, що саме в наслідках можна знайти спільні риси з концепціями Канта. Відтак результат дослідження полягає в тому, що Кант доволі зневажливо ставиться до наслідків дій раціональних істот і відносить їх до рівня правових дій, заснованих на гіпотетичному імперативі. Кантове розуміння наслідків, їхня позиція й роль в його етичній теорії не дають підстав стверджувати, що існує подібність між Кантом та утилітаризмом чи консеквенціалізмом у питанні наслідків. Кантіанцям, утилітаристам та консеквенціалістам про це відомо.

Ключові слова: Кант, консеквенціалізм, моральний закон, моральне зобов'язання, Девід Кумміскі, кантіанський утилітаризм, етика соціальних наслідків.

УДК 172:124.5

ГЕНЕАЛОГІЯ ФЕНОМЕНА ДОВІРИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕКСКУРС

Оксана Кожем'якіна

*Черкаський державний технологічний університет
бул. Шевченка, 460, м. Черкаси, 18006, Україна
oksniko@ukr.net*

В статті здійснено концептуальний аналіз історико-філософських джерел становлення філософії довіри. Звернено увагу на суперечливість онтологічних, епістемологічних та аксіологічних вимірів відносин довіри у соціальній взаємодії. Відзначено, що хоча дотично поняття довіри розглядається в контексті становлення та еволюції ідей соціальної моралі, громадянського суспільства та правової держави, загалом спостерігається доволі слабка концептуалізація довіри в історії філософської думки. Зважаючи на універсальність та неоднозначність феномена довіри, розглянуто особливості історико-філософських експлікацій довіри в аспекті етичного, теологічного, політологічного, правового підходів. Запропонований методологічний ракурс генеалогії фіксує не лише окреслення концептуальних витоків довіри, а й виявляє «антиномії довіри», явні та приховані чинники соціальної діяльності, спрямовуючи критичне смислове розкриття амбівалентних проявів та ефектів довіри.

Ключові слова: довіра, віра, підозра, авторитет, свобода, моральна належність, громадянське суспільство, імператив.

Зростання ролі довіри в сучасному світі обумовлене суттєвими змінами, що спричинені системним ускладненням, рольовою диференціацією, глобалізаційними тенденціями, хвилями демократизації тощо. Предметом спеціальних наукових розвідок довіра стає порівняно нещодавно, в середині ХХ століття, але як динамічне та суперечливе соціокультурне явище довіра має певні історичні тенденції розвитку, стосуючись проблем соціального узгодження, взаємної відповідальності, солідарності, дієвості та ефективності влади, тривалих мереж продуктивної взаємодії. Поступово в наукових дискусіях щодо значущості довіри відбувається перехід від зачарування та наділення довіри універсальними властивостями як умови злагодженого функціонування суспільства до усвідомлення необхідності врахування усіх наслідків довіри, встановлення міри довіри та інституалізації недовіри як однієї з форм суспільного контролю.

Прикметно, що довіра як своєрідний атрибут сучасності стає об'єктом наукової зацікавленості дослідників, які вивчають цивілізаційні та глобалізаційні зміни (Ф. Фукуяма, Е. Гідденс, Н. Луман, П. Штомпка), що свідчить про активне включення проблематики довіри в сучасний науковий дискурс. Історико-філософський ракурс аналізу феномена довіри виявляється у дослідницьких стратегіях концептуалізації довіри як моральної категорії в

аспекти відкритості, передання повноважень та інтегративного компонента соціального капіталу (А. Селігмен, Ш. Айзенштадт, А. Байєр, Р. Хардін, Б. Барбер, П. Дасгупта, Т. Ямагіші, Е. Усланер, В. Візгін). Слід відзначити наукові розвідки щодо еволюції довіри А. Селігмена, який досліджує питання репрезентації довіри в контексті дискурсу публічного та приватного [10], а також гендерно-нормативну концепцію довіри А. Байєр щодо аналізу становлення моральних аспектів упередженості та підстав дотримання зобов'язань [13]. Відтак проблема довіри як однієї з виразних рис сучасності потребує спеціального теоретичного аналізу та окреслення витоків сучасних рефлексій довіри. Потреба виявлення «підстав» довіри зумовлює застосування саме ціннісно-генеалогічного підходу, що дає змогу «вхопити» історичне підґрунтя значущих детермінант довіри та визначити форми її втілення з урахуванням кризових тенденцій довіри.

Тому метою даної праці є здійснення концептуального аналізу історико-філософських джерел філософії довіри, звертаючи увагу на суперечливість онтологічних, епістемологічних та аксіологічних контекстів відносин довіри у соціальній взаємодії.

Сучасний інститут довіри виникає зі структур, що формувалися протягом досить тривалого часу, породжених боротьбою інтересів, потреб, бажань та пошуком шляхів і способів їх узгодження. Як зазначає Дж. Хоскінг, питання про те, чому люди довіряють одне одному, а іноді не довіряють, є життєво важливим для будь-якої країни і всього світу в цілому, оскільки довіра є дієвим механізмом органічної підтримки миру та стабільності. Досліджуючи історичні особливості розвитку різних країн, вчений доходить висновку, що корені довіри лежать ще в традиційному суспільстві, в якому селянські общини були пов'язані між собою «круговою порукою» та «взаємною відповідальністю», що сприяло формуванню звички взаємодопомоги та раціонального розрахунку сприяння зростанню добробуту всіх господарств [12].

В історико-філософському ракурсі феномен довіри постає в контексті аналізу інших, близьких довірі категорій (віри, достовірності, відповідальності, авторитету, солідарності, справедливості, спільного блага тощо) переважно з позицій етичного, теологічного та політологічного підходів, а також в контексті протилежних довірі феноменів (підозри, недовіри, соціальної деструкції, ресентименту, цинізму тощо), не постаючи предметом спеціальних досліджень. Дотично поняття довіри розглядається в контексті становлення ідей громадянського суспільства та правової держави, але загалом спостерігається доволі слабка концептуалізація довіри в історії філософської думки. В контексті нашого дослідження видається перспективним аналіз проблематики пошуку підстав моральних очікувань як дотримання зобов'язань в етосах турботи, обов'язку, відповідальності, зумовлюючи своєю чергою проблему критеріїв зовнішніх та внутрішніх детермінант гарантування нормативної поведінки.

Зокрема, одна з послідовних дослідниць філософських аспектів довіри та недовіри А. Байєр з подивом відзначає доволі слабку лінію дослідження довіри в історико-філософському аспекті, водночас вибудовуючи власну концепцію моральної філософії шляхом розробки гендерних аспектів моральної теорії довіри [13]. Виявляючи детермінанти чоловічих та жіночих мотивів в еволюції моральних теорій, А. Байєр визначає як маскулінні моральні мотиви етос зобов'язання, як фемініні мотиви – етос любові та піклування. Стратегічною альтернативою їх органічного взаємодоповнення пропонується етос довіри, що долає розриви між зобов'язанням та турботою, між розумом та почуттями, надаючи довірі

додаткових ціннісних переваг у перспективах ризикових взаємодій шляхом гармонізації справедливості та піклування [13]. Загалом А. Байер наполягає на концептуалізації довіри як ризикової та здатної до саморегуляції соціальної та моральної чесноти, що включає в себе почуття, переконання та наміри, спрямованість яких остаточно невідома.

Відтак довіра як складне та неоднозначне явище потребує виявлення глибинних джерел нормативної поведінки, зважаючи на розмаїття філософських концепцій щодо трактування підстав доброї волі, дотримання зобов'язань, співвідношення суцього та належного, моральних інтуїції етики Ближнього та Дальнього, потреби у зовнішніх авторитетах (Бога, батька, майстра, експерта тощо) та автономії суб'єкта в дослідницькому фокусі аксіології соціальної надійності, інтегративності та спільного блага. Окремий ракурс аналізу довіри передбачає врахування інтенцій епістемологічного характеру як довіри до слів та можливості покладання на думку Іншого, що виокремлює в довірі питання герменевтики достовірності не лише в контексті моралістичних очікувань намірів, а й комунікативної компетентності в цілому.

Вже у працях Конфуція та Аристотеля довіра як благонадійність розглядається в ряду чеснот, що мають соціальну природу та сприяють встановленню суспільної гармонії. В етиці Аристотеля довіра є частиною етики доброчесності, орієнтуючи на благо цілого, а також постаючи необхідною умовою встановлення відносин дружби та симпатії. В етичній концепції Аристотеля довіру розглянуто в контексті благоорієнтованої дії, а також аналізу чеснотних підстав дружніх відносин з ідеєю підкріплення довіри спільними інтересами, взаємністю та свободою свідомого вибору [2].

Загалом в понятті довіри в сенсі інтенцій відвертості, відкритості та душевної близькості акцентуються такі якості, як чесність, вірність домовленостям, прагнення дотримуватись даного слова, зумовлюючи в цілому позитивно спрямоване ціннісно-нормативне підґрунтя довіри та її зобов'язувальну природу, що закріплено в звичаях та з часом набуває нових форм. Механізм довіри зазнає суттєвих змін, виходячи на рівень генералізації внаслідок розпаду примордіальних зв'язків, заснованих на родинній та дружній відданості. Як зазначає А. Селігмен, довіра, що проблематизується як феномен, який позначає можливість відхилення від ролей та відкриті простори рольових очікувань, може з'явитися лише в найпізнішому типі суспільств, що об'єднуються органічними формами солідарності, при якій взаємозобов'язання є наслідком існуючих договірних відносин між членами суспільства, а не їх статусу [10, с. 36].

Середньовічна філософська традиція пропонує аналіз епістемологічних аспектів довіри як основи християнської духовності у щільному зв'язку з поняттями віри, розуміння, авторитету, зокрема, в контексті співвідношення повсякденної мудрості та релігійної віри, а також розрізнення у вірі-довірі змісту віри та акту віри. Як безумовна переконаність постає віра-довіра, що базується на цілковитому авторитеті Бога та безумовній довірі до Його мудрості. Т. Аквінський розглядає довіру як пізнавальний акт розумної волі, що бажає загального блага, у співвідношенні з категоріями віри (віри волі та віри розуму), упевненості та надії. Каузальність в детермінації довіри вірою розглядається як рух бажання, що ініціюється знанням як наслідком. Довіра як динамічне бажання, у виразненні в переконливому очікуванні можливостей його задоволення в майбутньому, потребує попередньо віри як пізної причини [1, с. 473-474]. Особливим аспектом теологічного аналізу довіри є розуміння довіри як визнання вищого авторитету Бога, передання себе

Йому на основі довіри до Його любові, турботи та терпіння, що й знаходить своє вираження у перенесенні відношення до Бога на злагоджені взаємовідносини у суспільстві.

Потреба у пошуку нових підстав та стандартів солідарності у непевних умовах руйнації попередніх традиційних інститутів зумовлює аналіз довіри в структурах нових суспільно-політичних очікувань в контексті переорієнтації ціннісно-нормативних засад завоювання влади та її утримання. Зокрема, Н. Макіавеллі ставить важливі для вибудови відносин довіри питання непевності мотивів та зростання пріоритетів егоїстичності і матеріального інтересу в мінливих економічних та політичних умовах, вводить розрізнення чеснот публічного та приватного життя, увиразнюючи проблематику суспільної довіри в термінах авторитету лідера, легітимації сильної влади та міри свободи, джерел громадянської порядності, передумов надійності та соціального порядку, співвідношення цілей та засобів, а також значення законності в державі. Зважаючи на суперечливі контексти оцінки інтелектуальної спадщини Н. Макіавеллі, зазначимо, що в його роздумах простежено ідеї економічного, правового та соціокультурного підґрунтя зародження громадянського суспільства, зокрема, йдеться про те, що бажаною є така держава, де закони такі ж потужні, як і люди, де можливо безпечно користуватись власним майном та компанією друзів, а не та, де будь-коли людина може позбавитися своїх статків та де друзі з остраху за власний добробут зраджують, коли вони більш за все потрібні [8, с. 198].

Зміщення акцентів у проблемі довіри з етичної компоненти на соціально-інтегративну відбувається в теоріях суспільного договору, представлених Т. Гоббсом, Дж. Локком, Ж.-Ж. Руссо та ін. Довіру розглядають в контексті джерел соціальності, підстав взаємодії, свободи та справедливості, що досягається шляхом взаємного самообмеження, закріпленого в угоді, дієвим підґрунтям якої є саме довіра, базована на взаємовизнанні та нормативних зобов'язаннях. Довіра в концепції Т. Гоббса відіграє ключову роль, оскільки саме на ідеях взаємності та добровільного дотримання слова можливе ефективне функціонування суспільного договору, коли відбувається перехід від стану агресивної взаємної недовіри як «війни всіх проти всіх» до суспільства. Відтак дискурс довіри доповнюється питаннями легітимізації соціального контролю, проблематизуючи низку підходів до пошуку шляхів забезпечення регулятивної дії та ініціації кооперативних стратегій. Згідно з Т. Гоббсом, вірити в людину чи довіряти їй означає одне й те саме, відносини довіри перш за все обумовлені питаннями якостей людини, що визначають її правдивість та можливості покладання на неї; віра ж до того, що сказано, заснована на думці щодо істинності висловлюваного, що може бути обґрунтовано як раціональною аргументацією, так і некритичним зверненням до зовнішніх авторитетів [4, с. 109-110].

У працях Дж. Лока розглядаються політико-правові аспекти значущості публічної довіри в демократичному процесі, в тому числі в контексті захисту природних прав людини як вільного вибору народу щодо передачі повноважень на управління державою, а також обґрунтовуються ідеї розподілу влади заради процедурних можливостей громадського контролю та виправдання виявленої довіри, яка по суті стає основою самозбереження суспільства. Законодавча влада являє собою лише довірену владу, яка повинна діяти заради визначених цілей, і тому повсякчас народ володіє верховною владою усувати та замінити законодавчий орган, «коли народ бачить, що законодавча влада діє всупереч виявленій довірі», адже «вся влада, передана з довірою для якоїсь мети, обмежується цією метою» [7, с. 207]. В цілому довіра в аспекті ціннісної основи узгодження спільного блага з

індивідуалістичними інтересами в концепції Дж. Лока постає основою громадянської згуртованості та порозуміння, що згодом отримає концептуалізоване вираження в теоріях соціального капіталу та громадянської активності, актуалізуючи також дієвість продуктивної довіри як громадянського механізму контролю над якістю здійснення влади.

В контексті пошуку підстав узгоджувальних взаємодій вартують уваги також роздуми Д. Г'юма щодо закладених у людській природі амбівалентних моральних інтуїцій довіри, зважаючи на аргументацію пріоритету пристрастей над розумом у вольових рішеннях та існування поряд з егоїстичним альтруїстичного інтересу, базованого на почутті спільності та симпатії, які володіють здатністю зараження. Джерела широкої соціальної довіри в аспекті інтенцій піклування та дотримання зобов'язань мислитель вбачає в родинному колі, виявляючи також небезпеки некритичної безумовної довіри в повсякденній свідомості [5, с. 38-39], по суті закладаючи основи проблематизації філософії довіри та філософії підозри. Загалом обгрунтована, перевірена досвідом довіра у фокусі поглядів Д. Г'юма постає суспільною домінантою людського буття в аспекті розширення чуттєвого радіусу турботи та усвідомлення взаємозалежності, що зміцнює соціальні взаємини шляхом посилення відповідальності та органічного утвердження справедливості, одночас значно проблематизуючи питання прозорості та передбачуваності намірів у корисливій спрямованості соціальних взаємодій.

Ідеї складності узгодження різноманітних інтересів в контексті співвідношення раціонального та чуттєвого, публічного та приватного, егоїстичного та альтруїстичного, зовнішнього інтересу корисливості та внутрішнього чуття людяності розвиває в окресленні етичного ракурсу соціальності А. Фергюсон, який продовжує лінію вибудови суспільності на основі чуттєвості та зацікавленої взаємодії, що випрацьовується у соціальних практиках взаємовизнання та закріплюється у нормативних вимогах доброзичливості. Основою громадянського суспільства стають саме відносини довіри в сенсі саморегульованої актуалізації потреби в інших, установлення соціальних зв'язків на основі переваги публічних чеснот у співвідношенні з індивідуальними в цивілізаційних перспективах суспільного блага [14, р. 59].

Спроби визначити універсальні принципи соціального порядку та окреслення моральних джерел відносин довіри, що ґрунтуються на розумі, на взаємних домовленостях, в аспекті аналізу проблем свободи, самовизначення та самоздійснення, простежено в працях І. Канта та Г. Гегеля, завдяки яким проблематика довіри доповнюється контекстами абсолютних розумних критеріїв відповідальності, визнання, взаємності. У філософських пошуках І. Канта орієнтири основоположності моральних принципів довіри базуються на основі самого розуму, універсальність якого виходить за межі повсякденного досвіду та конкретних соціокультурних умов. Джерела нормативної орієнтації у здійсненні зобов'язань І. Кант вбачає у свободі самозаконодавства відповідно до універсального морального значення та морального вдосконалення автономного суб'єкта, який самовизначається у вимірах власної відповідальності [6]. Питання можливостей імперативу моральності, розглянутого в контексті моралістичних очікувань довіри як виконання взятих зобов'язань належним чином з урахуванням інтересів суб'єктів довіри, потрапляє у сферу негативного імперативу як категоричного імперативу заборони в сенсі вимоги неопортуністичності в довірі.

Вирішити проблему узгодження чисельних приватних інтересів, особистої свободи та конкуруючих цілей І. Кант пропонує, впровадивши формальні правила загального

схвалення відповідно до максими категоричного імперативу, вираженого в естетичних вимірах культури. Також слід акцентувати на принципах публічності та інтелектуальної свободи у формуванні активної політичної довіри, що уможливило дискурсивні практики з'ясування меж свободи та порозуміння щодо нормативних регулятивів соціального порядку, актуалізуючи конститутивні механізми громадянського суспільства.

У контексті діалектичної єдності індивідуальної свободи та всезагального блага, духу народу, іманентно розумної дійсності, розгортання логічності в концептах свободи та самосвідомості розвиває ідеї моральних належностей в обґрунтуванні теорії громадянського суспільства та правової держави Г.В.Ф. Гегель, звертаючи безпосередню увагу на проблему узгодження інтересів від чуття згуртованості до формування розумних правил впорядкованої взаємодії індивідуального та спільного інтересів. Зважаючи на співвідношення довіри до себе, до інших та до світу, довіра потребує аналізу в термінах взаємності та єдності: «Впевненість у собі того, кому я довіряю, є для мене й моєю впевненістю в собі; я визнаю в ньому моє буття-для-мене і знаю, що й він визнає його, і воно є для нього і метою, й сутністю» [3, с. 377]. Довіра є відношенням універсального зв'язку взаємозалежності, що звертається до глибинних засад людської взаємодії, окреслюючи формати нормативної поведінки взаємовизнання та керівних принципів звичаєвої особистості в соціокультурних контекстах громади.

На відміну від класичних підходів до раціонального осягнення сутності та джерел узгодженої соціальної взаємодії, що уможливило обґрунтування філософії довіри, в некласичних філософських інтерпретаціях соціальності зміщується ракурс аналізу онтологічних та епістемологічних підстав довіри, що П. Рікер означає школою підозри, проблематизуючи підстави достовірності істини та очевидності досвіду у конструюванні інтерсуб'єктивного простору взаємодій [9]. Відтак постають питання достовірності людського досвіду та можливостей його смислового осягнення, логічних основ довіри до суб'єкта та об'єкта пізнання, формуючи контури «філософії підозри», до якої передусім відносять ніцшеанство, марксизм та фрейдизм, що демонструють контрверсивність настанов довіри та підозри у горизонтах інтерпретацій. Актуалізуються питання, з одного боку, онтологічного ракурсу детермінант рефлексії та існування, антагонізму та взаємодії; з іншого боку, – гносеологічних аспектів помилковості та упередженості свідомості, ілюзій самосвідомості тощо.

Підозра та брехня, трактовані як базові основи соціального буття, стають онтологічними засадами філософії підозри, що визначає оптику аналізу у термінах ілюзорності буття, прихованості справжніх намірів, недоступності «вхоплення» дійсних підстав людського буття, його остаточної «незрозумілості». Гносеологічний модус «герменевтики підозри» та «герменевтики довіри» фокусується навколо питань спроможності пізнання достовірності Іншого як іншого суб'єкта, іншого буття, іншої культури тощо. Ключовим постає питання підстав надійності та умов передбачуваності і пізнаваності Іншого, зумовлюючи стратегії відкритості/закритості, оптимістичності/песимістичності, обережності/ризиковості у соціальних взаємодіях. Подальші ракурси аналізу проблематики довіри звернені до різноманітних аспектів кризи довіри в сучасному світі, що розглядається як сутнісна причина сучасної духовної кризи в цілому. В ракурсі «філософії підозри» розгортається генеалогічний постмодерний аналіз соціальної реальності у працях М. Фуко, Р. Барта,

Ж. Бодрійяра, Ж. Дерріди, спрямовуючи дослідницький фокус на викриття суперечливості внутрішніх конститутивних зв'язків та відносин. Відтак термінологічний ракурс генеалогії довіри фіксує не лише дослідження історичних її витоків, а й виявляє «антиномії довіри», явні та приховані чинники соціальної діяльності, критичне смислове розкриття амбівалентних проявів та здібностей довіри, що увиразнює різні підстави вибудови відносин довіри, механізми їх підтримки в тривалій перспективі, а також означає маркери вразливості довіри та її небезпек в сучасному глобалізованому світі, звертаючи увагу також на співвідношення раціональних та ірраціональних чинників довірчих взаємин.

Підсумовуючи зазначимо, що проблема довіри загострюється та набуває нового вигляду відповідно до ускладнення соціуму, коли збільшується ризик, посилюється рольова диференціація та поглиблюється соціальне розшарування. Генеалогія довіри виявляє щонайменш дві світоглядно-методологічні позиції: *позитивно-ідеалістична*, що передбачає аналіз довіри як ключової моральної цінності та дієвого чинника благоорієнтованої дії, що по суті виявляє авансований принцип наділення інших довіропродуктивними чеснотами та увиразнює альтруїстичний інтерес; *обережно-реалістична*, яка враховує амбівалентність довіри, її вразливість та різноманітні небезпеки, демонструючи захисний принцип критичного обмеження непевних взаємодій та загострює фокус егоїстичного інтересу. Маючи соціальну природу та стосуючись безпосередньо зобов'язувальних інтенцій у різнорівневих та різноспрямованих взаємодіях, в цілому феномен довіри постає продуктом моральної свідомості, що відображає міру адекватності взаємних зобов'язань, очікувань та інтересів, прості та вразливі джерела яких визначаються етосом піклування та залежності. Маркерами вразливості довіри постає принципова непередбачуваність намірів, а також відкритість до некерованих впливів та можливість зловживання інтересами суб'єктів довіри, окреслюючи фідуціарний вимір соціальних взаємодій у принциповій невизначеності поведінкових альтернатив.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аквинский Ф. Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 1-48 / Фома Аквинский; [пер. с лат. С.И. Еремеева]. – К.: Ника-Центр, Эльга, 2006. – 576 с.
2. Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель; [пер. з гр. В. Ставнюк]. - К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу / Г.В.Ф. Гегель; [пер. з нім. П. Тарашук]. – К.: Вид-во. Соломії Павличко «Основи», 2004. – 548 с.
4. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Г.Томас; [пер. з англ. Р. Димерця]. – К.: Дух і Літера, 2000. – 606 с.
5. Г'юм Д. Трактат про людську природу / Девід Г'юм; [пер. з англ. П. Насади]. – К.: Всесвіт, 2003. – 552 с.
6. Кант І. Критика практичного розуму / Імануїл Кант; [пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського]. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
7. Лок Дж. Два трактати про врядування / Джон Лок; [пер. з англ. О. Терех, Р. Димерець]. – К.: Основи, 2001. – 265 с.
8. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Н. Мак'явеллі; [пер. з італ. А. Перепада]. - Київ: Основи, 1998. - 492 с.

9. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикер; [пер. с фр. И.С. Вдовиной]. – М.: Канон-Пресс, 2002. – 624 с.
10. Селигмен А. Проблема доверия / Адам Селигмен; [пер. с англ. И. И. Мюрберг]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
11. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм. Сочинения в 2 т. Т.2 ; [пер. с англ. С. Церетели]. – М.: Мысль, 1996. - С. 3-145.
12. Хоскинг Дж. Почему нам нужна история доверия / Джеффри Хоскинг [пер. с англ. К. Челлини] // Вестник Европы. – 2002. – №. 7-8.
13. Baier A.C. Reflections on How We Live / Annette C. Baier. – Oxford: University Press, 2009. – 288 p.
14. Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society / Adam Ferguson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 283 p.

GENEALOGY OF THE PHENOMENON OF TRUST: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL EXCURSION

Oksana Kozhemiakina

*Cherkasy State Technological University
Shevchenko Blvd., 460, Cherkassy, 18006, Ukraine
oksniko@ukr.net*

The article deals with the conceptual analysis of historical and philosophical sources of the formation of the philosophy of trust, drawing attention to the contradictory nature of the ontological, epistemological and axiological contexts of the relationship of trust in social interaction. It is noted that even though the concept of trust is being examined in terms of the context of the formation and evolution of ideas of social morality, civil society and the rule of law, in general there is a rather weak conceptualization of trust in the history of philosophical thought. The need to identify the “grounds” of trust led to the use of the value-genealogical approach, which allowed to determine the historical basis of the significant determinants of the classical theories of philosophy of trust and to identify the forms of its implementation in the context of the problems of the formation of civil society.

Key words: trust, faith, suspicion, authority, freedom, moral affiliation, civil society, imperative.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

ЕТОС ІДЕНТИЧНОСТІ

Анатолій Лой

Доктор філософських наук, професор, м. Київ

Відколи, коли філософія зацікавилася внутрішнім життям особи, уявлення про важливість відчуття власної самототожності упродовж життя на тлі мінливих обставин долі, пережитих перипетій та переорієнтації, імпліцитно пов'язувалося з феноменом самосвідомості. Ідентичність охоплює явну або неявну співвіднесеність із значущими спільнотами (родинними, професійними, етнічними, культурними), із колом авторитетних для себе особистостей, із вартісними зразками й нормами поведінки та з інституціями, які забезпечують і гарантують сталість бажаного порядку в суспільстві. Адже ідентичність – це ще й об'єктивно чинне відношення до себе, опосередковане ставленням з боку інших у структурі наявних соціальних відносин.

Ідентичність включає в себе елемент свободи й вибірковості. Свобода обертається для ідентичності прихованою в ній фактичною етосу, ustalених норм, де на основі вартостей (цінностей) поєднується правова, моральна, економічна й політична нормативності. Етос – це симбіоз суспільних відносин і стосунків, в яких викристалізувалися певні вартості. Завдяки певним структурам вартостей окреслюються межі неприпустимих для суспільства дій та стосунків. Відповідно, завдяки етосу в суспільстві підтримується атмосфера здорового глузду, існує певне поле сприйняття вартостей, що пронизані відчуттям сенсу, сповнені «чеснот», легітимності (по-сучасному), чому можна довіряти або чим можна знехтувати.

Лише особа, яка відчуває довіру до себе з боку інших, а отже, сприймає щодо себе чинність наявного етосу, може переживати почуття власної самоідентичності й відчувати «немарність» власного буття. Проте потреба в ідентичності залишається живим викликом у процесі розвитку кожної людини.

Ключові слова: самосвідомість, самоідентичність, етос.

Самосвідомість й самоідентичність

Європейська філософія Нового часу аж до середини минулого століття традиційно оперувала більше поняттям самосвідомості, тоді як уявлення про самоідентичність не вважалося чимось значущим і проблемним. Воно швидше сприймалося як допоміжне щодо більш істотних понять.

Цікавою тут виглядає позиція І. Канта, який вважав самоідентичність предметом психології, хоча трансцендентальна єдність самосвідомості (аперцепції) вважалась однією з провідних тем критичної філософії. З погляду його філософії, без здатності людини пам'ятати себе у подіях, учасником яких вона була, без відчуття власної незмінної самості протягом свідомого життя неможливо уявити феномен моральної притомності [1], себто спроможності перейматися моральним сенсом власних, раніше вчинених дій, що є фундаментальним проявом особистості (Persönlichkeit). Якщо брати до уваги, що,

згідно з І. Кантом, на тлі тваринного й людського начал особистісний первень є найбільш глибинним, завдяки якому ми не просто різні особи, статус і поведінка яких виглядає загально визнаним явищем, а саме як особистості завдяки внутрішній моральній дії на себе (самоафектації), піднімаємося до стану пов'язаності із усім людським світом. У внутрішній морально-ідеальній іпостасі особистість відчувається монадою, що причетна цілому світу, відображає його в собі. Як бачимо, хоча самоідентичність, здавалось би, передає всього лише психологічний нюанс внутрішнього життя особи, але він виявляється фундаментальним з онтологічної точки зору.

Іммануїл Кант дивиться на цю обставину як філософ-трансценденталіст. Тут він перебуває у традиції, започаткованій Августином, який вважається батьком трансценденталістської лінії європейського філософування і сприймається багатьма водночас як мислитель, що занурився у психологічне життя. Тож зауваження І. Канта про приналежність теми самоідентичності до психології аж ніяк не свідчить про якусь зверхність філософа до психології, бо остання була на особливому рахунку як споріднена з філософією дисципліна. Філософ не сприймав спекулятивну «раціональну психологію», але поціновував інтерес до психологічної аналітики душевного життя особи. Саме Августин звернув увагу на те, що самотність особи, внутрішнє відчуття нею своєї окремішності, власної самості не означає статичного стану ув'язуваного «Я», яке наповнюється враженнями й переживаннями. Особистісна самість приречена на те, щоб перебувати у постійних напружених самовідношеннях: щоб бути собою, доводиться виходити за межі себе. Наше минуле не залишається позаду нас, пам'ять про нього бентежить душу, не відпускає від себе, минуле є «присутнім минулим», так як і майбутнє, якого ще немає, але присутнє тут і тепер, бо дає надію на можливі дії й одночасно кидає виклик спроможностям вчинити щось так, що це може змінити звичний хід подій, принаймні, власної долі, й потягнути ймовірно нову відповідальність. Присутність майбутнього – це не тільки сподівання та надія, які окрилюють, на чому наполягав Августин у його «Сповідях», але це й реальність бути готовим, рішучим (*entschlossen zusein*) заради чогось, що інтимно близьке особі, – а це вже із «Буття і Час» М. Гайдегера. Своїми роздумами про переживання часу Августин започаткував ідею трансценденції, що зосереджена всередині людської самості, завдяки чому ця самість постає екзистенцією, вона настільки «розпирає» її зсередини, що та існує у постійних виходах за свої межі. Завдяки ідеально здійснюваним трансцендентальним актам виходу за межі себе особа сповна сприймає себе на тлі реальної значущості того, що для неї має сенс, незалежно від того, чи приємно це їй знати, чи ні. В такому разі значення реальності, які відкриваються їй, постають у модусі «фактуальності».

Зазначений трансценденталістський імпульс імплікує чіткий постулат: якщо маєш гідність бути самим собою, то май рішучість бути відкритим щодо реальності сущого, в якому ти опиняєшся. Щодо цього пункту, то його послідовно розвиває М. Гайдеггер. Коли нам щось відкривається так, як воно «є», то це свідчить про те, що попередньо ми прийняли виклик, щоб бути «при можливостях», де нам до снаги відчувати власну спроможність і впоратися із цього роду сущим. «Буттєве уможливлення (*das Seinlassen*) – коли суще є саме сущим, яким воно є – означає перейматися (*einlassen*) відкритим та його відкритістю, яке воно привносить з собою» [2]. Відповідно до такої позиції, нам варто орієнтуватися не на наше уявлення про себе, свою самотність, не тішитися ним на тлі інших людей та наявних обставин, а брати до уваги реальність того, як ми є, що з нами де-факто

відбувається в ситуаціях нашого існування за нашою участю. Одна справа – уявляти себе, інша – реально бути. Або ж ми наважуємося бачити речі в режимі їх відкритих реальних значень для нас у життєвому досвіді контакту з ними, й, відповідно, відкриваючись до них, або ж ми задовольняємося самоуявленнями, діючи згідно із загальноприйнятими нормами, стандартами поведінки, коли ми, грубо кажучи, не живемо, а лише перебуваємо на прийнятних умовах. Жодне самоуявлення про себе нічого не варте, коли воно уникає істотного для самовідношення модусу відкритості в стосунках з дотичним сущим. Адже уможлиблюючи сущому відкритість стосовно себе – а на це треба наважитися, – і відкриваючись самі, ми вводимо себе у такий простір досвіду, де відкритість, істина та свобода суть однопорядкові явища. «Свобода до відкритості відкритого дозволяє сущому бути сущим, яким воно є. Свобода відкривається тепер як буттєве уможливлення сущого» [3].

У межах трансценденталістського підходу самоідентичність не є чимось фундаментальним, а швидше похідним явищем самотрансцендентувальної самості особи, яку варто розглядати як екзистенцію. До подібного варіанту схилився М. Гайдеггер і модна у середині минулого століття екзистенціальна філософія, яка у міжвоєнні й післявоєнні часи імпонувала значній частині європейських інтелектуалів, що пережили важкі часи, навіюючи стоїчний умонастрій з питомою їй прямою (die Aufrichtigkeit).

Самоідентичність у полі інтеракції

Але на хвилі повоенних змін в інтелектуальній атмосфері Європи, під впливом американської соціально-гуманітарної думки (Ч. Кулі, Гб. Мід, Е. Еріксон), їх інтеракціоністської доктрини європейці починають наверхатись до теми самоідентичності, яка стає міждисциплінарною. До неї долучаються психологи, соціологи, етнологи культурологи, політологи тощо. Серед публікацій на цю тему хотілось б назвати величезну міждисциплінарну збірку *Identität* (Fink, 1996) із серії «Поетика й герменевтика» [4]. Саме ця збірка була присвячена Дмитру Чижевському, який разом з Г.-Г. Гадамером долучився свого часу до започаткування цієї авторитетної філософсько-гуманітарної серії видань.

Про самоідентичність говорять на різних рівнях і в різних іпостасях. Тут навіть важко передбачити, в якому вигляді про самоідентичність сперечатимуться завтра. Тиск міграційних процесів виливається не тільки у теоретичні дискусії, наприклад, міжкомунітаристами та лібералами-мультікультуралістами, але й постає у реальній площині для політиків, юристів, соціальних працівників, коли йдеться про соціалізацію прибульців, організацію освіти, вимоги до їх натуралізації тощо. На практичному рівні мотивації, що актуалізують уявлення про самоідентичність, торкаються в першу чергу делікатних моментів самопочуття емігрантів та місцевих жителів країн, що їх приймають. Але чомусь часто терористами стають молоді люди, які народилися та виростили в Європі, які не страждають від голоду й злиднів, з котрих вирвалися їхні батьки: розвинута система соціального захисту країн Західної Європи подбала про це. Здавалося б, чого ще треба мігрантам другого покоління?

Ось тут і вмикається «індикатор самоідентичності». Зазначене явище якраз і підштовхує до його розуміння в контексті мінливих інтеракцій сучасного глобалізованого суспільства. З усією очевидністю зрозуміло, що патологічні феномени самоідентичності варто розглядати не в межах індивідуального досвіду, до чого тяжіла трансценденталістська традиція, а треба

виходити у простір соціального життя дівців (акторів), їхній взаємодій всередині груп, спільнот, суспільства, де їхні мотивації занурені у стосунки, які повсякчас відбуваються «між» акторами (дієвцями). Тому самоідентичність сприймається на іншому тлі, де для дівців набувають ваги їхні статус, престиж, визнання іншими, комфортність (чи дискомфортність) у колі певного спілкування та інші обставини соціальних стосунків. Мотивації відчуття власної ідентичності живляться переживаннями досвіду активного перебування й взаємодій всередині різних груп та спільнот. У такому разі допускаємо, що особу не формує напругу її середовище, бо як учасник взаємодій, де доводиться обстоювати свою точку зору, свою позицію, й зрештою відстоювати себе як особистість, вона спонтанно формує себе: її самоідентичність невіддільна від шляху до себе через пережиті нею інтеракції.

Людина мимоволі опиняється на перехрестях соціальних груп (малих і великих), різностатусних страт, культур та спільнот (етнічних та культурних). Зберегти себе, свою самість, не розчинитися, не загубитися як особистість – усе це мимоволі спонукає до актуалізації теми самоідентичності. Виявляється, що спонуки до самоідентичності, інтенція дівця бути самим собою проявляються на різних етапах історії, в культурах різних народів. Самоідентичність є прихованим глибинним феноменом особистості, його прояви зайвий раз не «засвічують» напоказ, й потребують витончених культурно-символічних утворень для порозуміння з іншими в інтерактивному просторі. Загал схильний культивувати певні групові ідентичності, на зразок національної, культурної, релігійної, гендерної, які, подібно до рольових масок пропонувані індивідам. Хоча для індивіда питомо його самоідентичність одна, вона властива його самовідношенню (*Selbstverhältnis*). У цьому пункті ми дотримуємось погляду на самовідношення, який обґрунтував Дітер Генріх [5].

Самоідентичність – модус самовідношення

На наш погляд, феномен самовідношення є базовим для розуміння самоідентичності. До речі, це стосується й самосвідомості: тут самосвідомість й самоідентичність зав'язані в один вузол. Самосвідомість і є відношення до себе, опосередковане відносинами до інших – і не менш важливо – інших до себе. Самосвідомість особи надзвичайно чутлива, чи визнають її за рівну у колі значущих для неї стосунків. Соціальним конститuentом самосвідомості є взаємовизнання – відома думка Г. Гегеля стала загальним надбанням не тільки у царині філософії. Адже згадана теорія інтеракції, родом з Америки, не приховувала рецепції цієї ідеї Г. Гегеля. Необхідність самоствердження невіддільна від дій по здобуванню визнання. У діях задля визнання більше прагматизму, ніж безкомпромісного драматизму, як це виглядало у «Феноменології духу», де є два полюси – панування для одного або поразка для іншого, де фінальним пунктом є «нешасна свідомість».

Самоідентичність – суттєва модуляція самовідношення особистості протягом усього її життя. Боротьбу за визнання можна вважати всього лише частковим епізодом у її «життєвих циклах» (термін Еріксона). Самоідентичність загалом відображає істотність для особистості явних чи неявних співвіднесенень себе з колом значущих для неї взаємин з іншими у межах соціальних груп, спільнот або інститутів. Самоідентичність формується з раннього дитинства, з самого початку свідомого життя кожної особи, згодом трансформується з віком,

а з часом змінюються також уявлення особистості про себе. Але тут матиме місце також певний люфт (проміжок) між тим, як ми себе уявляємо, і ким ми дійсно «є». Інтимне відчуття цього проміжку дуже часто стає суттєвою спонукою самоідентичності, що непокоїть нас. У дитячому віці, за умов нормального сімейного життя, така невідповідність мінімальна. То ж зі зміною горизонту стосунків з ровесниками та дорослими поза межами сім'ї, в садочку або школі – а тим більше в позашкільному спілкуванні – дитяче самоуявлення зазнає суттєвих коректив.

На ранніх етапах формування самоідентичності малюкам, наприклад, важливо знати про свою приналежність до певної статі. Бо за цим приховуються певні рольові дії і навіть певний статус у стосунках у сім'ї й поза нею. Згадуючи потім свої дитячі роки, своє родинне оточення, ласку, любов рідних та близьких, кожен із нас відчуває особливу атмосферу локального «світу дитинства», де ми перебували, де ми невимушено почувалися, могли дозволити собі робити те, що згодом стане нереальним за інших обставин, де ми з віком незворотно опиняємося. Ось тут уже виявляється дотичність самоідентичності до етосу. Слово «етос» з давньогрецької дослівно означає «місцеперебування» людини. Але це місцеперебування особливого роду, де ми відчуваємося вільно, у змозі бути самими собою, бути відкритими й розкутими.

Дитяча ідентичність із властивим для цього віку самовідношенням формується в етосі сімейного життя, всередині прийнятих взаємин родинного кола. Завдяки постійній увазі й любові оточення проявляються перші паростки самоповаги та гідності, але у цих стосунках з боку дорослих латентно є також певні застереження, вимоги й бажані спрямування можливих вчинків, а це вже імплікує звичні й очевидні вартості, які органічно присутні у колі сімейних взаємин. Дитина сприймає себе, перебуваючи у купелі родинного етосу, де не треба змагатися за визнання на тлі інших. Сприйняття своєї самодостатності для дитини є самоочевидним, бо порядок (етос) устрою родинного життя «природно» вибудовується так, що тут унеможливлене якесь приниження маленької особи: вартісність такого ставлення тут поза сумнівом. Це той випадок, коли про вартості сімейного життя не говорять, бо вони реальні у практиці родинних стосунків, то ж щось інше, що їм суперечить, є тут неприпустимим.

Інша річ, що «заднім числом» вартісно скріплений етос родинного життя кристалізується й фіксується інституціонально у певних правових нормах: у розвинутих країнах існують навіть статусно окреслені «права дитини», недоторканість яких є водночас загальноприйнятою моральною максимомою. Будь-який етос реальний певною практикою чинних стосунків, які закріплюються, постають як усталене явище у вигляді інститутів, які своєю чергою, інтегруються у живий етос взаємостосунків, у звичну практику інтеракцій. Зазначимо принагідно, що питоми для етосу живі *стосунки (взаємини)* завдяки їх інституціоналізації постають у вигляді деперсоніфікованих й унормованих *відносин*. Сам факт інституціоналізації родинного етосу свідчить про те, що цей етос не зациклений на сімейних стосунках, бо сім'я існує у відкритій стихії суспільного життя. Починаючи відвідувати школу, дитина пересікає невидиму межу між родинними й суспільними устоями (етосами). Адже навіть шкільні дисципліни, які доводиться опановувати, розраховані на самостійні мисленнєві зусилля. За порогом школи дитина зіштовхується із

елементарними проявами суспільних (громадських) устоїв із притаманними їм очікуваннями, умонастроями та нормами: відкривається інший простір етосу. Школа пробуджує відчуття самоідентичності в зовсім іншому форматі, аніж це було в пору безтурботного дитинства. Цей етос розрахований на самоформування у відкритому просторі «картезіанського світу» (вислів психолога І. Суботського). Г. Гегель назвав це явище у «Феноменології духу» словом Bildung, яке не зводиться до освіти, до засвоєння когнітивних стандартів. Холодок відчуження й деперсоніфікованості навіює це поняття. Для Г. Гегеля Bildung асоціюється загалом із самовідчуженням духу. Звичайно, Гегелівське розуміння цього явища, то окрема тема. Наука та освіта своїм умоналаштуванням транслюють певну загальнообов'язкову нормативність соціального порядку, коли інституційне визнання залежить від успішності власних дій по осягненню й застосуванню необхідного обсягу знань. Через систему освіти й шкільне виховання діти стикаються власне з іншими суспільними устоями (етосом), де важливо заявити себе як самостійно мисляча – й зрештою – зріла, самодостатня особа.

Зрілість і самодостатність особистості в системі освітніх відносин, де на дієвця потенційно можна покладатися, погляди й судження (оцінки) якого варто брати до уваги – це вже етос (моральність та устої) суспільної ваги, яке епоха Просвітництва та її філософи навіть ідеалізують – і І. Кант не був винятком, вважаючи його зразковим, бо тут представлені відкритість, публічність, транспарентність. Зазначений процес, окрім усього іншого, дає можливість юній особі збагнути різницю між необхідністю виконувати в суспільстві суттєві для життєдіяльності ролі та не менш фатальною необхідністю зберігати свою самоідентичність, відчуття власної самості, не розчинятися і не губитися у рольових діях, позиціонуючи себе щодо них і свого акторства в них. Разом із набутим досвідом виконання суспільних ролей різноманітних взаємодіях формується критичне ставлення до здійснених власних вчинків й до вчинюваних дій нині.

Самоідентичність врешті потребує «збирати» себе, уявно вибудовувати власну автобіографію, триматися в уявному образі зведеного у єдине ціле минулого й теперішнього з оглядом на майбутнє. Бачення власного життєвого шляху – це своєрідний концентрат дорослого самоуявлення, без чого немислима самоідентичність. Довільно розповідаючи про себе, викладаючи «пунктуацію» своїх життєвих мандрів, особа «засвічує» у розказаних фактах біографії власну самоідентичність, своє вартісно наповнене самовідношення. Від певних подій, людей, спільнот чи колективів особа може намагатися дистанціюватись, не вважаючи їх значущими для себе) [6]. Подібне ставлення не обов'язково пов'язано із кар'єрним ростом або навіть з меркантильними міркуваннями. З віком для молодшої людини стає актуальним питання про її сімейне, етнічне або соціальне походження. Вона може соромитися, зокрема, своїх батьків, їхньої репутації, поведінки, надто низького, як видається, соціального статусу родини, хоча попри її волю це залишається фактом її біографії. Ймовірно згодом з роками вона може соромитися попереднього необачного ставлення до родинного гнізда, яке було у молоді роки. У межах усвідомлюваної самоідентичності особі доводиться рахуватися із вагомим елементом фактичності, коли з біографії неможливо викинути цілої низки значущих обставин власного життєвого досвіду супроти бажанню применшити їх вагомість. Найвний соціальний статусі ролі, вартісні налаштування й життєві плани на рівні самоуявлення можуть розходитися із чимось бажаним і престижним, що зрештою викликає мотив дистанціювання щодо ролей, статусу та інших обставин біографії.

Але це тільки так здається, що можна довільно «редагувати» власну біографію, формувати ідентичність за обраним зразком. Ми не в змозі позбутися усього небажаного у

нашій біографії в образі нашої ідентичності тільки тому, що це образ нашої свідомості, яким ми розпоряджаємося. Наша самоідентичність справді формувалася в життєво-значущих інтеракціях, які не були вартісно порожніми, а тому самовідчуття нашої спроможності бути особистістю, підтримувати себе у вартісно наповнених стосунках не могло не виражатися у відповідних позиціях та настроях. Коли щось внутрішньо заперечувалося і відкидалося, то це означало насамперед відторгнення вартостей, які домінували у тій певній ситуації взаємин, що відбувалися. І подібне пам'ятається завдяки тому, що вартісно не сприйнялося тоді, а може й тепер, й активно витіснялось у забуття: воно неявно живить відчуття нашої самості, нашої тотожності. Якось М. Гайдеггер зазначив: помилково вважають, що ми забуваємо те, що пам'ятали, бо швидше ми маємо змогу пам'ятати, тому що спершу ми про щось забуваємо. Ми тримаємося чогось на тлі того, що ми відкинули, знехтували, бо все це не дозволяло й заважало нам бути вільними й розкутими, відчувати свої можливості, й головню через те, що ця скутість походила від ментальної (смісловової) атмосфери стосунків, яких, як виглядає, нібито й не помітили. Тут скоріше ми пам'ятаємо те, що забули. Саме на тлі подібної «нічогості» («ніщо»), якої так багато у життєвому досвіді, в зоні самовідношення опиняються події, спільноти, явища, які вартісно близькі, втрата яких означатиме втрату себе, відчуття власної свободи, власної спроможності називати речі своїми іменами так, як вони відкриваються власному мисленню. Страх втратити близьких людей, рідну землю, мову, культуру, базові інститути беззаперечно окреслює наше самовідношення, й відповідно самоідентичність. Відчуваючи очевидну причетність (близькість) до подібних явищ, будучи «біля»(bei) них, особа у змозі про себе сказати «я є» (bin), як сказав би згадуваний нами М. Гайдеггер. Це той випадок, коли Ichbin=Ichbei.

Ті явища, близько (біля) яких ми відчуваємо свою спроможність вільно розпоряджатися й володіти собою, відчувати власну гідність, в сукупності позначають сталі інгредієнти життєвого світу, яким наповнені сприйняття й переживання. Внутрішня співвіднесеність із усталеними родами небайдужого суцього дає змогу відчувати життєво необхідні «точки опертя» вартісного характеру, неявно афектує готовність і бажання щось сприйняти або знехтувати, діяти чи ні, а то й просто симулювати реакцію на нього. Самоідентичність обертається самоафектацією, яка інкорпорована у вчинки та дії особи. Вона не обмежується питанням «Хто я такий?» на рівні самоуявлення. Свого часу Е. Еріксон звертав увагу, що молоді люди, які освоюють соціальні ролі, заплутуються у їхній різноманітності, зневірюючись одними, захоплюючись новими, які видаються цікавішими або ж престижнішими, зрештою губляться й не знаходять себе в них. Вони не відчувають в сукупності тих соціальних стосунків, в яких вони опиняються, і де їм і доводиться виконувати певні ролі твердої точки опори, щоб позиціонувати себе щодо власних рольових дій. Ставлення до виконуваних ролей базується на вартісних орієнтаціях, якими дієвці переймаються, перебуваючи під впливом моральних, правових, релігійних або культурних взаємин.

Ідентичність проявляється, як зазначав колись Ю. Габермас, у двох споріднених модифікаціях: онтогенетичній індивідуальній та соціальній. Для особистісного переживання ідентичності властива «вертикальність» уявлюваних для себе ролей, вартостей, пріоритетів тоді, коли на соціальному рівні ідентичності домінують повсякчас здійснювані «горизонтальні» інтеракції, які в мінливому досвіді комунікацій можуть підсилювати релевантність одних позицій й послаблювати чинність інших [7].

Наповнені вартостями стосунки «топологічні», вони мають місце тут, але їх може не виявитися там, в іншому місці, де можна, здавалось би, виконувати подібну роль, але ця роль буде не стільки соціальною, скільки власне функціональною. Можна виконувати роль, не відчуваючи «поклику» до неї. Соціальна повнота виконуваної ролі свідчить про просякнутість рольових дій етосом певних спільнот – не обов'язково етнічних, але й культурних, професійних, устоями суспільного життя загалом. Рольову повсякденність подібних професійних дій оповивають вартості, які занурені у внутрішнє самовідношення до виконання вибраних ролей. Доводиться замислюватися, наскільки рольові дії відповідають уявній самоідентичності. У цілераціональну дію неявно інкорпорована мотивація ціннісно-раціонального порядку, якщо називати це категоріями веберівської філософії. Тож М. Вебер не випадково наголошував на тому, що мало засвоїти вимоги науковця або політика, але важливо бути ним за покликанням, що й відображено у його відповідних статтях та виступах. Відчуття покликання стає мотивуючою спонукою там, де актори не байдужі до суспільного (громадського) призначення їхньої професійної діяльності й на цьому тлі розуміють сенс власних дій, свою причетність до існування певної спільноти, скріпленої спільними для її учасників вартостями. Актор завжди керується певними вартостями у ставленні до власних дій у різних площинах: він може суто меркантильно ставитися до професійних обов'язків, бути скептичним щодо громадських справ і при цьому стати гарним сім'янином, надійним товаришем. Різне ставлення до різних ролей, здатність позиціонувати себе щодо них, «вже» попередньо вирішилося в царині вартісних порядків (і преференцій).

Вартості етосу наявні у непоказній самоафектації особи, де внутрішнє ставлення до власних дій виражається у певному умонастрої. Відчуття покликання можна вважати своєрідним індикатором вартісної самоафектації, й воно далеко не обмежується професійною діяльністю. То ж коли почуття покликання не можна нав'язати іззовні, коли виховні зусилля виявляються марними, то це означає, що відданість певній справі для особи відповідає її інтуїтивному розумінню ієрархії вартостей й не потребує для неї ніяких зусиль, бо це очевидно, й відбувається само собою. Увага до чогось, з одного боку, байдужість або просто зневага, з іншого, суголосна певному порядку вартостей. У своєму внутрішньому житті кожній особі доводиться час від часу відповідати на питання «То хто я є?», яке навіюється різними рольовими стосунками. Це і є питання, перед яким кожна особа опиняється сама й відповідає за себе. Зрештою, попри відмінності у ставленні до різних категорій соціальних дій та ролей, в яких вона опиняється, людина вимушена «збирати себе до купи» у «силовому полі» ціннісних напруг наявного соціуму, відштовхуючись від набутого досвіду, досягати для себе визначеності щодо неминучого порядку вартостей, долаючи «страждання непевності» (термін Г. Гегеля).

Як бачимо, уявлення про самоідентичність обертається болючим й неунікненним питанням «Хто я є як особистість?».

Фактичність етосу у мотиваціях самоідентичності

Здатність почувати себе особистістю, вільно приймати рішення, самостійно робити вибір, висловлювати судження, а, з іншого боку, нести відповідальність за це перед іншими у публічному просторі соціальних взаємодій свідчить про неминучий факт присутності

устоїв (етосу). Самоідентичність підконтрольна нашому розсудливому уявленню, тут ми разом з іншими намагаємося слухати «здоровий глузд» (commonsense), який локалізований у публічній сфері. Щоб бути зрозумілим і розуміти інших, ми неявно налаштуємося на вартісні реєстри етосу наявного соціуму, якщо він навіть не зовсім нас влаштовує. До того ж у соціумі представлені різні ціннісні позиції. Якщо тут готові вислухати, вимагаючи обґрунтувати власну позицію, демонструючи у такий спосіб певну толерантність, це також можна вважати фактом нашого «місцеперебування» у ньому.

Ми вже згадували про асоціацію давньогрецького поняття етосу із місцеперебуванням. Ця метафорична асоціація засвідчує, що наше перебування серед спільнот, соціальних груп чи конкретного суспільства набуває значень етосу тоді, коли цілокупність правових, економічних, моральних, релігійних та культурних відносин, що зосереджені в ній, є достатньою, щоб особа, яка перебуває в них повновартісно відчувала свою юридичну, моральну, когнітивну й економічну суб'єктність, де з нею реально рахуються, де вона відчуває свою **спроможність бути особистістю**, керуватися власними думками, переконаннями й уподобаннями. Спроба відповісти на питання «Хто я є?» передбачає необхідність самовизначення, тягне за собою завжди невідкладне питання «Як бути?», коли доводиться зондувати можливості реалізації себе у вартісно суттєвих для неї іпостасях (як фахівець, батько, громадянин тощо). Ймовірно, наприклад, що така особа змушена була поміняти місце роботи, а можливо навіть країну проживання, й зрештою навіть прийняти інше громадянство, хоча вона щиро вболіває за свою країну, державу тощо. Подібна ситуація – це неувяне перекомбінування анкетних даних в життєвій біографії, залежить від фактичності вибору власної долі – і не тільки власної, але й дітей, чи навіть батьків. У цьому пункті зламу власної біографії стає зрозумілим і очевидним, що самоідентичність напряду пов'язана із ціннісно наповненим самовідношенням, яке закорінене у стосунки значного кола людей, ставленням яких важливе. Внутрішньо (рефлексивно) доведеться ламати голову над тим, що для цієї конкретної особи означає, зокрема, громадянство, коли його міняють, і навіть інколи доволі легко. Питання про громадянство неявно набуває у такий спосіб вартісного статусу, і ймовірно, що його місце в ранговому порядку вартостей у такому випадку понижується. Відчуття самоідентичності може мотивувати власну індиферентність до громадянства, його вартісне пониження щодо інших цінностей у різний спосіб: для одних у сучасному світі не так вже й важливо, приймають громадянство тієї країни, де комфортно почуваються, для інших важлива усталеність правового й економічного порядку, традиційно високий рівень освіченості й культури тощо. Подібні погляди та вчинки зазвичай вписуються в самоуявлення, в уявну самоідентичність особистості, але при цьому виглядають допустимими з боку інших, розуміються й підтримуються ними. В цьому разі простір соціальних звичаїв (етосу) дає можливість для варіацій у самовизначеностях. Етос наявної спільноти може, наприклад, толерувати з натяжками зміни громадянства, але вкрай негативно ставитися до переорієнтації релігійних симпатій, а тим паче до зміни гендерних або сексуальних уподобань.

Хоча нам видається, що здійснюване кожним із нас самовідношення належить цілковито нам, ми ним самочинно розпоряджаємося, але спрямованість наших самовизначень набуває сенсу у цілокупності (тотальності) моральних, правових, економічних, культурних та релігійних взаємин у суспільстві. Молодий Г. Гегель називав

означену цілокупність «тотальністю устоїв (sittliche Totalität)», бо вона огортає собою по суті всю життєдіяльність людей. Те, що у давніх греків називалось «етос», Г. Гегель перекладає на німецький манер як die Sittlichkeit, яке в українській мові фігурує як звичаєвість, моральність або моральні звичаї (зокрема у вітчизняному перекладі «Філософії права» Г. Гегеля, а також етичність, в інтерпретації А. Карася). Сучасні дослідники Г. Гегеля звертають увагу на його сприйнятті фундаментальних засад практичної філософії Аристотеля, його вчення про політику, етику, економіку. Всі ці теми відображені Г. Гегелем, загальним й узагальнювальним знаменником для яких слугувало поняття Sittlichkeit. Якщо для Аристотеля етос проявляв себе у чеснотах, властивих вчинкам та взаєминам громадян, то Г. Гегель переносить акцент на усталеність правових, моральних, економічних відносин у суспільстві, які набувають об'єктивованого інституціоналізованого вигляду. Тут Г. Гегель має рацію. Правові стосунки – а саме вони грають провідну роль в цілокупному організованому етосі суспільного життя – мають силу тоді, коли права і свободи конституційно гарантуються й підтримуються державою, її авторитетом і ресурсом. Коли громадяни відчують, що вони у будь-якому випадку можуть бути захищені від протиправних дій щодо них, тоді державним інституціям вірять і довіряють. А це вже елемент зворотної дії етосу, завдяки якому держава сприймається не просто як виконавець властивих їй владних функцій (die Gewalt), але водночас і головно як реальна й беззаперечна потуга (die Macht), що діє від імені суспільства, а зазіхання на права громадян сприймаються як зазіхання на святая святих – на загальноприйняті й очевидні життєві звичаї конкретного суспільства. Зазначимо принагідно, що саме Х. Арентс тонко й глибоко вловила цей нюанс у розумінні відношень Macht та Gewalt, що надзвичайно важливо для практичної філософії і політичного мислення зокрема (8).

На цьому тлі громадську думку, публічність, моральний умонастрій, здоровий глузд також можна вважати чинниками звичаїв, етичності суспільного етосу, без повсякчасної їхньої підтримки, без довіри суспільних сил держава не може бути повновартісною потугою. Державу з цього погляду, де вона органічно споріднена зі звичаями, спирається на них, можна вважати як і Р. Бубнер (Rüdiger Bubner), своєрідною «життєвою формою (die Lebensform)» суспільства. Кожне суспільство окремо шляхом тривалої еволюції досягає своєї повноти звичаїв, які відображаються й узагальнюються у державній організації суспільного життя. Рюдігер Бубнер, як і Г. Гегель, вважав, що життєвість держави потребує вкорінення в звичаї суспільства, які повинні активно відтворюватися спонтанно. В такому разі важливо, якими цінностями живе суспільство, якими засадами воно керується у повсякденному житті, які проекти можливих компромісів та порозумінь (як і непорозумінь) мають місце в реальних практиках взаємодій. Ніхто не може дати гарантій, що ця конкретна держава житиме довго і щасливо у сталому режимі. Ефективність держави не обмежується тим, які закони вона проголошує, вона залежить від можливостей їхнього узвичаєного застосування у просторі чинних соціальних стосунків. Тут недостатньо вольової налаштованості владних верхів, їх спритності, але не менш важливе сприйняття сенсу здійснюваних законів у суспільному загалі. Практика застосування правових норм перевершує власне правові уявлення, так як і досвід застосування моральних норм виходить за межі моралі. З цієї точки зору устої (етос) локалізовані в царині «габітуальної прагматики» суспільних відносин, які склались у певній країні з властивими їй традиціями, передбачають надбаневпродовж часу уміння суспільства досягати взаємопорозуміння (особливо в скрутних ситуаціях). «Соціальна інтеграція»

суспільного загалу, про що схильний говорити Ю. Габермас, охоплює включеність в них саме устоїв (етосу), де «морально-практичні відносини» пов'язані певними вартостями.

Особа може уявно позиціонувати себе стосовно виконуваних нею ролей або соціального статусу, які вона може поміняти, додаючи собі певного «соціального капіталу», домагаючись престижу й поваги, а, зрештою, й самоповаги, що так важливо для відчуття самоідентичності, але неявно залишатися у зоні дії базових для себе традицій.

Опинившись в іншій країні, можна легко пройти «вторинну соціалізацію», освоївши її мову, норми та звичаї, але властиві устоям феномени вартісного порядку такої соціалізації не піддаються: можна лише призвичаїтися до того, щоб з ними рахуватись, не відчуваючи сповна ефекту звичної «природної опори». Можливо, що доведеться по-іншому ставитися, зокрема, до громадянства або мови. За беззаперечними вимогами їх пошанування з боку держави невидимо стоять самоочевидні устої спільного громадського життя. Як можна ігнорувати державу та її громадянство, коли держава невіддільна від життєво очевидних прав і свобод, до того ж вона як «соціальна держава» в сучасних умовах турбується про те, щоб життєвий рівень її громадян не опускався нижче рівня, який не сумісний з їх гідністю, коли держава гарантує певне коло «соціальних прав». Можна бути анархістом або ліваком, який зневажливо дивиться на інститут держави, але з необхідністю потрібно рахуватися із чинним авторитетом держави для суспільного загалу, бо вона є «життєвою формою» його устоїв, його самоорганізації. Наявні звичаї (етичність) суспільних відносин навіюють увагу й повагу до себе «по факту» їх чинної потуги (Macht). Держава, яка втратила або не досягла «фактичності» й авторитету чинних громадянських устоїв, приречена бути всього лише функціональним «закладом» (Anstalt) державної влади (Gewalt). У такому випадку громадянство втрачає значення для самоідентифікації, воно не є надійною опорою в житті. Інститут громадянства, як і інститут сім'ї, важливий саме ефектом життєвої опори, а не міркуваннями престижу. Престижно перебирати професіями й заняттями, змінювати статусні позиції, зв'язки і контакти, але чи додасться до цього всього відчутного авторитету, а разом з ним почуття твердого й впевненого самостояння (Selbststand), що є суттєвим для ідентичності – залишається відкритим питанням. Престижу можна домогтися й завоювати, але він легко втрачається й губиться, тоді як невидима сила авторитету, визнання, довір'я й підтримки у різних площинах взаємодій дає змогу людині сповна відчувати своє самовідношення.

То ж для особистості важливо бути не «перекотиполем», а перебувати в силовому полі устоїв, відчуваючи своє «місцезнаходження» в них. Який би прекраснодушний образ власної ідентичності ми не уявляли, намагаючись бути ковалем своєї долі, завжди варто рахуватися із тотальною реальністю наших устоїв та етичністю суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Vgl.Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Leipzig: Verlag der Durrschen Buchhandlung, 1903 – P.27.
2. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit //Wegmarken -- Frankfurt a. M.: Vittorio Kostermann, 1976. – P.188.
3. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit //Wegmarken -- Frankfurt a. M.: Vittorio Kostermann, 1976 - P.188.

4. Identität. Hrg. O. Marquart und K. Stierle – München: Wilhelm Fink, 1996.
5. Henrich D. Selbstverhältnisse – Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1982.
6. Vgl. Luckmann T. Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz // Identität, p. 293–314.
7. Vgl. Habermas J. Erkenntnis und Interesse – Hamburg Felix Meiner, 2008. – p. 189–197.
8. Arendt H. Macht und Gewalt – München/ Zürich: Piper, 2006.

ETHOS OF IDENTITY

Anatoliy Loy

Doctor of Philosophy, Professor, Kyiv

Since the time when philosophy acquired interest to the internal life of an individual, the idea of the importance of the feeling of one's self-identification throughout one's life with wayward circumstances, experienced travails and pivots etc. at the background, has been implicitly connected to the phenomenon of self-awareness. Selfhood of a person makes sense when an internal axis of identity is preserved in their self-conception despite the circumstances. The ability to remember oneself in the episodes of one's life turns into a necessity to experience possible doubts, repentance, and moral responsibility for involvement in certain events.

The feeling of self-identity is inseparable from the experience of one's irreversible participation in the bygone, filling it with senses of supra-empirical order. This pertains not only to the past but also to the future, the experience of which corresponds with the feeling of capacity to open to possible changes.

From Augustine to Heidegger, transcendental philosophy focused on conditions of realization of one's selfhood, its integrity in life and actions of a human being. The sense of the facts of life is valid on condition of internally recognized self-identity, which is encompassed by the self-awareness of a person. Here, transcendental philosophy did not shrink from psychology. For example, Kant considered the topic of identity to be a psychological one, not just purely philosophical.

Social and historical foundations of the problem of identity fell off the radar of philosophers until the middle of the previous century. It was only after WWII that philosophers, as well as the whole European humanitarian community, discovered the topic of identity amidst excitement at the ideas of Cooley, Mead, and Erikson, where the problem opened in a new socio-psychological context. Identity is unthinkable beyond interactions, in which a human being is an actor, where one needs to possess a vital ability to identify and present oneself without dissolving in the array of versatile role actions and agglomerates of normativity.

Identity envisages explicit or implicit correlation of oneself with significant communities (family, professional, ethnical, cultural, etc.), with a circle of authoritative persons, with worthy samples and norms of behavior and, finally, with institutions that ensure and guarantee stability of the desirable order in the society. In this respect, identity is related to the so-called "collective identity" without dissolving in it. For identity is also an objectively valid attitude to oneself, mediated by the attitude of the others in the structure of the existing social relations. Identity includes an element of freedom and selectivity. However, freedom turns for identity into a hidden

facticity of ethos, established norms, where legal, moral, economic, and political normativity are combined on the basis of values. Ethos is a symbiosis of social relations, where certain values have crystallized. Due to values, it is possible to trace clear boundaries of actions and relations considered inadmissible in a society. Due to ethos, the society maintains the atmosphere of common sense, has an open perception of what makes sense, is full of virtues, legitimacy (in modern terms), of what can be trusted and what could be neglected.

Only a person who feels trust from the other one and, therefore, feels the validity of the existing ethos toward themselves, may fully experience the feeling of one's self-identity, the feeling of the capacity of one's being. This feeling is inconspicuous, it looks like something natural and self-evident for the person who has easily integrated into the substance of norms. However, the large scale of migration processes testifies to potential challenges in the area of self-identification both in regard to the migrants and the societies accepting them. Regardless of this circumstance, self-identity is to this or that extent a challenge to the life genesis of every person.

Key words: self-consciousness, self-identity, ethos.

PHILOSOPHY AND CULTURE: THINKING ABOUT GLOBAL CRISES

John Ozolins

*Australian Catholic University Limited 115 Victoria Pde,
Fitzroy Victoria 3065 Australia*

The world is beset by what seem to be an interminable set of problems. Many of these, increasingly, are transnational, which is to say, that they transcend the borders of individual nations. Issues such as climate change and apparent global warming are fiercely debated, with many arguing that without a change in the way in which human beings abuse the environment, we are all doomed. The crisis in 2011 surrounding the destruction of the nuclear reactor in Fukushima, Japan as a result of the devastation wrought by the massive earthquake and tsunami points to human powerlessness in the face of the forces of nature. It also points to the need to show respect for those same forces. Other crises, such as the global financial crisis in 2008, also have had a profound impact on human lives. While it is difficult to quantify, the global financial crisis has undoubtedly been responsible for many deaths also, as aid money decreases and projects which may have helped solve housing shortages, provided sanitation and clean water are unable to proceed. There is a need to reconfigure capitalism so that it serves the common good, rather than the self-indulgent needs of venal speculators. Glaring inequalities in the distribution of the common wealth of countries are just as evil in the United States, China, India, Australia and the United Kingdom, to name a few of the G20 nations, as they are anywhere else. The waves of protest throughout the Middle East which saw the ousting of the Libyan dictator, Gaddafi and the Egyptian president Mubarak, should not be seen as simply a sign of the inherent instability in those countries, but as a sign that oppressive policies wherever they are met will eventually result in the overthrow of corrupt regimes. The situation in Syria is, of course, particularly parlous and points to the need for stronger international law. This paper argues that philosophy has a serious role to play in thinking about global issues and, using the example of global ethics, shows how it is central in the explication of the values that underpin proposed solutions to global problems. Though cultures are different, it is proposed, recent history shows that human beings share common values and purpose.

Key words: globalisation, global crises, global ethics, human rights.

PART 1

Globalisation and Global Crises

Globalisation is increasingly to be seen as the recognition that many of the problems faced by the world today are not simply the problems of individual nations. Globalisation may be defined as the multidimensional and interactive processes of political, economic and cultural change across the world resulting in increased social interconnectedness among different peoples.¹ It can also be taken to mean an increased awareness that all human beings and their activities do not occur in isolation, but have effects on those living elsewhere, both human and animal. Globalisation therefore extends beyond political, economic and cultural processes, but includes broader social,

ethical and environmental processes that impinge on the way in which human beings interact with one another, the environment and the impact that human activity has on the future well-being of humankind and the planet on which they live. The global crises briefly catalogued here are indicative of the kinds of issues that no individual nation is able to tackle alone.

Changes in weather patterns around the world have seen these changes attributed to global warming and climate change and these, in turn, have been blamed on the activities of human beings. If this is so, then it is not an individual nation that will be responsible for reversing the effects of increased pollution in the atmosphere, the overfishing of oceans and seas, the destruction of the ozone layer, the destruction of rain forests and the depletion of natural resources, but all nations. Many of these problems are due not only to a short-sighted pursuit of profit, but also a blindness to the damage being done to the environment and so the places that human beings and animals have to live. In some cases, the destruction of the environment can be due to extreme poverty and the failure of developed nations to support those struggling to support themselves in an unforgiving landscape. If the only source of fodder for one's sheep and goats is already degraded and marginalised land, it is not surprising that it degrades even further and it becomes impossible to survive in that environment.

Added to these problems are droughts, natural disasters, wars and other conflicts that have seen a rise in the number of people displaced from their homes and being forced to find somewhere else to live. The mass movement of people around the globe seeking to find asylum and refuge in another country is an increasing problem.¹ Apart from outright conflicts, there is also mass migration of people because of governments oppressing their own people² and because they come from what are called 'failed states'. That is, places where the government has been either so corrupt or so incompetent that the State can no longer sustain its people.³ Immigration and the attendant problems of resettlement and integration into a host community are problems for all international communities.⁴

Pandemics and epidemics, such as bird flu and AIDS never restrict themselves to national boundaries, but are increasingly problems for the whole world to solve. Outbreaks of foot and mouth disease, such as occurred in Europe in 2001, with a fresh occurrence reported in Britain in 2007, affect markets for fresh meat internationally and containment of such diseases is never just

¹ The UNHCR Report for 2011 indicates that some 42.5 million people have been forcibly displaced, of whom 15.2 were refugees under UN protection. See UNHCR (2012) *A Year of Crises: UNHCR Global Trends 2011*, at URL <http://www.unhcr.org/4fd6f87f9.html> Accessed: 20/5/2013.

² The current genocide of the Rohingya people in Myanmar is an example of a government attacking its own people. Some half a million Rohingya have been displaced. See Kristof, Nicholas (2017) *Is this Genocide?* *New York Times*, December 5th. At URL <https://www.nytimes.com/2017/12/15/opinion/sunday/genocide-myanmar-rohingya-bangladesh.html> Accessed 22/2/2018.

³ The current situation in Yemen in which a civil war has raged since 2015 has left some 19 million people in need of some aid. See the Al-Jazeera Report (November 2017) on the humanitarian crisis at URL <http://www.aljazeera.com/programmes/insidestory/2017/11/yemen-humanitarian-crisis-solved-171116184> Accessed: 22/2/2018.

⁴ Europe, in particular those nations that have accepted large numbers of immigrants from Muslim countries now face real difficulties in integrating these groups into the general community. There is no coincidence that the rise of right wing xenophobic political parties has occurred at the same time as a growth in immigration from very different cultural groups to the host nations.

the responsibility of one nation, but the international community. An outbreak of bird flu in China in 2013, fortunately contained because of what was learned in previous outbreaks, provided a salutary reminder of the irrelevance of borders to pandemics and epidemics.¹ Although wealthier countries are able to stockpile vaccines to prevent disease spreading, it is not so easy for poorer countries. This also can mean that pandemics can enter a country from a poorer neighbour and hence, it is clear that these problems are not restricted to particular nations.

Crime has become multinational, with opium grown in Afghanistan, for example, finding its way through various intermediaries to the streets of many other countries. Trafficking in human beings as well as their organs has also become a lucrative trade.² Illegal fishing and the ignoring of bans on fishing protected and endangered species has led to the collapse of fisheries world-wide and has the prospect of causing serious damage to communities world-wide.³ Poaching of endangered species is also a significant problem and illegal logging is leading to the destruction of forests, despoliation of land through erosion and the pollution of rivers.

Acts of terrorism are not restricted by national boundaries and government intelligence agencies are under considerable pressure to detect and prevent the mass murder of innocent people. Terrorists may be trained in one country but carry out their acts in other countries and so international cooperation is required in order to apprehend such individuals before they can carry out their deeds. Terrorism has become commonplace throughout the world and is not only directed at Western nations.⁴ It is therefore a global problem and not just one for individual countries.

Trade in arms continues to be a scandalous problem internationally. The amount of money spent on armaments each year would be more than sufficient to alleviate world poverty, yet only a fraction of this amount is spent on aid. Some of the largest multinational corporations in the world are arms manufacturers and their profits depend on there being combatants involved in conflicts and wars otherwise there would be no one to buy their weapons. Conflicts could not be sustained if there were not weapons to be bought. The connections between governments and arms dealers is also problematic, since most weapons are not manufactured by government owned companies, but by big corporations. The danger of corruption in the award of contracts is an ever present problem.⁵

Differences in national laws governing medical research have also been exploited by medical researchers and by large pharmaceutical companies. This raises the question of whether a researcher should be obliged to follow the moral norms and practices of his own country or those operating

¹ See, for example, the newspaper article in *The Guardian*, which reported that 24 people had died in the recent outbreak. At URL <http://www.guardian.co.uk/world/2013/may/01/scientists-concerned-h7n9-bird-flu-outbreak> Accessed: 20/5/2013

² See for example, Ozolins, J. (2009) "Human Beings as Resources: The Ethics of Buying and Selling Human Tissues and Organs", *Ethics Education*, 15, 1, 5-19

³ See for example, <http://www.abc.net.au/science/articles/2010/09/09/3003951.htm> Accessed: 2/4/2011

⁴ See for example, Pettiford, L. and Harding, D. (2003) *Terrorism: The New World War*, Slough: Arcturus; Freilich, J.D. and Guerette, R.T. (eds.) (2006) *Culture, Conflict, Crime and Terrorism*, Abingdon, Oxon.: Ashgate; Zimmerman, E. (2011) "Globalisation and Terrorism", *European Journal of Political Economy*, 27, S152-S161.

⁵ The United States is by far the largest supplier of arms, accounting for 78% of the world's total trade in military hardware. Horner, D. (2012) "U.S. Dominated Global Arms Trade in 2011", *Arms Control Today*, October, 36-38

in the country in which he hopes to conduct his research. In any case he should follow his informed conscience about how to act, but there are significant concerns when large pharmaceutical companies conduct clinical trials of drugs, that might not be approved in their own countries, in developing countries where there may not be the same controls. This is, of course, only one of many possible cases of exploitation. There is the practice by drug companies of giving very expensive, but efficacious drugs to governments in poor countries at a discount price (or even free of charge) for a trial period, but withdrawing the subsidy and forcing the governments to spend scarce resources on it if they wish to continue to be able to make the drug available. When the drug is being used to help save children with a specific condition from dying it is extremely difficult to deny parents access to the drug. There are significant resource allocation issues which need to be faced, not just in relation to developing nations and the provision of adequate health care, but also for developed nations.

Just like big pharmaceutical companies, transnational corporations and big businesses which have annual turnovers that exceed the GDP of many small countries, operate outside the jurisdiction of countries and have the power to influence world markets in ways that government is completely powerless to do. Corporations do not operate like democracies and are generally single-minded about their purposes: namely, to return a dividend to their shareholders. Various scandals in recent years involving large transnational corporations provide us with examples of the lack of concern for the local populations where such corporations operate. Some examples of such lack of responsibility include the failure of Union Carbide to prevent the gas disaster in Bhopal, India¹, the contamination of the environment by Broken Hill in Ok Tedi, Papua New Guinea² and the destruction of the farming land of the Ogoni people in Nigeria by Shell.³

These are all problems that are not merely national concerns nor challenges for particular regions of the world but are problems for the whole world. As nations such as China and India, the two most populous nations of the world, push forward with economic development, their desire for non-renewable resources grows and there are serious questions to be raised about the sustainability of continued economic growth. The prevailing wisdom in the Reagan and Thatcher years through the 1980s was that economic prosperity could be maintained by continuous economic growth, so that as an economy grew, through a trickle-down effect, even the poorest would come to share in the wealth that was being created. Such economic models are still with us, with the world economy dependent on continued economic growth. China, with its vast population, is expanding its economy at a rapid rate, but it is unclear whether the results of this economic growth are being equally shared. The same may be said for countries such as Russia, with its huge reserve of resources, which has adopted a market economy model and has seen enormous wealth being gained by relatively few and many Russians sinking deeper into poverty and despair. In Western countries, a similar story can be told, with countless millions having to struggle on meagre wages, if they have a job at all, while Chief Executive Officers of big corporations enjoy stratospheric

¹ Boughton, E. (2005) "The Bhopal Disaster and its Aftermath: A Review", *Environmental Health: A Global Access Source*, 4, 6

² Banks, G. and Ballard, C. (eds.) (1997) *The Ok Tedi Settlement: Issues, Outcomes and Implications*, Pacific Policy Paper 27, Canberra: National Centre for Development Studies and Resource Management in Asia-Pacific, Research School for Pacific and Asian Studies, Australian National University

³ Frynas, J. G. (1998) "Political instability and business: focus on Shell in Nigeria", *Third World Quarterly*, 19, 3, 457-478

salaries and bonuses. An unregulated market and the ascendancy of libertarian conceptions of society have seen the disparity between rich and poor grow considerably throughout the world. Meanwhile, supine governments stand idly by and fail to ensure that all citizens are able to share in wealth being generated.

The Global Financial Crisis, which some claim is over as markets return to apparent normality, nevertheless, continues to reverberate throughout the world, some ten years later. It is evident that there are still considerable problems remaining for the world as governments in various countries struggle with the destruction wrought by an essentially unregulated market. The development of financial products with little connection to classical economic activity, represented by traditional trade in manufactured goods and commodities, and their lack of regulation is one of the reasons that the financial collapse occurred. Although undoubtedly the lending of money to those with little capacity to pay was one of the reasons for the collapse of the sub-prime market, a more serious issue concerns those who not only lent money to people with poor credit records, but also with those who invented various products that had little connection to anything tangible. For example, Collateralised Debt Obligations (CDOs), squared and even cubed, are far removed from the Mortgage Backed Securities (MBSs) which are the base from which these further financial instruments spring. Add to these various hedge funds, for example, Collateralised Debt Securities (CDSs), designed to insure against loss, but which unscrupulous speculators exploited, there is little connection to any tangible goods or services in the series of buying and selling of these financial products. Though it is the case that financial brokers and speculators invented new financial products, none of the desire to make money from money is new. Aristotle remarks that there is no bound to the riches which spring from the art of wealth getting. Those who are engaged in the accumulation of wealth know no limit to its acquisition. Aristotle observes that some human beings will stop at nothing in order to accumulate wealth, since they desire pleasure without limit and to have this, will pursue wealth without limit. They will subordinate every quality they can to its pursuit. "...as their desires are unlimited, they also desire that the means of gratifying them should be without limit."¹ The practices of speculators and so-called entrepreneurs have been little diminished by the Global Financial Crisis and the U.S. government, which presides over the largest economy in the world, has done little to introduce new regulations.

Although governments around the world took immediate action to limit the Global Financial Crisis by injecting funds into the market, it is by no means self evident that it is the only action that needed to be taken. As a result of the levels of debt to which banks and investment banks were exposed, governments, which is to say, tax payers, were forced to bail out those who ought to have been allowed to collapse. They should have been allowed to collapse and borne the consequences of their actions. It is understandable, nevertheless, why such a course of action was not taken. One of the motivations for governments in propping up such banks was the fear of what such a collapse would mean for the economy of the country, the possibility of political unrest because of the human cost of so many losing their savings and superannuation, and, purely from self interest, the wrath of the electorate. As already intimated, the worst situation seems to exist in the United States, where there continues to be little regulation and no action appears to have been taken against those who were responsible for the collapse in the first place, as many of them appear to be back trading as usual.

¹ Aristotle (1976) *The Politics*, Harmondsworth: Penguin, Book I Chapter 9, [1258a]

Some governments, of course, care little for the people who they govern and many regimes exist simply to line their own pockets. Some, having attained power, allow themselves to be corrupted by it and become oppressors of their own people. In some cases, this has resulted in military action by neighbouring countries, but this may not have been for altruistic reasons to liberate an oppressed people, but may have been in order to secure long term access to valuable resources. Although the United States has claimed that the war in Iraq was to rid the Iraqi people of a tyrant, many commentators continue to believe that it was to secure Middle East oil.

The regime of recently deposed Robert Mugabe in Zimbabwe¹ was an example of a corrupt regime which stopped at nothing to maintain its power, even at the cost of ruining the country and destroying the lives of countless citizens. Unfortunately, the United Nations and the countries neighbouring Zimbabwe did nothing to alleviate the suffering of the people of Zimbabwe. Of course, it is not just Zimbabwe which was affected by the Mugabe's corrupt and murderous regime, but the nations surrounding Zimbabwe who have had to bear the brunt of the millions of refugees who were leaving their country in search of food and employment. The actions of Mugabe's regime affected the international community, not just the people of Zimbabwe, though for the latter it was of utmost seriousness since their lives were at stake. The country remains in real difficulties, even after Mugabe's departure. Similarly, the civil war in Syria not only has resulted in many civilian deaths, but also threatens to destabilise the Middle East. The Assad regime's willingness to sacrifice innocent lives in order to remain in power is a crime against humanity.

Both the situation in Syria and in Zimbabwe raise questions about what actions the International community ought to take in dealing with governments that are oppressing, torturing and killing their own people and so destroying those whom they are obligated to protect. The recent upheavals in the Middle East illustrate well that the situations in Syria and Zimbabwe are not unique and there are numerous conflicts around the world that require the attention of the International community. The Syrian situation, at the present time, is parlous and it is evident that Assad is intent on remaining in power at all costs, even if it means the destruction of his country. That the conflict has been allowed to drag on is at least partly due to the jockeying for control and influence in the region by the major powers, who are seemingly unwilling to find a peaceful solution to the war. What is extraordinary about the situation in Syria, as it was in other countries in the Middle East, is the number of ordinary people who decided that they were not prepared to live under a tyrant any more. The need for a global peace-keeping force, independent of national governments, has never been more apparent.

TO BE CONTINUED

REFERENCES

1. Aristotle (1976) *The Politics*, Harmondsworth: Penguin, Book I Chapter 9, [1258a].
2. A Year of Crises: UNHCR Global Trends 2011. At URL <http://www.unhcr.org/4fd6f87f9.html> Accessed: 20/5/2013.
3. Banks G., Ballard C. (eds.) (1997) *The Ok Tedi Settlement: Issues, Outcomes and Implications*, Pacific Policy Paper 27, Canberra: National Centre for Development Studies and Resource

¹ Mugabe was finally ousted in a bloodless coup on November 21st, 2017.

- Management in Asia-Pacific, Research School for Pacific and Asian Studies, Australian National University.
4. Boughton E. (2005) "The Bhopal Disaster and its Aftermath: A Review", *Environmental Health: A Global Access Source*, 4, 6.
 5. Frynas J. (1998) "Political instability and business: focus on Shell in Nigeria", *Third World Quarterly*, 19, 3, 457-478.
 6. Gadamer H-G. (1989) *Truth and Method*, 2nd Revised Edition, tr. rev. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, London: Sheed and Ward, 235-236.
 7. Kristof N. (2017) *Is this Genocide?* New York Times, December 5th. At URL <https://www.nytimes.com/2017/12/15/opinion/sunday/genocide-myanmar-rohingya-bangladesh.html> Accessed 22/2/2018.
 8. Kung H. (2005) *Global Ethic and Human Responsibilities*. At URL http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html Accessed: 27/05/13.
 9. MacIntyre A. (2007) *After Virtue*, 3rd Edition, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
 10. Nagel T. (1989) *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 8-9.
 11. Ozolins J. (2009) "Human Beings as Resources: The Ethics of Buying and Selling Human Tissues and Organs", *Ethics Education*, 15, 1, 5-19.
 12. Pettiford L., Harding D. (2003) *Terrorism: The New World War*, Slough: Arcturus; Freilich J., Guerette, R. (eds.) (2006) *Culture, Conflict, Crime and Terrorism*, Abingdon, Oxon.: Ashgate; Zimmerman, E. (2011) "Globalisation and Terrorism", *European Journal of Political Economy*, 27, S152-S161.
 13. Pincock S. *Survival of the fishes*. At URL <http://www.abc.net.au/science/articles/2010/09/09/3003951.htm> Accessed: 2/4/2011.
 14. Rorty R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
 15. The Al-Jazeera Report (November 2017) on the humanitarian crisis. At URL <http://www.aljazeera.com/programmes/insidestory/2017/11/yemen-humanitarian-crisis-solved-171116184> Accessed: 22/2/2018.
 16. The newspaper article in *The Guardian*. At URL <http://www.guardian.co.uk/world/2013/may/01/scientists-concerned-h7n9-bird-flu-outbreak> Accessed: 20/5/2013.
 17. Twiss S. (2004) "History, Human Rights and Globalisation", *Journal of Religious Ethics*, 32, 1, 39-70.
 18. Quine W. (1960) *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
 19. United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights (1998) *Statement on Globalization and Economic, Social and Cultural Rights*, May, 1998, Geneva: Office of the United Nations Commissioner for Human Rights.
 20. Wittgenstein L. (1953) *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, para. 19.

ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА: МІРКУВАННЯ ПРО ГЛОБАЛЬНІ КРИЗИ

Джон Озолінс

*Австралійський католицький університет, 115 Вікторія,
Фіцрой Вікторія 3065 Австралія*

Світ охоплений, здавалось би, нескінченними проблемами. Багато з них виходять на міждержавний рівень, тобто за межі окремих держав. Такі питання як зміна клімату та очевидне глобальне потепління, яро обговорюють; багато хто стверджує, що якщо люди не змінять свої підходи до природокористування, то всі ми приречені. Криза 2011 р., пов'язана з аварією на ядерному реакторі у префектурі Фукусіма, Японія, що сталася внаслідок руйнувань, спричинених сильним землетрусом і цунамі, вказує на людську безпорадність перед силами природи. Вона також вказує на потребу поважати ці сили. Інші кризи, такі як світова фінансова криза 2008 р., також мали наскрізний вплив на людські життя. Хоч це й складно підрахувати, та немає сумнівів, що світова фінансова криза також стала причиною смертей, адже кількість грошей на допомогу зменшилася, проекти, які могли б посприяти вирішенню проблеми з нестачею житла, покращенням санітарії та забезпеченням чистою водою, припинилися. Існує потреба перебудувати капіталізм, щоб він служив для загального блага, а не для егоїстичних потреб корисливих спекулянтів. Разюча нерівність у розподілі спільного багатства країн однаково жахлива, як в Сполучених Штатах, Китаї, Індії, Австралії чи Об'єднаному Королівстві (а це лише декілька країн, що входять до Великої двадцятки), так і в усіх інших країнах. Хвилі протестів на Близькому Сході, що стали причиною вигнання лівійського диктатора Каддафі та єгипетського президента Мубарака, варто розглядати не лише як ознаку властивої цим країнам нестабільності, а і як ознаку того, що репресивна політика, де б вона не проводилася, в кінцевому результаті призводить до повалення корумпованого режиму. Звісно, ситуація в Сирії особливо складна й вказує на потребу в сильнішому міжнародному праві. В цій статті аргументовано, що філософія повинна відігравати важливу роль у міркуваннях про глобальні питання і, використовуючи приклад глобальної етики, показано, що вона відіграє центральну роль в експлікації цінностей, які є основою запропонованих вирішень глобальних проблем. Хоч культури – різні, новітня історія показує, що люди мають спільні цінності й призначення.

Ключові слова: глобалізація, глобальні кризи, глобальна етика, права людини.

УДК 141

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПУБЛІЧНОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОГО МІСТА

Борис Поляруш

*Львівський національний університет імені Івана Франка
Університетська 1, 79001, м. Львів, Україна
polyarushborys@yahoo.com*

У статті здійснено філософський аналіз поняття «публічне» та «приватне» у концепціях Ю. Габермаса та Р. Сенета. Розглянуто відмінність між філософським та соціологічним трактуванням взаємодії публічного та приватного просторів. Означені основні риси публічного та приватного простору, а також політичні, релігійні та культурні передумови їхньої трансформації. Визначено основні види взаємозалежності публічного і приватного простору в умовах сучасного міста. Досліджено роль публічного та приватного простору міста у формуванні та розвитку сучасного суспільства.

Ключові слова: суспільство, місто, спільнота, соціальний простір, публічність, приватність, Юрген Габермас, Річард Сенет.

Сучасне суспільство пройшло тривалий шлях у трансформації свого соціального простору. Особливе місце в цьому процесі займає сучасне місто, в публічному та приватному просторах якого здійснюються основні вибори сьогодення. Складний процес трансформації соціального простору міста потребує спеціального дослідження, тому що саме від вирішення проблеми співвідношення публічного і приватного просторів залежить можливість успішного функціонування суспільства в цілому.

Дослідженням феномена «публічності» займалися такі європейські філософи, як Юрген Габермас, Габріель Марсель, Пауль Тілліх, Емануель Левінас, Карл Ясперс та ін. Так Ю. Габермас у своїх працях глибоко аналізує історичні форми формування і функціонування публічної сфери в Західній Європі.

Особливу увагу співвідношенню публічного і приватного просторів приділяли західні соціологи. Зокрема соціальний простір міста вивчав Р. Сенет, який на основі значної конкретної інформації здійснив змістовний аналіз співвідношення публічного і приватного міських просторів.

В Україні дослідженням співвідношення публічного та приватного займалися такі дослідники, як О. Єрмоленко, А. Карась, О. Щурко, Д. Чумаков, М. Тур та ін. Зазначимо, що розгляд даної теми у працях більшості дослідників знаходиться у межах взаємодії громадянського суспільства та держави. Проблеми співвідношення публічного та приватного просторів, і в тому числі у місті в перелічених публікаціях аналізуються значною мірою побіжно. Наприклад, Д. Чумаков наголошує: «У працях Ю. Габермаса взаємодія держави та громадянського суспільства простежується в контексті симбіозу та співіснування особистості та офіційних структур держави, а також системного та життєвого світів» [2, с. 225].

В цьому випадку ми можемо розглянути концептуальну ідею публічності винятково у межах взаємовідношення між державними та суспільними структурами. Нас буде цікавити розвиток ідеї про трансформацію соціального простору в місті, зміни у відносинах між публічним і приватним в історії модерного європейського міста.

В сучасному українському філософському дискурсі ця проблематика ще не набула потрібного рівня дослідження. Якщо в українській соціології деякі прикладні дослідження в цьому напрямі здійснюються, то у філософії дана тематика лише набуває актуальності. Поняття «публічність» та «приватність», «соціальний простір» знаходить своє пояснення у низці соціологічних, політологічних та психологічних досліджень але філософський аналіз цієї проблематики співвідношення публічного та приватного може надати їй більшої глибини. Прикладом глибокого аналізу співвідношення публічного та приватного в добу Відродження може бути концепція Н. Мак'явеллі, яку подає в своїй роботі А. Карась. «Н. Мак'явеллі стає речником нових викликів, орієнтуючись на людину-егоїста, яка сама собі творить закон, керуючись мотивами й інтересами сили та збагачення. Людина перестає бути благонадійним мирянином, слухняним членом релігійної громади, - вона тепер істота непевна, суперечлива, підступна й небезпечна. Публічно, на людях, вона не така, як у приватному житті, – видає себе за іншу, демонструючи повагу до цінностей, які насправді її пригнічують» [2, с. 47].

Метою статті є аналіз феномен публічного простору міста у концепціях Ю. Габермаса та Р. Сенета та дослідження публічного та приватного простору міста як фактора формування та розвитку сучасного суспільства.

Питання взаємовпливу публічного та приватного набуло свого значення та актуальності у філософії, соціології та соціальної психології на початку ХХ століття, коли проблема взаєморозуміння в сучасному місті стала дуже гострою. Представники різних культур, які мусили співіснувати в сучасному місті, не могли не прийти до загострення протиріч. Тому такою важливою була спроба здійснення філософського аналізу співвідношення публічного і приватного в межах комунікативної філософії та соціології. Маючи різний категоріальний апарат та ідентичний об'єкт дослідження, комунікативна філософія та соціологія намагалися дати свої відповіді на це важливе теоретичне і практичне питання.

Так Ю. Габермас розглядав «публічність» як сферу, яка слугує певним нормативом поведінки людини в модерному суспільстві, а отже, модерному місті зокрема.

Розуміючи важливість індивідуального духовного спілкування у сфері приватності представники комунікативної філософії, та Ю. Габермас зокрема, зосереджували свою увагу на сферу публічності, роблячи спробу характеристики суспільства в цілому. Юрген Габермас є одним із філософів, які намагалися простежити розвиток публічності як власне соціального феномена з точки зору історичного розвитку сучасного суспільства. У своїх творах він здійснював історично-соціальний аналіз комунікативних зв'язків у суспільстві на прикладі різноманітних передусім міських спільнот.

Юрган Габермас здійснює соціально-історичний аналіз значення «відкритий» і «публічний» різних соціальних і мовних верств. Добре відомо, що в Німеччині іменник *Öffentlichkeit* було утворено із давнього прикметника *Öffentlich* за аналогією до *publicite* та *publicity* [3].

Проте про «публічне» і те, що не було ще відкритим, а було «приватним» йшлося набагато раніше. У грецьких містах-державках сфера публічного, спільна для вільних громадян (*koine*), строго відділялася від сфери *oikos*, що належала кожному зокрема.

Публічність, як окремий, відділений від приватної сфери простір у феодальному суспільстві ще не був, на думку Ю.Габермаса, розвинутим. Хоча зовсім не випадково англійський король мав титул Ваша Публічність – адже існувало таке явище, як відкрита репрезентація. Ця репрезентативна публічність виступає не як соціальний простір, сфера відкритості, а різновид ознаки статусу. Статус сюзерена сам собою нейтральний щодо критеріїв «публічний» та «приватний», однак його власник репрезентує себе відкрито: він видає себе за втілення «вищої» влади.

В своїй праці Ю.Габермас звинувачує Р.Сенета за внесення риси репрезентативної публічності у класичну громадську. Він не зауважив специфічної громадянської діалектики внутрішнього і публічного. Р.Сенет недостатньо розрізняє ці два види публічності.

Публічність (*Öffentlichkeit*), за Ю.Габермасом, можна визначити як сферу згуртованих у публіку приватних осіб.

У Франції XVII ст., наголошує Ю.Габермас, «*le public*» називають читачів, глядачів та слухачів – як адресатів, споживачів і критиків мистецтва та літератури. До цієї ранньої публіки належали двір і місто.

В Англії, на відміну від Франції часів короля-сонця, двір ніколи не міг заволодіти містом. Перевага міста закріплювалася ще тими новими інституціями, які в Англії і Франції беруть на себе однакові суспільні функції: кав'ярні у час повного розквіту між 1680-1730 роками, салони в часи між регентством і революцією.

Кав'ярні та салони послуговуються низкою спільних інституційних критеріїв: вимагають щось на кшталт громадянського спілкування, де не виставляється передумова рівності за статусом.

Уперше політично функціональна публічність, наголошує Ю.Габермас, з'явилася в Англії на порозі XVIII ст. Станове зібрання перебудовується на сучасний парламент, і цей процес тягнеться понад сторіччя.

Постійна критика заходів корони, парламентських рішень змінюють обличчя державної влади. Вона стає «*öffentlich*». Ступінь розвитку відкритості надалі вимірюється станом протистояння між державою і пресою.

Тепер бере початок «*public opinion*», яка формується у відкритій дискусії після того, як через виховання та поінформованість публіка дозріє до розуміння обґрунтованої думки.

Революція у Франції створила те, на що в Англії пішла сотня років: інституції, яких доти бракувало публіці. З'являються політичні клуби, з яких формуються парламентські фракції, формується щоденна політична преса.

Процеси трансформації соціальних просторів західних суспільств, які тільки зароджуються в XVIII-XIX ст. є нас розвиваються значно швидше.

Отже публічним, як його описує Ю.Габермас, міг бути тільки міський простір. А тому, коли дослідники говорять про публічний простір, вони мають на увазі передусім міський простір.

Річард Сенет, один з провідних дослідників сучасного міста, ще в перших своїх працях 70-х років наголошував на поступовому згортанні міського публічного простору. Навіть у плануванні сучасних західних міст, наголошує він, є щось таке, що не дає людині можливості реалізувати себе в соціальному просторі міста, робить її пасивною та неспівчутливою.

Так само, як і Ю.Габермас, Р.Сенет описує формування публічного і приватного простору в європейських містах доби Модерну. На початках в європейській традиції публічним називали все те, що відкрито для публічного огляду: бібліотеки, музеї, парки тощо.

Найдетальніше публічний простір міста Р. Сенет досліджує у праці «Плоть і камінь: тіло і місто у західній цивілізації». Автор намагається проаналізувати взаємодію в контексті міста тілесного і духовного в людині.

«У міському просторі подібні взірцеві репрезентації «тіла» завжди були інструментом влади. До них зверталися як афіняни, так і римляни. По мірі розвитку юдео-християнської традиції, духовний мандрівник повернувся додому, у міський центр, де його стражденне тіло стало виправданням покірності та смиренності – духовне тіло, тим самим, перетворилося на плоть та камінь» [4, с. 191].

Американський соціолог пише таке: «Міський простір, приймаючи ту чи іншу форму, здебільшого підкоряється тому, як люди, що у ньому мешкають, відчувають власну тілесність; щоб жителі мультикультурного міста піклувалися один про одного, ми повинні переглянути розуміння власного тіла; неможливо відчуті відмінності, притаманні іншому, не визнавши недосконалості власної тілесності» [4, с. 373].

Витіснення релігії наукою спричинилося до перегляду принципів організації простору: «У добу модерну тілесний рух почали трактувати як основний принцип біологічної активності. Медичний аналіз кровообігу, роботи легень, а також електричних імпульсів, які передаються нервовими закінченнями, сформував нове уявлення про здорове тіло, свобода рухів якого стимулює весь організм. За подібними медичними уявленнями простір необхідно організувати так, щоб сприяти рухові тіла, та пов'язаному з ним диханню. Саме до такої ідеології простору прийшли архітектори епохи Просвітництва у XVIII ст. Людина, яка рухається без обмежень та користується фізичною свободою, здавалася впевненою в собі та самодостатньою індивідуальністю» [5, с. 185].

Річард Сенет виділяє такі основні фактори, що викликали зміни у розумінні міського публічного простору: воля до формування публічного порядку поступово згасає і людина починає приділяти головну увагу захисту від нього. Таким механізмом захисту від публічного простору Р.Сенет бачить переорієнтацію на сім'ю, що, на нашу думку, є втечею міської людини з публічної сфери в приватну. Р.Сенет наголошує, що сімейні відносини сприймаються як ідеальна модель людських взаємовідносин, яка протиставлялася сфері публічній як морально нижчій.

На нашу думку, протиставлення, на якому наполягає Р.Сенет, є просто показником кризи публічного простору міста. Тільки в часи системної кризи публічної сфери, коли вона політично, морально, чи духовно занепадає приватна сфера, якими, на нашу думку, є сімейні відносини, починають її підміняти. І навпаки, коли така криза минає, публічне і приватне гармонізується, і починають знову повноцінно виконувати свою роль. Прикладом таких складних стосунків публічного і приватного є надважлива роль сімейних відносин в Південній Італії, коли зароджувалася мафія. Мафіозна квазісім'я бере на себе обов'язок контролю публічного простору на певних територіях, над якими держава і суспільство втрачають вплив.

Окремо Р.Сенет розглядає вплив секуляризації на трансформацію публічного простору міста у XIX ст. Втративши свою християнську душу секуляризований публічний простір міста штовхає людину на занурення в приватне життя. Вважаючи його більш моральним, людина викреслювала себе з публічного життя, що пов'язане, як вважає Р.Сенет, з самозасліпленням секулярної людини. На нашу думку, європейська секулярна людина прекрасно бачила моральні вади міського публічного простору і не ідеалізувала «вікторіанську» сім'ю зі всіма її протиріччями.

Тим не менше, Р. Сенет вживає для опису публічного простору винятково негативні оцінки. Хоча вже у Британії середини XIX ст. можна знайти безліч прикладів функціонування взірцевого міського простору з публічними парками, музеями, бібліотеками, благодійними установами. Р.Сенет, нібито не помічаючи цього, схильний бачити міський публічний простір як негативний, скерований проти пересічної людини.

Міський публічний простір, наголошує Р.Сенет, побудовано на принципі «урбаністичного індивідуалізму». Людина, на думку Р.Сенета, в кав'ярні, автобусі і метро стає дедалі більш закритою, мовчазною.

На нашу думку, публічне мовчання є результатом культурної конвенції, бажання поважати чужий приватний простір. І навпаки, нові, недавні жителі міста, які знаходяться поза цією культурною конвенцією, готові в публічних місцях порушувати тишу і нав'язувати свій інформаційний шум іншим.

На відміну від Ю.Габермаса, Р.Сенет наполегливо наголошує на поглинанні публічної сфери приватною, що, на його думку, веде до панування у суспільстві байдужості і в кінцевому підсумку самотності.

Очевидно, що можна знайти приклади міського публічного життя, які б підтверджували правоту Р.Сенета стосовно поглинання приватною сферою публічного простору, але протилежних прикладів набагато більше. А тому, на нашу думку, правий Ю.Габермас, який наголошував на колонізації системою повсякденного. Ми маємо численні підтвердження того, що приватна сфера міського життя постійного скорочується, а публічним стає, наприклад через соціальні мережі, навіть те, що раніше ніколи не виставлялося на публічний огляд. Для нашого часу це норма, яка ні у кого більше не викликає подиву. А «мовчазна», не присутня в соціальних мережах людина оголошена маргіальною, приреченою на соціальну ізоляцію. Мовчання в кав'ярнях, транспорті, публічна стриманість стають немодними і, навпаки, бажаним і очікуваним є публічне вираження своїх почуттів політиками, державними діячами. Це стає нормою, необхідною умовою для продовження їхньої політичної чи якоїсь іншої публічної кар'єри.

Ще в часи становлення сучасного модерного європейського міста ми можемо спостерігати, вважає Р.Сенет, відмінність між тим, що він називає «місцем» і «простором». Він наголошував, що саме економічна діяльність приводить до заміни «місця», яке передбачає емоційну прив'язаність, простором з його комерціалізацією. Ці процеси Р.Сенет пов'язує із секуляризацією.

Так, з появою модерного міста ми спостерігаємо за витісненням релігійного «місця» економічним простором: «У той час як християнські час і місце були наслідком здатності тіла співчувати, економічні час і простір витікали з його здібності до агресії. Ці протиріччя місця і простору, випадкових можливостей і наперед визначеності, співчуття і агресії мали місце у душі кожного буржуа, який намагався одночасно і зберегти віру, і отримати прибуток» [4, с. 276].

Ідеалізуючи християнську мораль, Р.Сенет говорить про її надзвичайно важливу роль у мирному співіснуванні на теренах міського простору середньовічного міста, на відміну від модерного міста, в якому панує боротьба за виживання. Автор критично описує хаотичний розвиток соціального простору модерного міста. Середньовічні обмеження забудовників міста були відкинуті, що не могло не привести до численних конфліктів. Чомусь саме старій середньовічній вулиці Р.Сенет віддає пріоритет перед ефективно функціонуючим

соціальним простором модерного міста. Можна, звичайно, не погодитися з такими оцінками і навести безліч свідчень про надзвичайну прив'язаність мешканців до своїх кварталів, вулиць будинків і в модерному місті. Можна тільки здогадуватися про певні теоретичні преференції автора, що штовхають його на постійне протиставлення середньовічного і модерного міста на користь першого. Очевидно, що для збереження конкурентності міста функціональність його публічного міського має зростати, а соціальні проблеми великих міст мають тенденції до загострення. Але це відбувається не через занепад якогось міфічного середньовічного «місця», а через кількісне зростання населення модерних міст, соціальний простір яких не міг ефективно його адаптувати. Саме з цим пов'язані численні проблеми, які виникали на шляху пристосування вихідців з села до міського життя. Кардинальна відмінність між організацією сільського та міського соціального життя було причиною втрати морального самоконтролю людини модерного міста. Безпідставно звинувачувати в цьому організацію економічного простору модерного міста. Заміна ярмарків на постійні ринки була пов'язана зі зростанням ефективності торгівлі. Так, ринки почали функціонувати в дні релігійних свят, кількість яких була такою, що не сприяло розвитку торгівлі. Релігійні обмеження торгу у містах ставали гальмом і повсюдно скасовувалися. Прагнучи зберегти контроль над городянами, церква звинувачувала відвідувачів ринків під час релігійних свят в аморальності. Ця боротьба в деяких країнах триває і сьогодні. Наприклад, у Польщі праві політичні партії намагаються на заборони торгівлі в неділю.

Демонізуючи процес становлення ринків Р.Сенет неминуче ідеалізує середньовічний соціальний простір. «Як купець, який доводить своїх конкурентів до розорення, як лихвар, як господар, як гравець, який ставить на кін чужі життя, Номоеconomicus міг бути дияволом для інших, але він був і дияволом для самого себе, тому що йому погрожувало самознищення; інститути, за посередництва яких він намагався досягнути процвітання, могли погубити його на Страшному суді» [4, с. 237]. Можна поставити питання, чи не модерне місто навчилося боротися з численними соціальними проблемами саме розвиваючи свій публічний простір? Чи не модерне місто створило ті численні соціальні міські інститути, які не існували і не могли існувати в середньовічному місті, але саме вони дали змогу пом'якшити, а з часом і вирішити важкі соціальні проблеми модерного міста, пов'язані саме з його перенаселенням.

Песимістично налаштований Р.Сенет описує трансформацію міського простору у таких аспектах: втрата фізичного зв'язку з містом, стандартизація міського середовища, зміни у відносинах між родиною і роботою.

Спостерігаючи за процесами стандартизації соціального простору міста, Р.Сенет робить висновок, що це роз'єднує людей, змушує їх віддалятися один від одного і звільнитися від зайвих емоцій. Такий висновок, на наш погляд, є не до кінця точним. Стандартизація простору сприяє ефективності функціонування людини у ньому. Чи можемо з цим пов'язати певні психологічні проблеми сучасної людини. На нашу думку – ні. Суспільство настільки трансформувало соціальний простір, настільки пов'язало приватне і публічне, що сьогоднішня людина саме в цьому поєднанні публічного і приватного навчилася вирішувати свої проблеми.

Свого часу А. де Токвіль говорив про гомогенність американських міст. Р.Сенет вважає США батьківщиною нейтральності в архітектурі. Причини такої архітектурної одноманітності, які не подолані й сьогодні, пов'язані з необхідністю зростання ефективності функціонування соціального простору міста, що змушує архітекторів приймати суто

утилітарні архітектурні рішення. Мешканцєві традиційних європейських міст важко знайти своє місце на вулицях сучасних мегаполісів, але нові й нові покоління жителів таких міст до них адаптувалися і повноцінно ідентифікують себе за ними. Всі ці спроби ідеалізувати індивідуалізоване постсередньовічне європейське місто, з його незручністю і неефективністю, є безпідставними. Так, є причини для виникнення стандартизованих соціальних об'єктів. Але чи можна погодитися з тим, що часи індивідуалізованих закладів харчування минули? Просто змінилися їхні стандарти. Якщо раніше вони виконували функцію забезпечення масового харчування, а сьогодні – стають центрами обслуговування туристів. Масовим харчування займаються стандартизовані заклади. Це зберігає баланс між масовим та індивідуальним. Запит в сучасному місті є на те і на інше. Так що страхи Р.Сенета перебільшені. У сучасному місті є можливість і для швидкого ділового пересування, і для беньямінівського фланування. Тому сучасний соціальний простір міста фрагментується, а люди перетворюються на самотників, які прагнуть отримати весь спектр якісних послуг від сучасного міста. Людина зі своїми комунікативними зв'язками переміщається з реального публічного простору кафе і бібліотек у віртуальний світ соціальних мереж. І це не може не впливати на зміну соціального простору міста. Що є абсолютно закономірним, очікуваним і не передбачає такої емоційної реакції з боку захисників старих стандартів соціального простору.

Підсумовуючи наголосимо, що Ю.Габермас та Р.Сенет у працях дали різні відповіді на питання про співвідношення публічного і приватного. Якщо Ю.Габермас схильний бачити поглинання приватної сфери публічною в контексті колонізації системою сфери повсякденності, то Р.Сенет навпаки наголошує на поглинанні публічної сфери приватною, що, на його думку, веде до панування у суспільстві байдужості й самотності. На наш погляд, у цій дискусії Ю.Габермас більш точно описує трансформацію публічного і приватного простору, яку ми можемо спостерігати. Водночас треба підкреслити, що сучасні тенденції взаємодії публічного і приватного, особливо у віртуальному просторі, унеможливають їх жорстке протиставлення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
2. Чумаков Д. Генеза теоретичних і концептуальних засад взаємодії громадянського суспільства та інституту держави/ Політологічні записки/ Луганськ. – 2013. – Вип. 2. – 218-227 с.
3. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері і відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство./ - Львів: Літопис, 2000. - 318 с.
4. Сеннет Р. Плоть и камень: Тело и город в западной цивилизации. Москва, Strelkapress, 2016. – 520 с.
5. Сеннет Р. Плоть гражданственности. Мультикультурный Нью-Йорк// Неприкосновенный запас/Москва, 2010, №2 с.174-498.

TRANSFORMATION OF PUBLIC SPACE OF A MODERN CITY

Borys Polyarush

*Lviv National Ivan Franko University
University 1, Lviv, 79000, Ukraine
polyarushborys@yahoo.com*

Philosophical analysis of the concept of “public” and “private” in the concepts of Y. Habermas and R. Sennett in the article is implemented. The difference between the philosophical and sociological interpretation of the interaction of public and private spaces is considered. The main features of the public and private space, as well as political, religious, social and cultural preconditions for the transformation of public and private space are identified. The main types of interdependence between the public and private space of a modern city are determined. The significance of the city’s public and private space in the formation and development of modern society has been researched.

Key words: society, city, community, social space, publicity, privacy, Jurgen Habermas, Richard Sennett.

УДК 141.3:316.6

ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ ЛІОТАРІВСЬКОЇ НАРАТИВНОЇ ПРОГРАМИ: СУЧАСНА ЖІНКА У РОЗПОВІДЯХ

Надія Гапон

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
haponnp@gmail.com*

Розглянуто особливості розвитку наративного методу та його становлення у руслі ліотарівської наративної програми постмодерністської філософії. Зауважено позиції теоретиків статі, які у межах своїх підходів (психоаналітичного) активно напрацювали поле «малих наративів» про жіночий суб'єкт, інверсії соціальних ролей та проблеми суб'єктифікації. Теоретикам гендеру під егідою ліотарівської ідеї вдалося об'єднати усі види гендеризованого знання («малих наративів») й утвердити наратив як емпіричний метод. Акцентовано на значенні застосування методу наративу в освітніх цілях. Проаналізовано результати дослідження студентських наративів «Українська жінка постсучасності та її горизонти». Показано, що автори наративів є в закритій дилемі «професійна самореалізація – сім'я», не рефлексують над іншими вагомими сферами самоздійснення.

Ключові слова: наратив, постмодерністська філософія, гендерні дослідження, жінка, освіта.

Один зі способів, що допомагає людині рефлексувати над світом, є наратив (лат. *narrare* – мовленнєвий акт, розповідь). Наратив визнаний іманентною властивістю людського мислення. Він становить фундаментальну філософську, психологічну, лінгвістичну, культурологічну основу наших спроб дійти до згоди зі своїм статусом та ролями, власною природою та умовами існування. Експозиції соціокультурного життя у наративах пов'язані зі змінами індивідуального ставлення до соціальних і культурних об'єктів, норм, вартостей, традицій. Соціокультурні події, відображені у наративах людини, трансформують її ідентичність, стосунок до себе, змінюють зміст думок та особисті смисли. Наратив є формою дискурсу, що створює особливий саморефлексуючий модус мислення. Традиційні способи розповідання історій, або наративні конвенції, утворюють «предструктуру, за допомогою якої особа робить себе зрозумілою для інших», відкриває можливість діалогу та відносин [1, с. 7]. Метод наративу вміщує герменевтичний, дискурсивний та евристичний підходи аналізу текстів та дає змогу найбільш повно та якісно описати певні соціокультурні феномени. Дж. Брунер пропонує розглядати відносини між «життям» і результатом висловлювання (інтерпретації) як процес взаємного наслідування. Метод наративу (*the narrative tenet*), наприклад, у навчанні допомагає молодій людині створювати свою особисту модель світу, в якому особа намагається визначити власне місце.

Для цієї мети автор рекомендує використовувати наратив в освіті, навчанні та вихованні молоді. «Наратив імітує життя, а життя імітує наратив» [5, с. 10].

Існує змістове різноманіття розуміння поняття наратива та суміжних понять (наративна парадигма, наративний підхід, наративний метод, наративний принцип, наративний аналіз, наративне інтерв'ю). Наратив як метод застосовується у руслі структурного (В. Лабов, Дж. Знанецкі), соціально-конструктивістського (К. Герген), персонологічного (Д. МакАдамс) та інших підходів (Г. Олпорт, Дж. Брунер). Філософ Д. Деннет розуміє наратив як репрезентацію реальності, рефлексивний процес особистої і соціокультурної ідентифікації. Процеси конструювання споминів і осмислення подій характеризують динамічність, мінливість наративу, а також інтенсивність, або скерованість, в основу якої покладено деякий сенс, бажання [6, с. 39]. Наратив розглядають як загальну метатеоретичну парадигму (Т. Сарбін, 2004); життєву історію, що є основою ідентичності людини у модерністському суспільстві (Д. Мак Адамс, 1985); схему організації досвіду (В. Лабов, Дж. Валецькі, 1966), що є певним способом структурованою; будь-яку письмову або усну розповідь; розповідь про конкретний епізод, подію у житті людини (один з жанрів дискурсу). Напрацьовано чимало джерел наративного підходу в царинах практичної філософії, культурології, психотерапії тощо. Це теорія «Я» У. Джеймса, соціальний інтеракціонізм Дж. Г. Міда, теорія ролей Т. Сарбіна, культурна антропологія (Г. Бейтсон, К. Гірц), драматургічний підхід в соціології (І. Гоффман), психосоціальна концепція Е. Еріксона, культурно-історична психологія Л. Виготського, структурний аналіз оповідання в літературознавстві (В. Пропп, К. Бьорк), філософія (Л. Вітгенштейн, Р. Барт, М. Фуко), соціологія (П. Бергер, Т. Лукман) та ін.

Мета статті – розглянути філософський контекст утвердження наративного методу в руслі гендерної теорії, проаналізувати прикладні аспекти його застосування.

Поняття «малого наратива», яке належить Ж.-Ф. Ліотару, вперше з'явилося у його праці «Ситуація постмодерну» (1979). «Малі наративи» Ж.-Ф. Ліотар розглядає як певну стратегію опису власного бачення світу, способу розказати про себе в ситуації, коли знання монополізоване «великим наративом». Як вважає Ж.-Ф. Ліотар, «малі наративи» стають на передній план, коли «великі наративи» модернізму втрачають свою вірогідність. Філософія була тією сферою, тим «великим наративом», де постановка проблеми жіночої суб'єктивності поза акцентами, які розставила традиція від Платона до Канта, видавалася майже неможливою. Модерність мала справу з масштабними проблемами, що виникали у глобальному контексті. Позаяк постмодерність прагне вирішувати локальні проблеми, які мають стосунок до конкретних речей, справ, об'єктів та суб'єктів. Наприклад, надання жінкам більших прав є тією «масштабною» проблемою, яка фактично універсалізує поняття «жінок», не зауважує специфіки їхніх життєвих умов та досвіду. Ж.-Ф. Ліотар переконливо зазначив, що подальше звернення до «великих наративів», метанарацій в умовах постмодерністського наукового дискурсу практично нереальне [3, с. 71]. Проте залишаються «маленькі розповіді», вони добре підходять для вирішення сучасних завдань. Тому, на думку Ліотара, лише локальне втручання пропонує насправді ефективний спосіб вирішення проблем [3, с. 72]. Людина досягає саморозуміння через наратив, його тлумачення, здійснює безперервну самоінтерпретацію. Остання допомагає виокремлювати в життєвому потоці певні моменти, які мають для людини сенс.

Точками зіткнення дослідницьких позицій постмодерну та модерну (Ю. Габермас, В. Вельш, Е. Гіденс Дж. Вагтімо та ін.) стають модерністська ідея розуму («чистого»),

«трансцендентального»), а також ідея картезіанського суб'єкта. Ці ідеї були наріжними каменями проекту Просвітництва. Відтак ревізія згаданого проекту провадить до реконструкції наявного в ньому автономного епістемологічного та морального суб'єкта. Це означає для постмодерністів, що має бути переборена ностальгія за «непорушними основами» та «невинністю» (нейтральністю) знання, яке буцімто слугує для блага усіх. Ж.-Ф. Ліотар пише: «Я застосовуватиму термін «модерн» для класифікації будь-якої науки (про природу, суспільство, мислення), що легітимує себе за допомогою метадискурсу, що експліцитно апелює до таких гранднартивів, як діалектика Духу, герменевтика смислу, емансипація суб'єкта пізнання чи суб'єкта дії, або забезпечення добробуту людства» [3, с. 71].

Праця Ж.-Ф. Ліотара як одного із найбільших пропагандистів постмодернізму відома своєю критикою просвітницького гранднаратива та усіх «великих нартивів» ХХ ст. Наратив є одним із багатьох типів мовних практик, або «дискурсів». Гранднаративи є особливим типом дискурсів, які охоплюють розповіді про грандіозні події, переказування історії, легенд тощо, які не застосовуються у тих галузях культури, де «переважальними є доведення, бездоганні обґрунтування, точні аргументації» [3, с. 75]. Теоретики гендеру, які обрали постмодерністську філософію за основу для його проблематизації, долучилися до критики великих нартивів. Дослідники (Дж.Флекс, Д.В. Скотт та ін.) проблематизували дієвість емансипаційних просвітницьких закликів стосовно жіночого суб'єкта. Дж.Флекс зазначила, що філософська думка багато сторіч викристалізувала певне знання про чоловічий/жіночий гендер. У філософії від Платона до Канта проголошувались судження, які у наступні сторіччя ставали «ментальними картами» для дослідників у галузі психології, історії, соціології, літературознавства тощо [8, с. 45]. Окремі філософські істини, які розкривали життя гендеру, ставали окремими теоріями й перевірялися емпірично.

Прихильники ліотарівської постмодерністської програми «переоцінки вартостей» гранднартивів також розкритикували психоаналітичне уявлення про відмінності суб'єктивного світу жінок та чоловіків. Вони вказали, що психоаналіз, акумулювавши у собі філософські уявлення про стать, які формувалися впродовж епох, перетворився у гранднартив, який заперечував розвиток жіночого гендеру. Дослідники статі погодилися з ліотарівською думкою необхідності протистояння, опору гранднартивам. Ж.-Ф. Ліотар наголошував на тому, що легітимація знання за допомогою «великих нартивів» містить претензії на істинність та справедливість. Наприклад, модерністське визнання наукового дискурсу як найрозвинутішої ментальності, є замаскованою характеристикою «малих нартивів» як таких, що належать до відміннісної ментальності – примітивної, відсталі, зітканої з опінією, забобонів, виявів неучтва. Саме так розглядають наративи прихильники раціоналістської науки – як легенди, вигадки, що призначені лише для дітей і жінок.

«Малі наративи» належать до констеляції термінів, що їх Ж.-Ф. Ліотар співвідносить з фразуванням (поєднанням термінів або дій), диферендом та паломництвом (мандрами). «Великий нартив» (наприклад, християнство, Просвітництво, капіталізм і марксизм) завжди забезпечує зв'язність, охоплюючи різні конфлікти, тобто диференди, що виникають в історії суспільства. У своїй праці «Диференд» (1988) Ж.-Ф. Ліотар обговорює нартив як певний тип сукупності фраз, у якому неоднорідність фраз, що утворюють диференд (конфлікт, для розв'язання якого немає адекватних юридичних засобів), є найменш помітною. Тому постмодернізм був визначений як вибух диферентів на суспільно-політичному обрії у ситуації розпаду великих нартивів [2, с. 59].

Наприкінці ХХ ст. теоретики статі марксистського, лібералістського, психоаналітичного напрямків (К. Джонсон, Л. Малві, К. Пенлі, Ш. Муф, Дж. Батлер) активно напрацьовують картате дискурсивне поле «малих наративів» про жіночий суб'єкт, інверсії соціальних ролей та проблеми суб'єктифікації. Вони повертають ідею паломництва навспак і намагаються під егідою цієї ліотарівської ідеї об'єднати всі види гендеризованого знання («малих наративів»). Показовим є те, що увага до сучасного чоловічого/жіночого світу посилюється у час, коли у науковій спільноті помітно знижується вплив монолітних метатеорій. Зростає тенденція індивідуалізувати наукові дослідження, які сприяють поширенню множинних теорій гендеру, в межах яких формуються нові істини. Власне це характеризує сьогодення науки, яке відкриває перспективи для осмислення гендеру та побудови нових теорій, які не тільки не є універсалізуючими, а й вибудовуються за стратегією «малих наративів».

Згідно з Дж. Брунером, наративи мають певну структуру та характеризуються наявністю «подвійного ландшафту»: обставини, дійові особи, мета, засоби її досягнення становлять «ландшафт дії» (landscape of action); думки, почуття, знання і інші переживання персонажів формують «ландшафт свідомості» (landscape of consciousness) [5, с. 78]. Натомість структура наратива згідно з В. Лабовим і Дж. Валецькі [7] є іншою. Наратив у вузькому сенсі є схемою організації досвіду, що містить певні складові: ставлення автора до предмета наратива (ті, що прогресують, амбівалентні, ті, що регресують), герої наратива (початку, середини, кінця), емоційний фон та каузальна атрибуція.

За методологічне підґрунтя нашого дослідження ми обрали структурний аналіз наратива за схемою В. Лабова, Дж. Валецькі. Слушними також виявилися роздуми про три типи історичних форм наративів М. Ш. Магомеда-Емінова. Він зауважив, що наративний метод – це фактично аналіз життєвих історій. Метою наратива (есею, оповідання) є насправді трансформація особистості оповідача. Автор виокремлює: 1) наратив страждання, мучеництва, жертви (в пасивній формі маємо наратив жертви, в активній формі – наратив переслідування, мучителя); 2) наратив стійкості, випробування, героїства, мужності, порятунку (в пасивній формі – наратив пристосування, збереження, витримки, стійкості, в активній формі – наратив героїзму, мужності, рятівника); 3) наратив зростання, трансгресії (у пасивній формі – це мудрець, знавець, в активній формі – зростання, трансгресія, рішучість «бути», митець, майстер тощо) [4, с. 45].

Звернемося до аналізу наративів на тему: «Українська жінка постсучасності та її горизонти». Проаналізовано наративи студенток 5-6 курсів ЛНУ ім. І. Франка. Вік – 21-26 років, сімейний статус – третина заміжніх, N=50. В ході аналізу було доведено, що у п'ятих типах наративів відстежуються різні типи жінок, які мають різні соціальні ролі. Перший тип наративу «Стійкості; бажання; сили» (6%). Головною героїнею наративу є жінка-лідер (підприємці, керівники). Ставлення авторок до героїні було амбівалентним. Спосіб каузальної атрибуції, які обирають авторки для пояснення причин цього сценарію ідентифікації та виконання соціальних ролей робить акцент на ситуативних чинниках соціальної ролі. Героїні наративу – жінки середнього віку, які характеризуються повною суб'єктністю та молоді жінки, які є часто професійно заангажованими та прагнуть професійного, кар'єрного зростання. Опис героїнь (жінок-лідерів) за рисами характеру нагадує чоловіків: вони цілеспрямовані, впевнені у власних силах, всього домагаються самостійно, не сподіваються на чийсь допомогу. Повну суб'єктність жінкам забезпечує їхня економічна (фінансова) свобода. Вони дуже зайняті роботою, живуть нею. У ділових контактах воліють виявляти «маскулінний» стиль взаємин.

Другий наратив «Росту; рішучості «бути»; самотності» (48 %) описує молодих жінок, які є професійно заангажованими. Головною героїнею наративу є жінка, що прагне професійного та кар'єрного росту й має мету самореалізації. Спосіб каузальної атрибуції, які обирають авторки для пояснення причин цього сценарію ідентифікації та виконання соціальних ролей протилежний до решти наративів. Авторки тут роблять акцент на диспозиційних чинниках соціальної ролі. Вони вірять, що лише від психологічних рис жінки, особливостей характеру волі, предметного та соціального інтелекту, знань, комунікативних навичок залежить успіх ролі. Ставлення авторок до героїні є амбівалентним. У наративі жінка на перше місце завжди ставить роботу, досягнення кар'єрного успіху. Однак неповна суб'єктність жінок обумовлена відкладанням реалізації певних задумів (створення сім'ї, народження дітей).

Третій наратив «випробування, порятунку, витримки» (38 %) об'єднує жінок-виконавців (суміщують професійну роботу та роботу у колі сім'ї). Головною героїнею наративу є жінка-виконавець. Ставлення авторок до героїні є співчутливе. Жінки-виконавці перебувають у шлюбі та мають дітей, часто живуть у сім'ї разом з батьками. Часто дохід у них невисокий (менше половини сімейного бюджету), тому економічна роль у сім'ї є невисокою. Більшість мають вищу освіту. Вони – наймані працівники підприємств та закладів. Багато працюють, навіть у вільний час їхні думки зайняті роботою. Часто вони не задоволені нею, переважно через невисоку зарплату. На роботі вони обирають м'який, «жіночий» безконфліктний стиль взаємин.

Четвертий наратив «пасивності, страждання, посвяти» (4 %) характеризує жінку, яка обрала роль домогосподарки. Головною героїнею наративу є жінка-домогосподиня. Ставлення авторок до героїні є негативним. Йдеться про експансію рольового віяла сімейною роллю. Таке підпорядкування жінки ролі домогосподині загрожує стагнацією особистої суб'єктності. Адже особиста сфера ущільнюється під впливом накопичення сімейних ролей.

П'ятий наратив «активності, пристосування, збереження» (4 %) об'єднує жінок вільних професій (музиканти, мисткині). Головною героїнею наративу є жінка-мисткиня. Ставлення авторок до героїні є співчутливе. Орієнтація на творчість, улюблену справу, її підтримка (продаж власного продукту діяльності, пошук спонсора) потребує гнучкості й рольової пластичності: поєднання виконання різних ролей (виготовлення продукту його реалізація, виховання дітей, робота у тріаді «дім, сад, город» тощо). Відтак система жінки «вільної творчої одиниці» сприймається авторами наративів подібно до ціннісної системи «родиноцентризму» з її орієнтацією на обов'язок, сімейну відповідальність, народження і виховання дітей, піклування про старість батьків, домінування авторитету батьків і родичів. Все це поступається місцем системі «еґоцентризму» з його цінностями індивідуалізму, незалежності, а також особистих досягнень.

Аналіз наративів засвідчив, що студентки вважають запорукою успішної трансформації соціальних ролей постсучасної жінки кар'єрне зростання, високий професійний статус, що дає різні ступені свободи. Менш позитивно автори наративів сприймали практику поєднання соціальних ролей, наприклад матері та творчої особи. Найбільш вдалим для авторок є поєднання низки статусних позицій, ролей (сімейних, професійних). Вони не зауважили соціальних ролей постсучасної жінки, які залежать від її статусу громадянки (громадська робота, політична участь, волонтерство). Без посилення громадянської ролі жінки з її «етикою турботи» послаблюються процеси соціальної демократизації. Натомість посилюється маскулінізація жіночої суб'єктивності.

У процесі аналізу емоційного фону наративів доведено різне бачення трансформацій жіночої ролі і прагнення свободи життя й діяльності. Проаналізувавши героїв (початок – середина – кінець) наративу, ми переконалися у домінуванні сценарію професійної самореалізації та відтермінуванні сімейного сценарію (заміжжя, народження та виховання дітей). Вочевидь автори стоять перед дилемою професійна самореалізація – сім'я, й вирішують цю дилему на користь першого поняття дихотомії. Олюднений простір наративів від їхнього початку до кінця щоби́льше зменшується й переходить у формалізований вимір інституційної взаємодії (місце роботи, організації тощо). Це означає, що авторки не рефлексують над фактом третьої площини самоздійснення, а саме – суспільно-громадської та політичної самореалізації жінки.

Отже, у руслі ліотарівської наративістської програми «прощання з метафізикою» теоретики гендеру шукали нові ідеали справедливості та істини, вільні від неправдивих метанаративів емансипації та консенсусу. Постмодерністські теоретики гендеру на порядок денний поставили епістемологічну проблему заміни універсалізованого суб'єкта мультицентрованим суб'єктом пізнання. Це визначило перспективи застосування наратива як методу розвитку жіночої суб'єктності, ідентичності та самоусвідомлення. Результати нашого емпіричного дослідження «Українська жінка постсучасності та її горизонти» засвідчують специфічне усвідомлення студентками громадської, соціально-політичної ролі жінки у суспільстві. Їхні наративи містять мету вільної самореалізації, та немає усвідомлення шляхів її досягнення. Авторки наративів не зовсім усвідомлюють зв'язок сценарію «вільної особи» із громадською активністю, зростанням самостійності та дієвості жіночих організацій, участі у виборах до органів місцевої влади, парламенту тощо. Відтак, це неусвідомлення постає окремим завданням навчальних курсів та позанавчальної роботи в освітньому закладі. Важливо також створити умови, які допоможуть студенткам гармонійно поєднувати та успішно реалізувати активні громадські ролі, які їм важливі та цікаві. Наратив у навчанні студентів допомагає молодій людині створювати свою особисту модель світу, в якій особа намагається осмислити своє місце, статус і роль. Загалом наратив діє як фундаментальний процес розуміння (поза будь-якою специфічною літературною традицією), як один із суттєвих елементів нашого розуміння дійсності. Існує неочевидний зв'язок образів наративів, що описують дійсність, і здатності людини контролювати власні наративи. Позаяк неконтрольований наратив робить людину жертвою обставин, показує розбалансованість об'єктивної і суб'єктивної реальності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Герген. К. Дж. Социальная конструкция в контексте : пер. с англ. А. А. Киселева, Ю. С. Вовк / К. Дж. Герген. – Харків: Гуманітарний центр, 2016. – 328 с.
2. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В.Е. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.
3. Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація /Ж.-Ф. Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація?/ За ред. В.Ляха. – К. : Четверта хвиля, 2000. – С.71-85.
4. Магомед-Эминов М.Ш. Феномен экстремальности. 2-е изд. / М.Ш. Магомед-Эминов. – М.: Психологическая ассоциация, 2008. – 218 с.

5. Bruner J.S. *The Culture of Education*/ J.S.Bruner. – Cambr., Mass. : Harvard University Press, 2006. – 224 p.
6. Dennett D. C. *Natura umysłów* / Daniel C. Dennett. – Warszawa: Wydawnictwo: CiS, 2005. – 208 s .
7. Labov W., Waletzky J. *Oral Versions of Personal Experience: Three Decades of Narrative Analysis*/ W. Labov, J. Waletzky //Special Volume of a Journal of Narrative and Life History. – 1997. – Vol. 7. – P. 3–38.
8. Flax J. *Is Enlightenment Emancipatory?* / J. Flax Disputed //Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophi. – New York.: Routlege, 1993. – P.75-91.

GENDER ASPECTS OF LYOTARD’S NARRATIVE PROGRAM: MODERN WOMAN IN NARRATIVES

Nadiya Hapon

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
haponnp@gmail.com*

The article analyze the peculiarities of the narrative method development and its formation in the context of Lyotard’s narrative program of postmodern philosophy. It is noticed the positions of gender theorists, which with in the confines of the irapproaches (psychoanalytic, etc.), have actively developed the fieldof «small narratives» about a female subject, inversions of social roles and problems of subjection. The gender theorists under the aegis of Lyotard’s idea managed to combine all kinds of gendered knowledge («small narratives») and adopt the narrative as an empirical method. It is emphasized the importance of the narrative method for educational purposes.

In line with the Lyotard’s narrative program “Parting with Metaphysics” gender theorists were looking for new ideals of justice and truth, which were free from false metanarratives of emancipation and consensus. The postmodern theorists of gender were placed on the agenda epistemological problem of substituting a universalized subject by a multicentered subject of cognition. This defined the prospects of using the narrative as a method of developing female subjectivity, identity and self-awareness.

It is analyzed the results of research concerning student narratives «Ukrainian woman of modernity and its horizons». They show the specific awareness of the female students of the social, political and social role of women in society. Their narratives contain the goal of free self-realization, but they have no awareness of ways to achieve it. It is shown that the authors of narratives are locked in the «professional self-realization – family» dilemma, they don’t reflect on other important areas of self-realization. Authors of narratives are not fully aware of the connection between the scenario of «free person» and public activity, the growth of autonomy and efficiency of women’s organizations, participation in elections to local authorities, parliament, etc. Consequently, this unconsciousness presents itself as a separate task of training courses and extra-curricular work in an educational institution. It is also important to create conditions that will help female students harmoniously combine and successfully implement active social roles that are important and interesting to them.

Key words: narrative, postmodern philosophy, genderstudies, woman, education.

УДК 1:316.3

ПЕРЕДУМОВИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ МНОЖИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Зоя Шевченко

*Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького,
вул. Шевченка, 81, м. Черкаси, 18031, Україна
shevchenko.zoe@gmail.com*

У даній статті було окреслено загальні обриси соціально-філософської методології дослідження множинної ідентичності, а також місце проблематики множинної ідентичності – у рамках вже напрацьованих концепцій і теоретичних течій у соціально-гуманітарних дослідженнях. Множинна ідентичність постає як видове поняття, суть якого варто аналізувати не від загальної категорії ідентичності як її трактують сучасні гуманітарні науки, але від родового поняття соціальної ідентичності, яке розробляють переважно у політичній філософії. Огляд основних напрямів розвитку психологічних та соціальних наук, у яких розроблявся концепт множинної ідентичності, дає уявлення про поступове усвідомлення щодо наявності принципової множинності не лише соціальних ролей, які виконує особистість, але й самого її ядра – самості. Причому на основі концепції «розщеплення особистості» у традиції фрейдизму Жак Лакан здійснив деконструкцію класичного уявлення про суб'єкт як субстанцію таким чином, що у сучасній філософії, зокрема під впливом ідей постмодернізму, утвердилися уявлення про множинну ідентичність як нормальний стан розвитку суб'єктивності. Концепції символічного універсуму і світового часу як сукупності системних історій надають модель для побудови соціально-філософського концепту множинної ідентичності як основи для розуміння паралельних ідентифікацій особистості у сучасному соціальному світі, який постає як високо диференційований. Методологією такої концептуалізації може виступати соціальний конструктивізм, адже проективність соціального буття передбачає його конструйованість, а отже й можливість наступного його дослідження саме на засадах соціально-теоретичної реконструкції.

Ключові слова: множинна ідентичність, ідентичність, спільна ідентичність, соціальна ідентичність, соціальний конструктивізм, проективність соціального буття.

Множинна ідентичність постає як один з ключових термінів, які використовує сучасна соціальна теорія – від філософських праць до соціологічних, політологічних та інших досліджень. Водночас, цей термін доволі широко використовується у психології та психіатрії, що змушує спеціально розглянути специфіку його витлумачення у різних предметних царинах. Припускаємо, що цей термін може набувати не лише різного значення, але й використовуватися у різних методологічних стратегіях. Водночас, необхідно віднайти таку концептуальну рамку, у якій «множинна ідентичність» буде співвіднесена з базовим поняттям, що надасть можливість виявити не лише відмінне, але й спільне у розмаїтих версіях його використання. Головною гіпотезою, з якої ми будемо виходити,

буде припущення, що таким базовим поняттям для аналізу множинної ідентичності є поняття ідентичності, причому у більшій частині випадків саме як ідентичності соціальної, тобто такої ідентичності, яка може набувати розмаїті психічні, соціальні, можливо навіть біологічні чи деякі інші прояви, але вихідною, достатньою підставою для виявлення цих проявів ідентичності буде саме соціальний її характер. При цьому ми спробуємо окреслити основні характеристики тієї методології, яка відповідатиме такому розумінню множинної та соціальної ідентичності.

Отже, передусім слід визначитися з прямим значенням терміну як слова з природної мови, тобто з'ясувати, як його вживають у повсякденному мовленні. Це слово походить з англійської – «multiple identity». Воно явно є науковим терміном, адже у повсякденній мові з'являється лише після його конструювання науковцями – як результат популяризації концепції множинної ідентичності.

Множинна ідентичність є видовим поняттям щодо поняття родового – «ідентичність». Це поняття також вживається у значенні ідентичності як сутності особистості передусім науковцями. Адже у звичному і буквальному значенні ідентичність означає тотожність – тотожність будь-чого. Але у психології ідентичність характеризує саме людську особистість, тут тотожність розуміють як самототожність, яку людина має утвердити. Така самототожність має бути несумнівною для самої людини, а вже потім для оточуючих. Одним із перших спеціально розробляти термін ідентичність у цьому значенні почав, як вважається, Ерік Еріксон, який визначає его-ідентичність як «суб'єктивне відчуття безперервної самототожності», яке заряджає людину психічною енергією, різновид «творчої полярності самоконтролю та сприйняття людини іншим» [34]. При цьому его-ідентичність все ж протистоїть у Еріксона ідентичності особистості, яка є статичною – цілком у душі класичної психології і гуманітаристики загалом, з їхньою схильністю до есенціалізму і субстантивізму. Також до розробки поняття ідентичності у цьому сенсі причетні й інші представники так званої «гуманістичної психології» - напряду у американській психології, який за ідеями виявився дуже близьким до екзистенціалізму, який розроблявся переважно у рамках континентальної філософії – передусім, німецької та французької [18]. Втім, як стане видно згодом, поняття множинної ідентичності швидше протистоїть філософії екзистенціалізму у її класичному викладі. Важливим у Еріксона є розуміння динамічності людської ідентичності – саме ця динамічність створює передумови для розуміння як людина може бути іншою – і не лише випадково, а по самій своїй суті: тобто зберігаючи свою ідентичність саме завдяки її змінам.

Однак, крім терміну «множинна ідентичність» у англійській також зустрічаємо близький за значенням і часто синонімічний за вживанням термін «shared identity», який позначає ідентичність, яку ми поділяємо з кимось або запозичуємо у когось тимчасово – спільну ідентичність. Останнє вживання типово, коли мова йде про участь у політичній кампанії або у якомусь клубі чи спільноті за інтересами – наприклад футбольних уболівальників або прихильників йоги чи певної системи дієти. Тобто «shared identity» позначає більшою мірою додаткову ідентичність, яка доповнює – підсилює, урізноманітнює або навіть інколи навіть тимчасово заперечує нашу основну ідентичність. Наприклад, чоловіки на футбольних матчах дозволяють собі у поведінці і висловлюваннях такі речі, які вони зазвичай ніколи би не допустили – ані для себе, ані для оточуючих. Так само у розпалі політичної кампанії прихильники певних партій дозволяють собі стосовно своїх опонентів нерідко надто сильні

випади – «на межі фолу», але нерідко і «за межею». Але те, що можна майже завжди вибачити у поведінці та висловлювання у таких екстраординарних ситуаціях, за межами цих ситуацій, зокрема по завершенню політичних виборів, постає вже не лише як щось недоречне, але й явно надлишкове і навіть шкідливе – як те, що перешкоджає поверненню до звичайного, нормального, спокійного перебігу політичного життя.

Таким чином, термін «shared identity» позначає нерідко певний різновид множинної ідентичності – переважно периферійні версії ідентичності особистості. Це – набута ідентичність, як правило, вона практично не вимагає спеціальних зусиль від особистості. Це ідентичність, яку переносять на особистість з інших особистостей, або з соціальної спільноти. У контексті сучасних теорій соціальних спільнот це значення, однак, може застосовуватися до випадків, коли тимчасова ідентичність є результатом спеціальних колективних зусиль – коли вона виникає і існує лише завдяки наявності механізму «sharing», тобто співучасті. Прикладом такої ідентичності може слугувати флешмоб та його різновиди, як досліджує, зокрема, Енн Дуран [35]. Однак, сучасні соціальні мережі, виникаючи як щось, на перший погляд доволі умовне і тимчасове, може набувати, як демонструє Говард Рейнгольд, доволі важливого соціального значення [20]. Деякі дослідники, такі як Бенедикт Андерсен [2] та його прихильники та однодумці, а також опоненти [23] навіть сучасну національну ідентичність схильні оцінювати, як щось близьке до такого «sharing», коли співтворці нації поділяють спільні уявлення про сутність нації.

На противагу «sharing» класична «multiple identity» вказує на особливий спосіб організації стрижневої ідентичності особистості. Йде мова про те, що у суспільстві, яке принципово є не моно-, а мультикультурним, вже неможливо визначити свою ідентичність лінійно, а тим більше за допомогою однієї соціальної якості. У традиційному суспільстві ідентичність визначалася на засадах ексклюзивності, тобто виключення, відкидання усіх «чужих» соціальних характеристик як абсолютно неприйнятних – чи то йшла мова про етнічні, расові, чи то про релігійні, політичні тощо характеристики особистості. У суспільстві модерному поступово людина втрачає соціальне «коріння» - з усіма негативними і позитивними наслідками цього болісного процесу, який проаналізував зокрема Еріх Фром у своїй роботі «Втеча від свободи» [29]. Натомість людина набула свободу – спочатку для вибору серед тих опцій, які пропонує нове суспільство: типу економічної, політичної, релігійної тощо поведінки і нарешті – до вибору типу своєї соціальності. У постмодерному суспільстві мова йде вже про імператив інклюзивності, тобто включення самого себе до різних соціальних практик, так і підтримування режиму відкритості, прийняття практик інших членів суспільства. Про це пише Андре Тапіа, аналізуючи президентську кампанію Барака Обами 2008 року [39]. Він зауважує «парадокс інклюзивності»: основою набуття власної ідентичності особистістю стає саме наявність культурного розмаїття у суспільстві, тобто наявність інших особистостей, від яких перша особистість відрізняється, але не заперечує їхнє право бути відмінними, навпаки – саме утверджуючи це право, особистість набуває власні права бути аутентичною у своїй особливості. Таким чином, політична філософія розглядає множинну ідентичність переважно як характеристику спільноти, а не особистості. Тут мається на увазі вже добре відома Цицеронова формула «E pluribus unum» – єдності у розмаїтті [32]. І все ж «множинна ідентичність» є, на наше переконання, передусім ідентичністю для особистості. У цьому сенсі термін «множинна ідентичність» прямо протилежний античному уявленню про цілісність особистості, її послідовність у

буквальному сенсі слова, безкомпромісність позиції і наскрізність певних цінностей для усього життя і діяльності. Так, наприклад, Сенєці якраз і дорікали тим, що у своїй філософії він був здавалося би таким духовно цільним, а от у житті надто часто сповідував інші цінності, передусім матеріальні.

Отже, підказку дає психологія, з її уявленнями про розщеплення особистості як хворобу. Те, що відбувається неконтрольовано і навіть проти волі особи, дійсно постає як те, що її страшенно турбує, гнітить і стає джерелом психічних розладів, якщо особистість не здатна зупинити це розщеплення. Але якщо з самого початку прийняти таку не-цілісність як норму? Адже саме так пропонують чинити при аналізі сучасної особистості як нормальної Жиль Дельоз і Фелікс Гватарі у своїй концепції шизоаналізу [11]. Дійсно, людина може ідентифікувати себе не лише у один спосіб: соціальна психологія досліджує цей факт доволі давно за допомогою теорії соціальних ролей. Однією з класичних робіт є дослідження Грете Лейтц [15], але у цьому руслі було здійснено доволі багато досліджень також більш явними представниками напряму «символічний інтеракціонізм» – Джорджем Гербертом Мідом [17], Гербертом Блумером [6], Еріком Берном [5], Ірвіном Гофманом [10] та іншими. Найбільший внесок у цьому напрямі здійснив Ірвін Гофман, якого деякі дослідники також вважають автором концепції множинної ідентичності [27]. Однак, справа полягає у тому, що усі ці дослідники вважали ядро людської особистості цілісним – як і класики гуманітаристики з часів античності. Таким ядром для символічних інтеракціоністів поставала «самість» – «self». Така позиція властива також і класичній психології та соціальній психології. Дельоз і Гватарі ж ведуть мову про розщеплення самої цієї «самості». У цьому полягає виклик класиці і народження «множинної ідентичності».

Заради справедливості слід зазначити, що ідеї шизоаналізу Дельоза і Гватарі не настільки несподівані для філософів і психологів. Безпосередньо на них вплинули праці Мішеля Фуко, які піддають сумніву концепт психічної і психіатричної «норми» [30], а також твори Жака Лакана, передусім – щодо проблем розщеплення суб'єктивності [14]. Як засвідчує М.В. Глостанова: «Легітимізація концепцій множинної та реляційної ідентичності за допомогою постмодерну була пов'язана, безсумнівно, з ідеями децентрації загалом і децентрацією суб'єкта в зокрема. Тут варто назвати передусім Ж. Лакана, який був одним з перших західних теоретиків, хто поставив під сумнів панівну у післявоєнній Європі екзистенціалістську парадигму, засновану на картезіанській ідеї раціонального та автономного суб'єкта – актора. У Лакана ж виникає уявлення про людину не як про індивіда – знайомого гомогенного та злитного суб'єкта західної філософії, а як про «дивіда», тобто фрагментоване, розірване і гетерогенне «я», не рівне собі» [26, с. 194]. Крім того, усі ці пошуки так чи інакше, більш чи менш явно завдячують відкриттям Зігмунда Фрейда, зокрема, щодо структури людської психіки, нетотожності «Я», «Воно» і «Над-Я» [28].

Втім, увесь цей постмодернізм і навіть Фрейд також завдячують самій можливості згаданого вище руйнування «гомогенного Я» філософії Девіда Юма, який все ж таки мабуть утримує «пальму першості» щодо критики уявлення про людське «Я» як субстанцію. Про це чітко пише у своїй історії західної філософії Бертран Расел: «Юм вигнав уявлення про субстанцію з психології, як перед тим Берклі вигнав його з фізики. Нема, каже Юм, враження від Я, отже, нема ніякої ідеї Я (кн. I, ч. IV, розд. VI). «Як на мене, коли я найглибше поринаю в те, що я зву своїм Я, я завжди зашпортуюсь в те, або те окреме сприймання – тепла чи холоду, світла чи тіні, любові чи ненависті, страждання чи насолоди. Я ніколи не можу зловити

самого себе без сприймання і ніколи не можу спостерігати щось інше, крім сприймання». Може, іронічно погоджується Юм, є й філософи, що можуть сприймати самих себе, але, «не беручи до уваги кількох здатних на таке метафізиків, про всю решту людства я насмілюся стверджувати, що люди не більш ніж жмутки або сукупності різноманітних сприймань, що йдуть одне за одним з невловною швидкістю й завжди перебувають у постійному рухові та зміні» [19, с. 552]. Як бачимо, вже Юм чітко вказує і навіть обґрунтовує неможливість редукції Я до однієї «самості», але зауважує не лише можливість, але фактичність сукупності, чи то «жмутків» певних типів сприймань та самосприймань, які характеризують різні складові тієї реальності, яку ми звикли іменувати «Я».

Втім, залишаючись суто на психологічних чи навіть соціально-психологічних засадах аналізу множинної ідентичності ми потрапляємо у режим перманентної необмеженої релятивізації ідентичності. Від Юма і до номадології Дельоза і Гватарі отримуємо один і той же результат. Це свідчить про те, що шукати більш надійні засади ідентичності особистості слід у вищій щодо неї соціальній реальності, тобто, на нашу думку, у концепті соціальної ідентичності.

Дійсно, якщо шукати засади ідентичності особистості у соціальній реальності, то знайти їх можна найшвидше і найбільш певно саме у соціальній ідентичності, хоча й редукувати їх лише до неї також буде неправильно. Дійсно, якщо звернемо увагу на те, як розуміють соціальну ідентичність на практиці, то виявиться, що у «чистому вигляді» вона у соціальних дослідженнях практично ніколи не зустрічається: науковці зосереджують увагу на окремих соціокультурних проявах соціальної ідентичності, але навіть уся сукупність таких проявів не може вичерпати чи хоча би з достатньою повнотою представити сутність соціальної ідентичності.

Так, численні роботи присвячені національній ідентичності та особливостям її утвердження – від вже згаданої праці Бенедикта Андерсона до праць Ентоні Сміта [23] та інших adeptів концепції політичної нації. Політична нація постає як конструкт на протигагу націям етнічним за своєю основою. Вже сам цей факт схиляє до можливості по-різному конструювати цей різновид соціальної ідентичності. Однак, лише у працях Етьєна Балібара [1] прямо починає йти мова про множинну ідентичність у контексті проблем національної ідентичності.

Іншим, близьким до теми національної ідентичності напрямом розробки проблем множинної ідентичності є постколоніальні студії. Класичні праці на цю тематику написані Едуардом Саїдом [21]. Адже постколоніальні країни – як колишні метрополії, так і, особливо, колишні колонії потребують досвіду транскультурного переходу, коли одна ідентичність (стара, колоніальна) ще доволі тривалий час співіснує з ідентичністю новою (вільною від колоніального минулого). Проблема виходу з колоніальної залежності, своєю чергою, є частиною більш широкої проблематики краху світової системи імперіалізму і поширення демократичних режимів (яке й супроводжується парадом національних суверенітетів). Щодо цього класичні праці написані Семюелем Гантінгтоном [31], однак далеко не все у них осмислено у контексті проблем множинної ідентичності.

Нарешті, у останні десятиліття багато уваги приділялося проблемам мультикультуралізму – як його утвердження як принципу і практики політичних дій, так і критичного осмислення результатів застосування цієї практики. Класичні праці Чарльза Тейлора [24], Уільяма Кімлікі [13] та інших не лише продемонстрували переваги мультикультурного співіснування

спільнот у рамках одного суспільства, але й виявили недоліки надмірного, а інколи й штучного, не лише продуктивного, але й проблемного відособлення спільнот від соціального цілого. Якщо спочатку мова йшла про ті ж етнічні спільноти як національні меншини, то невдовзі дискурс мультикультуралізму підхопили феміністичні рухи, дослідники і практики виборювання гендерної рівності, екологічні активісти тощо. Окремі аспекти цієї проблематики, а саме дослідження засад здобуття гендерної рівності досліджувалися нами у попередніх наших розвідках [33; 38].

І все ж зібрати воедино усі ці підходи до соціальної ідентичності видається можливим, лише звернувшись до тієї методологічної платформи, яка може їх об'єднати. Такою платформою загальноновизнано називають соціальний конструктивізм, а його найбільш відомими теоретиками Пітера Бергера та Томаса Лукмана [4].

Передусім, слід підкреслити, що Бергер і Лукман доводять осмисленість дискурсу ідентичності лише у рамках дискурсу символічного універсуму як загального опису соціальної реальності, який є загальноприйнятим у даному суспільстві. Теорії ідентичності лише чітко виражають те, що наявне у суспільстві і не можуть виражати відсутнє у ньому і нав'язувати це суспільству. «Ідентичність являє собою феномен, який виникає з діалектичного взаємозв'язку індивіда та суспільства. Типи ідентичності, з іншого боку, є tout court соціальними продуктами, відносно стабільними елементами об'єктивної реальності (звісно, ступінь стабільності своєю чергою соціально детермінована). Як такі, вони являють собою тему певної форми теоретизації у кожному суспільстві, навіть там, де вони стабільні, а формування індивідуальної ідентичності проходить без особливих проблем. Теорії ідентичності завжди включені в більш загальне уявлення про реальність; вони «вмонтовані» в символічний універсум з його теоретичними легітимаціями і видозмінюються разом із характером останніх. Ідентичність залишається незрозумілою, поки вона не має місця в світі. Всяке теоретизування щодо походження ідентичності – і щодо особливих типів ідентичності – має, таким чином, здійснюватися в межах теоретичних інтерпретацій, в яких вони розміщені» [4, с. 281]. Ця позиція, має, втім, і слабку свою сторону: вона «грішить» тим позитивізмом, який послідовно критикував Теодор Адорно – соціальне конструювання реальності виявляється у Бергера і Лукмана лише її відтворенням, тобто реконструкцією, а не вільним конструюванням.

Варто зауважити, що Бергер і Лукман є прихильниками соціальної детермінації усіх суттєвих індивідуальних процесів – можна сказати, що вони підтримують лінію «Феноменології духу» Георга Гегеля [9] та «Передмови. До критики політичної економії» Карла Маркса [16]. Навіть звороти фраз нагадують характерні для згаданого тексту Маркса. «Особливі історичні соціальні структури породжують *типи* ідентичності, які можна ідентифікувати в індивідуальних випадках [...] типи ідентичності можна спостерігати в повсякденному житті, а твердження про них, на зразок наведених вище, можуть перевіряти – або спростовувати – звичайні люди, наділені здоровим глуздом... Ясно, що статус таких типів не порівнюваний з конструкціями соціальних наук, а верифікація та спростування не дотримуються тут канонів наукового методу» [4, с. 280]. Адже не лише суб'єктивність звичайних членів суспільства-носіїв ідентичності, але й суб'єктивність теоретиків ідентичності визначається суспільством. Так відбувається, адже ідентичність однозначно детермінована суспільством, нехай і зі зворотним зв'язком: «Ідентичність формується соціальними процесами. Після того, як вона одного разу викристалізується, ідентичність

підтримують, видозмінюють або навіть переформатовують соціальні відносини. Соціальні процеси, пов'язані з формуванням та підтримкою ідентичності, детермінує соціальна структура. І навпаки, ідентичності, створені завдяки взаємодії організму, індивідуальній свідомості та соціальній структурі, реагують на дану соціальну структуру, підтримуючи, модифікуючи або навіть переформатуючи її» [4, с. 279]. Мова йде, таким чином, про знамениту від часів філософії Карла Маркса структурну детермінацію.

На нашу думку, для розуміння творчого потенціалу соціального конструктивізму варто звернутися до праць іншого прихильника філософії марксизму – Корнеліуса Костаріадіса, який вважав усі соціальні інститути продуктом творчої діяльності соціальної уяви [12]. Однак, у Костаріадіса мова йде про соціальну уяву як колективну інстанцію, тобто те, що Бергер і Лукман мали би назвати інтерсуб'єктивним, але вони обмежують аналіз теорій ідентичності лише сферою суб'єктивного і прямо пишуть про своє прагнення «уникнути оманливого поняття «колективної ідентичності», не приєднавши при цьому до унікальності індивідуальної екзистенції як певного *sub specie aeternitatis*» [4, с. 280]. Таким чином, варто ще розвивати підхід Бергера і Лукмана до розуміння методології соціального конструктивізму – можливо, із залученням концептів Джона Сьорла, у якого зустрічаємо як праці з соціального конструктивізму [37], так і праці щодо колективної природи соціальної дії [36].

Втім, є й однозначний позитив у підході Бергера і Лукмана – це визначення однозначної підпорядкованості психологічних концепцій ідентичності соціальним: «Якщо теорії ідентичності завжди включені в більш широкі теорії реальності, то розуміти це слід у термінах логіки останніх теорій» [4, с. 282]. І далі, вже прямо щодо психологічних теорій ідентичності: «Наскільки психологічні теорії є елементами соціального визначення дійсності, вони діляться з іншими легітимуючими теоріями характерною здатністю породження реальності; однак, цей потенціал перетворення в реальність у них особливо великий, оскільки він актуалізується за допомогою емоційно зарядженого процесу формування ідентичності» [4, с. 287]. Таким чином, концепт соціальної ідентичності як базовий для розуміння множинної ідентичності дає підстави і коридор можливостей для використання напрацювань психології – але на засадах соціальної філософії, де вони отримують свою легітимацію: як наукову, так і суспільну.

Насамкінець варто звернути увагу на те розуміння конструктивізму, яке пропонують вітчизняні дослідники. Зокрема, Михайло Бойченко прямо пише про конструювання соціального майбутнього на засадах системного підходу: «Людина не є богом-творцем соціального світу, хоча кожна людина долучається до такої соціальної творчості [...] якщо соціальні системи не можна переробити докорінно, це не означає, що вони трансцендентні щодо людського суспільства, але означає лише, що така радикальна трансформація може відбуватися із соціальними системами лише дуже повільно (за принципом «вода камінь точить») і зусилля окремих індивідів мають свої наслідки, лише якщо вони помножуються за рахунок дій у одному напрямі протягом багатьох поколінь. У такому разі об'єктивна реальність у соціальному світі – це значною мірою систематизована у значних масштабах і протягом дуже тривалого періоду сукупність суб'єктивних реальностей. Звісно – у рамках тієї об'єктивності, яку задають фізична, біологічна, психічна тощо детермінації» [7, с. 281]. Цей автор пропонує увести поняття тих рамкових умов, дотримання яких не лише обмежує свободу соціальної творчості, але й уможливує і гарантує її: «враховуючи внутрішню диференціацію соціального часу, слід говорити також і про множинність соціального

майбутнього. Дійсно, кожна соціальна група чи соціальна організація працює на реалізацію тієї моделі соціального майбутнього, яка ближча її цінностям і картині реальності» [7, с. 282]. До такого висновку цей дослідник приходять, аналізуючи концепт «світової історії» Нікласа Лумана: майбутнє постає тоді як сукупність можливих альтернативних системних історій, які разом утворюють майбутнє світового часу. Така множинність майбутнього цілком може проектуватися і на множинність сучасного – якщо йде мова про соціальну ідентифікацію себе особистістю. Адже ще Сартр роз'яснив, що людина – це насамперед проект, а не наявне буття [22]. Така проєктивність соціального буття передбачає його конструйованість, а отже й можливість наступного його дослідження саме на засадах соціально-теоретичної реконструкції. Така реконструкція можлива, як ми припускаємо, саме у рамках методології соціального конструктивізму.

Таким чином, отримуємо загальні обриси соціально-філософської методології дослідження множинної ідентичності, а також місце вже напрацьованої у рамках окремих концепцій і теоретичних течій проблематики множинної ідентичності у майбутній її загальній соціально-філософській концепції. Передусім, можна попередньо підтвердити, що концепції символічного універсуму і певного світового часу як сукупності системних історій надають модель для побудови соціально-філософського концепту множинної ідентичності як основи для паралельних ідентифікацій особистості у сучасному соціальному світі, який постає як високо диференційований. Про це говорить огляд основних напрямів розвитку психологічних та соціальних наук, у яких розроблявся концепт множинної ідентичності. Методологією такої концептуалізації може виступати соціальний конструктивізм – однак це припущення ще потребує свого наступного спеціального дослідження і обґрунтування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Адорно Т. Теорія напівосвіти / Т. Адорно; пер. з нім. М. Култаєвої // Філософія освіти. – 2017. – № 1 (20). – С. 128–152.
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Бенедикт Андерсен; пер. з англ. В. Морозова. – 2-е вид., перероб. – К.: Критика, 2001. – 271 с.
3. Балібар Е. Ми, громадяни Європи?: Кордони, держава, народ / Етьєн Балібар; пер. з фр. Андрія Рєпи. – К.: Курс, 2006. – 354 с.
4. Бергер П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман; [пер. с англ. Е. Д. Руткевич; Вступление Е. Д. Руткевич]. – М.: Медиум, 1995. – 324 с.
5. Берн Е. Ігри, у які грають люди / Ерік Берн; пер. з англ. К. Меньшикової. – Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. – 256 с.
6. Блумер Г. Коллективное поведение / Г. Блумер; пер. Д. Водотынского // Американская социологическая мысль: Тексты / сост. Е. И. Кравченко; под ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С.168–215.
7. Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти. Монографія / М. І. Бойченко. – К.: Видавництво «Промінь», 2011. – 320 с.
8. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности / Ин-т философии РАН; Под ред. Ю. М. Резника и

- М. В. Тлостановой. – М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. – 528 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
 10. Гофман И. Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу / Ирвин Гофман; пер. с англ. С. С. Степанова, Л. В. Трубицыной. Под ред. Н. Н. Богомоловой и Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2009. – 319 с.
 11. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
 12. Касториадис К. Воображаемое установление общества / К. Касториадис; пер. с франц. Г. Волковой, С. Офертас. – М.: Гносис, Логос, 2003. – 480 с.
 13. Кимлика У. Современная политическая философия. Введение / Уилл Кимлика; пер. с англ. С. Моисеев. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2010. – 589 с.
 14. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / Жак Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 1999. – 520 с.
 15. Лейтц Г. Психодрама: теория и практика. Классическая психодрама Я. Л. Морено. / Г. Лейтц; пер. с нем., общ. ред. и предисл. Е. В. Лопухиной и А. Б. Холмогоровой. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 352 с.
 16. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие / Карл Маркс; пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 13. – С. 5 – 9.
 17. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Дж. Г. Мід; пер. з англ. Т. Корпало. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 374 с.
 18. Райда К. Історико-філософське дослідження постекзистенціального мислення / К. Райда. – К.: Укр. центр духовної культури, 1999. – 212 с.
 19. Рассел Б. Історія західної філософії / Бертран Рассел; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
 20. Рейнгольд Г. Умная толпа: Новая социальная революция / Говард Рейнгольд; пер. с англ. А. Гарькавого. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 416 с.
 21. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Едвард Саїд; пер. з англ. – К.: Критика, 2007. – 608 с.
 22. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм / Жан-Поль Сартр; пер. с фр. // Сумерки богов. – М.: «Политиздат», 1989. – С. 319–344.
 23. Сміт Е. Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт. – Київ: Темпора, 2010. – 312 с.
 24. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Ч. Тейлор; пер. з англ. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
 25. Тлостанова М. В. Множественная идентичность в контексте концепции транскulturации / М. В. Тлостанова // Личность. Культура. Общество. – 2010. – Т. 12, № 59/60. – С. 142–156.
 26. Тлостанова М. В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности / М. В. Тлостанова // ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности / Ин-т философии РАН; Под ред. Ю. М. Резника и М. В. Тлостановой. – М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. – С. 191–217.

27. Тренева Т. В. Корпоративная идентичность работника как составляющая его социальной идентичности / Т. В. Тренева // Преподаватель XXI век. –2012. – № 1. – С. 400–404.
28. Фрейд З. Я и Оно: сочинения: пер. с нем. / Зигмунд Фрейд. – М.; Харьков: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс: Фолио, 1999. – 1040 с.
29. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; пер. с англ., общ. ред. и послесл. П. С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
30. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / Мішель Фуко; пер. з фр.: П. Тарашук. – Київ : Основи, 1998. – 392 с.
31. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон; пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2003. – 368 с.
32. Цицерон М. Об обязанностях / Марк Туллий Цицерон; пер. с лат. В. О. Горенштейна // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. – С. 58–98.
33. Шевченко З. В. Екофемінізм: соціально-філософський огляд / З. В. Шевченко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Випуск 4. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2015. – С. 166–171.
34. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон; пер. с англ., общ. ред. и предисл. Толстых А. В. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.
35. Duran A. Flash mobs: Social influence in the 21st century / Anne Duran // Social influence. – 2006. – Vol. 1. – Issue 4. – P.301–315.
36. Searle J.R. Making the Social World: the Structure of Human Civilization / John R. Searle. – N.-Y.: Oxford University Press, 2010. – 208 p.
37. Searle J.R. The Construction of Social Reality / John R. Searle. – N.-Y.: The Free Press, 1995. – 241 p.
38. Shevchenko Z. Gender Stereotypes as an Indicator of Gender Incompetence of Modern Ukrainian Young People: Survey Result Analysis / Zoya Shevchenko // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. – IV(17), I.: 108, 2016. – Pp. 70–73.
39. Tapia A. The Inclusion Paradox: The Obama Era and the Transformation of Global Diversity / Andres Thomas Tapia. – Lincolnshire: Hewitt Associates, 2009. – 363 p.

PRECONDITIONS OF SOCIAL-PHILOSOPHICAL CONCEPTUALIZATION OF THE MULTIPLE IDENTITY

Zoya Shevchenko

*Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
Shevchenko Street, 18031, Cherkasy, Ukraine
shevchenko.zoe@gmail.com*

This article presents the general outlines of the socio-philosophical methodology of the study of multiple identity, as well as the place of the problems of multiple identity – in the framework of already developed concepts and theoretical trends in special social-humanitarian studies. Multiple identity appears as a specific concept, the essence of which should be analyzed not from the general category of identity as it is interpreted by modern humanities, but from the generic concept of social identity, which is developed predominantly in political philosophy. An

overview of the main trends in the development of psychological and social sciences, in which the concept of multiple identity was developed, gives an idea of a gradual awareness of the existence of a principled plurality of not only social roles that performs the personality, but also its very core – self. Moreover, on the base of the concept of “splitting personality” in Freudian tradition, Jacques Lacan made a deconstruction of the classical conception of the subject as a substance in such a way that in contemporary philosophy, in particular under the influence of the ideas of postmodernism, the concept of multiple identity is established as a notion for the normal state of development of subjectivity. Concepts of the symbolic universe and the world time as a set of system histories provide a model for constructing the socio-philosophical concept of multiple identity as the basis for understanding of the parallel identifications of the individual in the modern social world, which appears as highly differentiated. The methodology of such conceptualization can be social constructivism, because the projectiveness of social being implies its ability to be constructed, and hence the possibility of its subsequent study based on the principles of socio-theoretical reconstruction.

The term «shared identity» often refers to a particular type of plural identity – mostly peripheral versions of the identity of the individual. It is acquired identity, as a rule, it practically does not require special efforts on the person. It is an identity that is transferred to a person from other personalities or from a social community. In the context of modern theories of social communities, this feature, however, can be applied to cases in which temporary identity is the result of special collective efforts – when it occurs and exists only through the presence of the mechanism of «sharing», that is, complicity. An example of such identity can be the flash mob and its varieties.

In the contrast to «sharing», the classic «multiple identity» points to a special way of organizing the core identity of the individual. It is said that in a society that is fundamentally non-mono- and multicultural, it is no longer possible to determine person’s identity in a linear way, and even more – to do so with the help of one social feature. In a traditional society, identity was determined on the basis of exclusivity, that is, the exclusion, the rejection of all «alien» social characteristics as completely unacceptable - whether it was a question of ethnic, racial, religious, political etc. characteristics of the person. In a modern society, a person gradually loses social «roots» - with all the negative and positive consequences of this painful process. Instead, a person acquired freedom – first to choose among the options offered by a new society: the type of economic, political, religious etc. behavior, and finally – to choose the type of one’s sociality. In postmodern society it is a question of the imperative of inclusiveness, that is, the inclusion of oneself in different social practices, and the maintenance of a regime of openness, the adoption of practices of other members of society.

Key words: multiple identity, identity, shared identity, social identity, social constructivism, projectiveness of social being.

УДК 130.2:316.32

УКРАЇНСЬКИЙ ВАРІАНТ КОНВЕНЦІОНАЛЬНОСТІ: «МАТЕРІАЛЬНІ ПРОЕКТИ» САМООРГАНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Віктор Ворніков

*Одеська національна академія зв'язку ім. О.С. Попова
вул. Ковальська, 1, Одеса, 65029, Україна
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

Розкрито засади комунікативної взаємодії в сучасному українському суспільстві та виявлено семіотичні виміри конвенціональності, що надає можливості створення теоретичної моделі – проекту цих відносин на основі поєднання феноменологічного методу та семіотичного підходу. Обґрунтовано, що в контексті поступу постмодерністської соціокультурної реальності виникає необхідність дослідження тенденцій трансформацій семіотичного простору, що пов'язане з появою нових соціальних кодів конвенціональної взаємодії та самоорганізації українського суспільства.

Ключові слова: конвенціональність, семіотика, семіотичний код, соціальний проект, самоорганізація суспільства.

У межах соціально-історичного часу нові глобалізаційні виклики значною мірою заявляють про себе і в просторі сучасної української національної культури. Світовий простір співвідноситься з постмодерністськими і постпостмодерністськими тенденціями, які проявляються в інформатизації, нових напрямках розвитку мистецтва, нової наукової методології, поліфонії культур, а головне – у нових формах взаємовідносин в суспільстві.

Якщо глибинні зміни в культурі відбуваються як процес іманентний, еволюційний, довготривалий, то еволюційно назрілі перетворення, які супроводжують появу нової епохи, відбуваються бурхливо і маємо «вибуховий» ефект.

Неоднозначність цієї проблеми зумовила необхідність аналізу низки досліджень, які розкривають загальне, особливе та одиначне, або сприяють виявленню певних часток проблеми: концепцій соціального розвитку Ш. Ейзенштанда, А. Етціоні, Д. Лернера, Дж. Мура, Т. Парсонса та ін.; основних положень про соціальний розвиток в політології розвитку Г. Алмонда, Л. Біднера, С. Верби, Л. Пая, С. Хантінгтона та ін.; інтерпретацій політичної модернізації суспільства Д. Ептера, С. Ліпсета, У. Росту, В. Цаффа та ін.; досліджень економічного аспекту глобалізації О. Г. Білоруса, Ю. М. Пахомова, С. І. Пирожкова, С. І. Соколенка, А. С. Філіпенка та ін. Проаналізувавши проблеми розвитку новітніх інформаційно-комунікаційних технологій, їх вплив на засадах віртуалізації сучасного суспільства у концепціях Р. Абдеєва, О. Пунченка, Д. Іванова, В. Іноземцева, М. Моїсєєва, 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.

Усвідомлення ролі означування в житті людини зумовило інтерес досліджень Р. Барта, Ч. С. Пірса, Ф. де Соссюра, Ч. В. Моріса та інших, де розкрито особливості функціонування знаків у суспільстві, їх вплив на соціальні процеси. Найрізноманітніші аспекти семіотичного осягнення соціальної реальності відображені у працях Ю.М. Лотмана, В.В. Іванова, В.М. Топорова, Б.А. Успенського, Б.Ф. Єгорова тощо. Зокрема Ю. М. Лотман запропонував власну модель культури, яку він розглядав як складно організований текст, семіосферу. Загальнотеоретичні й методологічні проблеми семіотики описували Г.П. Щедровицький, Ю.С. Степанов, А.О. Ветров, І.А. Хабаров, В.М. Розін; 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 ін.

Загалом із характеру праць видно, що у межах семіотичної парадигми запропоновано низку підходів до вивчення соціальних явищ, що надає можливості для філософського осягнення соціальної реальності та здійснення відповідної рефлексії щодо наслідків глибоких культурних трансформацій у сучасному суспільстві.

На засадах комунікативної взаємодії в сучасному українському суспільстві постійно набувають нових знакових та структурних вимірів конвенціональні відносини, а тому є актуальним дослідження зі створення теоретичної моделі – проекту цих відносин на основі поєднання феноменологічного методу та семіотичного підходу.

Метою дослідження є розкриття комунікативної взаємодії в сучасному українському суспільстві на засадах конвенціональних відносин у просторі знакових та символічних вимірів. Виявити «матеріальні проекти» самоорганізації і обґрунтувати створену теоретичну модель – проект на основі поєднання феноменологічного методу та семіотичного підходу бачення її структури.

Взято спектр наукових методів, що визначило методологічну базу дослідження. Соціокультурний аналіз відтворення суспільства здійснено у межах структурного та функціонального підходів, при визначенні змісту соціокультурної комунікації та характеристики особливостей соціокультурного відтворення суспільства.

Звернення до основ конструювання соціокультурного простору сучасного українського суспільства зумовлено тим, що особливо гостро ставиться питання про методологічно обґрунтовану концепцію соціального проектування для транзитних суспільств перехідного періоду. Трансформаційні процеси, притаманні сучасному українському суспільству, актуалізують питання пошуку найефективніших соціальних проектів. Стратегічною ж метою соціального проекту, на думку М. В. Поповича, є створення оптимальної організації соціальних відносин з урахуванням об'єктивних умов життєдіяльності різних соціальних груп і суспільств [1, с. 314].

У контексті нашого дослідження виділяємо концептуальні підстави соціального проекту, спираючись на такі уявлення. Конструювання соціального простору відбувається на основі знаків і символів, оскільки процес конструювання соціального світу спричинений тим, що люди, намагаючись отримати знання про навколишній світ, створюють соціальний простір за допомогою знаків і символів, що дозволяє ефективно соціально взаємодіяти. У кожному конкретному соціальному проекті повинен бути втілений ідеал суспільного розвитку. Соціальне проектування, на думку В. Алтухова, має корелювати з провідними тенденціями суспільного розвитку, а в цілому соціальне проектування – це «особливий вид

діяльності, який повинен бути пов'язаний з перетворенням соціального простору відповідно до деякого ідеалу, втіленого в конкретному соціальному проекті» [2, с.16]. Соціальний проект має бути представлений і у відповідній знаковій формі, має бути науково-обґрунтованим прототипом (моделлю), ефективним з погляду поставлених завдань, запланованих до створення соціальної системи, описаної у відповідній знаковій формі.

В основі нашого обґрунтування вибраної методології є такі положення. Так, В.Х.Лобас розглянув гносеологічні та соціологічні аспекти проблеми ефективності управління великими системами, семіотичні передумови науково-технічної революції. У В.М.Агеєва запропоновано узагальнену семантичну модель соціальної інформації, проаналізовано семіотичні системи, що функціонують у суспільстві, розглянуто роль культури в досягненні та регулюванні досягнень сучасної технічної цивілізації. Критичний аналіз семіотичного підходу до вивчення реалій сучасного суспільства та культури здійснив Б.М.Парамонов. Широке коло проблем, що висвітлюють особливості функціонування знаків у суспільстві, розглянув Г.Г.Почепцов, такі як семіотика влади, семіотика радянської цивілізації, семіотичний аспект формування іміджу суспільного діяча, чутки як семіотичний феномен та ін.

Особливо звертаємо увагу на те, що якщо Дж. Ділі [4] виявляє семіотичні патерни в комунікації, то фактично А.М. Ісаков, А. Карась [5] згадують про можливість взаємодії семіотичного методу із феноменологічним та герменевтичним підходами до вивчення соціальної реальності.

Ідіоми дослідження. 1. У феноменологічному підході до створення уяви про конвенціональність як функціонального принципу самоорганізації суспільства, за основу установлюємо: соціальний простір; семіотичний простір; символічний простір. 2. Семіотичний підхід надає можливість дослідити будь-які системи (як самодостатні цілісні утворення в єдності їх іманентних характеристик, побачити взаємозалежність та взаємозумовленість опозицій, які раніше розглядалися як протидіючі) [3]. 3. У припущених структурах моделі українського суспільства в А. В.Чантурії виокремлюємо як основний елемент семіотичний код «грошової цивілізації» («матеріальність» у нашому концептуальному вимірі дослідження) як підставу створення простору конвенціональності та простору сучасного самоорганізованого українського суспільства [3].

На сьогодні основною особливістю нової соціокультурної дійсності є насамперед те, що українське суспільство, яке умовно визначається як «посттоталітарне», перебуває в періоді перелому, зміни типу своєї організації існування. Радикальне реформування суспільства активно формує нову культурну реальність, яка характеризується й новими відносинами між людьми в цілому (як суб'єктами культури), новими умовами (в тому числі і матеріальними) свого розвитку, особливою системою цінностей, норм і правил, культурних потреб і засобів їх задоволення. Коли ці норми і правила перетворюються на внутрішню програму поведінки людини (особистості), вони забезпечують узгодження функціонування, сталість і надійність певної сфери соціуму. Водночас стабільність суспільства забезпечується наявністю суперечливих за своїм характером і напрямком елементів суспільної культури, з елементами синергетичного рівня самоорганізації і навіть опозиціями вихідного принципу «порядок-хаос».

Мультикультуралізм, що зростає, не тільки сприяє можливим культурним конфліктам, а й новим можливостям для просування національної культури, однак в тому випадку, коли модернізаційні зміни супроводжуються попередньою підготовкою ментальності до них з метою забезпечення одночасного виходу не тільки на національну, але і на планетарну ідентичність. Особливістю розвитку українського суспільства, пов'язаного з відкритістю, є розгортання діяльності ініціативно створюваних добровільних товариств, об'єднань, асоціацій різного спрямування, які поступово закладають важливий фундамент громадянського суспільства.

Відображенням нової соціокультурної реальності, яка формується сьогодні в Україні, є і модернізаційний процес в його традиційному вимірі. В українському суспільстві відбувається переоцінка ідей та цінностей установок постмодернізму з формуванням своїх унікальних тенденцій. Однак більш перспективною, на думку М. В. Пальчинської, є орієнтація на концепцію постіндустріального інформаційного суспільства. В основі концепції покладено постмодерністський підхід з його подоланням суперечностей модернізації, переорієнтації сучасності на глибший зв'язок із минулим та майбутнім, традицією та інновацією. З властивою для процесу глобалізацією виникають загрози та ризики щодо розвитку національної культури, зниження її ролі та функцій [6].

Реформи та модернізації, на думку В.Г. Марача, А.А. Матюхіна, зазвичай, розглядаються як соціально-політичні та економічні (але не соціально-культурні). Необхідно бачити нормативний, спрямовальний вплив культурних зразків. Самі реформи в цьому випадку треба розглядати не стільки як «перетворення, сувору програму або проект в традиційному сенсі», а як «втягування в новий тип культури» [7], де формуються також певні зразки.

Спільною особливістю нової соціокультурної реальності є зміна ціннісних орієнтацій – зразків, системи базових цінностей та їхнього акцентування на особистісному вимірі. «Зразок, – як зазначив Е. Дюркгейм, – це не тільки звичний спосіб дії; це перш за все обов'язковий спосіб дії, тобто якоюсь мірою невіддільний індивідуальній сваволі» [8].

У цьому контексті можливо звернутися до роздумів А. Тойнбі, про те, що суспільство у занепаді прагне відсунути день та час своєї смерті, скеровує всю свою життєву енергію на матеріальні проекти гігантського розмаху, що є не що інше, як прагнення обдурити агонізуючу свідомість, приречену власною некомпетентністю та долею до загибелі» [9]. Згідно з А. Тойнбі, культури, що живуть у комфортних умовах, які не одержують «виклику» з боку Середовища, перебувають у стані стагнації. Тільки там, де виникають труднощі, де розум людей збуджується у пошуках виходу та нових форм виживання, створюються умови для народження цивілізації вищого рівня [9].

Соціально-культурна структура українського суспільства стає урізноманітнюється. Розподіл культурних цінностей набуває соціальні ознаки, – як пише З. Р. Валеева, – а культурна трансформація, яка триває у суспільстві, пов'язана з появою нових духовних потреб, які пробудилися зростанням інтересу до національної культури, а також потоком нових культурних цінностей, – як вітчизняних (які були або заборонені, або перебували у «шухлядах»), так і зарубіжних. Це дає нові імпульси для розвитку культури [10].

Загалом виокремимо головне. Основою усіх змін у суспільній свідомості є структурні зміни форм власності на засоби виробництва, формування нових виробничих відносин, які створюють нові класи та верстви суспільства, нову психологію, мораль, людські взаємини, нові форми культурного буття, стилю і способу життя.

Модель культурно-збалансованого українського суспільства повинна бути плюралістичного та різноманітного, оскільки стабільність сучасного суспільства забезпечується наявністю суперечливих за своїм характером і напрямком елементів культури, навіть опозиціями типу «порядок-хаос».

Українська модель – варіант конвенціональності в суспільстві: «матеріальність» як самоорганізація охоплює такі позиції:

Модель українського «культурно-збалансованого суспільства багатовимірна, різноманітна, плюралістична та достатньою мірою нестійка».

Модель «конвенційного креативного простору» має бути відповідно гнучкою, динамічною, поліаспектною, варіативною, що дозволяє взаємодіяти людям з різними уподобаннями.

Під час розгляду основ конвенціональності в українському сучасному суспільстві, що «перманентно трансформується», необхідно робити поправку на специфіку, яку треба враховувати для зміцнення консенсусно-логічних уявлень. У сучасному суспільстві на сьогодні немає визначеності та запрограмованості майбутніх змін. Трансформація кожної миті знаходиться у своєрідній точці біфуркації, проходження якої може призвести до зміни напрямку розвитку, а відповідно, змінити співвідношення соціальної злагоди та соціального конфлікту. Розвиток концепції конвенціональності – соціальної злагоди в трансформаційному її розумінні передбачає поправку на багатовимірність змін, що супроводжуються системною кризою, і перспектив розвитку конвенціональних принципів.

У таких соціально-економічних умовах відбувається переосмислення основ взаємодій та взаємин в українському суспільстві. Це входить в умови дії ринкових механізмів діяльності суб'єктів, де вимагається саме «взаємсприяння» конвенціональної взаємообумовленості, а не звичайні способи життєдіяльності. Конвенціональна модель такого рівня, згідно з П.К. Анохіним, – як система з корисним результатом її діяльності, повинна володіти справжньою кооперацією компонентів. Їхні зусилля спрямовані на отримання кінцевого корисного результату. А це означає, що будь-який компонент може увійти в систему тільки у тому випадку, якщо він вносить свою частку сприяння в отримання запрограмованого результату [11, с. 17 - 62]. Стає очевидним, що в глибинному прошарку соціальних відносин (у спілкуванні, інформаційно-комунікаційних процесах, індивідуальних та спільних діях тощо) як рушійної сили та синергетичного механізму динаміки соціальних систем лежать певні закономірності. Вони описуються логарифмічними функціями, – зазначає Ю. В. Сахарова. Фактично «логіарифмічна форма дозволяє, нехай дещо спрощено, моделювати вид розподілів в системних соціальних структурах» [12].

У ймовірнісних структурах моделі українського суспільства ми виокремлюємо основний елемент – семіотичний код «матеріальність» як підґрунтя створення простору конвенціональності та простору сучасного самоорганізованого українського суспільства. Одним із прикладів соціальної самоорганізації, на думку Р. Вернера, є «вільний ринок» як дуже складна саморегулятивна система, де головним структурним, знаковим елементом виступають гроші як результат конвенційного взаємсприяння [13].

Семіотична модель соціальної реальності постає як сукупність комунікативних соціальних феноменів і кодів, які виступають як системи конвенцій, що формуються в суспільстві. Пошуки консенсусу в суспільстві, згідно з А. В. Чантурія, повинні здійснюватися не тільки на підставі інтерсуб'єктивності визнаних норм, а й з урахуванням універсальних

характеристик соціокультурного розвитку, зумовлених розмірністю людської свідомості, та 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 трансформується у сучасних умовах, породжує специфічні конструкції, які перешкоджають адекватному та критичному сприйняттю реальності. Це, як підкреслює А. В. Чантурія, необхідно враховувати у контексті становлення демократичної правової держави та формування розвиненого громадянського суспільства [3].

Одним із завдань культури, на думку А.В.Чантурії, щодо становлення розвиненого громадянського суспільства у пострадянському просторі є генерування продуктивних «моделей сприйняття» легальних способів досягнення соціального та матеріального успіху, які, транслюючись в умовах стабільної правової та політичної ситуації, дозволять повернути індивідові здатність інтерпретувати значущі соціальні факти та скеровувати індивідуальні очікування до сфери реальної громадянської взаємодії [3].

Специфіка функціонування семіотичної складової українського соціуму в умовах формування нового суспільства та нової соціальної міфології пов'язана з задіяними дискретними соціальними міфами, які виступають не як знакова система, що забезпечує комунікативну взаємодію, а як сукупність метафор, що ускладнює сам процес. Щодо майбутнього, то А.В.Чантурія має таке бачення. Однією із продуктивних моделей суспільної інтеграції є ідея громадянського суспільства. Перед соціальним пізнанням виникає важлива проблема – розробка теоретичних моделей громадянського суспільства, що враховували особливості країн, які нещодавно стали на шлях демократичного розвитку [3].

Загалом із низки положень А.В.Чантурії головними вважаємо такі. Соціум як знакове утворення може забезпечити власну континуальність і цілісність лише у тому випадку, якщо кожен окремий індивід буде функціонувати подібно до цілісного тексту, ізоморфного до усієї системи. Семіотичні межі особистості повинні не лише забезпечувати її унікальність, а й сприяти продуктивній взаємодії з іншими текстами та текстом усього соціуму. Цьому має сприяти формування загальноприйнятих нормативних систем соціального життя на основі світового культурного та соціального досвіду. Одним із завдань культури щодо забезпечення становлення розвиненого громадянського суспільства у пострадянському просторі є генерування продуктивних «моделей сприйняття» легальних способів досягнення соціального та матеріального успіху, які, транслюючись в умовах стабільної правової та політичної ситуації, дозволять повернути індивіду здатність інтерпретувати значущі соціальні факти та спрямувати індивідуальні очікування у сферу реальної громадянської взаємодії [3].

Соціальна конвенціональність в українському соціумі виявляється саме через конвенційне взаємосприяння, яке є основним засобом інтеграції суб'єктів у знаково-символічну спільноту. Вона забезпечує соціальний консенсус: нормативна узгодженість-конвенція досягається через конвенціональне взаємосприяння суб'єктів; феноменологічний рівень конвенціональності досягається через взаємосприяння «символічно-знакових матеріальних світів».

Соціальна конвенціональність в українському соціумі має складну структуру, в якій виокремлюється два взаємодетермінованих рівні: «консенсусний» («вищий») та «інтерактивно-договірний» («нижчий»). Кожен рівень диференціюється на два власні підрівні: феноменологічний та нормативний. Суб'єкти інтерсуб'єктивні взаємодії у

процесі діяльності та спілкування перебувають у феноменологічному консенсусі, взаємно мотивують один одного до конвенціональних відносин, утверджучи нормативний консенсус. «Інтерактивно-договірний» рівень передбачає інтеракцію за допомогою конвенціональних норм і цінностей та інтеракцію «соціальних знаково-символічних матеріальних світів».

Конвенціональні відносини можуть бути «логарифмічно-спрогнозованими». Символічно-знакове і конвенційне взаємсприйняття на засадах «матеріальних проєкцій» вважаємо багатofункціональним феноменом, значущим для соціального суб'єкта та українського суспільства загалом.

У контексті поступу постмодерністської соціокультурної реальності, виникає інтерес та необхідність дослідження тенденцій трансформацій семіотичного простору, що формує символічні форми взаємовідносин на засадах появи нових кодів конвенціональної взаємодії та самоорганізації українського суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Попович М.В. Логика и анализ понятийного аппарата научной теории / М.В. Попович // Логико-философский анализ понятийного аппарата научной теории. – Киев, 1977. – С.5-30.
2. Алтухов В. Философия многомерного мира /В. Алтухов// Общественные науки и современность. – 1992. – №1. – С. 15-27.
3. Чантурія А. В. Семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спеціал. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Чантурія Анжеліка Володимирівна. – К., 2006. – 36 с.
4. Ділі Дж. Основи семіотики: пер. з англ. та наук. ред. Анатолій Карась / Дж. Ділі. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
5. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних і некласичних інтерпретаціях: моногр. / А. Карась. – Київ, Львів: Видавн. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
6. Пальчинська М. В. Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спеціал. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Пальчинська Мар'яна Вікторівна. – Одеса, 2016. – 35 с.
7. Марача В.Г. Социокультурный анализ политико-правового пространства / В.Г. Марача, А.А. Матюхин // Научные труды «Адилет» (г. Алматы). – 1999. – №1(5).
8. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
9. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник; пер. с англ. /А. Дж. Тойнби – М.: Рольф, 2002. – 640 с.
10. Валеева З. Р. Трансформация отношений духовно-творческой элиты и общества в условиях современных модернизационных процессов: автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. филос. наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия» // Зиля Рахимьяновна Валеева. – Казань, 2010. – 32 с.
11. Анохин П.К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем / В кн.: П.К. Анохин. Очерки по физиологии функциональных систем. - М.: «Наука», 1975. – С. 17-62.

12. Сахарова Ю.В. Проблема потенциальности в самоорганизующихся системных структурах / Ю.В. Сахарова // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2012. – № 1. – С. 45-51.
13. Вернер Р. Особенности самоорганизации социально-экономических систем / Р.Вернер. – 2005. – № 1 (3). – С. 23-28.

UKRAINIAN VERSION OF THE CONVENTION: “MATERIAL PROJECTS” SELF-ORGANIZATION OF SOCIETY

Victor Vornikov

*Odessa National Academy of Communication, O.S. Popov
Kovalska 1 str., Odesa, 65029, Ukraine
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

The article reveals the principles of communicative interaction in the modern Ukrainian society and reveals the semiotic dimensions of conventionality, which provides the possibility of creating a theoretical model - a project of these relations based on a combination of phenomenological method and semiotic approach. Is distinguished from works that within the framework of a semiotic paradigm a whole range of approaches to the study of social phenomena is proposed, which provides opportunities for the philosophical comprehension of social reality and the implementation of an appropriate reflection on the consequences of profound cultural transformations in modern society.

Outlined insufficiently solved parts of the problem. On the basis of communicative interaction in modern Ukrainian society constantly acquire new signs and structural measurements of conventional relations, and therefore a study is needed to create a theoretical model - a project of these relations based on a combination of phenomenological method and semiotic approach. The purpose of the study was to discover the communicative interaction in contemporary Ukrainian society on the basis of conventional relations in the space of symbolic and symbolic dimensions. Identify «material projects» of self-organization and substantiate the created theoretical model - a project based on a combination of the phenomenological method and the semiotic approach of the vision of its structure. Due to the problem, a range of scientific methods was used that determined the methodological basis of the research. Socio-cultural analysis of the reproduction of society is carried out within the framework of structural and functional approaches, in determining the content of socio-cultural communication and characterizing the features of socio-cultural reproduction of society.

Emphasizes the main thing. The basis of all changes in the public consciousness are structural changes in the forms of ownership of the means of production, in the formation of new industrial relations, which give rise to new classes and strata of society, new psychology, morality, human relationships, new forms of cultural life, style and way of life. The model of a culturally balanced Ukrainian society should be pluralistic and diverse, as the stability of modern society is ensured by the presence of contradictory elements in the nature of culture and even opposition, such as «order-chaos». The Ukrainian model is a variant of conventionality in society: «materiality» as a self - organization includes the following positions: the model of Ukrainian «cultural - balanced society is multidimensional, diverse, pluralistic and sufficiently unstable». The «Conventional

Creative Space» model should be appropriately flexible, dynamic, multifaceted, varied, allowing the interaction of people with different preferences.

The conclusions made some generalizations. Social conventionality in the Ukrainian society manifests itself precisely because of the conventional mutual relations, which serve as the main means of integration of subjects in sign and symbolic community, providing social consensus: normative consistency - the convention is achieved through the conventional interconnection of subjects; the phenomenological level of conventionality is achieved through the interconnection of «symbolically - significant material worlds.» Constitutional relations can be «logarithmic - predicted». Symbolically, sign conventional interconnections on the basis of «material repoints» can be considered a multifunctional phenomenon that is significant for a social subject and Ukrainian society as a whole.

Key words: conventionality, semiotics, semiotic code, social project, self-organization of society.

УДК 130.2.-316.32

ТВОРЧА ЕЛІТА ТА ФОРМУВАННЯ ОСОБЛИВОГО СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ: ДО ІСТОРІЇ ПРОБЛЕМИ

Лінда Стоянова

*Південноукраїнський національний
педагогічний університет ім. К.Д. Ушинського
вул. Ковальська, 1, Одеса, 65029, Україна
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

У статті розкрито змістовну та смислову характеристики понять «еліта», «творча еліта». Виявляється, що на відміну від інших еліт, творча еліта не піддається чіткому аналізу, етика творчої еліти може бути позначена як етика самореалізації, важливою якістю представника творчої еліти є відповідальність. Обґрунтовано, що функціональні особливості представників еліти, які формують особливий соціальний простір, є тією організувальною силою, яка робить будь-яке суспільство цілісною соціокультурною системою.

Ключові слова: соціальний простір, еліта, творчість, творча еліта.

Соціальні багатоваріантні процеси теперішнього викликають інтерес до творчої еліти. Вона має демонструвати значні інноваційні досягнення та провадити постійний пошук нових образів та орієнтирів, які можуть бути підґрунтям для розвитку усіх структур суспільства загалом. Актуальність дослідження даної проблеми полягає в тому, що без творчої еліти неможливий розквіт культури. Натомість з виразно виявленим потенціалом творчої еліти пов'язані проблема самосвідомості нації, якість спілкування, сама духовна атмосфера у суспільстві.

Виникає потреба осмислення та розуміння духовного світу творчої еліти. Зокрема осмислення цієї важливої складової, яка вміщує не лише художню творчість, а також є підґрунтям для формування особливого креативного соціального простору.

Проблематика еліти вміщує у собі чимало напрацювань тих мислителів, які працювали на межі соціології, психології та філософії. В історичному ракурсі філософське уявлення про творчу еліту розглядалося не лише як складова частина ієрархічної структури суспільства. Творча еліта також проблематизувалася в руслі ідеї духовного вдосконалення людини. Ця ідея бере свій початок у працях Піфагора, Платона, які описували ієрархічну структуру суспільства як похідну від духовних (зокрема моральних) рис особистості. Концепція Платона була розвинена філософами, літераторами, митцями наступних епох: античності (Аристотель, Сенека, Плотін, Прокл); Середньовіччя (Августин, Тома Аквінський, Роджер Бекон), Відродження та Нового часу (Н. Макіавеллі, Дж. Бруно, Ф. Бекон, Т. Гоббс, Піко делла Мірандола, Е. Роттердамський, Дж. Лок, Л. да Вінчі, Дж. Вазарі, Ж. Скалигер); Новітнього часу (Й.Г. Фіхте, А. Шопенгауер, Л. Фейербах, Ф.М. Достоевський, В.С. Соловйов, П. Тейяр де Шарден, Дж. Дьюї, К. Ясперс, М. Гайдеггер,

Ж.-П. Сартр та ін.). Прикметним є те, що у працях І. Канта, Ж.-Ж. Руссо, Ф.-В-Й. Шеллінга, Ф. Ніцше була репрезентована ідея історичної місії людського розуму, який пройшов у своїй еволюції від виразно оптимістичних до песимістичних оцінок самого себе. Аналіз феномена еліти як творчої активної меншості в контексті розвитку культури та цивілізації був здійснений у працях О. Шпенглера, А. Тойнбі. Важлива роль у розвитку розуміння творчої еліти належить також М. О. Бердяєву та Х. Ортезі-і-Гассету.

Аналізу дихотомії еліта–маси присвячені праці Г. Ле Бона, В. Парето, Г. Моски. У межах розгляду взаємин еліти та суспільства треба назвати праці Р. Михельса (концепція «масового суспільства»), Р. Міллса, Т. Веблена, А. Вінера. Вагомими у цій галузі є праці П. Сорокіна, який вивчав феномен еліти у руслі стратифікаційного підходу, а також праці В. Бакштановського, В. Голофаста, Ю. Левади. Суттєве значення для осмислення феномена творчої еліти у контексті творчої ролі культури у формуванні особистості мають етико-філософські та культурологічні праці М. Бахтіна, В.С. Біблера, М. Вебера, Ю. Габермаса, О.Ф. Лосева, В.В. Розанова, М.С. Кагана, Д.С. Лихачова, Г.С. Батішцева та ін. У працях Т. Адорно, С. Булгакова, Г. Маркузе, Ф. Шлегеля, М. Горкгеймера осмислюється проблематика творчої еліти за критерієм протиставлення «масового» та «елітарного» мистецтва.

Незважаючи на достатню кількість праць про еліту, елітарність, необхідно їх синтезувати й побудувати концепції, які по-новому висвітлюють особливості соціального простору та інноваційні можливості творчої еліти.

Метою дослідження є розгляд діяльності творчої еліти у суспільстві, розкриття її якісних характеристик. Важливим є обґрунтування позиції, що творча еліта створює особливий соціальний простір та свої функціональні характеристики.

На сьогодні у науці уклалися концепції та теорії еліт, які мають своє відмінне уявлення про творчу еліту як соціальний інститут. У ХХІ ст. теорію еліт можливо розглядати у більш спеціальному соціальному контексті. Основними школами у вивченні еліт є моністична та плюралістична школи з їхнім функціональним і ціннісним підходами. Прихильники ціннісного підходу розвивають ідею про те, що еліту укладають люди, які мають особливі якості, риси. Еліта трактується як прошарок суспільства, згуртований на основі турботи про загальне благо. Автори цивілізаційних теорій розглядали соціальні, економічні, політичні процеси як розвиток, що ініціюється елітами. З точки зору сучасного синергетичного походу, для еліти визначальними є характеристики суб'єктів з високою когнітивною структурованістю мислення. Відтак, представники еліти – це не окрема страта, а особистості, що знаходяться на всіх рівнях ієрархії соціальної піраміди.

Привертає увагу наукова позиція М. В. Голика про те, що на відміну від інших еліт, творча еліта не піддається строгому соціологічному аналізу. Ця складність аналізу зумовлена специфічно-ціннісним характером критеріїв приналежності до цього типу еліти, а також відсутністю чіткої структурованості. Проте дослідники зазначають, що творча еліта є добре впізнаваною у суспільстві [4]. Теорія еліт, що є виразником інтеграції наук, робить можливим вивчення еліти. Теорія ґрунтується на уявленні про системність та упорядкованість історично сформованого суспільства, його певної упорядкованості та еволюції.

Для формування уявлень про еліти та творчі еліти, зокрема, як цілісні феномени, стає необхідним виокремлення таких якісних характеристик, які матимуть об'єктивний характер, не залежатимуть від суб'єктивних намірів та уподобань різних дослідників. У

зв'язку з цим варто звернутися до робіт А. Шюца, який робить висновок, що вчений отримує модель соціального світу, або, ліпше сказати, його реконструкцію. Остання містить у собі усі релевантні елементи соціальної події, відібраної вченим для подальшого вивчення як типової. І ця модель повною мірою узгоджується з постулатом суб'єктивної точки зору. Оскільки даний тип сконструйований так, щоб виконувати тільки типові дії, то у формуванні одиничних дій будуть поєднуватися об'єктивні та суб'єктивні елементи. Із іншого боку, формування типу, вибір типової події, а також елементи, що розглядаються як типові, – усе це є концептуальними термінами, які підлягають об'єктивному обговоренню та відкриті для критики й верифікації [7, с. 110]. На наш погляд, існування різних методологій дослідження творчої еліти потребує соціально-філософського погляду на архітектоніку духовного виробництва, що викликає необхідність інтегрувати теоретико-методологічні положення в концептуальну цілісність дослідження. Теоретичною та методологічною основою дослідження творчої еліти стало поєднання низки наукових підходів. Її уклали фундаментальні ідеї структурно-функціонального аналізу, екзистенціалізму, філософської антропології, соціальної психології, теорії комунікативної дії. Виокремлюємо також синергетичний підхід у вивченні функціонування еліт в умовах сучасної трансформаційної спільноти. Не менш цікавим видався синергетичний підхід Л.К. Васильєвої, де запропоновано сучасну інтерпретацію історичних теорій та теорій суспільствознавства [3].

Сучасність стимулює інтерес до представників еліти та творчої еліти. Дослідники зазначають потребу вироблення розуміння духовного світу творчої еліти. Однією із найважливіших складових творчої еліти є сфера не лише художньої творчості, а й складова формування особливого соціального простору.

Згідно з визначенням Л. К. Васильєвої, еліта – це сукупність носіїв найбільш значущих цінностей певної людської спільноти. Вони визнаються членами цієї спільноти особистостями, що володіють найвищою компетенцією (в якій-небудь одній або декількох видах діяльності) цієї спільноти: культурної, релігійної, політичної, соціально-економічної. З точки зору синергетичного походу, – зазначає Л.М. Васильєва, – для еліти визначальними є такі характеристики. До еліти належать суб'єкти з високою когнітивною структурованістю мислення, що дає змогу їм бути максимально корисними для тієї спільноти, членами якої вони є (оскільки якість інформації залежить від здатності суб'єкта її сприйняти і обробити, допомогти у прийнятті рішень); люди, які мають довіру докільця, представники еліти активно беруть участь у процесах відбору та інгресії (формуванні домінантних цінностей свого суспільства), у визначенні цілей розвитку; представники еліти, які є не окремою страпою, а непересічними особистості, що знаходяться на усіх рівнях ієрархії соціальної піраміди [3].

Творчу еліту С. І. Шелонаєв визначає досить формально. По-перше, творча еліта є складовою частиною еліти; по-друге, – це прошарок людей, які зробили визнаний іншими (суспільно-значущий) внесок у створення цінностей культури, а також сприймають свою творчу самореалізацію як моральну повинність [6]. Важливим поняттям, що передає смисложиттєвий досвід та цінності представника творчої еліти, на думку С. І. Шелонаєва, є духовність. В етичному аспекті духовність для представника творчої еліти виявляється у його особистісному зверненні до вищих цінностей, у його свідомій спрямованості до вдосконалення. Для представника творчої еліти однією з вищих цінностей виступає

творчість (власна творча самореалізація), і сприймається як моральне зобов'язання. У випадку з творчою елітою її вплив на різні виміри життя соціуму відбувається в ідеальній сфері на складнішому рівні, і сутність цього впливу визначається сутнісними «ціннісними» характеристиками представників творчої еліти. При цьому, особливий «богемний» душевний склад і «богемний» спосіб життя «творців елітарної культури» не є ані необхідними, ані достатніми критеріями для зачислення їх до творчої еліти. Етика творчої еліти може бути позначена як етика самореалізації, в якій творча самореалізація виступає «ідеєю добра» для самого представника творчої еліти, і претендує на таку роль для навколишнього світу. Важливою характеристикою представника творчої еліти є гідність, яка, з одного боку, є усвідомленням своєї значущості й винятковості, виявом його духовної енергії. З іншого боку, гідність виявляється у залученості до служіння вищим цінностям, до яких належить творчість. Представник творчої еліти будує міжособистісні стосунки, насамперед, ґрунтуючись на гідності. Остання сприймається ним як почуття самоповаги, відповідність своєму призначенню, заснованому на визнанні важливості, винятковості, безумовної цінності свого творчого «Я», яке виступає одним із джерел моральної повинності.

Важливою рисою представника творчої еліти є відповідальність. Остання є результатом усвідомлення ним цінності власної творчої самореалізації, яка сприймається як моральне зобов'язання. Здатність поважати іншого є, зокрема, як одна з характеристик відповідальності представника творчої еліти. Етиці творчої еліти іманентно властива амбівалентність, яка виражається у суперечності між гедоністичним егоїзмом творчої самореалізації та альтруїзмом служіння творчості, духовному вдосконаленню й подолання бар'єрів творчості [6].

З метою виокремлення функціональних характеристик творчої еліти звертаємося до таких положень. Так, функціональні характеристики представників еліти, згідно з Л. К. Васильєвою, є тією силою, що організовує й робить будь-яке суспільство цілісною соціальною системою. Це за умови, якщо вважати ознаками цілісності насамперед наявність будь-яких спільних цілей та дій, спрямованих на їхнє досягнення [3]. Цивілізаційний варіант елітаризму сформулював А.Дж. Тойнбі, який опирався на праці М.Я. Данилевського, О. Шпенглера, А. Бергсона. Цивілізаційний підхід до еліти характерний для П. А. Сорокіна, в роботах якого знаходить своє відображення думка про існування вищих та нижчих прошарків. Згідно з П. А. Сорокіним, люди, що належать до вищого прошарку за певним параметром, зазвичай, належать до того самого прошарку також за іншими параметрами. Піраміда соціальної стратифікації міцна, коли еліта складається з найбільш здібних, талановитих. Коли еліта стає закритою, не допускає до управління найбільш талановитих представників соціальних низів, суспільство є приреченим [5]. З міркувань В. Парето робимо висновок, що у суспільстві поряд з елітою завжди існує «контреліта» (потенційна еліта) – особи, які за своїми психологічними якостями можуть увійти в еліту, але не увійшли через своє соціальне становище. Подібний кругообіг еліт дослідник описав як «закон циркуляції еліт». Зміна еліт дозволяє зберегти соціальну рівновагу, тому що забезпечує приход до влади еліт, які володіють якостями, які потребує суспільна ситуація. Оновлення може здійснюватися у двох формах: поступальній (вибори та кооптація у свої ряди представників контреліти) та обвальній. Останній варіант – це революції та перевороти [8, с. 35].

Відтак є можливим звернутися до проблеми співвідношення творчої еліти та формування соціального простору. Сфера діяльності духовно-творчої еліти, згідно з

позицією З.Р. Валєєва, полягає у віднайденні шляхів вирішення пріоритетних завдань суспільства (зокрема, в галузі освіти, збереження культурно-історичної спадщини тощо); в актуалізації вже наявних механізмів соціальної дії та їхньої адаптації до перманентно мінливих умов життя суспільства; у створенні нормативно-ціннісної основи соціальної солідарності та духовної безпеки особистості та суспільства; у впливі на моральну атмосферу в суспільстві, у формуванні образу мислення, світогляду, у визначенні духовно-моральної парадигми спільноти. Перед елітою стоїть нове завдання – самореалізації не тільки у своїй традиційній професійній діяльності (у сфері мистецтва, науки, освіти тощо), а й у процесі залучення до цих, або суміжних сфер суспільної діяльності представників суспільства з метою розкриття їх творчого, інтелектуального потенціалу. Інакше кажучи, інноваційний простір самореалізації необхідний для обопільної реалізації внутрішніх творчих потенцій. Праця за межами цього простору означає для еліти лише відчуження від інтересів та цінностей суспільства, що призводить до її дисфункції. Суспільство, що залишається за межами інноваційного простору, приречене на споживання зразків масової культури. В інноваційному просторі представники еліти і суспільства є рівноправними суб'єктами творчої соціальної дії [2].

У нашому дослідженні визначено підгрунття формування соціального простору, де можуть реалізовуватися взаємні інтереси творчої еліти та суспільства. Їхня взаємодія на основі діалогу, здійснення зворотного зв'язку слугує у вирішенні проблем, пов'язаних із деструктивними соціальними виявами та девальвацією цінностей людського буття. Побудова соціального простору полягає у створенні умов для добровільного залучення представників суспільства до процесів творчої та інтелектуальної самореалізації. Вона також передбачає самовдосконалення представників еліти не лише у зв'язку зі своєю безпосередньою професійною діяльністю, а у процесі спільної творчої діяльності з представниками суспільства. Творча еліта як складова частина еліти – пише С.І. Шелонаєв, – виступає як самостійний об'єктивно чинний феномен суспільного буття, який відіграє важливу роль у житті соціуму. Він здійснює багатоаспектний вплив на духовну та інші складові життєдіяльності еліти та суспільства загалом [6, с. 67]. Сила та зміст цього впливу визначаються сутнісними характеристиками членів творчої еліти. Також визначаються певною формою її інституціоналізованості, зокрема тим, що її соціальна та духовна значущість, авторитет, функції формуються не одномиттєво, а передаються та відтворюються від покоління до покоління. У цьому контексті, творчу еліту можна розглядати як носія сукупності певних соціальних, етичних, психологічних, духовних зв'язків та відносин. На більш складному рівні вплив творчої еліти на різні аспекти життя соціуму відбувається в ідеальній сфері. Сутність цього впливу визначається змістовними, «ціннісними» характеристиками представників творчої еліти.

Якщо припустити, що сфера людського буття відкривається у своїй багатоманітності, то, на думку Л. К. Васильєвої, у цьому соціальному універсумі присутність та поведінка представників еліти відіграє визначальну роль [3, с.34]. Перед кожною людиною, людством, зазвичай, завжди відкривається можливість вибору, майбутнє конструюється у кожний момент життя. Еліта, як соціальний суб'єкт, котрий зберігає актуальні цінності, або формує нові, визначає у підсумку долю тієї спільноти, до якої належить.

Еліта як соціальний суб'єкт, який зберігає наявні цінності, або формує нові, визначає історію тієї спільноти, до якої належить. Творчу еліту можливо розглядати як носія

сукупності певних соціальних, етичних, психологічних, духовних зв'язків та відносин. Творча еліта, як складова частина еліти є самостійним феноменом суспільного буття, який об'єктивно існує та відіграє важливу роль у житті соціуму. Творча еліта багатоаспектна впливає на духовну та інші складові життєдіяльності суспільства загалом. Обґрунтовується, що функціональні особливості представників еліт є тією силою, що організовує та робить будь-яке суспільство цілісною соціокультурною системою. У цьому контексті творчу еліту можна розглядати як носія сукупності певних соціальних, етичних, психологічних, духовних зв'язків та відносин. Без творчої еліти неможливий ні розквіт культури, ні освіта. З позицією та якісним потенціалом творчої еліти пов'язані також питання самосвідомості нації, якості спілкування, сама морально-духовна атмосфера в суспільстві. Вплив творчої еліти на різні царини життя соціуму відбувається постійно, а сутність цього впливу визначається «ціннісними» характеристиками представників творчої еліти. Перспективами подальших досліджень етики творчої еліти в межах загальної теоретичної спрямованості осмислення творчої еліти є аналіз змісту та механізмів впливу. Йдеться про дослідження впливу творчої еліти на еліту загалом, а також на суспільство у контексті дихотомії «еліта – маси», з урахуванням особливостей постіндустріального та інформаційного суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бурдые П. Социальное пространство и генезис «классов»; пер. с фр. Ю.М. Ледовских / П. Бурдые // Социология политики; [сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко]. – М. : Socio-Logos, 1993. – С. 55-97.
2. Валеева З. Р. Трансформация отношений духовно-творческой элиты и общества в условиях современных модернизационных процессов: автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» // Зиля Рахимьяновна Валеева. – Казань, 2010. – 32 с.
3. Васильева Л. К. Синергетический подход в теории элит и его использование при анализе политической элиты (на примере постсоветской России) / Л. К. Васильева. – М.: Изд. Моск. гуманитарного университета, 2008. – 328 с.
4. Голик Н. В. Этическое в культуре / Н.В. Голик. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – 256 с.
5. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М.: , 1992. –
6. Шелонаев С. И. Этика творческой элиты: дис. канд. филос. наук: 09.00.05 / Шелонаев Сергей Игоревич. – СПб., 2005. – 160 с.
7. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом : пер. с нем. и англ. / А. Шюц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
8. Pareto V. Elites and their circulation Structured social inequality: a reader in comparative social stratification; ed.by C.S. Heller. – N.Y. : Alfred Knopf, 1969. – 254 p.

CREATIVE ELITE AND FORMATION OF THE SPECIAL SOCIAL SPACE: TO THE HISTORY OF THE PROBLEM

Linda Stoyanova

*South Ukrainian National Pedagogical University. K.D. Ushinsky, Odesa.
Kuznechnaya 1 str., Odesa, 65029, Ukraine
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

The article reveals the meaningful and semantic characteristics of the concepts «elite» and «creative elite». It is determined that the social processes of the present cause the need for comprehension and understanding of the creative elite, since one of the most important components of it is the sphere of not only artistic creativity, but also the basis for the formation of a special creative social space. It is indicated that the problematic of the elite is characterized by a contribution to the solution of the problem of thinkers. The insufficiently illuminated aspects of the problem are singled out, since it is necessary to synthesize and construct a concept on the basis of the concept of the social possibilities of the creative elite as representing a special social space. In the submitted research objective, the main consideration is the activity of the creative elite in the society and the disclosure of its qualitative characteristics. It is indicated that the existence of different methodologies for the study of the creative elite requires a socio-philosophical view and the need to integrate the theoretical and methodological provisions into a conceptual whole of research. The theoretical and methodological basis was the combination of a number of scientific approaches.

The study presents the foundations for the formation of a social space in which the interests of the creative elite and society are realized, which implies the self-improvement of the elite not only in connection with their direct professional activity, but also in the course of joint creative activity with representatives of the society.

Based on the material analyzed, generalizations and conclusions are made. The elite, as a social subject, preserving existing values or forming new ones, determines the history of the community to which it belongs. The creative elite, as an integral part of the elite, acts as an independent objectively existing phenomenon of social life, which plays an important role in the life of the society, which has a diverse impact, both on the spiritual and on other components of the life activity of the elite and society as a whole. It is substantiated that the functional features of the representatives of plates forming a special social space are the organizing force that makes any society an integral socio-cultural system. The analysis of the content and mechanisms of the influence of the creative elite both on the elite itself in a broader sense and on society as a whole within the framework of the elite-mass dichotomy, taking into account the features of the postindustrial and information society, is named as a prospect for further research.

Key words: social space, elite, creativity, creative elite.

УДК 112 +316:315.151

ПРОБЛЕМИ ДЕЗАДАПТАЦІЇ ТИМЧАСОВО ПЕРЕМІЩЕНОЇ МОЛОДІ УКРАЇНИ У СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ

Ірина Орленко

*Південноукраїнський національний педагогічний
університет імені К.Д. Ушинського,
вул. Старопортофранківська, 26, м. Одеса, 65000, Україна
ptichka.net@i.ua*

У статті проаналізовано трансформаційні процеси перетворення політичних, економічних та соціокультурних умов сучасного розвитку держави, що пов'язані зі зміною територіальної цілісності України. Розглянуто появу певного контингенту людей, які відчувають труднощі адаптації в новому територіально вимушеному середовищі. Визначено, що найбільш уразливою, в категорії тимчасово переселених осіб, є молодь. З'ясовано, що соціальна адаптація – це процес взаємодії особистості або соціальної групи із соціальним середовищем, засвоєння норм та цінностей середовища в процесі соціалізації. А також зміна, перетворення середовища відповідно до нових умов і цілей діяльності. Обґрунтовано, що соціальна і психологічна дезадаптації виступають як джерело дисфункціональності особистості, відображаючи соціокультурні проблеми суспільства.

Ключові слова: Соціальна адаптація, дезадаптація, соціокультурні проблеми, тимчасово переміщена молодь, структурні компоненти дезадаптації.

Трансформаційні процеси перетворення політичних, економічних та соціокультурних умов сучасного розвитку держави потрапили у дуже складний період становлення. Зміни, які відбуваються в нашій країні та події, пов'язані зі зміною територіальної цілісності України, спричинили до появи певного контингенту людей, які опинилися без даху над головою, без роботи, без звичного способу життя, статусу, без міжособистісних зв'язків і взаємин, та зазнають труднощів адаптації в новому територіально вимушеному середовищі. Найбільш уразливими в категорії тимчасово переселених осіб, є молоді люди: юнаки та дівчата. Було б помилково акцентувати увагу тільки на соціальних причинах труднощів адаптації. Психологічні причини, безумовно, також є її основою. Існування значних індивідуальних відмінностей в переживанні ситуації вимушеного переселення, у засобах адаптації до неї, особливостей системи цінностей довів аналіз психологічних особливостей поведінки людини.

Отже, для соціальної філософії актуальним є з'ясування питання про сучасні соціальні відносини тимчасово переміщених осіб в контексті соціокультурного підходу. Благополуччя українського суспільства в цілому залежить від того, яким буде включення тимчасово переміщених осіб в систему соціальних зв'язків і відносин. Лише за умови рівномірної репрезентованості загальнолюдських, соціальних та етнічних цінностей можливий гармонійний розвиток сучасного українського суспільства.

Отже, *метою* статті є визначення сучасних соціокультурних проблем тимчасово переміщеної молоді в Україні.

Досягнення цієї мети передбачає вирішення таких завдань:

- розглянути фактори соціокультурної адаптації;
- виявити ступінь дезадаптації тимчасово переміщеної молоді;
- визначити структурні компоненти дезадаптації.

Почуття туги за батьківщиною, за словами німецького філософа К. Ясперса, знайомі людям з глибокої давнини. Війни, стихійні лиха, пошуки сенсу життя і кращої долі підштовхують людей до переміщення по Землі. Тому й нагальна потреба у створенні ефективної системи адаптації людей, залучених в процес вимушеної міграції, є актуальною й сьогодні.

Теоретичні концепції культурних змін М. Вебера, його розумна соціологія, концепції практик Л. Вітгенштайна та М. Гайдегера формують поняття соціального виключення. Соціальне виключення стає ризиком примусового переміщення молоді та, на думку Х. Силвера, виражається у невідповідності, маргінальності та відсутності зв'язків.

Американський соціолог Р. Парк першим почав використовувати термін маргіналізація. У своїй концепції маргінальної ідентичності він розглядав міграцію як колективну поведінку, яка впливає на зміну соціально-економічного статусу [18, с. 881-893]. Проявом маргінальності у широкому сенсі може бути розрив традиційних зв'язків між людьми, втрата об'єктивної приналежності індивіда до певної спільноти без подальшого входження в іншу та втрата суб'єктивної ідентифікації з певною групою [15, с. 41]. Маргіналізація проявляється у певного роду ментальному конфлікті, що заважає входженню до нової громади (соціальної групи, суспільства)

Тобто, тлумачення поняття маргіналізації дає нам змогу бачити його в соціокультурній ізоляції та неможливості прийняття нових цінностей та норм, притаманних даному суспільству. П. Штомпка систематизував знання щодо соціальних змін з позиції моделі соціального поля. У рамках соціокультурного підходу П. Соркін розглядав соціокультурне як єдність соціального та культурного. Відомі українські та російські соціологи багато уваги приділяють дослідженню життєвих стратегій. Три типи трансформаційної активності виділяє Т. Заславська: цільова реформаторська діяльність, масова соціально-інноваційна діяльність та реактивно-адаптаційна поведінка (досягнення, адаптаційні, регресивні та руйнівні стратегії) [6, с. 152]. Стратегію виживання та стратегію життєвого творення виділяють О. Злобіна та В. Тихонович [7, с. 72]. Дослідники констатували той факт, що більша частина населення сучасної України перебувала у стані примусової адаптації.

Ступінь дезадаптації тимчасово переміщеної молоді визначається невідповідністю соціопсихологічного та психофізіологічного статусу об'єкта до вимог нової соціальної ситуації, тобто відбувається деформація соціального статусу.

Вчений І. Кон писав, що існування Людського Я можливе лише завдяки постійному діалогу з іншими людьми, порівнянню себе з іншими та визначенню свого місця в соціумі. Саме ця взаємодія зі «значущими іншими» і дає нам уявлення про самого себе [8]. С. К'еркегор у своїх філософських поглядах визнавав свідомість вирішальним фактором, що веде людину до подолання відчаю, пізнання самого себе [9].

Складний взаємозв'язок між когнітивними, емоційними і поведінковими змінними, який існує у разі зіткнення людини зі стресогенними обставинами соціального життя,

зумовлює необхідність відмови від спрощених схем розгляду психодинаміки стресу. Більш досконалим підходом, без сумніву, є ситуаційний підхід, який розглядає людину як суб'єкта активної взаємодії з ситуацією за допомогою емоційних переживань, інтерпретацій та когнітивного переосмислення, копінг-стратегій та адаптації.

Є два типи відповідей на дію середовища, як вважає В. Філіпс, що і виражає адаптивність. Першою стає прийняття соціальних норм та відповідна соціальна очікуваність, на яку кожен з нас натрапляє відповідно до віку та статі. Другою відповіддю адаптації стає гнучкість та ефективність під час зіткнення з новими та небезпечними умовами, а також уміння спрямовувати події бажаним для себе напрямом.

У цьому сенсі адаптація означає, що людина успішно користується умовами, які склалися для втілення своєї мети та очікувань. Адаптивній поведінці притаманне успішне прийняття рішень, ініціатива, визначення власного майбутнього [1].

На думку У.Томаса, індивідуальні сприйняття та когнітивні роздуми про навколишню соціальну реальність важливіші, ніж об'єктивно змінювані соціальні факти, які описують цю реальність [4, с. 16]. На думку вченого, визначення ситуації не просто детермінує наступні з даного визначення дії індивіда, а й «весь спосіб життя і саме особистість впливає з ланцюга таких визначень». При цьому, мається на увазі соціальна ситуація, або, в термінах У.Томаса, «ситуація соціальних відносин».

Соціальна адаптація є процесом пристосування людини до умов соціального середовища, формування адекватної системи взаємовідносин із соціальними об'єктами, інтеграція особистості у соціальні групи, діяльність її щодо засвоєння сталих соціальних умов, прийняття норм та цінностей нового соціального середовища. Енциклопедія Кирила і Мефодія дає таке розуміння соціальної адаптації: це процес взаємодії особи або соціальної групи з соціальним середовищем; включає засвоєння норм і цінностей середовища в процесі соціалізації, а також зміна, перетворення середовища відповідно до нових умов і цілей діяльності [16].

Ми дійшли висновку, що така вікова категорія, як молодь, має певні психосоціальні проблеми на цьому віковому етапі, соціально-економічні чинники яких можуть підвищити ризик виникнення соціальної дезадаптації та девіантної поведінки у молодіжному середовищі. Багато визначень молоді існує у сучасній літературі. Найпоширенішим є визначення молоді як соціально-диференційованої соціально-демографічної групи, котрій притаманні специфічні психологічні, фізіологічні та культурні властивості. Зазначимо, що ці властивості перебувають на стадії становлення та визначаються формуванням соціально-політичного, соціально-економічного становища молоді, її духовним світом, системою ціннісних орієнтацій.

Зокрема, для студентів вищих навчальних закладів перед складанням екзаменів характерний високий рівень емоційної дезадаптації, яка проявляється у симптомах депресії, тривоги та інтенсивного щоденного стресу. Причому показники емоційної дезадаптації у студентів вищі, ніж у загальній популяції. Такі особистісні риси, як перфекціонізм і ворожість, а також інтерперсональні та сімейні дисфункції відіграють важливу роль у виникненні емоційної дезадаптації. Так, наприклад, перфекціонізм – надлишкове прагнення до досконалості – породжує конкурентні відносини, що призводить до соціальної ізоляції, дефіциту підтримки, постійної напруги, депресії, суїцидальних намірів студентів

і дезадаптивної поведінки у формі академічної прокрастинації – схильності відкладати виконання навчальних завдань.

Окрім вищезазначених негативних наслідків дезадаптації людини, можливі й позитивні її прояви.

Так, соціальна адаптація – це багаторівневий процес, що включає в себе психологічну адаптацію (на рівні індивідуальної взаємодії людей), культурну адаптацію (на рівні засвоєння норм і цінностей культури) і власне соціальну, або інституціональну адаптацію (на рівні взаємодії особистості й соціальних інститутів).

Безумовно, вивчення міжкультурної адаптації, в широкому сенсі, розуміється як складний процес та набуває великого значення: завдяки цьому процесу людина пристосовується, інтегрується до нового культурного середовища. Адаптацію, зазвичай, поділяють на внутрішню та зовнішню, прояв чого ми можемо бачити відповідно у почутті задоволеності й повноти життя та в участі індивіда в соціальному і культурному житті нової групи.

На початку ХХ століття у світовій науці виникає інтерес до проблем міжкультурної адаптації. Але тривалий час серйозні дослідження проводили тільки етнологи при вивченні акультурації, яку Р.Редфілд, Р.Лінтон і М.Херсковиц визначили як результат безпосереднього, тривалого контакту груп з різними культурами, що виражається у зміні патернів культури однієї або обох груп.

Аналіз досліджень питання міжкультурної комунікації дає нам змогу зробити висновки, що зміст та результати різноманітних міжкультурних контактів багато в чому залежать від здатності їхніх учасників розуміти один одного і досягати згоди, яке головно визначається етнічною культурою кожної з взаємодіючих сторін, психологією народів, які панують у тій чи іншій культурі.

В соціокультурній адаптації тимчасово переміщених осіб переломлюються загальні риси соціального процесу, оскільки і пристосування спрямовані на набуття статусу даної соціальної групи в новому середовищі, культурну сумісність, на основі взаємоперетворення сторін.

Об'єктивною підставою адаптації тимчасово переміщених осіб є соціокультурне середовище. При статичному розгляді соціокультурне середовище в класичному варіанті складається з чотирьох сфер діяльності: виробничої, життєзабезпечуючої, соціонормативної і пізнавальної. Для кожної з цих сфер характерний ряд значень, цінностей, норм і способів реалізації, однак, всі вони мають загальну основу, яка відображатиме неповторну специфіку кожної соціокультурного середовища [10].

Психологічна наука має відомості про значні відмінності у тривалості процесу міжкультурної адаптації та його тривалості – від декількох місяців до 4-5 років. Це залежить від характеристик переміщених осіб та особливостей своєї й чужої для них культури.

Протяжність процесу міжкультурної адаптації визначають індивідуальні та групові чинники. До чинників першого типу належать:

1. Демографічні та особистісні індивідуальні відмінності.

Значущим фактором є вік індивіда. Найбільш адаптивними виявляються маленькі діти. Зокрема, школярі переживають процес вимушеного переміщення болісно, тому що передусім, вони повинні бути схожим на своїх однолітків: зовнішнім виглядом, манерами,

мовою та навіть думками. Більш вразливою віковою категорією стають літні люди: для них зміна культурного оточення стає важким випробуванням і їм, на думку психотерапевтів, «немає необхідності обов'язково освоювати чужу культуру і мову, якщо до цього у них немає внутрішньої потреби» [14, с. 137].

2. Обставини життєвого досвіду індивіда.

Важливе значення має готовність мігрантів до змін. Водночас через недостатню мотивацію процес адаптації біженців та вимушених емігрантів, як правило, виявляється менш успішним.

Впливають на адаптацію групових факторів передусім характеристики взаємодіючих культур:

1. Ступінь подібності або відмінності між культурами.

Результати численних досліджень свідчать, що ступінь вираженості культурного шоку позитивно корелюється з культурною дистанцією. Інакше кажучи, чим більше нова культура схожа на рідну, тим менше травмуючим виявляється процес адаптації. Для оцінки ступеня схожості культур використовується запропонований І. Бабікером зі співавторами індекс культурної дистанції, який охоплює мову, релігію, структуру сім'ї, рівень освіти, матеріальний комфорт, клімат, їжу, одяг тощо.

2. Особливості культури, до якої належать переміщені особи.

Меншою мірою схильні до культурного шоку ті індивіди, які опинилися в мультикультурному суспільстві та готові до змін [13, с. 55-78].

Отже, виявляється адаптація потребує цілеспрямованих зусиль як з боку самої особистості, так і з боку її соціокультурного оточення.

Соціологічні дослідження свідчать про те, що останнім часом відбувається деяке поглиблення міжрегіональних диспропорцій фактично за всіма показниками: це і валовий регіональний продукт, рівень заробітної платні, обсяги іноземних інвестицій у структурі економіки регіону, тому подальше збереження такої ситуації негативно відбивається на територіальній цілісності держави.

Однією із ключових проблем сьогодні є проблема формування регіональних ідентичностей, проблема ідентифікаційних криз, пов'язаних з різноспрямованістю регіональних самоідентифікацій, мовних уподобань тощо [3, с.256; 5, с. 405].

Велика частина робіт З.Фрейда сфокусована на способах, за допомогою яких людина може впоратися з неприємними відчуттями і емоціями, або пригнічуючи їх, або використовуючи інші захисні механізми.

На відміну від депресивних людей, схильна до тривоги людина ще намагається мобілізувати копінг-реакції. Але різниця полягає в спотвореному уявленні, що стреси повсюдні і нескінченні і що єдина надія зберегти безпеку – постійно тримати напоготові копінг-реакції.

Деадаптація визначається не лише об'єктивним характером травмуючої ситуації, а й суб'єктивним ставленням до неї особистості, тому процес деадаптації значною мірою залежить від мотиваційної структури, емоційних та інтелектуальних особливостей індивіда. Тому такими індикаторами для фахівців є наявність певних видів акцентуації. Акцентуація сама по собі може не являтися причиною деадаптації, оскільки, по суті, є крайнім варіантом нормального характеру. Однак у психотравмуючих ситуаціях вона сприяє порушенню адаптації і приводить до девіантного характеру поведінки.

Залежно від акцентуації виділяють декілька видів характеру, схильних до різних видів адаптаційних порушень. Зокрема, при циклоїдному типі акцентуації характеру дезадаптація має тимчасовий характер, при гіпертимному – дезадаптація ситуаційна і розвивається в соціальному середовищі; при сенситивному – переважає достатньо стійка психологічна дезадаптація, психоастеничному – стійкий характер та довготривалий латентний період дезадаптації. При шизоїдному типі порушення часто приховані, але стійкі, при істероїдному і епілептоїдному – найчастіше спостерігається поведінкова дезадаптація з її високою інтенсивністю, також при епілептоїдному типі вона має стійкий характер. При нестійкому типі акцентуації характеру проявляється стійка дезадаптація переважно у соціальній сфері.

Зарубіжні та вітчизняні вчені запропонували низку підходів до розуміння феномену культури: філософський В.Келле і М.Ковальзон, Ю.Резник, діяльнісний М.Радовель і Г.Денисова, Р.Драч і антропологічний Д.Гирц, Дж.Томпсон.

З метою уточнення структури соціальної дезадаптації ми провели дослідження з використанням тесту соціальної адаптації К.Роджерса, експрес-діагностики рівня соціальної ізольованості особистості Д.Рассела та М.Фергюссона, методу контент-аналізу твору за темою «Можливості самореалізації в новому соціокультурному просторі», з молодими людьми, учасниками проекту ГО Молодіжна Альтернатива в листопаді-грудні 2017 року. Проведений аналіз даних дослідження соціальної адаптації- дезадаптації вимушено переселеної молоді (архітектори, художники) дає підстави зробити висновок не тільки про можливість, потреби та виклики суспільству, а й дозволив виділити в структурі дезадаптації соціокультурний і самореалізаційний компоненти. Найбільш значущими викликами, що підвищують стан соціальної дезадаптації молоді, за результатами дослідження, є стереотипи, розірвані стосунки із родинами, із друзями, відсутність професійних зв'язків та пасивність самої молоді. За даними дослідження, лише такі можливості сприяють успішній адаптації тимчасово переміщеної молоді: інтеграція, новий погляд на звичні речі, працевлаштування, отримання статусу, можливості обміну досвідом та власними напрацюваннями, участь у фестивалях, семінарах, комунікативних тренінгах, програмах національних обмінів, що надає можливості для знайомств, ознайомлення з традиціями, культурою регіону. Для більшості переселенців найбільш успішною стратегією адаптації є стратегія інтеграції, в процесі якої відбувається як збереження колишніх етнокультурних особливостей, так і освоєння нових норм, цінностей, зразків поведінки нової культури.

У процесі міжкультурних контактів виявляється величезна різниця між тим, як сприймаються одні й ті ж цінності людьми різних культур. Усвідомлення цінностей своєї культури настає лише при зустрічі з представниками інших культур, коли відбувається взаємодія різних культур і виявляються відмінності в їх ціннісних орієнтаціях. Саме в цих випадках виникають ситуації нерозуміння, розгубленості, безсилля і роздратування, що викликають почуття образи, злості, відчуження, образи.

Вибір інтеграції як найбільш успішного варіанта адаптації на особистісному рівні буде визначатися актуалізацією потреб вищого рівня – потреб у самоповазі і самоактуалізації. Потреба в самоактуалізації – це прагнення до максимально повної реалізації особистістю своєї соціальної сутності, своїй корисності суспільству, максимально повного розкриття і опрідметнення своїх здібностей у різній соціальній діяльності. Одним з найважливіших шляхів прояву потреби в самоактуалізації для переселенців є професійна діяльність.

Втративши у ході вимушеного переїзду житло, значну частину нажитого майна, переселенці зберігають єдиний капітал – професійні знання, вміння і навички.

Дослідниця С. Кренке [19] з'ясувала, що юнаки та дівчата по-різному оцінюють одні і ті ж самі стресові ситуації. Так, дівчата оцінюють ці ситуації як в чотири рази більше загрозливі, ніж юнаки того ж віку. Вони описують одну й ту ж саму проблему як складнішу, і навіть після того, як ситуація завершилася, продовжують думати про неї. Автор зазначає, що незалежно від типу проблеми дівчата звертаються до неї негайно, частіше говорять про неї зі значущими іншими і зазвичай намагаються вирішити конфлікт з тією людиною, з якою він пов'язаний. Юнаки такої активності не демонструють, в ситуацію втягуються не так сильно, намагаються впоратися зі стресом самотійно, більш легко забувають про проблему [20].

Коли навколишній світ перестає бути зрозумілим, починається пошук того, що допомогло б відновити його цілісність і впорядкованість, захистило б від труднощів. За цих обставин дедалі більше людей (навіть молодих) починають шукати підтримку в перевірених часом цінностях свого етносу, які в даних обставинах виявляються більш надійними і зрозумілими. Результатом стає посилення почуття внутрішньогрупової єдності і солідарності. Через усвідомлення своєї приналежності до етносів люди прагнуть знайти вихід зі стану соціальної безпорадності.

Молодь як соціальна група, в широкому розумінні субкультура, яка має свої особливості стану та освоєння культури [2, с.166]. І ця субкультура на кожному етапі розвитку суспільства об'єднує та розвиває досвід попередніх поколінь, інтегруючи його, що позитивно впливає на соціальний прогрес. Слід визначити, що основною функцією молоді є трансформація соціокультурної спадщини з минулого в майбутнє на тлі метаморфоз розвитку суспільства. Так, тимчасово переміщена молодь є ресурсом для всіх регіонів країни, який об'єднує всі компоненти соціальної системи для її подальшого формування та успішного подальшого розвитку.

Отже, ми можемо зробити висновок, що успішна адаптація – це процес входження в нову культуру, а не асиміляцію з нею. Такий процес полягає у поступовому засвоєнні зразків поведінки, норм та її цінностей. Проблеми соціокультурної адаптації тимчасово переміщеної молоді постають перед нами у вигляді ключових питань регулювання розвитку регіонів. Економічна та інтелектуальна віддача людських ресурсів тим вища, чим вищий рівень соціальної адаптації до нових умов життя. Успішна адаптація можлива лише за умови підтримки свого безпосереднього оточення.

Перспективи подальшого дослідження можуть полягати в інтеграційних дослідженнях структури соціальної дезадаптації особистості на сучасному етапі розвитку українського суспільства та розширення наукового статусу цієї структури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Актуальні питання теорії та практики соціальної роботи: навчально-методичний посібник [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dspace.luguniv.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/362/1/kniga.pdf>
2. Борінштейн Є.Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства: Монографія / Є. Р. Борінштейн – Одеса «Автоспінт», 2004.-400 с.

3. Варламова А. Я. Школьная адаптация / А. Я. Варламова. - 2-е изд., перераб. и доп. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2011. — 204 с.
4. Водопьянова Н. Е. Психодиагностика стресса / Н. Е. Водопьянова — СПб.: Питер, 2009. — 336 с.
5. Волкова В. Соціально-педагогічна робота з сім'ями, що опинилися у складних життєвих обставинах / В. Волкова, К. Глушкова // Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету. — 2013. - №3. — С. 33 – 37.
6. Заславська Т.І . Трансформационный процесс в России: социокультурный аспект // Социальная траектория реформируемой России: Исследования Новосиб. социол. школы / Отв. ред. Т. И. Заславская, З. И. Калугина. — Новосибирск: Наука, 1999.
7. Злобіна О., Тихонович В. Суспільна криза і життєві стратегії особистості / О. Злобіна, В. Тихонович — К.: Стило, 2001. — 238 с.
8. Кон И. Психология ранней юности / И. Кон. — *Просвещение*, 1989. — 256 с.
9. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / С. Кьеркегор // Перевод с датского П. П. Ганзена. — 3-е издание. — К.: AirLand, 1994. — 504 с.
10. Подпоринова Н. Н. Социальная адаптация мигрантов к социокультурной среде региона [Электронный ресурс] // Н. Подпоринова. — Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/sotsialnaya-adaptatsiya-migrantov-k-sotsiokulturnoi-srede-regiona#ixzz58cVgPsIH>
11. Росс Л., Нисбетт Р. Человеческая ситуация. Уроки социальной психологии / Л. Росс, Р. Нисбетт // Пер. с англ. В. В. Румынского под ред. Е. Н. Емельянова, В. С. Магуна — М.: Аспект Пресс, 1999. — 429 с.
12. Снетков В. М. Человек и личность — конфликт развития // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 7 / Под ред. Л. А. Коростылевой. — СПб.: СПбГУ, 2003—С. 52
13. Стефаненко Т. Г. Методы подготовки к межкультурному взаимодействию // Стефаненко Т. Г., Шлягина Е. И., Ениколопов С. Н. Методы этнопсихологического исследования. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С. 55-78.
14. Фрейнкман-Хрусталева Н. С., Новиков А. И. Эмиграция и эмигранты: История и психология / СПб. гос. акад. культуры. СПб.: Б. и., 1995. 153 с
15. Харченко Н. Різноманітність аспектів бідності: спроба соціологічного аналізу / Н. Харченко // Наукові записки НаУКМА. — 1999. — Т. 7. — С. 38-49.,
16. Энциклопедія Кирила та Мефодія [Електронний ресурс]. — Режим доступа: <http://www.encyclopedia.ru/cat/megaonline/detail/435/>.
17. Monat A., Averill J. R., Lazarus R. S. Anticipatory stress and coping reactions under various conditions of uncertainty // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1972. Vol. 24..
18. Park R. E. Human migration and the marginal man // *American journal of sociology*. — 1928. — С. 881-893
19. Seiffge & Krenke I. (1995). *Stress, Coping and Relationships in Adolescence*. Lawrence Erlbaum Ass. Inc., Publishers.]
20. Taylor, Shelley E. *Health Psychology*. McGraw_Hills, Inc. 1995 Vol. 21, p181

PROBLEMS OF MALADJUSTMENT TEMPORARILY DISPLACED YOUTH OF UKRAINE IN MODERN SOCIOCULTURAL CONDITIONS

Iryna Orlenko

*South Ukrainian national pedagogical University of K. D. Ushinsky
Staroportofrankovskaya str. 26, Odesa, 65000, Ukraine
ptichka.net@i.ua*

The article analyzes transformation processes of the transformation of political, economic and sociocultural conditions of modern development of the state, connected with the change of the territorial integrity of Ukraine. Shows the appearance of a certain contingent of people who face the difficulties of adapting to a new environment geographically forced. The most vulnerable, in the category of temporarily displaced persons are young people.

So, the purpose of this article is to identify contemporary socio-cultural problems of displaced youth in Ukraine.

It is established that social adaptation is the process of interaction of a person or social group with the social environment; includes uptake of norms and values of the environment in the process of socialization, and the changing environment in accordance with the new conditions and goals. Violation of adaptive abilities of man leads him to disfunction young in various activities of life. Social exclusion and psychological act as a source of disfunctionality of the personality, reflecting the social and cultural problems of society. The article analyzes the following components of the structure of maladjustment and as a sociocultural and self-realisation.

Problems of adaptation of internally displaced young people brought before us in the form of key regulatory issues on the development of regions. You should determine what the primary function of the youth is the transformation of the socio-cultural heritage of the past to the future amid the metamorphoses of the development of society. Economic and intellectual impact of human resources is higher, the higher the level of social adaptation to new conditions of life. Found that internally displaced young people is a resource for all regions of the country, which unites all components of the social system for its further successful formation and further development.

Key words: social adaptation , disadaptation, social and cultural problems of temporarily displaced youth, structural components of maladjustment.

ОНТОЛОГІЯ Й ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

УДК 16: 101. 8(075.8)

ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ (НАТУРФІЛОСОФІЯ): ІСТОРИЧНІ РЕАЛІЇ ТА МОЖЛИВОСТІ ЇЇ ВІДНОВЛЕННЯ

Василь Лисий

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
k_filos@franko.lviv.ua*

У статті в проблемному ключі проаналізовано історичну генезу філософії природи (натурфілософії) як складової частини предмета філософського знання. Виявлено раціональні підстави натурфілософських побудов у філософських системах Ф.Шеллінга та Г.Гегеля і передбачення ними майбутніх наукових відкриттів у природознавстві. Доведено, що наукові успіхи традиційної філософії природи (натурфілософії) зумовлені, передусім, свідомим застосуванням діалектичного методу мислення до розуміння природи як об'єкта філософського пізнання. Підкреслено, що на сучасному етапі розвитку філософії та науки включення філософії природи (натурфілософії) до складу філософії як її самостійної галузі є анахронізмом. Підтримано ідею стосовно того, що сьогодні філософія природи (натурфілософія) постає вже у формі перехідного (гіпотетичного) ступеня руху самої науки від емпіричного рівня дослідження до теоретичного.

Ключові слова: філософія природи (натурфілософія), теоретична філософія, природознавство, система, теоретичне, емпіричне, метод, гіпотеза.

Філософія як сукупність певних галузей знання поставала у вигляді відносно сталої величини. Загалом античній філософії був властивий синкретизм, оскільки вона містила в собі у зародковому стані переважну частину усіх тих філософських галузей і напрямів, які з часом розвинулися у своїй самостійній визначеності. Їх можна умовно уявити у вигляді трьох груп. До *першої* відносять ті галузі, які можна зачислити до “вічних”, адже розпочавши свій поступ в античності вони є в лоні філософії й понині. Перелік їх стосується, насамперед, діалектики, етики, метафізики. *Другі* галузі в процесі історичного розвитку філософії поступово приєднуються до “вічних” галузей, а саме – онтологія, гносеологія, аксіологія, філософська антропологія. У XVIII ст. Дж. Віко заснував філософію історії у праці “Нова наука про загальну природу націй”, а Ф. Вольтер у вступі до праці “Нарис про звичаї і дух народів” увів в обіг термін “філософія історії”. Тобто тут вже йдеться про формування філософії історії як окремої, самостійної галузі філософії. *Треті*, рано чи пізно, сходять з історичної дистанції, принаймні, тимчасово. Це, зокрема, філософія природи (натурфілософія), раціональна космологія і частково формальна логіка (починаючи з XIX ст.). Філософія історії розпочинає свій шлях у XVIII ст. і без особливих сумнівів

чи заперечень здобуває свій повноцінний статус сьогодні. Свідченням цього є той факт, що зі спеціальності “філософія історії” захищають кандидатські і докторські дисертації (підкреслимо, у цьому випадку філософія історії є лише певною частиною у викладі змісту розмірковувань, що засвідчує на його фоні окреслений фінал генези філософії природи (натурфілософії) як основного предмета. Взагалі логічно було б співвіднести не філософію природи і філософію історії, а філософію природи з філософією суспільства, або філософію історії природи і філософію історії, маючи на увазі, що остання є історією суспільства. Щоправда, оскільки історія природи, а тим більше філософія історії природи ще не написана, то обмежимося, в даному випадку, співвідношенням філософії природи і філософії історії).

Розквіт натурфілософії спостерігається в античності і в добу Відродження, хоча філософія природи позначається і як умоглядна фізика, і як натурфілософія і в кінці XVIII на початку XIX століть. А взагалі саме поняття натурфілософії (*philosophianaturalis*) увів в обіг у стоїцизмі римський філософ Л.А.Сенека (близько 5 р. до н.е. – 65 р. н.е.). Своєю чергою, Діоген Лаертський пише: “... одні філософи називаються фізиками за вивчення природи; другі – етиками за розмірковування про звичаї; треті – діалектиками за хитросплетіння промов. Фізика, етика і діалектика суть три частини філософії; фізика вчить про світ і про все, що в ньому міститься; етика – про життя і про властивості людини; діалектика ж турбується про докази і для фізики, і для етики. До Архелая [включно] існував тільки один рід – фізика; від Сократа, як сказано вище, бере початок етика; від Зенона Елейського – діалектика” [7, с. 68]. Здавалося б, філософія природи, започаткована практично водночас з появою самого поняття “філософія”, сьогодні і не згадана як галузь філософії. Постає проблема: чому філософія історії, що виникла історично пізніше, ніж філософія природи і, тим не менше, вона не лише не є предметом захисту дисертацій, а й зникла як навчальна дисципліна? Нагадаємо, йдеться про філософію природи як сферу філософії, як окрему галузь філософії, а не просто як науку про природу.

Зазвичай в історії філософії ще в античності була низка філософів, яких приваблювала тематика філософських розмірковувань про природу (наприклад, Аристотеля).

Справді наукову форму філософія природи (натурфілософія) здобула лише у працях таких німецьких мислителів, як І.Кант, Ф.Шеллінг і Г.Гегель. У сучасній вітчизняній філософії праці щодо філософії природи (натурфілософії) відсутні. Натомість є лише праці тих філософів, які побічно згадують натурфілософські побудови Ф.Шеллінга і Г.Гегеля. Авторами таких праць є М.Булатов і Ю.Кушаков (перелік праць міститься у загальному списку літератури нашої статті). Перший і другий одержали плідні результати в розкритті натурфілософських поглядів Ф.Шеллінга і Г.Гегеля. У своїх працях німецькі філософи абстрагувалися від таких питань, як співвідношення онтології і філософії природи (натурфілософії), потрактування ними теоретичної філософії (теорії пізнання) як своєї філософії природи (натурфілософії), порівняльного аналізу історичного розвитку філософії природи (натурфілософії) та інших галузей філософського знання, і врешті, остаточної відповіді на питання про можливість взагалі в перспективі реставрувати філософію природи (натурфілософію) у нових історичних умовах розвитку філософії.

У цьому контексті цікаву ідею стосовно можливості, а точніше, неможливості відновлення в нових умовах натурфілософії висловлює український філософ В.Босенко. Згідно з В.Босенком, ілюзія в необхідності створення особливої науки натурфілософії, філософії природознавства врешті-решт є результатом невміння бачити ролі діяльності

суспільної людини в освоєнні природи. Це продукт відокремлення від людини продуктивних сил, що уявляються як особливий світ поряд з індивідами, а тому взаємоперетворення природи в людину і людини в природу або не розуміється зовсім, або розуміється натуралістично. Однак такі погляди В.Босенка варто було б розвинути.

Розкрити історичну необхідність виникнення філософії природи (натурфілософії) як складової частини філософського знання, виявити її конструктивну роль у науковому і філософському освоєнні природи та, врешті, показати її істинне місце в структурі природничо-наукового пізнання як його складової частини – це і є метою статті. *Теоретичне значення* досліджуваної проблеми полягає у доведенні факту вирішальної ролі діалектичного методу мислення у досягненні випереджувальних відкриттів у сфері наук про природу.

Щоб уникнути певних непорозумінь, варто зазначити, що філософію природи (натурфілософію) не слід ототожнювати з онтологією як філософським вченням про суще. Вже хоча б тому, що перша виникла набагато раніше від другої. Але це ще не все. Філософія природи (натурфілософія) вважала своєю сферою досліджень природу, а онтологія лише в Новий час, коли природознавство було відособлене від філософії, що чітко розмежувало її на матеріалізм та ідеалізм, на гносеологію та онтологію. Тому й не дивно, що саме у XVII ст. Р.Гокленіус, представник школи Х.Вольфа, у своєму “Філософському лексиконі” запропонував і термін “онтологія”, а всередині самої філософії відбулася диференціація на окремі галузі. Теорія буття набула складної внутрішньої структури.

Онтологія у Х.Вольфа ставила питання не щодо наявних форм буття, а щодо глибинних його законів і принципів. Метафізика поділялася на низку філософських наук, які йдуть одна за одною. Першою була онтологія, наступними – раціональна психологія, раціональна космологія та раціональна теологія. Як перша онтологія одержала таке найменування тому, що мала містити усі перші і найзагальніші визначення сущого, родові і першочергові поняття, які підтверджували всі подальші докази. Тобто, в онтології йшлося про сутності і буття загалом, про можливе, випадкове і необхідне, про різні поняття причини, про множину і єдність, кінечність і безкінечність, матерію, форму тощо.

Так, якщо філософія природи (натурфілософія) була зорієнтована на сферу природи і не була визначена категоріально, то онтологія таке визначення мала. Причому, якщо філософія природи (натурфілософія) була винятково зосереджена на природі, то онтологія через свої категоріальні структури першопочатково була визначена природою. В кінці XIX і в XX ст. відбулася переорієнтація онтології на людину. Едмунд Гуссерль розробив трансцендентальну феноменологію як науку про людину і її життєвий світ. Е.Гартман створив “нову онтологію”, в якій речовий, людський і духовний світи становили самостійні прошарки реальності; розробив апоретику – науку про онтологічні проблеми, які остаточно не вирішуються і охоплюють всі основні сфери буття, у тім числі життя і дух.

Мартін Гайдеггер цілком переосмислив усю попередню онтологію. Він відкрив головну особливість людини – її здатність свідомо відокремлювати буття (існування) від того, що існує, і дослідив її структуру як предмет нової науки – “Фундаментальної онтології” [5, с. 346].

І.Кант відкидав онтологію як принципово неможливу теорію про суще як таке, тобто незалежне від суб’єкта і його свідомості, оскільки суще може пізнатися лише через споглядання і мислення людини. Таке суще, буття для І.Канта було синонімом речі в собі, яка принципово не може бути пізнаною. “... Так як те, що не є явище, не може бути

предметом досвіду, то розсудок ніколи не може вийти за межі чуттєвості, в якій тільки і можуть бути дані нам предмети. Основоположення розсудку суть лише принципи опису явищ, і горде ім'я онтології, яка претендує на те, щоб давати апріорні синтетичні знання про речі взагалі у вигляді систематичного вчення (наприклад, принцип причинності) і повинне бути замінене скромним іменем простої аналітики чистого розсудку” [12, с. 305]. Вона є аналітикою чистого розсудку тому, що вона є частиною “Критики чистого розуму” у вигляді трансцендентальної логіки (як аналітики), в яку І.Кант “загнав” категоріальні структури попередньої онтології у вигляді вже своєї таблиці категорій (12), позбавивши тим самим онтологію її апарату. Внаслідок такого переміщення виявляється, що зазначені категоріальні структури як залишки онтології постають частиною (підлеглою) “Критики чистого розуму” (метафізики як філософії). Тобто, метафізики (філософії) природи, оскільки вона пізнає (досліджує) на основі апріорних понять усе те, що є на противагу “Критиці практичного розуму”, яка досліджує те, що повинно бути (належне).

Йоганн Фіхте щерішучеше ніж І.Кант відкинув онтологію. Водночас у системі Й.Фіхте відсутня філософія природи (натурфілософія), оскільки його цікавила суспільна тематика і не цікавила природничо-наукова. Щоправда, як і І.Кант, він вводить категоріальну структуру попередньої онтології в другу частину загальної праці “Основи загального науковчення”, позначаючи її як “Основа теоретичного знання”. Ця частина призначена для дослідження (пізнання) того, що є (суцього), на противагу третій частині “Основа науки практичного”, яка досліджує те, що повинно бути (належне). На цій підставі “Основа теоретичного знання” постає у вигляді своєрідної філософії природи (натурфілософії), що мало місце і в І.Канта.

Фрідріх Шеллінг теж не сприйняв онтології як частину філософської системи і його система включала в себе натурфілософію. Чи не вирішальним став той фактор, що Ф.Шеллінг усе своє наукове життя захоплювався природознавством. Усі категоріальні структури попередньої онтології, якщо спиратися на І.Канта і Й.Фіхте, він включив у третю частину праці “Система трансцендентального ідеалізму”, яка називається “Система теоретичної філософії згідно з основоположеннями трансцендентального ідеалізму”. У ній досліджено те, що є (суцього), на противагу “системі практичної філософії”, яка висвітлює те, що повинно бути (належне). Тому “Система теоретичної філософії” є не лише теорією пізнання, а й метафізикою (філософією) природи.

У системі Г.Гегеля немає онтології як галузі філософії, але в “Науці логіки”, що є філософською теорією мислення, йдеться про її поділ на розділи “Вчення про буття” і “Вчення про сутність”, в які увійшла традиційна онтологія вже у вигляді всезагальних категорій. Зазначені розділи становлять об’єктивну логіку (“Вчення про поняття” – суб’єктивна логіка). Ось думка Г.Гегеля: “Об’єктивна логіка ... займає швидше місце попередньої *метафізики*, яка була науковою спорудою, що підноситься над світом, яка повинна була бути споруджена тільки *думками*. – Якщо приймемо до уваги останню форму розвитку цієї науки (В.Лисий – метафізики Х.Вольфа і його однодумців), то ми повинні сказати ... що об’єктивна логіка безпосередньо займає місце *онтології* – тієї частини зазначеної метафізики, яка повинна була досліджувати природу [ens суцього] взагалі” [6, с. 118]. Водночас, Г.Гегель був всебічним і глибоким знавцем сучасного йому природознавства. Це й послужило основою для виходу в світ його “Філософії природи”, тобто натурфілософії, що є другою частиною його філософської системи. Мислитель чи не вперше виклад “Філософії природи” здійснює, відтворюючи вклад своєї логіки, хоча й не в буквальному сенсі. Так, у “Філософії природи”

першим її розділом є сфера кількості, якісна визначеність переважає у другому розділі – “Фізика”. А хімія є переважною сферою міри, тобто поєднання кількості і якості. І це тому, що природа є відчуженням логічної ідеї, її продуктом. І.Гегель немовби поєднує минулу онтологію і філософію природи (натурфілософію) категоріально.

Онтологією досить часто в літературі вважають дітищем античної філософії, особливо досократівської. Йдеться про те, що антична філософія космоцентрична, її сферою є Всесвіт, природа в цілому. Важливо підкреслити, поширеною є думка, згідно з якою “Метафізика” Аристотеля постає початком онтології. Але це явне непорозуміння, бо ж Всесвіт, природа античності є предметом філософії природи, а не онтології. Це і тому, що в античний період свідомо онтологічна проблема не ставилася, тобто не ставилася проблема осягнення сушого (буття) самого по собі. Це справа вже доби нового часу. А тому називати античну філософію онтологією некоректно, оскільки це є не більш ніж наша, зовнішня рефлексія. Звичайно, не підлягає сумніву, що в процесі історичної генези філософія природи (натурфілософія) і онтологія проблемно в тих чи інших аспектах були дотичними. Але це не дає підстав для їх отождолення, а, крім того, ця сторона питання потребує додаткового дослідження. Та повернемося ближче до теми нашого безпосереднього інтересу.

З Нового часу в європейській філософії спостерігається стабільна тенденція розвитку наукового природознавства і водночас на цій же основі відбувається поступове витіснення філософії природи зі сфери філософії. Це і дало підставу О.Конту проголосити “певну незалежність знань про природу від філософії”. Проте така позиція французького філософа не є переконливою, адже природознавство не займалося і не займається фундаментальними для філософії природи питаннями, скажімо, скінченності – нескінченності природи, обмеженості – необмеженості її в просторі тощо. Та філософія природи не канула в лету. І.Кант вживає термін “філософія природи” в праці “Застосування пов’язаної з геометрією метафізики у філософії природи” (1756). А в праці “Метафізичні начала природознавства” (1786) в класичній німецькій філософії постає перший зразок філософії (метафізики) природи, відмінної від науки про природу. І.Кант так і пише: “Наука про природу у власному сенсі цього слова насамперед має на увазі метафізику природи” [13, с. 58].

Надалі Ф.Шеллінг теж зосереджує увагу на проблемах філософії природи (натурфілософії), присвятивши цьому низку праць. Серед них “Про світову душу” (1798), “Вступ до начерку системи натурфілософії...” (1799), “Про відношення реального до ідеального в природі” (1806) та лекція “Натурфілософія” (1827). Філософія природи (натурфілософія) складає другу частину філософської системи. “... Дана філософія, – пише Ф.Шеллінг, – з самого початку перебуває в природі, починає з природи – звичайно, не для того, щоб залишитися в ній, а щоб потім завдяки всезростаючому піднесенню перевершити її, вийти за її межі і піднятися до духу, до справжнього духовного світу. Тому дана філософія на першій її стадії називається натурфілософією, проте натурфілософія була лише першою частиною чи основою цілого. Сама природа була лише *однією* стороною універсаму чи абсолютної тотальності, в якій тільки повністю і здійснюється абсолютний суб’єкт, була лише відносно ідеальним світом. *Другою* стороною був світ духу” [17, с. 479].

У філософській системі І.Гегеля філософія природи поряд з “Наукою логіки” і “Філософією духу” складає її частину. Ця частина і позначена в творі, який називають “Філософія природи”. І.Гегель стосовно необхідності філософії природи, при цьому критикуючи ті помилки і спотворення, що призвели до дискредитації її ідеї, пише так:

“Але через ці помилки і спотворене розуміння ідеї не слід відкидати філософію природи” [3, с. 8]. І далі: “Філософія природи звично розглядається як нова наука; це, зрозуміло, правильно в одному сенсі, але неправильно в іншому. Адже вона стара, настільки ж стара, як взагалі саме розмірковування про природу (вона не відрізняється від останнього), вона навіть давніша від фізики. “Фізика” Аристотеля, наприклад, є швидше філософією природи, ніж фізикою. Лише новітньому часові належить відокремлення однієї від іншої цих двох гілок розгляду природи” [7, с. 9]. Філософія природи І.Гегеля є вищою і завершальною точкою розвитку філософії природи (натурфілософії) загалом.

Проте, необхідно внести два застереження. Перше, як це видно з викладу нашого матеріалу, поняття “філософія природи” і “натурфілософія” вживаються як синоніми. І, справді, вони віддзеркалюють спільне в обох їх значеннях. Тим більше, І.Кант, Ф.Шеллінг, І.Гегель вживали ці поняття, не порушуючи питання про принципову чи будь-яку іншу відмінність. Проте, виявляється, між ними ця відмінність все ж є. На це звертає увагу М.Булатов: “... Слід відрізнити натурфілософію від філософії природи, котра розглядає її в ширшому контексті, ніж натурфілософія, а саме – у відношенні її до суспільства і людини, до пізнання і практичної діяльності, які стали геологічною силою. Об’єктом філософського світогляду є світ як ціле, а до нього належить і природа” [5, с. 316-317].

Друге застереження стосується цікавого в науковому плані позначення І.Кантом і Ф.Шеллінгом теорії пізнання (теоретичної філософії) тобто з натурфілософією і природою, практикою. Ось погляд І.Канта: “Існують ... лише подвійного роду поняття, які допускають стільки ж різних принципів можливості їх предметів, а саме *поняття природи* і *поняття свободи*.”

Утім, І.Кант розуміє практичне не лише в контексті свободи, а й в контексті природи (причинності). Останній контекст пов’язаний з фактом визначеності практичного і природного, що постає у вигляді причинності та необхідності. І тоді ця практична частина становить теж філософію природи, бо ж тут практика належить до сфери пізнання, до теоретичної філософії, об’єктом якої є природа. Стосовно цього І.Кант висловлюється так: “Одним словом, усі практичні положення, які виводять із свавілля як причини те, що може містити природа, відносяться в сукупності до теоретичної філософії як пізнання природи. Лише ті практичні положення, які дають закон свободі, специфічно відрізняються від перших за змістом. Про перші можна сказати: вони складають практичну частину *філософії природи*, але лише останні створюють особливу *практичну філософію*” [14, с. 103].

А Ф.Шеллінг у праці “Система трансцендентального ідеалізму” узгоджує “систему теоретичної філософії”, тобто пізнання, з природою, що й веде нас до філософії природи, а “систему практичної філософії” з історією. При цьому, знову-таки, “система теоретичної філософії” визначена природою, отже, тут має місце закон причинності, а “система практичної філософії” визначена свободою, самовизначенням суб’єкта. “Після того, – пише Ф.Шеллінг, – як ми вивели основні властивості історії, слід детальніше зупинитися на її трансцендентальних можливостях, що приведе нас до філософії історії, яка є для практичної філософії тим, чим є природа для теоретичної філософії” [19, с. 453]. Філософія природи ґрунтується на принципі причинності, а філософія історії – на принципі самовизначення, “абсолютному акті волі”, свободі.

Оскільки Ф.Енгельс, як і К.Маркс, вважали себе прямими продовжувачами філософських ідей І.Канта, Й.Фіхте, Ф.Шеллінга і І.Гегеля, а у філософській літературі

іноді фігурує теза про те, що філософія К.Маркса ще цілком і повністю знаходиться в межах парадигми німецької класики, то логічно згадати Ф.Енгельса. Він написав низку праць, в яких безпосередньо розглядав питання, пов'язані з натурфілософією і природознавством. До таких праць належить “Діалектика природи”. Але вона не є продовженням розвитку філософії природи (натурфілософії), а швидше її альтернативою.

Погляди Ф.Енгельса полягають у тому, що діалектичне розуміння природи робить непотрібною і неможливою будь-яку натурфілософію. Отже завдання не в тому, щоб придумувати зв'язки з голови, що мала робити натурфілософія і чого не робила сама наука, а в тім, щоб сама наука відкривала їх в самих фактах. Інакше кажучи, продовжує Ф.Енгельс, як тільки перед кожною окремою наукою ставиться вимога з'ясувати своє місце у всезагальному зв'язку речей і знань про речі, яка-небудь особлива наука про цей всезагальний зв'язок стає зайвою, тобто зайвою стає натурфілософія. І тоді із усієї попередньої філософії самостійне існування зберігає ще вчення про мислення і його закони – формальна логіка і діалектика. Усе інше, що було позитивним надбанням філософії природи (натурфілософії), а воно справді було, входить в позитивну науку про природу та історію. Тоді чим не задовольняла натурфілософія Ф.Енгельса? Ф.Енгельс вважав, що “... з допомогою фактів, які доставляються самим емпіричним природознавством, можна в достатньо систематичній формі дати загальну картину природи як зв'язного цілого. Дати такого роду загальну картину природи було насамперед завданням так званої натурфілософії, яка могла це робити тільки так, що замінювала невідомі ще їй дійсні зв'язки явищ ідеальними, фантастичними зв'язками і замінювала недостатні факти видумками, доповнюючи дійсні прогалини лише в уяві. При цьому нею було висловлено багато геніальних думок, але чимало також було наговорено і нісенітниць. Тепер же, коли нам достатньо глянути на результати вивчення природи діалектично, тобто з точки зору їх власного зв'язку, щоб скласти задовільну для нашого часу “систему природи” і коли свідомість діалектичного характеру цього зв'язку проникає навіть у метафізично вишколені голови природознавців наперекір їхній волі, – тепер натурфілософії прийшов кінець. Будь-яка спроба воскресити її не тільки була б зайвою, а була б кроком назад” [10, с. 304-305].

Зазначимо, Ф.Енгельс не вважав, що “діалектику природи” слід бачити складовою частиною філософії. Праця “Діалектика природи” була адресована природознавцям з метою популяризації діалектики, бо тільки вона, на думку Ф.Енгельса, “... для сучасного природознавства ... являє аналог і тим самим метод пояснення процесів розвитку, що відбуваються в природі, для всезагальних зв'язків природи, для переходів від однієї галузі дослідження до іншої” [9, с. 367]. Звичайно, можна і емпіричному природознавству дати загальну картину природи як зв'язного цілого (Ф.Енгельс наводить приклад з трьох відкриттів, а саме: відкриття перетворення енергії, відкриття клітини і еволюційної теорії Ч.Дарвіна).

У 20-х роках ХХ ст. відомий англійський логік, методолог, математик А.Уайтхед (1861-1947) опублікував декілька книг під назвами: “Дослідження принципів пізнання природи” (1919), “Поняття природи” (1920), “Принцип відносності” (1922). У цих книгах на ґрунті рефлексії стосовно розвитку природознавства свого часу в межах неореалізму методолог торкається питань відносності простору і часу, вводить у свою філософію природи (натурфілософію) поняття “об'єктів” і “подій”, аналізує властивості тих і інших. В натурфілософії А.Уайтхеда бачить філософську галузь “... як частину філософії, що розглядає

природу в абстракції від чогось-то конкретного, що включає уявлення, думку й емоції” [1, с. 143]. Однак А.Уайтхед не вбачає різниці між філософією природи і філософією науки, не знаходить зв’язку з традиційною натурфілософією, не виявляє причин і ролі філософії природи в прирості нового знання. У межах неореалізму дотично до проблем філософії природи англійський філософ Ч.Броуді розрізняв дві філософські проблеми і, відповідно, два типи філософії (критичної і спекулятивної).

У шістдесяті роки минулого століття в радянській марксистській філософії відбувалися жваві і тривалі дискусії стосовно проблеми статусу філософії природи (натурфілософії) в межах філософії (марксистської). Тобто, чи вважати її частиною загальної філософії, чи ні. До прихильників першого “бачення” належали, зокрема, російські філософи В.Рожин, Г.Платонов, М.Руткевич. Вони обґрунтовували необхідність натурфілософії не чим іншим, як правом конкретного прояву прикладання діалектичного матеріалізму до пояснення природи. Варто тут нагадати, що і югославський філософ С.Князева теж обґрунтовувала необхідність філософії природи (натурфілософії) у межах філософії. Таку позицію вона висловлювала на Міжнародному симпозиумі “Діалектика і сучасне природознавство” (Москва, 1966). Вона зазначала, що неможливо прийняти положення про те, що розвиток науки робить філософію природи (натурфілософії) зайвою, що ми ще далекі від того, щоб самі науковці, не потребуючи філософії, давали гармонійну картину світу в цілому. Тим більше, на її думку, ми навіть далі від цього ідеалу, ніж була наука XIX ст., оскільки наука розвивається швидко, відбувається багато революційних відкриттів і часто немає можливостей увесь матеріал узагальнити, систематизувати у межах самої науки.

Але інша частина філософів висувала аргументи про те, що відродження філософії природи (натурфілософії) призведе лише до гальмування емпіричного природознавства, що вона історично приречена, вичерпала себе. І це тому, що натурфілософи будували закінчені системи природи, які претендували на абсолютну істину, а прагнення будь-що побудувати завершену систему природи при малому природничо-науковому матеріалі зумовлювало те, що натурфілософи замінювали невідомі ще зв’язки природи ідеальними видумками, штучними зв’язками. У цьому й полягав нібито схематизм натурфілософських систем. До представників цих поглядів належали, зокрема, тодішній директор Інституту філософії АН УРСР академік П.Копнін, українські філософи В.Босенко, В.Шинкарук, російські філософи Е.Ільєнков, А.Огурцов та ін. Зазначені філософи підкреслювали, що сучасне наукове пізнання озброєне передовою діалектичною методологією з новими результатами, а тому відношення між філософією і наукою має бути побудоване на рівноправному союзі. А спроби вважати філософські проблеми природознавства особливою філософською наукою неминуче “ведуть” до філософії природи (натурфілософії), а це є анархізм, крок назад як у розвитку науки, так і філософії. Незважаючи на те, що в учасників дискусії були раціональні думки, загалом в конструктивному плані дискусії закінчилися нічим.

У цьому плані можна простежити і негативне ставлення до натурфілософії природознавців Німеччини й інших країн особливо в 40-х роках XIX ст. І це пояснюється не лише поширенням позитивізму. Науковці Р.Майєр, Ю.Лібіх, М.Шлейден, А.Гумбольдт, Е.Жоффруа Сент-Ілер, ДюбуаРейман, Л.Больцман, В.Гейзенберг досить жорстко критикували натурфілософію Ф.Шеллінга. Ця критика полягала у наступному. Натурфілософські побудови Ф.Шеллінга і Г.Гегеля відзначалися абстрактною манерою, позаемпіричністю, а тому безплідністю для природознавства. При цьому порівнювали її з чорною чумою, чорною

смертю для цілого століття і однією з причин слабого розвитку природознавства на початку XIX ст. в Німеччині. До того ж філософію природи (натурфілософію) Ф.Шеллінга і Г.Гегеля звинувачували у грубих емпіричних помилках, в диковинних формулах, що суперечили досвіду. Підкреслювалося, що для цих натурфілософів властиві “діалектичні повітряні замки”, що робить їхні думки безглуздими для науки і що їхня філософія природи втратила кредит у природознавців. Не останню роль тут зіграла незрозуміла містика їхньої філософії. Щоправда, з часом відношення природознавців до натурфілософії Ф.Шеллінга і Г.Гегеля змінюється. Це властиво для багатьох природознавців і в цьому ряду ми бачимо і видатних фізиків К.Вейцзеккера, М.Борна і Е.Шредингера, які високо цінили натурфілософські ідеї обох філософів.

Проте і сьогодні виявляється певний інтерес до філософії природи (натурфілософії) в плані вирішення проблеми її місця у сфері філософського і наукового пізнання. У контексті цієї проблеми доцільним видається проаналізувати два погляди, що наявні у вітчизняній філософській літературі. Перший пропонує український філософ Ю.Кушаков у різних працях, зокрема, у книзі “Нариси з історії німецької філософії Нового часу” (2006). Автор цієї книги підкреслює, що ми стикаємося з фактом “загадкової” живучості натурфілософських прагнень, що будуються різні версії включення філософії природи до складу філософії. Розкриваючи джерела продуктивності філософії природи (натурфілософії) Ф.Шеллінга, Ю.Кушаков пише: “Це дозволяє навести деякі додаткові міркування й аргументи на користь того погляду, що натурфілософська проблема не тільки “невигубна”, але що її свідоме винищення було б у наш час таким собі “кроком назад”, як і некритичні рецепції минулої спекулятивної натуролософії” [16, с. 287]. На додаток Ю.Кушаков робить застереження: “Щоб уникнути непорозумінь, слід сказати, що висловлені міркування зовсім не переслідували мети якимось чином реабілітувати колишню натурфілософію або ратувати за створення аналогічного до неї сучасного варіанту. Мені хотілося тільки показати, що критика натурфілософської програми єдності наукового знання (й, відповідно, розмежування з нею) може бути ефективною тільки за врахування її нетривальності” [16, с. 292]. Як це видно, Ю.Кушаков не переслідує мети реабілітувати традиційну натурфілософію, як і обґрунтувати необхідність появи її сучасного варіанту.

Друга точка зору висвітлена у працях українського філософа М.Булатова. Суть її подає сам М.Булатов, аналізуючи принципи філософії природи (натурфілософії) Ф.Шеллінга так: “Щоб з’ясувати значення натурфілософії, важливо знати її місце в системі, адже, на думку Шеллінга, місце в системі є єдиним поясненням явищ. У системі Шеллінга таке місце зрозуміле зі сказаного (як до природи, взятої за первинне, об’єктивне, приєднується суб’єктивне, що узгоджується з нею? – В.Лисий). Але “... Філософія природи має ... більш широкий смисл як певний спосіб пізнання, – продовжує М.Булатов. – Вона займає проміжне положення між емпіричним знанням і теорією і являє собою систему знання, побудовану на недостатній фактичній основі, внаслідок чого вона доповнюється розумовими конструкціями” [4, с. 285]. Тобто “Філософія природи утворює необхідний ступінь пізнання. Стосовно історії це зрозуміло (натурфілософія іонійців, Платона, піфагорійців, Дж.Бруно, Б.Телезіо та ін.)” [4, с. 285].

Це історія, а як сучасність? “Але те ж, – продовжує М.Булатов, – стосується і сучасності. Мизвикли вважати філософію природи далеким минулим. Але якщо взяти розвиток якої завгодно сучасної теорії, то виявимо в ній натурфілософський ступінь. Досвід пізнання може

тільки позбавити її самостійного значення, але не усунути взагалі. Згадаємо таку передову теорію, як теорію відносності, і ті моделі світу (що розширюються, циліндричні, кінечні, безконечні), які побудовані на ній, і ми побачимо натурфілософський характер цих моделей. Прикладів можна було б навести багато. Річ не в них, а в тім, що мислення не плентається за фактами, воно будує на них теорії, випереджує їх і завжди швидко чи повільно пробігає ступінь філософії природи. Це зрозуміло: якщо б у теоріях не було нічого хибного, внесеного мисленням і уявленням, то вони були б незмінні, абсолютні, цілком об'єктивні. Насправді кожна з них є сплавом фактів і мислення, уяви" [4, с. 285-286].

Важливим моментом, що розкриває специфіку натурфілософії, є порівняння її з гіпотетичним пізнанням. Зокрема, М.Булатов висловлює цікаву думку в контексті характеру натурфілософських систем Ф.Шеллінга і Г.Гегеля. "Можна зазначити, що оскільки нині натурфілософія втратила самостійне значення, яке вона мала у Шеллінга, Гегеля та інших філософів, вона розглядається не як абсолютна форма знання, як відносна, умовна, минуща. Вона тому, як правило, зливається з гіпотезою, є ймовірнісним знанням. Автор наперед знає, що система думок, яку він розвиває, є тільки розумовою конструкцією, що потребує підтвердження. У Шеллінга та інших вона має, навпаки, характер протилежності гіпотетичному знанню. Філософія (в тому числі і натурфілософія) має в них абсолютний характер" [4, с. 286].

Врешті, особливо важливим аспектом проблеми є з'ясування місця натурфілософії, природознавства і філософських проблем природознавства у з'ясуванні фундаментального принципу філософії, що ґрунтується на співвідношенні мислення і буття, духу і природи. Як пояснити цей аспект специфіки натурфілософії? "Основне питання або (якщо розглядати його не окремо від інших питань, а як закон, який своєрідно діє в них) принципом філософії є єдність мислення і буття. Тому і натурфілософія досліджує його. Вона саме вивчає цю єдність в історичному плані: "як природа приводить до розуму", як вона приходить до усвідомлення самої себе. Цим вона відрізняється від "філософських питань природознавства", які мають справу просто із загальними темами тієї чи іншої науки. Тільки філософські питання "наук про дух" – психології, антропології – обговорюють ту ж проблему. Власне ж природничі науки – фізика, хімія, механіка – зовсім не стосуються таких питань. На наш погляд, це пояснюється ще слабким розвитком природознавства. Ми вирости настільки, що відкинули натурфілософію шеллінгівського типу, але не настільки, щоб науково вирішувати поставлені нею питання. Поміж тим зрозуміло, що якщо "дух" звалився не зі стелі, а розвинувся в ході розвитку матерії, то потрібно досліджувати історію розвитку природи від нижчих її форм до вищих, в плані становлення людського духу, знайти, що є у фундаменті самої матерії такого, що є основою і можливістю духовного життя. Без цього, так чи інакше, свідомість, мислення людей буде залишатися чудом" [4, с. 286-287]. М.Булатов підкреслює: "Велика заслуга Шеллінга в тім, що він поставив це питання. Не зумівши його вирішити, Шеллінг все ж відкрив декілька важливих діалектичних закономірностей, що стосуються природи, і мають значення принципів його натурфілософії" [4, с. 287].

Отже, як це видно із суджень Ю.Кушакова і М.Булатова, вони не є прихильниками включення філософії природи (натурфілософії) до структури філософського знання. Хоча на думку першого вона має не тільки історичне, а й актуальне, сучасне значення для природознавства, а на думку другого, крім того, вона постає сьогодні у межах природничо-наукового знання як моменту, ступені руху пізнання від емпіричного ступеня до теоретичного, як форма гіпотетичного знання. Очевидно позиція М.Булатова є привабливою, оскільки

йдеться конкретно як про заперечення натурфілософії (традиційної), так і збереження її (в межах науки).

А як же бути з філософськими проблемами природознавства? За М.Булатовим ця дисципліна не відноситься не лише до філософії, а й до натурфілософії тією мірою, якою вона досліджувала становлення природи духом. Вона належить до наук про природу і нею вони повинні й можуть успішно займатися, ґрунтовно оволодівши філософією. В іншому випадку, тобто коли цією дисципліною будуть займатися філософи професійного гатунку, це буде, принаймні, контпродуктивно.

Наведемо погляди двох авторитетних філософів. Той же згадуваний вже нами Ч.Бруді: “Всі ми ознайомлені з тією нісенітницею, яку визначні філософи мовлять з питань науки; її можна прирівняти тільки до тієї, яку визначні вчені постійно мовлять з філософських питань” [1, с. 145]. Тобто, “... він наполягав на поділі праці між філософами і природознавцями, без чого неможливий прогрес ні філософії, ні науки, особливо психологічної” [1, с. 145]. А ось думка П.Копніна “... подолання неправильних у філософському відношенні потрактувань конкретних питань науки потребує глибоких спеціальних знань для того, щоб вчений був у стані висувати позитивні рішення спірних проблем науки. Само собою зрозуміло, що це під силу тільки спеціалістові в даній науці. Філософ за всієї його ерудиції в тій чи іншій науці залишається філософом, він не може замінити фізика, біолога, математика, кібернетика і т. ін.” [15, с. 96]. І, далі: “Спеціаліст в якійсь галузі природознавства займається філософськими проблемами, оскільки це необхідно йому для правильної інтерпретації відкритих закономірностей, для вирішення завдань, що виникають перед його наукою. Не абстрактна любов до філософії приводить фізиків до заняття філософськими проблемами своєї науки (суб’єктивно вони іноді налаштовані проти неї), а сам розвиток фізики примушує ставити гносеологічні проблеми, не вирішуючи яких не можна рухатися вперед” [15, с. 97]. А ті заняття з фізики, хімії, біології, які запроваджені чи запроваджуються сьогодні на філософських факультетах країни майже не вирішують питання підготовки студентів до належного опанування ними ні філософських проблем зазначених наук, ні філософських проблем природознавства загалом. Адже заняття зі спеціальних дисциплін на філософських факультетах мають другорядне значення.

Природничо-наукові успіхи історичних форм філософії природи (натурфілософії) пояснюють низкою обставин. Серед них: натурфілософи ніколи не намагалися будувати свої системи безвідносно до природознавства в той чи інший період його розвитку; в процесі здійснення систематизації природничо-наукового матеріалу та побудови системи природи виявлялися зв’язки між явищами природи і зв’язки між структурами знання, що давало змогу пояснити явище чи подію, елементи знання їх місцем у цій системі стосовно інших структур та системи в цілому; систематизація дозволяла прогнозувати подальший розвиток подій і явищ природи і виводити (дедуктивно) одні елементи (поняття) знання з інших; умогляд давав змогу поширювати пізнання на невідомі сфери природи завдяки тим чи іншим категоріальним структурам, які за природою всезагальні, тобто є умовами не лише наявного досвіду, а й будь-якого можливого (І.Кант); в натурфілософії (через мислення, внутрішній світ духовних її представників) наявна була безсвідома, нерелектована діяльність світу природи. “Частина цього світу усвідомлюється під впливом зовнішнього досвіду. Дія зовнішніх речей, осягнення їх викликають на світ свідомості багатства, що дримають у глибині людського “Я”. Навпаки, пережиті відчуття, уявлення, поняття “опускаються” в

його глибини і відкладаються у ньому (в якій формі – це предмет дослідження конкретних наук). Утворюється “циркуляція” духовного життя, утворюється цілісність її складових частин – свідомого і безсвідомого. В цілому усе духовне життя виявляється багатшим, різноманітнішим ніж та його доля, яка доставляється безпосереднім досвідом. Цим пояснюється можливість випередження досвіду (випереджаючого відображення у пізнанні), коли може бути створена ціла теорія без підпори на нього і лише потім спростовувана чи підтверджена досвідом. Так неевклідова геометрія була створена мисленням, хоча не було ще фактів, якими можна було б доказати її істинність чи хибність. Тому Лобачевський називав її “уявною геометрією”. Подібним же чином створюються гіпотези, які потім перевіряються в досвіді” [2, с. 186-187].

Філософії природи (натурфілософії) людство зобов’язано і вдячне великою кількістю плідних ідей як у сфері філософії, так і у сфері наук про природу (природничо-наукові успіхи філософії). Серед них виокремимо лише деякі ідеї філософії природи (натурфілософії) Ф.Шеллінга і Г.Гегеля. Як відомо, з часів Ньютона і Гюйгенса-Ейлера боролися дві взаємно протилежні концепції природи світла – корпускулярна і хвильова. В основній своїй натурфілософській праці “Про світову душу”(1798) Ф.Шеллінг побачив однобічність корпускулярної (Ньютона) і хвильової (Гюйгенса-Ейлера) позицій стосовно природи світла і висловив думку про необхідність поєднання обох теорій, бо вважав сутність світла суперечливою, двоїстою. Ось вислів Ф.Шеллінга: “Коли я стверджую *матеріальність* світла, то не виключаю цим протилежної думки, а саме, що світло є феномен рухомого середовища... Я думав, чи не можна об’єднати теорії світла Ньютона і Ейлера... Тим самим ми прийшли б до того, що стверджує Ньютон, – до наявності особливої матерії світла, здатної навіть до хімічних сполук, і до того, що стверджує Ейлер, – до поширення світла завдяки струсу розкладуваного середовища. Наскільки мені відомо, як приборчники Ньютона, так і приборчники Ейлера визнають, що кожна з цих теорій зіштовхується з певними труднощами, відсутніми у другій. Хіба не краще було б тому розглядати ці думки не як протилежні, як це робилося до сьогодні, а як *взаємодоповнювальні* і так поєднати переваги обох в одній гіпотезі. Головним доказом цієї нової теорії слугує те, що усі відомі нам види світла завжди суть феномени одного розвитку” [18, с. 98].

Пройде більше ста років, і в 1923р. Л.-де-Бройль створить синтетичну теорію світла, що об’єднує ідеї корпускули і хвилі. Ф.Шеллінгові такому передбаченню сприяв, безумовно, не лише принцип розвитку, а відкритий ним принцип першопочаткової двоїстості, всезагального закону полярності, всезагального дуалізму природи. І щось схоже, за Ф.Шеллінгом, є в геології, біології, хімії і аж до космогонії, бо “Космогонічна гіпотеза Шеллінга, за якою Всесвіт виник не внаслідок стиснення первісно розсіяної матерії, а внаслідок “вибуху” споконвічної надтвердої речовини, має дещо спільне із сучасними космогонічними теоріями вибуху та експансії і контракції” [16, с. 284]. Про що йдеться? Про те, що уможливили натурфілософські прозріння Ф.Шеллінга випередили в часі багато відкриттів у науці, які були підтверджені фактично або після появи праць філософа чи під їх безпосереднім впливом.

Стосовно “Філософії природи” (натурфілософії) Г.Гегеля, вона може бути розглянута як з погляду її загальних принципів побудови, так і з погляду наявності у ній багатьох конкретних ідей, які значно випередили наукову думку свого часу і знайшли підтвердження і визнання в далекому майбутньому. “Такі: єдність простору і часу, матерії і руху, критика

порожніх простору і часу класичної механіки, матерія і рух як єдність простору і часу, визначення напрямів простору тяжкістю матерії, що наперед випереджає основні ідеї теорії відносності; критика “апарату сил”; філософська наука про природу як “наука про міри”; відносність систем Птолемея і Коперника. Гегель віродив античне вчення про чотири стихії, витлумачивши їх як матерії, що складають моменти становлення всезагального індивіда – Землі, і розкрив їхню роль у співвідношенні з суб’єктивністю людини, що становить особливий інтерес в зв’язку з глобальними проблемами людства.

Ці та інші положення праці Г.Гегеля роблять її цікавою і повчальною і для сучасного читача, враховуючи, що досліджена в ній проблема повністю не вирішена і понині” [3, с. 275]. Додамо, деякі вчені вбачають в натурфілософії Г.Гегеля спекулятивне передбачення найважливіших результатів квантової механіки, а в гегелівському визначенні теплоти вбачається натурфілософське формулювання другого закону термодинаміки. Усі такі позитиви німецької натурфілософії, як і інших її форм, могли ґрунтуватися лише на ефективному способі мислення – діалектичному.

Отже, як висновок підкреслимо, що незважаючи на певні історичні обмеження, філософія природи (натурфілософія) водночас внесла значний, а почасти і видатний внесок у справі природничо-наукового освоєння природи. Однак, видається, що на сучасному етапі розвитку філософії і наукового пізнання вона не може бути повернена в лоно філософії як її окрема самостійна галузь, зважаючи на величезні успіхи теоретичного природознавства на основі свідомого застосування філософської методології. Натомість вона збережена, але вже в межах природознавства як проміжного (гіпотетичного) ступеня між емпіричним і теоретичним рівнями пізнання. Перспективними є подальші розвідки за темою через з’ясування плідного впливу філософії природи (натурфілософії) не лише на природознавство, а й на розвиток самої філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Богомолов А. Английская буржуазная философия XX века – М.: Мысль, 1973. – 317 с.
2. Булатов М. Деятельность и структура философского знания. – К.: Наукова думка, 1976. – 216 с.
3. Булатов М. Немецкая классическая философия: в 2-х частях. Часть II. – Гегель. Фейербах. – К.: Стилос, 2006. – 544 с.
4. Булатов М. Немецкая классическая философия: в 2-х частях. Часть I. – Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стилос, 2003. – 322 с.
5. Булатов М. Філософський словник. К.: Стилос, 2009. – 575 с.
6. Гегель Г. Наука логики // Соч.: в 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т.1 – 501 с.
7. Гегель Г. Философия природы // Энциклопедия философских наук : в 3 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2. – 695 с.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
9. Энгельс Ф. Диалектика природы // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч.: в 50 т. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 29. – С. 339-626.
10. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической философии // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч.: в 50 т. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 21. – С. 269-317.

11. Кант И. Критика способностисуждения // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1966 – Т. 5. – С. 161-527.
12. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
13. Кант И. Метафизические начала естествознания // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1966 – Т. 6 – С. 53-176.
14. Кант И. Первеевведение в критику способностисуждения // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1966 – Т. 5 – С. 99-160.
15. Копнин П. Логические основания науки. – К.: Наукова думка, 1968. – 283 с.
16. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с.
17. Шеллинг Ф. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.2. – С. 387-560.
18. Шеллинг Ф. О мировой душе // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. С. 89-181.
19. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 227-489.

PHILOSOPHY OF NATURE (NATURAL PHILOSOPHY): HISTORICAL REALITIES AND POSSIBILITIES OF ITS RESTORATION

Vasyl Lysyi

*Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine,
k_filos@franko.lviv.ua*

The article analyzes the historical genesis of the philosophy of nature (natural philosophy) as an integral part of the subject of philosophical knowledge. A rational kernel of natural-philosophic constructions in philosophic systems by Schelling and Hegel is revealed in terms of prediction of future scientific discoveries in the natural sciences. The scientific successes of the traditional philosophy of nature (natural philosophy) is conditioned, first of all, by the conscious application of the dialectical method of thinking to the understanding of nature as the object of philosophical knowledge.

Key words: philosophy of nature (natural philosophy), theoretical philosophy, natural science, system, theoretical, empirical, method, hypothesis.

РЕЦЕНЗІЇ

СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ У КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ГАЛИЧИНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.

Ореста Лосик

Рецензія на книгу

Галичина. Дослідження і матеріали / ред. Л. Гавор. — Жешув: Видавництво Жешувського університету, 2016. — Т. 2. Філософія в Галичині. — 411, [1] с.

Galicja. Studia i materiały / Red. L. Gawor. — Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2016. — Т. 2. Filozofia w Galicji. — 411, [1] s¹.

Галичина як багатоаспектний суспільно-історичний феномен перебуває у полі наукових зацікавлень багатьох поколінь дослідників. Цей важливий і давній культурний ареал упродовж понад два тисячоліття нагромаджує цінні, видимі й невидимі, матеріальні і духовні пласти власної цивілізаційної присутності та значущості². Вони становили й становлять основну підставу для появи нових розвідок.

Рецензований збірник „Галичина. Студії та матеріали“ є другим із нещодавно започаткованої серії під однойменною назвою. Ініціатором задуму був колектив історично-соціологічного факультету Ряшівського університету (Польща). Засади підготовки та упорядкування збірника відповідають принципам монотематичної монографії, водночас на титульній сторінці зазначено, що це — номер періодичного часопису Інституту історії Ряшівського вишу. Книгу видано в університетському видавництві. Наявність міжнародних ідентифікаційних номерів ISSN та ISBN свідчить, що вона поповнить книгозбірні провідних вітчизняних та закордонних наукових інституцій.

Склад головної редакції усієї серії, яку очолив історик Щепан Козак, представляють відомі у наукових середовищах Польщі та України історики: П. Серженга, А. Кавалець та ін. До Наукової ради, яка схвалила концепцію видання, належать гуманітарії з Польщі

© Лосик О., 2017

¹ Варіант рецензії надрукований у: Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Т. CCLXX (Праці Історично-філософської секції) / ред. О. Купчинський. — Львів, 2017. — С. 665—672.

² *Аркуша О., Мудрий М.* Галичина // Наукове товариство імені Шевченка: Енциклопедія / Наукове товариство ім. Шевченка; Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. — Київ; Львів; Тернопіль, 2016. — Т. 3: Вес—Глин. — С. 438—451; *Голік Р.* Культурна пам'ять і Східна Європа: писемна культура і формування суспільних уявлень в Галичині / НАН України; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. — Львів, 2015. — 424 с. Див. також вибрані числа незалежного культурологічного журналу „І”: „Геній місця. Leopoldis. Львів. Lemberg. Lwów“ (Ч. 29, 2003); „Галичина — країна людей“ (Ч. 36, 2004); „Галицький усе-світ“ (Ч. 42, 2006); „Гебрейський усе-світ Галичини“ (Ч. 48, 2007); „Польський усе-світ Галичини“ (Ч. 52, 2008); „Багатокультурний Львів?“ (Ч. 59, 2009) та ін.

(крім Ряшева, представлені Варшава, Вроцлав, Гданськ, Краків, Познань, Щецин), а також Австрії (Сент-Полтен), Німеччини (Хемніц), Словаччини (Пряшів), Угорщини (Будапешт), України (Київ, Львів), Чехії (Прага), США (Оксфорд) та Японії (Токіо). Редактором тому є філософ Лешек Гавор.

Структура рецензованого збірника відповідає структурі першого тому видання серії. Вона складається з рубрик:

Вступна частина дослідження містить зміст, передмову редактора про загальні принципи упорядкування і вже більш розширеної статті його ж авторства, яка „впроваджує“ у проблематику (С. 3—23); „Дослідження і статті“ (С. 25—295); „Джерела та матеріали“ (С. 297—346); „Рецензії та огляди“ (С. 347—364); „Хроніка“ (С. 365—378); „Матеріали до бібліографії Галичини за 2011 рік“ (С. 379—411).

Представлені рубрики становлять концептуальну цілість, об'єднані спільною тематикою і кожна з них має загальне у своїй основі теоретично-аналітичне значення. На особливу увагу заслуговують тексти про філософські погляди представників науки, шкільництва та культури Галичини. Тексти упорядковані хронологічно (часто з урахуванням року народження вченого), якщо ж йдеться про певний філософський напрям, то підставою датування ставав час його започаткування на цих теренах. Автори статей представляють винятково наукові та навчальні інституції з різних регіонів Польщі (Ряшівський університет, Варшавський університет, Ягеллонський університет (Краків), Університет Марії Кюрі-Склодовської (Люблін), Академія Військово-Морського флоту в Гдині, Університет Миколая Коперника у Торуні, Вища школа ім. Богдана Ясінського у Варшаві, Гірничо-гутнича академія у Кракові, Зеленогурський університет, Університет Йоана-Павла II у Кракові). Сам факт такої географії свідчить і про старання редакторського колективу залучити широке коло спеціалістів.

Рецензований збірник є одним із найновіших прикладів ніколи невичерпного діалогу дослідників минулого. Критерієм добору матеріалу слугує філософська культура, яка утверджувалася на теренах Галичини в період її перебування у складі Австро-Угорської імперії (1772—1918). Спільним об'єктом усіх поданих досліджень можемо вважати інтелектуальний етос як найвищу форму світорозуміння на шляху теоретичного пізнання світу культури та природи, людського ества та суспільних взаємин, духовних ідеалів та практичних чеснот. Його носіями в Галичині були переважно представники місцевої інтелігенції з наукових, освітянських та літературно-мистецьких кіл. Ідеться про такі імена, як: Р. Балявердер, Я. Бартунек, С. Бжозовський, С. Вінценз, К. Ганкевич, Т. Гарбовський, В. Голуховський, Л. Гумпльович, Ю. Е. Захарієвич, В. М. Козловський, В. Лютославський, М. Моравський, С. Павліцький, Л. Повідай, Й. Рот, Ю. Супінський, К. Твардовський, В. Хлендовський, К. Хлендовський та ін.

Життєві й наукові долі цих більш чи менш знаних осіб пов'язувалися з Галичиною по-різному: метрикою народження, роками навчання, довшим або коротшим перебуванням у Галичині, місцем праці, громадсько-публічною активністю, науковими зацікавленнями або ж, „врешті, що видається найважливішим, [виражені в] опублікованих розвідках або книжках“ (С. 7). Крізь призму їх філософської активності (у найширшому розумінні цього слова) збірник має на меті не тільки відзначити й описати погляди тих, хто професійно чи аматорсько прямував шляхом „любови до мудрости“, але й визначити різноманіття філософських підходів, які зароджувалися та поширювалися у Галичині, а також цілісно охопити й оцінити значення досліджуваної на цих землях філософської проблематики.

У вступній статті „Філософія у Галичині“ зроблено спробу загального огляду й характеристики філософської думки в Галичині на межі XIX—XX ст. Її розвиток спрямовувався згідно з трьома базовими світоглядними тенденціями, які ідейно насичували дух цілої Європи й кермували осучасненням знань та культурної дійсності: позитивізм, (нео)романтизм і модернізм. Завдяки укоріненню в локальні контексти вони збагачувалися додатковими способами свого концептуального вираження, а також ставали методологічними опорами для конституювання й зміцнення національних наукових, філософських і мистецьких „картин світу“.

Інтелектуальний простір Галичини, особливо останньої третини XIX ст., слугував цьому прикладом. На всіх рівнях успішно розвивалося шкільництво, створювалися нові наукові й культурно-освітні інституції тощо. До найважливіших філософських течій, які почалися в Галичині, відносять школи позитивізму (К. Твардовський, К. Айдукевич, Т. Чезовський, Т. Котарбінський, В. Витвицький) і неотомізму (М. Моравський, С. Павліцький, Ф. Габриль, К. Вайсс), історіософські відгалуження романтичного неомесіанізму (С. Бущинський, С. Щепановський, В. Дзедушицький, В. Лютославський) та так званого молодопольського модернізму (С. Пшибишевський, А. Гурський, В. Гайнріх, Т. Гарбовський, С. Бжозовський), так само новаторські на той час ідеї екологічної думки (М. Раціборський, Й. Г. Павліковський).

Закономірно, жвавий розвиток філософської думки призвів до її інституціоналізації. Л. Гавор виділяє кілька форм цього процесу. Перша стосувалася впровадження замість спорадичних загальних університетських курсів нормативного викладання академічних філософських дисциплін. Друга форма втілилася у діяльності перших польських філософських товариств, які були засновані саме у Галичині (1904 р. у Львові та 1909 р. у Кракові). Врешті, третя виражена у видавничих проєктах (впродовж 1911—1938 рр. у Львові під керівництвом К. Твардовського друкувався один із перших фахових часописів „Ruch Filozoficzny“).

Галицькі філософи, яким у збірнику присвячено статті, відомі науковому загалові неоднаково. Про одних згадується часто, про інших — принагідно, комусь присвячена не одна монографія, а дехто популяризується кількома рядками в енциклопедіях. Спадщина авторських рукописів та інших джерел, полишених цими особистостями, також опрацьована нерівно: в одних — давно скаталогізовані архіви, інші ж залишаються недосліджені та малодоступні у державних і родинних збірках, ще частина назавжди втрачена. У зв'язку з цим в збірнику, навіть пишучи про відомих осіб (К. Твардовського, С. Бжозовського, Й. Рота, С. Вінченза та ін.), автори, щоб заповнити певні смислові прогалини, намагаються будувати виклад своїх текстів так, аби зацікавити перебігом проведеного аналізу, залучають біографічні факти тощо.

Кожну статтю супроводжують численні бібліографічні посилання, завдяки яким отримуємо уявлення не лише про авторів, але й про актуальний хід досліджень обраної тематики і рівень її опрацьованості в минулому. Напрочуд цінною вважаємо увагу авторів до використання першоджерел (праць філософів), цитати з яких (подекуди навіть у надмірі) підкріплюють пропоновані висновки. До трьох статей долучені більші уривки з маловідомих авторських рукописів Я. Бартунека, Ю. Е. Захарієвича та В. М. Козловського. Ці дані „сьогодні, з огляду на брак першодруків з джерел, мають унікальний характер“ (С. 9). До деяких текстів додається „найчастіше недоступна у загальному обігові“ фотографічна

документація. Як зазначено у слові „Від редакції“, такі доповнення відповідають загальним засадам усієї серії „Галичина. Студії та матеріали“.

Окрему групу статей у збірнику становлять праці, присвячені життю й діяльності тих, хто філософував непрофесійно у класичному розумінні. Ця чисельна й досі вповні недооцінена когорта галицьких інтелігентів привертає особливу увагу і часто є базовою опорою, на якій тримається концепція рецензованого збірника. Вони були не в перших і навіть не в других рядах своїх прославленіших земляків, але тими відданими любомудрію „середняками“, які правдиво репрезентували практичний характер усієї, зрештою, слов'янської філософії. Наприклад, натхненний ідеями Й. Ф. Шіллера, В. Хлендовський редагував у Львові часопис „Haliczanin“ (автор статті П. Гугала звертає увагу, що це було перше філософське періодичне видання у Галичині, яке спричинилося до популяризації філософії, зокрема німецького романтизму, „незважаючи на те, що така тематика не цілком вписувалася у специфіку галицького середовища“ (С. 39). Останнє може стосуватися також вчителя класичних мов у Ряшівській гімназії Я. Бартунека, який перекладав і тлумачив тексти античних мислителів, особливо Платона. На тлі ореолу світової слави В. Лютославського науковий внесок Я. Бартунека, безперечно, дуже скромний, однак він також популяризував античні ідеали у поточній дійсності. Творцем неакадемічного образу філософської культури була малодосліджена постать Ю. Е. Захарієвича, що проживав у Галичині. Без нього, вважає П. Поляк, „образ польської філософії у Галичині був би з певністю неповним“, хоча він цікавився нею настільки, „наскільки вона була знярядям розуміння і з'ясування культури“ (С. 230). Міждисциплінарний струмінь привніс у філософію львів'янин Р. Балявердер, розпочавши з відвідувань лекцій К. Твардовського, М. Вартенберга та К. Вайсса і завершивши власними „Філософсько-науковими шкіцями“ про духовну еволюцію космосу крізь призму індуїстського світобачення.

Грунтовними у збірнику є розвідки дослідників, які вже не один рік працюють над джерелами філософської думки в Галичині. Вони висвітлюють ще одну важливу площину, на якій розвивалися філософські ідеї галицьких інтелектуалів,— насамперед тих, хто не приймав гасел національного месіанізму, бажав розширити русло „органічної праці“ або ж просто реалізувати свій потенціал відповідно до цивілізаційних перетворень. Такими є тексти статей про Т. Гарбовського, Л. Гумпльовича, С. Павліцького та ін. Ці вчені впроваджували на місцевий галицький ґрунт на межі століть найновіші тенденції гуманістики та природознавства (еволюціонізм, ніцшеанство, психоаналіз, феноменологію) й під їх впливом творили власні філософські концепції. Водночас їх прогресивна оригінальність не завжди мала „позитивну натуру“, тому дехто зі сучасних дослідників висловлює багатозначну заохоту чіткіше поставити у філософії питання про те, наскільки західна наукова думка „відповідала нашому тодішньому національному буттю, а також наскільки відповідала польським інтересам держави цієї доби“ (С. 83). Такий, на перший погляд, полемічний ракурс оцінювання філософського поступу привертає увагу до важливості культурно-суспільних реалій та сили уявлень, що подекуди підпорядковували собі творчі прагнення самореалізації або, навпаки, самі змінювалися під впливом індивідуальних зусиль.

Високий науковий рівень збірника забезпечений якісною дослідницькою працею усіх запрошених до участі в ньому авторів. Проте не завжди вона рівнозначна: деякі розвідки залишають присмак недоситу, певної уривковості або й непереконливості запропонованої

аргументації. Подекуди зв'язок філософів з Галичиною зазначений надто лаконічно і без глибших висновків, тож створюється враження, що тексти статей не писалися саме для цього монотематичного тому і без жодних змін могли б бути опублікованими в інших філософських збірниках.

Зрозуміло, що не всі розвідки повинні вносити беззаперечну новизну, однак деякі мають надто описовий характер. Послідовність і об'єктивність їх викладу може бути задовільною, проте було б, гадаємо, у них справді дослідницьким внеском не лише перелічувати погляди мислителів, а й розвинути міркування про причини саме таких, а не інших філософських переконань цих дослідників. Особливо, якщо йдеться про історіософські та етичні ідеї, які порушують питання свободи, поступу, правди й моральної свідомості: залишаючись у полі суто теоретичної „легітимності“ своїх змістів, вони вихолощуються, а показані у призмі свого практичного втілення, навпаки, оживають і зміцнюються. Інтелектуальні постави львівських чи краківських філософів не втратили б своєї авторитетності, якби було проведене порівняння виголошуваних ними з університетських кафедр тез із їх дієвим відлунням у навколишньому культурному середовищі.

До чести авторів названих і неназваних тут розвідок їхні публікації у рецензованому збірнику наближають до читача відоміші або малознані імена тих, які відчували любов до істини, справедливості, мудрості й добра. Їм подібних „софійних“ натхненників і трудівників у Галичині можна нашукати ще немало. Всі ці особи були по-філософськи обдарованими орачами світоглядного поля ідей XIX — початку XX ст. Але значно вичерпніше уявляється філософська культура й думка на галицьких землях, якщо доцінити її національний складник. На жаль, майже у всіх статтях образ Галичини, особливо Східної, трактується у звуженій (читай — збідненій) призмі: польська територія для поляків, навіть тих „не цілком“ польських через своє походження або бунтівливість проти „Бога, гонору й Вітчизни“. Інші корінні мешканці, в тому числі представники їх інтелігентного прошарку, фактично невидимі: у кращому разі, наприклад, про українців побіжно згадують через кому, вперто називаючи „русинами“, або ж разом з євреями ізолюють у завжди каламутних симулякрах „райської“, майже міфічної, мультикультурності.

У цьому контексті слід хоч би пам'ятати, що ця територія, крім часової й просторої, позначена ще й історичною конотацією: йдеться про „південно-східну частину І Речі Посполитої Польської“, яка впродовж майже півтора століття перебувала у статусі адміністративного підпорядкування цісарській Австрії. Варто згадати, що після поразки листопадового повстання як східна, так і західна частини півдавстрійської Галичини, на чолі зі Львовом і Краковом, стали для польських вчених найсприятливішою територією для культурного відродження й поступу. Так історично склалося, що польська інтелігенція посіла панівне становище, яке особливо зміцнило у другій половині XIX ст. Відповідно, не завжди об'єктивно, відбувалася полонізація науки, культури й філософії, яка передбачала асиміляцію національної, громадянської, релігійної свідомості насамперед української спільноти. Там, де цьому протистояли, в дію вступали правові маніпуляції, мовчазно толеровані або й підтримувані галицькими намісниками (зазвичай поляками) та польською елітою (в тому числі на той час уже подекуди науковою).

Але це не правило. У збірнику знаходимо якісний приклад справжньої — природної та діалогічної — галицької „поліфонії“. Вона пронизує життєву, наукову й творчу біографію

місцевого Сократа — С. Вінченза, якому С. Обірек присвячує глибоке і вагоме філософське есе. Вибори, які свідомо робив цей блискучий етнограф і суспільно-культурний діяч, відзеркалювали силу і стійкість його світоглядної ідентифікації бути чесним у пізнанні самого себе. Це вбачав можливим першочергово саме через живу увагу до життя народів-сусідів і поваги до їх національних культур, які „не повинні мати і не мають твердих меж“ (С. 252). С. Вінченз втілює тип польського інтелектуала, який відмовився від участі в ідеологічних іграх з колективною пам'яттю своєї Батьківщини і таких рідних і близьких його серцю Галичини і Карпатського краю.

Ще одним взірцем нестереотипного бачення галицьких теренів є С. Бжозовський, постать якого дуже вдало висвітлює М. Богун. Це — „мислитель з Галичини in absentia“, який провів тут п'ятнадцять місяців із свого недовгого життя, але незмінно співпереживав драму національного самоусвідомлення її громадян. Тому й був таким гостро-безжальним у діагнозі вад цієї „єдиної у своєму роді годівлі міражів і неправд“, до яких зараховував упередження проти оновлення, сервілізм, клерикалізм, шовінізм тощо. Галичина, особливо Краків, є найгіршим втіленням „хвороби польськості“, вилікуватися від якої не дозволяють, зокрема, інтелектуали-,упірі“. Тому С. Бжозовський у притаманній йому радикальній манері, але винятково щиро звинувачує, між іншим, і львівську філософську університетську еліту у подвійних „правах“, де теоретичні постулати цинічно розминаються і розходяться з реальною практикою, в тому числі через активне і пасивне нехтування „іншости“.

У збірнику із сімнадцяти статей аж одна присвячена українському філософу, що проживав у Галичині, саме К. Ганкевичу, і дві — мислителям єврейського походження: Л. Гумпльовичу та Й. Роту. У решті розвідок, відповідно, йдеться про репрезентантів польського інтелектуального середовища. Надто спрощеним і штучним виглядає пояснення редакційного колективу щодо саме такого добору прізвищ, ба, така нерівність навіть виправдовується, бо ніби лише відзеркалює „домінацію поляків у галицькому інтелектуальному житті“ або й просто чисельну перевагу польської нації (С. 8).

У наслідку, збірник промує під тим оглядом певне викривлення у доборі прізвищ осіб, яким присвячені статті та матеріали, адже він первинно мав присвячуватися „присутності філософії в Галичині“ (С. 7). Правдоподібно, зрозумів це редактор, тому намагався дещо вирівняти очевидну проблему тим, що третину свого „вступного“ тексту зосередив на огляді-переліку галицьких мислителів інших національностей (С. 19—23). Однак це не врятувало спрямування змісту збірника. Зауважимо, що в таких випадках часто зростає ризик замкнутися у національному вакуумі мегаломанії.

Проблема, однак, корениться у важливості враховування ідейно-культурних, національних і взагалі суспільно-політичних реалій тодішнього середовища Галичини. Немає сумніву, що життєвий простір впливав на формування їх індивідуальних „я“, належності до колективного „ми“ і трактування прав „інших“, зокрема, через етнічну та релігійну тотожності та громадянську позицію.

До речі, певні акценти на користь взаємопов'язаності філософської думки з культурним середовищем і національно-духовною свідомістю частково розглянуто у статті А. Мордки, уміщеній у збірнику. Він, спираючись на історіософський підхід К. Ганкевича (між іншим, автора однієї з перших праць, присвячених історії слов'янської філософії), обґрунтовує значення „функціональної пов'язаності“ філософії та нації: перша є фундаментальною підставою культурної зрілості спільного буття, друга — конечною

„джерельною“ запорукою вищих форм світоглядної рефлексії. Чим більше нація шанує та підтримує поступ філософії, тим глибша її духовна сила й спромога вийти „за власні межі“ у бік загальнолюдських цінностей і порозуміння. А. Мордка зауважує, що „найповніша форма національної свідомості набувається саме у філософії. Тому нації без філософії не є свідомими своєї цілісної ідентичності“ (С. 103). Філософська проблематика своєю чергою стає універсально повноцінною через свою „націоналізацію“. Саме філософські ідеї пробуджували національний дух кожної із слов'янських націй у часи виборювання ними своєї незалежності. Тож, звертаючись до культури історичної та й сучасної Галичини, наука повинна бути однаково уважною до кожного з її національних „колеритів“.

Зібраний у збірнику матеріал багатий і, безперечно, вагомий. Насамперед він доказує наявність живої й широкої філософської традиції на теренах півдавстрійської Галичини, присутньої у наукових осередках, навчальних закладах, а деколи й поза ними. Обрані для збірника особистості зосереджували теоретичні дослідження на торуванні власних філософських поглядів, опертих на світовій класичній спадщині і на новітніх для того часу ідеях. Мислителі, які проживали або були пов'язані з Галичиною, цікавилися різними ділянками філософських знань, залишивши напрацювання з метафізики, теорії пізнання, історіософії й філософії культури. Грунтовність їх внеску у розвиток польської, східноєвропейської, західної філософії цілком певна. В контексті щільної багатокультурності простору, у якому вони творили, можна вести мову і про понаднаціональне значення залишеної ними спадщини.

Підсумовуючи висловлені тут міркування та зауваги, дозволимо собі доповнити їх кількома побажаннями. Задум проекту заслуговує на всіляке схвалення, підтримку та систематичне продовження праці над новими темами й виданнями. Водночас із напрацюваннями історичного та філософського ракурсів його можна, очевидно, розширювати і доповнювати новими проблематиками завдяки залученню фахівців із інших суспільствознавчих та гуманітарних дисциплін (мистецтвознавців, етиків, соціологів, культурологів та ін.). Зміст кожного з ініційованих рясівською головною редакцією видань (не лише рецензованої серії), присвячених Галичині, повинен обов'язково зрівноважувати представлення національних контекстів або уточнювати назву. Це лише зміцнить загальну концепцію видань, які публікує Інститут історії, та, відповідно, їх науковий рівень.

Варто особливо заохочувати до написання розвідок просопографічного характеру про галичан, які творили та сповідували культуру філософського мислення. Історіософське значення філософської творчості вчених із Галичини стає повнішим, зрозумілішим та, зрештою, перспективнішим для подальших наукових розвідок, якщо у них ще повніше „вписувати“ особисті й наукові біографії у місцевий культурно-суспільний контекст. Для самої ж філософської рефлексії образ важливої для поляків, українців, німців та євреїв історичної території набуде такої кінцевої автентичної багатогранності, рухливості й відкритості для очевидних, але знехтуваних або сфальсифікованих, взаємовпливів.

При підготовці нового збірника не зайвою стала б організація міждисциплінарного „круглого“ дискусійного столу (у формі наукового семінару або конференції). Це стосується й авторів вже опублікованих статей, що, зрозуміло, породжує чимало труднощів і разом із тим обов'язків організаційного характеру, але, припускаємо, результат окупиється сторицею і позначиться на якості інтелектуально-видавничих ініціатив польських колег.

Насамкінець процитуємо тезу редактора рецензованого збірника Л. Гавора: „У жодному разі [...] не з’являється тут думка про особливу філософію цього регіону, про якийсь філософський *genius loci* Галичини, хоча її досвічена багатокультурність може заохочувати до снування таких спекулятивних роздумів“ (С. 7). Не заперечуючи цієї сентенції, все ж висунемо і свою: кожному із залучених до цього непересічного видавничого проекту слід ще не раз замислитися, чому „Галичина має значення“.

Oresta Losyk

FORMATION OF PHILOSOPHICAL TRADITION IN THE CULTURAL SPACE OF HALYCHYNA AT THE TURN OF THE 20TH CENTURY.

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Павло Содомора</i> АРИСТОТЕЛЬ І АКВІНАТ: РЕЦЕПЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ БУТТЯ.....	3
<i>Василь Глухман</i> ДІАЛОГ ЕТИЧНИХ ТЕОРІЙ (КАНТ І КОНСЕКВЕНЦІАЛІЗМ) (ENG).....	10
<i>Оксана Кожем'якіна</i> ГЕНЕАЛОГІЯ ФЕНОМЕНА ДОВІРИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕКСКУРС ..	19

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Анатолій Лой</i> ЕТОС ІДЕНТИЧНОСТІ.....	27
<i>Джон Озолінс</i> ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА: МІРКУВАННЯ ПРО ГЛОБАЛЬНІ КРИЗИ (ENG).....	40
<i>Борис Поляруш</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ ПУБЛІЧНОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОГО МІСТА.....	48
<i>Надія Гапон</i> ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ ЛІОТАРІВСЬКОЇ НАРАТИВНОЇ ПРОГРАМИ: СУЧАСНА ЖІНКА У РОЗПОВІДЯХ.....	56
<i>Зоя Шевченко</i> ПЕРЕДУМОВИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ МНОЖИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	63
<i>Віктор Ворніков</i> УКРАЇНСЬКИЙ ВАРІАНТ КОНВЕНЦІОНАЛЬНОСТІ: «МАТЕРІАЛЬНІ ПРОЕКТИ» САМООРГАНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА	74

Лінда Стоянова

ТВОРЧА ЕЛІТА ТА ФОРМУВАННЯ ОСОБЛИВОГО
СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ: ДО ІСТОРІЇ ПРОБЛЕМИ 83

Ірина Орленко

ПРОБЛЕМИ ДЕЗАДАПТАЦІЇ ТИМЧАСОВО ПЕРЕМІЩЕНОЇ
МОЛОДІ УКРАЇНИ У СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ 90

ОНТОЛОГІЯ Й ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

Василь Лисий

ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ (НАТУРФІЛОСОФІЯ):
ІСТОРИЧНІ РЕАЛІЇ ТА МОЖЛИВОСТІ ЇЇ ВІДНОВЛЕННЯ 99

РЕЦЕНЗІЇ

Ореста Лосик

СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ У КУЛЬТУРНОМУ
ПРОСТОРІ ГАЛИЧИНИ КІНЦЯ ХІХ - ПОЧАТКУ ХХ ст. 113

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Pavlo Sodomora</i>	
ARISTOTLE AND AQUINAS: RECEPTION AND TRANSFORMATION OF BEING	3
<i>Vasil Gluchman</i>	
DIALOGUE OF ETHICAL THEORIES (KANT AND CONSEQUENTIALISM).....	10
<i>Oksana Kozhemiakina</i>	
GENEALOGY OF THE PHENOMENON OF TRUST: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL EXCURSION	19

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Anatoliy Loy</i>	
ETHOS OF IDENTITY	27
<i>John Ozolins</i>	
PHILOSOPHY AND CULTURE: THINKING ABOUT GLOBAL CRISES.....	40
<i>Borys Polyarush</i>	
TRANSFORMATION OF PUBLIC SPACE OF A MODERN CITY.....	48
<i>Nadiya Hapon</i>	
GENDER ASPECTS OF LYOTARD'S NARRATIVE PROGRAM: MODERN WOMAN IN NARRATIVES	56
<i>Zoya Shevchenko</i>	
PRECONDITIONS OF SOCIAL-PHILOSOPHICAL CONCEPTUALIZATION OF THE MULTIPLE IDENTITY.....	63
<i>Victor Vornikov</i>	
UKRAINIAN VERSION OF THE CONVENTION: "MATERIAL PROJECTS" SELF-ORGANIZATION OF SOCIETY	74

Linda Stoyanova

CREATIVE ELITE AND FORMATION OF THE SPECIAL SOCIAL SPACE:
TO THE HISTORY OF THE PROBLEM..... 83

Iryna Orlenko

PROBLEMS OF MALADJUSTMENT TEMPORARILY DISPLACED YOUTH
OF UKRAINE IN MODERN SOCIOCULTURAL CONDITIONS 90

ONTOLOGY AND PHILOSOPHY OF NATURE

Vasyl Lysyi

PHILOSOPHY OF NATURE (natural philosophy):
HISTORICAL REALITIES AND POSSIBILITIES OF ITS RESTORATION..... 99

REVIEW

Oresta Losyk

FORMATION OF PHILOSOPHICAL TRADITION IN THE CULTURAL
SPACE OF HALYCHYNA AT THE TURN OF THE 20TH CENTURY. 113